

ВЛЕЧЕНИЕ КУРНОГО ПОМЕЩЕНИЯ (огни мужчин)

В данной главе рассматривается круг вопросов, связанных с огнями мужчин. Как помнит читатель, я исхожу из необходимости разграничения огней в традиционной культуре таджиков на огни, разводимые и мужчинами, и женщинами в отдельности. Граница между огнями тех и других, как правило, проходит по внешней стороне кухонного помещения жилого дома. Управление внутренним пространством этого помещения, как и внутренним пространством всего жилища, принадлежит замужней женщине, в то время как огни, разводимые где угодно за пределами этого помещения, за исключением *алоугардон*, находятся в ведении мужчин и принадлежат в основном им. Это значит, что кухонное помещение (или каминно-очажное отделение однокамерного жилища, как это было в прошлом) практически недоступно взрослому мужчине, если дело касается разжигания огня. Данное обстоятельство демонстрирует существующее предписание о членении огня в традиционной культуре таджиков на сугубо мужской и женский.

Сначала излагаются сведения, которые дают представление о функционировавших в относительно недавнем прошлом общественных «домах мужчин», именовавшихся *алоухона* (букв. «дом/помещение для огня»); этнографами по центрально-азиатской тематике эти «дома» рассматриваются как реликты домов (храмов) огня доисламских иранских народов. Далее следует изложение данных, которые характеризуют другие формы традиционных мужских огней.

1. Созерцание огня

Любой выходец из Центральной Азии, оглядываясь назад в свое детство, ясно осознает, что для детей, обычно изобретательных, огонь, как и крыша дома, не только основа уюта. Часто это и начало каждогодневного праздника. Первые образы этого благословенного элемента природы создаются обычно детьми, для которых костер — деятель и, следовательно, партнер по забавам. Наверное, поэтому им нравятся длинные языки пламени. Пока световой и тепловой эффект огня не заполнит все помещение, эти «поджигатели» не успокоятся. Находясь дома, они стараются класть в топку как можно больше дров или хвороста, чтобы костер запылал ярче. Они знают, что сонный и хмурый огонь приводит к сонливости и пасмурному настроению. Наоборот, тепло и свет от «поющего» пламени, принимающего обычно немислимые формы и бесконечное число колебаний, бодрит маленьких членов семьи, внося в семейную атмосферу заметный эмоциональный подъем.

Атмосфера комфорта, которую создает пламя огня, позволяет им, устроившись у костра, не только греться, но и относиться к нему как к объекту (и участнику) своеобразных забав и развлечений. Положительные эмоции возрастают, когда по мере сгорания дров красные и черные угли начинают менять свою форму. Тогда костер становится прекрасным миром превращений. Глядя на горящий хворост или тлеющие угли, дети дают волю фантазии, воображая, что все происходящее в полыхающем костре — подлин-

ность. В результате у огня, в особенности у вечернего костра, как бы оживают древние мифы и сказания. Используя «партнерский» потенциал огня, дети начинают моделировать свою картину мира с ее явлениями и событиями, берутся конструировать различные богатырские «сюжеты» из мира сказок и легенд, услышанных ими от взрослых. Постепенно очаг, в котором горит огонь, становится своеобразной ареной «драматических» событий, по своему воспроизводящих картину борьбы за выживание в человеческом сообществе, частью которого сами дети являются.

Вот два богатыря (*пахлавон*; разг. *палвон*) сражаются в единоборстве, или один боец на лошади сразил другого. Образы батальных драм сторонникам и победителей, и побежденных видятся в последовательности процесса прогорания и истления дров. Для этой цели лучше подходят ветки хвороста. Прогорание и дробление веток на части толкуются детьми как поражение *пахлавона*, а хворост, только охваченный пламенем и еще не прогоревший, выступает в роли воинов-победителей, сразивших (и сваливших на землю) противостоящих им *пахлавонов*-борцов. Пока горит огонь, дробление на части веток хвороста продолжает описываться детьми как поражение одного *пахлавана* и триумф другого. Этим объясняется, почему детей больше привлекает открытый костер: он создает условия для незабываемых фантазий, свойственных юному возрасту. Неизгладимое впечатление, которое производит огонь на детей, рождает своеобразный его культ. Формированию в их сознании этого культа предшествует длительное пребывание у домашнего очага, являющегося символом мира матери и, следовательно, символом зависимости детей от нее. Этим создается основа для вхождения детей в мир идеологических воззрений матери. Неотъемлемой их частью является понимание огня как сущности; основные черты этих представлений они проносят затем через всю жизнь.

«Веселый огонь» (как называла мать автора этих строк полыхающий костер в очаге в торцовой стене нашего дома) способствовал созданию неповторимой атмосферы общения. Наоборот, когда костер долго не разгорался, наполняя каминный отсек (*касаба*) дымом, домочадцы становились раздражительными, что иногда приводило к раздорам. Мать придерживалась убеждения, что дым в помещении — от тьмы. Он не позволял достигать необходимого теплового эффекта для приготовления пищи, освещения и отопления жилища, а также обеспечения домочадцев необходимой теплой или кипяченой водой. Когда костер долго не разгорался, мать принималась «грызть» отца за то, что он якобы недостаточно заботится о сухих дровах, как будто боится пламени «смеющегося» огня (*гулхан/д*), ведь кустарник, принесенный отцом, горит плохо. *Гулхан/д* — так мама называла огонь, который, разгораясь, трещал и разбрасывал искры (*гул*) в разные стороны; это был и жар углей. В итоге слово «*гулхан/д*» в ее интерпретации приобретало буквальное значение огня, который «смеется искрами».

Такой огонь был возможен, если в очаге горели сухие дрова от пней дикорастущего можжевельника (*бурс*). «Смех огня искрами» вносил в атмосферу семьи элемент особой легкости, бодрости и приподнятости. Мне, например, больше всего нравился огонь, который мама раскладывала по утрам, в особенности зимой. Этот «веселый огонь» ярко освещал комнату, в ней становилось тепло, он наполнял помещение ароматом можжевельника. Тогда не было смысла более оставаться в постели. И мы, дети, старались встать

один раньше другого, чтобы занять место поближе к очагу. Там для нас начинался настоящий праздник. Для того чтобы огонь запылал (*лук шавад*), а дрова, разгораясь, затрещали, мы старались класть в костер побольше сухих дров. Когда стенки очага нагревались и углей накапливалось достаточно много, мама отгребала их в стороны к стенкам очага и на очищенный от золы горячий плоский камень (*тоба*), находящийся в основании очага, укладывала большуюшущий хлеб из сдобного теста на молоке (*кулча*), накрывала его слоем чистых листов бумаги, натягивала на них золу, а затем сгребала горячие угли. Не дожидаясь, когда *кулча* испечется, мы совали под золу еще и картошку. чтобы запечь ее «в мундире». Конечно, это не входило в планы мамы, но ей не хотелось портить нам праздник. Поэтому, глядя на нашу кулинарную активность, она как-то снисходительно улыбалась, демонстрируя этим свое одобрение наших действий. Проходит немного времени, и хлеб готов. Он весь румяный! Мама ставит его на *дастархан* (разг. *дасархон*)¹ и говорит: «Пусть немного остынет, не то обожжетесь!». Пока остывал хлеб, я предвкушал скорое наслаждение хрустящей и пахнущей можжевеловым огнем коркой, воображая, что запиваю ее уже закипающим в казане парным молоком! А там «подходила» наша картошка. От всего этого в комнате стоял неопишуемый аромат. Это было восхитительное смешение запахов огня, свежееиспеченного хлеба-*кулчи*, молока и печеной картошки одновременно. О другом празднике нельзя было и мечтать!

Огонь не только освещает и обогревает. Ощущение комфорта, который он создает, оказывает на человека ни с чем не сравнимое воздействие. Огонь и манит человека, и легко склоняет его к созерцанию. В этом замечательном свойстве огня скрыт его особый магнетизм. Это отношение идет еще из той поры жизни, когда ребенок воспринимает огонь специфическим партнером и доступным источником праздника. Г. Башляр отмечает, что «он [огонь. — P.P.] делает для людей праздник».² У огня есть еще один потенциал. Он может быть описан в категориях, стержень которых относится к области религии и веры. Огонь приковывает своим особым мистическим смыслом, склоняющим человека к мечтанию. Действительно, мечтание у пламенеющего огня может быть сравнимо с молитвенной позой верующего человека, когда у алтаря происходит его внутреннее слияние с Богом. Это подчеркивает феномен огня: внутреннее одиночество вблизи него и любования им — это впечатляющий образ подлинной молитвы. Человек стремится к огню, потому что тот, по яркому выражению Г. Башляра, *зовет и пригласяет* его к покою. Именно этот мистический зов к покою влечет человека к огню как к подобию сакрального центра в храме. Культ огня как средства для богопоминания оказался фундаментальным настолько, что реликты бытовавших в традиции иранских народов храмов огня, называвшихся *атешкаде* («дом огня»), под близким названием (*алоухона* в том же значении — «дом/помещение для огня») в таджикской среде продолжали свое существование в относительно недавнее время. Корни этого общественного учреждения оказались столь глубокими, что исламу так и не удалось искоренить их до конца: институт *алоухоны* прекратил свое существование в основном в конце 1940-х — начале 1950-х годов. Это произошло не столько под влиянием ислама, сколько под воздействием советского образа жизни, в особенности политики той эпохи, ревностно относившейся ко всяким несанкционированным коллективным объединениям. Воспоминания старшего поко-

ления горных таджиков об общественном доме (и/или помещении) исключительно для огней мужчин можно было слышать еще сравнительно недавно: кое-где встречались старики, которые могли рассказать об облике и картине внутреннего функционирования этих домов. Мы вкратце остановимся на этом сюжете.³

В 1973 г. Н.А. Кисляков опубликовал статью, посвященную «домам огня» (*алоухона*) у таджиков;⁴ в этой работе он использовал материалы, которые были им опубликованы прежде.⁵ Областью распространения «домов огня», по его сведениям, были горные районы Восточной Бухары.⁶ Согласно данным, полученным мною во время сбора полевых материалов, помещения этого рода при мечети в прошлом были обычны также у населения Горной Матчи, входившей в состав Русского Туркестана. Там они назывались *чахлак*.⁷ Под этим термином подразумевалось углубление в центре помещения *алоухоны* (по терминологии Н.А. Кислякова) для разведения костра, дым от которого выходил через отверстие в крыше. В предгорных и кое-где в равнинных районах таджикской оседлости эти «дома» именовались *худжра* (букв. «келья», «боковое помещение»). Помещения, называвшиеся *чахлак* или *худжра*, так же, как и описанная Н.А. Кисляковым *алоухона*, примыкали непосредственно к кишлачной мечети и составляли с ней один комплекс. Н.А. Кисляков заметил, что помещения для молитвы (*хонако*) обычно были меньших размеров, а в ряде кишлаков их вообще не было. Тогда эти функции выполняла *алоухона*, служа одновременно помещением и для молитвы, и для огня. В данном случае здесь устраивали *мехроб* (нишу, становясь против которой верующий во время молитвы оказывался лицом к западу, т.е. к Мекке).⁸ Эти сведения Н.А. Кислякова позволяют понять особенность устройства общественного здания в к. Куктеппа (верховья Варзоб-дарьи).

Жители к. Куктеппа считают себя *ягноби*, т.е. ягнобцами, переселившись сюда, как они рассказывали, лет 300–350 тому назад. Здесь мне показали довольно ветхое общественное здание, которое местным населением именовалось то *мачит* («мечеть»), то *чахлак* или *алоухона*. Оно состояло из двух отделений — *пешдолон* («передней») и основного помещения. Части этого каркасного строения были соединены дверью (*двар*; тадж./перс. *дар*). Основное, прямоугольное в плане помещение довольно просторное — 30–35 кв. м. В центре этого помещения установлен столб. Он поддерживает центральную пролетную балку, на которую опираются уложенные поперек балки перекрытия. В глинобитном полу в центре помещения размещался *чахлак* для костра. Над ним в крыше проделано отверстие для дыма (*рау-ча*). Все это походило на *алоухону*. Но была одна деталь, которая, как показалось мне тогда, *алоухоне* не соответствовала: в западном углу этого помещения сделана ниша *мехроб*, как уже известно, указывающая направление на Мекку, куда молящиеся обращаются во время молитвы. Заметим, что другого общественного здания (мечети или «дома огня») в селении не было. Следовательно, можно сделать вывод, что *мехроб*, основной атрибут мечети, был устроен в общественной *алоухоне*. В к. Джари Сурх (Гиссарский район), где, по-видимому, также имела место трансформация функций *алоухоны*, собеседники говорили: *мачит кадим-да набуд, алоухона буд*, т.е. «Мечети в старину не было, была *алоухона*».

Смысл выражения «мечети в старину не было» становится понятным в свете данных Н.А. Кислякова. По этому поводу он пишет: «Вряде кишлаков хонако отсутствовало, и тогда функцию мечети (как помещения для молитвы) выполняла алоухона, для чего в ней устраивали мехраб».⁹ На это указывает также М.А. Хамиджанова, отметившая, что «в наиболее старых мечетях [в Горной Матче. — *Р.Р.*] отдельной алоухоны не было, и ее функции выполняли сами здания мечети».¹⁰ Практически то же самое отмечается в работе Л.Ф. Моногаровой. Она пишет, что в Язгулеме «в прошлом помещение современной мечети являлось общим домом для гостей и, как алоу-хона [алоухона. — *Р.Р.*] горных таджиков, местом общественных трапез и увеселений для мужчин».¹¹ Н.А. Кисляков, пожалуй, первым обративший внимание на указанное явление, подчеркивает, что это произошло под влиянием мусульманского духовенства: «В Каратегине и Дарвазе вплоть до 1970-х годов, т.е. до времени присоединения этих районов, бывших ранее независимыми владениями, к Бухарскому эмирату, хонако вообще не было. Однако сразу же после установления в крае власти эмира первый из его наместников Худой Назар Аталык признал такое положение противоречащим мусульманскому благочестию и повсеместно рядом с алоухоной повелел возводить хонако».¹²

Г. Шурц, который приводит данные географически далекого региона, также говорит о том, что общинные дома, которые «встречаются повсеместно в отсталой Меланезии, а также в Микронезии, если не успели еще исчезнуть, иногда превращаются в мечети, иногда — в настоящие ратуши, как, например, на Филиппинах».¹³ Применительно к условиям традиционного таджикского общества можно отметить, что первоначально мусульманские культовые здания, как правило, сооружались либо на базе «домов огня», либо рядом с ними в виде отдельного помещения. При этом атрибуты *алоухоны* исчезли не сразу. В одном случае они нашли место в небольшом курном помещении при той же мечети; под названием *худжра* они еще недавно кое-где сохраняли традиционные черты и облик *алоухоны* горных таджиков (в этих помещениях зимой собирались старики, греясь и общаясь друг с другом у костра до или после молитвы). В другом случае *алоухана* в силу разных причин была вынуждена уступить свое прежнее доминирующее положение и переместиться, сначала в городах, а затем и в сельских районах, в отдельное общественное¹⁴ или частное помещение при жилых домах; тогда эти помещения стали называться уже не *алоухона*, а *мехмонхона* («помещение/дом для приема гостей»), в чем можно увидеть свидетельство наследования этими помещениями функции *алоухоны*.

Приведенный пример свидетельствует о том, сколь устойчивым был культ огня в традиционном общественном укладе таджиков. Помещение *мехмонхона*, частное или общественное, волей судьбы принимает на себя прежние многообразные функции «домов огня». О широко известных из этнографической литературы по народам Центральной Азии помещениях этого типа (*мехмонхона*) речь пойдет впереди. Здесь же следует коснуться основных черт внутреннего быта *алоухоны*. Подобный подход дает возможность представить себе отношение мужчин к огню в традиционном таджикском обществе, поскольку *алоухона* (*чахлак*, *худжра*), как и упоминавшаяся *мехмонхона*, были местом собрания исключительно мужских коллективов. Следовательно, они отражают дифференцированные черты отношения к огню именно мужчин.

Основная функция *алоухоны* (и тех помещений, которые наследовали ей) была обусловлена собраниями здесь мужской половины села. В долгие зимние вечера, придя сюда, мужчины, сидя у костра, коротали время за беседой, шутками, сказками, песнями и пр.¹⁵ Эти собрания сопровождались коллективными обедами их участников. Первые действия членов этого своеобразного «мужского дома» были связаны с общественным костром. Мальчикам поручали освободить оставшиеся от предыдущего костра горячие угли от слоя пепла,¹⁶ затем на них клали немного соломы или лучины и зажигали огонь. Подобная практика сохранения огня известна издревле. Так, М. Бойс приводит сообщения греческих авторов, согласно которым в парфянокское время маг, войдя в храм огня, складывал сухие дрова на алтаре, и они возгорались «без применения огня».¹⁷ В *алоухоне* по мере разгорания костра клали дрова или другое топливо, например кизяк. *Чахлак* имел значительные размеры (часто до четвертой части всей площади) и находился близ одной из стен или же посередине помещения. Вокруг *чахлака* были устроены ступеньки, на которых можно было сидеть, спустив ноги к самому огню.¹⁸

При разжигании костра, пока разгорались дрова, помещение наполнялось густым дымом, потому что небольшое отверстие в крыше над *чахлаком* не обеспечивало достаточной тяги (к слову сказать, оно же при закрытых дверях служило единственным источником дневного света). Поэтому во время топки дым заполнял все помещение, от чего оно напоминало старинную русскую избу, отапливавшуюся по-черному.¹⁹ Тогда люди, задыхаясь от дыма, пытались лечь ничком, чтобы как-то подышать и чтобы дым не ел глаза. Казалось бы, находиться в *алоухоне* во время топки было невозможно, едкий дым ел глаза, нос, возбуждал кашель. Но люди все это сносили. Вспоминая о днях, проведенных в «мужском доме», наши рассказчики говорили: *Мусафедоя ришош а дут запзарт мешут*, т.е. «У стариков (букв. “белобородых”) бороды от дыма становились желтыми-прежелтыми». Тем не менее все эти неудобства курного помещения не останавливали мужчин от посещения «своего» дома. Если говорить о мистическом зове огня, то этот пример является замечательным тому подтверждением. Люди шли туда потому, что им был нужен общественный «живой» огонь, в нем была какая-то сила.

Огонь в *алоухоне* поддерживался дровами, кизяком, кустарником и травой, приносившимися участниками собрания из своих домов.²⁰ В Вахио-боло, как сообщает Н.А. Кисляков, существовала специальная очередь на топку *алоухоны*, доставку светильников, уборку помещения и т.п. «Зимой, — пишет этот исследователь, — можно видеть, как очередной <дежурный> по *алоухоне* хлопочет о том, чтобы разжечь как можно больший огонь в *чахлаке*, соперничая в этом со своими предшественниками и последователями по дежурству».²¹

Манящая сила костра в *чахлаке* видна еще и из того, что по мере разгорания огня и отступления дыма к потолку, что позволяло собравшимся вздохнуть, как говорится, с облегчением, беседа постепенно начинала принимать черты церемонии. Разговор протекал обычно медленно, переходя от одного пришедшего к другому, как на меджлисе: один говорит, другие слушают, пока тот не закончит. Казалось, стоит прервать собеседника, как разговор потеряет свое ритуальное значение. В качестве стратегии поведения членов группы этот когда-то разработанный канон общения у огня способствовал достижению особого

настроения. Он позволял человеку наслаждаться разговором, чувствовать себя участником в микросреде, где господствует чувство групповой сплоченности.

Разговаривая или слушая собеседника, люди не смотрели друг на друга, как будто из опасения, что огонь лишится своего гипнотизирующего действия. Взоры всех были обращены в основном к огню. Слушая собеседника, они прислушивались одновременно и к таинственному потрескиванию пламенеющего костра. Складывалось впечатление, что никому не хочется упускать миг общения с манящим к себе огнем, что каждый пытается уловить в нем нечто такое, что трогает глубину его бытия. Задумчивость лиц, освещаемых пламенем, доказывала, что собравшиеся — во власти магической силы огня, они словно пропускают его через себя как источник эмоционального подъема. Огонь как источник и начало огромной приковывающей силы располагал к созерцанию, а полумрак помещения, особенно в темное время суток, еще больше усиливал ощущение слитности огня и собравшихся. Эта слитность знаменовала торжество света над тьмой. Мечтательность, граничившая с одиночеством, ощущение растворенности в одной из стихий мироздания, нерасчлененность социального и природного — все это рождало в душе радостное ощущение. Оно было сравнимо с чувством, которое вызывает встреча с ликом божества. Когда огонь становился неотъемлемой частью каждого, чувство другого уходило на задний план. Пассивное наблюдение огня говорило о том, что с собеседниками происходит нечто похожее на раздвоение: слухом они сконцентрированы на рассказчике, а сердцем — на горящем в *чахлаке* огне, как будто истории, которые рассказывает участник меджлиса, в действительности исходят от этого источника тепла и света.

Когда сухие дрова горели таким образом, что искры летели в разные стороны, собравшиеся говорили: *Алоу механдай* («Огонь смеется»).²² Это демонстрирует отношение к огню как персонифицированному природному элементу, находящемуся над людьми, собравшимися вокруг *чахлака*. В огне они черпали силу, чувствуя себя горящими внутри тем же огнем. Наверное, еще и поэтому, разговаривая или слушая собеседника, люди не смотрели друг на друга, как будто иначе погаснет их внутренний огонь. Теплота огня создавала подлинную теплоту общения.

Когда в помещении становилось тепло, дым рассеивался и складывалась более или менее нормальная обстановка, все принесенные *дастархоны/дас-турхоны* разворачивались и из них составлялся один общий большой *дас-тархон*, на который ставили принесенные блюда, раскладывали лепешки. Все присутствовавшие приступали к трапезе, дополнением которой был чай.

Притягательная сила огня ярче всего бросалась в глаза именно в «мужском доме». Костер создавал определенный комфорт, который позволял вести за чаем и едой непринужденную беседу — *гап* (*сyxбат, чак-чак*). Конечно, где огонь — там и тепло, и чай (металлические кувшины — *офтоба* — с водой для ее кипячения и заваривания чая ставились к краю огня), и пицца (ее приносил каждый из дома²³). Все это объясняет магическую силу огня и то значение, которое человек придает ему. Именно магнетизмом огня можно объяснить то, что от временного нахождения в *алоухоне* у стариков «бороды становились желтыми-прежелтыми». Это считалось нормальным, потому что подобный неестественный цвет бороды свидетельствовал об отношении к чистоту и неоскверненному элементу, каким воспринимался огонь. Толстая корка копоти, образовавшаяся на стенах в течение многих лет, служила признанным

средством очищения, своего рода зажженной рутой, которая в знахарской медицине Востока была средством избавления от болезней.

В Воронежской губернии существовало убеждение, что «густой дым во время топки курной избы способствует очищению зараженного нечистотами воздуха и предохраняет домочадцев от его вредного влияния». Поэтому «в дымной избе вырастают здоровые и крепкие люди, иные живут до 100 лет, а до 80 лет доживают многие».²⁴ Уже это обстоятельство показывает прочность глубоких корней рассматриваемого обычая, возникшего, по-видимому, в отдаленную историческую эпоху и сохранявшегося столь долго в условиях господства ислама в регионе. Безусловно, этому способствовало укоренившееся сакрализованное отношение к огню. Традиция эмоционального отношения к костру, вызвавшая к жизни общинные дома для поддержания его неугасимого пламени, позволяла *алоухоне* выполнять общественно необходимые роли. Главная из них — преемственность традиции почитания огня. Для того чтобы яснее представить себе значимость «домов огня» в традиционном таджикском обществе, попытаемся вкратце охарактеризовать наиболее основные их функции. Разумеется, нет нужды особо подчеркивать, что эти функции общественного огня, разводившегося в помещении, бывшем в пользовании групп мужчин, были производны от ролей самого огня.

Специалисты, писавшие об интересующих нас домах, не сомневаются, что с ними ассоциировались определенные сферы традиционного культа. В первую очередь, конечно же, культа огня. *Алоухона* (*чахлак*, *худжра*) и *мехмонхона* в районах Ферганской долины представляли собой, как это известно из работы М.С. Андреева,²⁵ в основном курные помещения. Вряд ли является случайным тот факт, что как хранители древнего культа огня эти здания в ходе исторического развития стали базовыми помещениями для мусульманских мечетей. Здесь мы должны отметить одну из главных функций общественного огня в *алоухоне*: неугасимый огонь создавал благоприятную атмосферу неторопливого и неограниченного общения (*ган*). А.К. Писарчик приводит фрагмент своего диалога с Сафаром Хусейновым, уроженцем к. Кафтаул Бухарского района, жившим в детстве в Фергане, а потом в различных районах Таджикистана. На вопрос исследовательницы, обязательно ли было разжигать костер в помещении, где происходила такая беседа, ее информант решительно отвечает: «Общения без костра не бывало».²⁶ Эти данные известного этнографа неопровержимо свидетельствуют о магической силе огня, сопоставимой с притягательным зовом храма. Основанием для общения были не только различные формы увеселения, чтения, предания, мифы, легенды, поэтические импровизации и экспромты, но и повседневные социальные проблемы и события в жизни села. Под воздействием завораживающей силы огня общение принимало характер ритуализованного действия. Едва ли является случайным то обстоятельство, что «мужские дома» в Ферганской долине, наследовавшие многие функции *алоухоны*, носили название *ганхона*, т.е. «помещение для общения», разумеется, за костром.

В деятельности «домов огня» общение занимало едва ли не самое главное место. Репертуар и характер беседы за чаем у костра убеждают, что интересующие нас «дома мужчин» (*алоухона*) выступали как особый тип местных органов самоуправления — *меджлис*. Для односельчан они были местом советов и консультаций по различным житейским вопросам. «Мужские дома» этой разновидности регулировали общественную и обрядовую жизнь села, консолидировали

жителей для коллективного участия в решении хозяйственных, обрядовых и других общественных задач. Общинные *меджлисы* в стенах этих помещений (или за их пределами) возглавлялись представителями старшего поколения, в первую очередь седебородыми стариками; они традиционно считались знатоками и хранителями культуры. Все это определенным образом легитимировало права и притязания стариков на лидирующую роль в социальном управлении и создавало базу для сакрализации их бытия. «Дома огня» и их разновидности как средоточие мира культуры белобородых стариков выступали, таким образом, и как место, воплотившее их культ. В бесконечном потоке смены поколений этот культ позволял молодым, наследующим созданные ценности и воспринимающим опыт и достижения старших, решать наиболее существенные социальные проблемы.

Прослеживая причины устойчивости и значимости мужских собраний вокруг костра, весьма уместно сказать и о том, что огонь создавал условия для церемоний коллективных чаепитий и коллективной трапезы и тем самым способствовал формированию определенных элементов культа как групповых чаепитий, так и обедов (ср., в частности, название периодических мужских собраний на Зеравшане — *гаштак* — устройство церемоний чаепитий и обедов для группы сотрапезников на основе очередности материальных затрат).

Наличие «неугасимого» огня позволяло *алоухоне* (как и ее аналогиям) служить основным помещением для приема приезжих гостей, которые находились на содержании общины; община же снабжала их верховых животных фуражом. Существовали неписанные правила обеспечения безопасности гостя и его имущества в течение трех дней, среди них — установка о статусе гостя, находящая выражение в традиционно почтительном отношении к нему (ср. пословицу: *мехмон — расули Худо* — «гость — посланник Бога»). Следовательно, «дома огня» традиционным сознанием воспринимались как места, с которыми, кроме всего прочего, была связана реализация представлений таджиков о госте. Составной частью предписания традиций об отношении к приезжему, оставившему на ночь в *алоухоне*, была необходимость обеспечения его удобствами, в частности пропитанием, а также огнем для тепла, света, кипячения воды для чая. Правила гостеприимства предписывали также необходимость включения гостя в общение. Гостю предлагалось занять во время беседы наиболее почетное место, первым начинать трапезу, оставаться ночевать в *алоухоне*; для прислуживания к нему приставлялись несколько мальчиков, которым «дом огня» служил местом ночлега. Эти мальчики обычно следили за поддержанием жизни горячих углей, для чего они покрывали их золой до разжигания следующего костра.

Характер общения и групповых времяпрепровождений у костра (чтение, рассказы, различные формы развлечений, поэтические экспромты и т.п.) дает основание говорить об *алоухоне* как о своеобразном народном доме творчества, где происходил процесс воспроизводства духовной культуры народа.

Анализируемые «дома» могут быть определены и как традиционный институт социализации. Придя в такой «дом», подросток попадал в определенную культурную среду с установившимися социокультурными нормами. Поэтому он с первых шагов должен был овладевать сложившимися здесь образцами социального поведения. Этим средством становилось общение у костра, в структуре которого было заложено постоянное взаимодействие

старших и младших. Оно позволяло последним усвоить социокультурные нормы и ценности, передаваемые им уступающим дорогу жизни поколением. Таким образом, «дома огня» и сопутствовавшее им общение относились к системе или способам, при помощи которых реализовалась задача хранения и передачи культуры в традиционном таджикском обществе. Само собой разумеется, что существование этих домов с их многообразными функциями теснейшим образом было связано с поблескиванием пламени костра. Без него невозможно представить себе и саму эту общественно необходимую постройку. Культ постройки и культ священного огня в ней друг друга предполагали: без благословенного огня не мог существовать сам «дом», без «дома» не мог находиться здесь и общественный огонь. Поэтому почитание как одного (помещения), так и другого (огня) становилось заметным звеном в системе культуры. Отсюда и особая значимость этих «домов» как фактора социализации в процессе передачи историко-культурной традиции. Посредством общения вокруг костра в «доме», название которого связано с огнем, к молодым переходила эстафета социальных отношений и культурных ценностей взрослого мира, в том числе основы почтительного отношения к огненной стихии.

Алоухона, таким образом, являлась тем местом, где люди могли осознанно находиться во власти огня. Эта власть легко приводила каждого находящегося в социально сплоченной группе людей в приятное полусонное состояние, когда один воспринимал другого как подобие, скажем, муляжа, наделенного способностью говорить и слышать. Уже одного состояния мечтательности, в которое приводило человека поблескивание огня, достаточно, чтобы понять мотивы выбора им огненной стихии мироздания объектом своего культа, тем избранным символом, который стал своеобразной эмблемой зороастризма, древнейшей в индоевропейском мире религией откровения, возникшей тысячелетия назад, как считают ученые, в азиатских степях к востоку от Волги и ставшей государственной религией трех могущественных иранских империй. Почитание огня в иранском мире было столь устойчивым, что исламу так и не удалось в полной мере сломить «тихое» его сопротивление. Некоторые черты внутреннего функционирования *алоухоны*, которые мы бегло проанализировали, это подтверждают. Доступные данные не оставляют сомнений в том, что огонь представлял собой главный фактор бытования *алоухоны* как социального института со свойственными ему многочисленными общественно значимыми функциями, безусловно, поддерживаемыми присутствием общественного огня. Поблескивание огня в *чахлаке* сплавляло людей, цементировало их социальное единство, необходимое каждому в нелегкой борьбе за выживание на крутых поворотах истории.

В процессе изложения часто упоминалось углубление в полу для помещения огня *чахлак*. Стоит немного сказать об исторической эволюции этого устройства для открытого костра мужчин. Обнаруженные археологами в Саразме алтари с углублениями для разведения благословенного огня в центре свидетельствуют о древних корнях этого явления. Данное обстоятельство, а также эмоционально окрашенное отношение таджиков к огню, стимулировавшее существование «домов огня», наводят на мысль о том, что *алоухона* представляла собой наследие традиции еще протоиранской культуры, оставившей в напластованиях тысячелетий следы идеологического мышления саразмийцев, отразившиеся в их дисковидных алтарях. Если исходить из указанных данных ар-

хеологии и привлеченных нами этнографических материалов, то историческая давность особенностей таджикских помещений для огня прослеживается не только на уровне конструктивных деталей *чахлака* в *алоухоне*, но и на уровне алтарей огня в жилых домах 1930–1940-х годов. *Чахлак* (или *чагдон*), вырытый в полу в виде конусообразной ямы для огня, отмечен этнографами и в традиционном жилом доме. А.К. Писарчик установила, что *чахлак* являлся универсальным домашним очагом таджиков еще в конце 40-х годов прошлого века. Его устраивали посередине комнаты.²⁷

Значит, процесс передачи функций *чахлака* в середине жилого помещения каминно-очажному отделению у одной из торцовых стен комнаты был завершен относительно недавно. Правда, *чахлак* сохраняет свое традиционное предназначение и донныне, но уже не для разведения костра, а исключительно для горячих углей как устройство для обогрева. Горячие угли от костра, разжигавшегося в очажно-каминном отделении, насыпались в ямку (*чахлак*), поверх которой ставился переносной деревянный табурет (*сандали*), накрывавшийся стеганым ватным одеялом. В холодное время года члены семьи, сидя на полу, просовывали ноги и руки под одеяло и таким образом грелись. *Сандали* служил также обеденным столом, для чего поверх одеяла постилали скатерть (*дастархон/дастурхон*).

Согласно археологическим находкам в поселении Гардани Хисор (долина р. Зеравшан),²⁸ известны раннесредневековые переносные столики-табуретки из обожженной глины, орнаментированные или покрытые глазурью. Как видно, конструкция *чахлака* объединяет в нерасчленимое целое, с одной стороны, особенности жилых домов древних саразмийцев и таджиков современности, с другой — характерные черты культового здания раннеземледельческого Саразма и традиционной *алоухоны* горных таджиков в недалеком прошлом. Особняком стоит каминно-очажное отделение у одной из торцовых стен помещения. Его аналогию мы находим в помещениях традиционного *мехмонхона* Зеравшанской долины. Зато очажный отсек жилого дома и «дом огня» совпадают терминологически: как тот, так и другой именуются одним словом — *алоухона*.²⁹ Это лишний раз доказывает справедливость высказанной А.К. Писарчик точки зрения, что очажные отделения частного жилого дома «выполняли функции домашнего алтаря».³⁰ Какой же должна была быть сильной приверженность индоиранскому культу огня, чтобы сохранить свою устойчивость до наших дней!

Памятники материальной и духовной культуры предков ираноязычных народов представляют собой прекрасный материал, свидетельствующий о высоком значении, которое придавалось огню и зданиям для поддержания его неугасимости на протяжении тысячелетий, начиная от дозорострийских саразмийцев вплоть до времени существования традиционной *алоухоны* как наследницы древних святилищ и храмов огня. «Дома огня» канули в прошлое, но культ огня не исчез. Он продолжает удерживаться в сферах, переживших не одно потрясение. Элементы древнейшей традиции почтительного отношения к огню весьма успешно воспроизводят себя в современном таджикском обществе. Примерами тому могут служить женский ритуал *алоугардон* невесты и, как будет показано в последующих главах работы, вся система традиционной обрядности, в которой фигурирует огонь.

2. Образ жара сердца

Пламя стационарных мужских костров поддерживалось и в *чахлаке* другого рода курных построек. Они, как говорилось выше, были общественными или построенными в виде отдельного помещения при частном доме. Эти помещения известны как *мехмонхона* («дом/помещение для гостей»). «Дома» этого типа в отличие от *алоухоны* в горных областях отражали особенности культуры равнинных таджиков, хотя они зафиксированы кое-где и в горных или предгорных местах к северу от Зеравшанского и Гиссарского хребтов. Эти «дома» функционировали в основном в зимний период в относительно свободное от земледельческих работ время. Специалистами они рассматриваются как аналог *алоухоны*. Мы остановимся лишь на одном аспекте проблемы. Речь идет о связи огня со структурой общения и вообще о времяпрепровождении участников мужских объединений в стенах рассматриваемых домов.

Сначала нужно сказать, что равнинным мужским «домам» был присущ довольно большой разброс названий: *мехмонхона*, *гапхона* («помещение для общения»), *джура*³¹ (здесь: «помещение для общения друзей»), *тукма* (тюрк., предположительно «собрание»).³² Характерной чертой этих своеобразных мужских клубов было приготовление горячей пищи, в основном традиционного плова, на основе складчины. С этой особенностью функционирования *мехмонхоны* была связана двукамерность ее планировки — передней и основного помещения с *чахлаком*. Передняя (часто ее заменяла небольшая пристройка к основному строению) выполняла функцию кухонного помещения с очажным или иногда каминно-очажным устройством (*касаба*). Таким образом, стекаясь, обычно ближе к вечеру, в *мехмонхону*, члены этих объединений принимались раскладывать сразу два костра. Один, открытый, — в *чахлаке* основного помещения, второй — в очажном отделении для варки пищи. Отмеченные черты были присущи *мехмонхоне* (*гапхоне*, *худжре*, *тукме*) преимущественно в районах Ферганской долины.

Мехмонхона на Зеравшане, где угощение участников общения было основано на принципе очередности *дастархана* (почему эти угощения чаще всего именовались *гаштак*, «угощение по очереди»), представляла собой двухкамерное строение с разделенными огнями для отопления основного помещения и варки горячей пищи в каминно-очажном отделении, устроенном в передней. Камин (*касаба*) для приготовления горячей пищи прилегал чаще к торцовой стене передней справа или слева от входа в помещение. Он конструировался в виде ниши из трех стенок. Передняя стенка (на расстоянии 79–80 см от стены и 1,2–1,3 м от пола) вырезалась таким образом, что конструкция *касабы* принимала форму усеченного треугольника. Задняя стенка очага примыкала к торцовой стене. С двух сторон *касабы* устраивались ниши для топлива и кухонной утвари.

Камин для отопления основного помещения представлял собой вид дыма и назывался *кашгарча* («камин на кашгарский манер»). Он устраивался в виде выемки в основании каркасной стены глубиной 20–25 см во всю ее высоту. Часть выемки на расстоянии 50–60 см от пола оставалась открытой (служа местом разведения огня, т.е. очагом), и делалась она несколько шире, чем верхняя часть, образующая трубообразный дымоход. Стенки *кашгарчи* и служили для обогрева помещения.³³

В *мехмонхоне* отношение к огню повторяло многие черты отношения к этому благу в *алоухоне*. Горел ли костер в *чахлаке* или в камине-*кашгарче*, для собравшихся он являл собой образ божественного света. По внутренней концентрации мысли присутствовавших у огня, сопоставимой с богопоминанием (*зикр*), можно было заключить, что огонь и пламя выступают символами невербальной молитвы, направлением (*михраб*) для которой (как в *ка'ба* в святыне мусульман — Мекке) являлся огонь. У полыхающего костра создавалась атмосфера эмоционального подъема: пропуская огонь через сердце, присутствовавшие постепенно начинали переходить от внутренней замкнутости к открытости друг к другу. И тогда возникало ощущение, что огонь воплощает образ жара сердца. С утилитарной точки зрения, свет и тепло огня использовались для других, в той же мере важных целей, обуславливавших существование *мехмонхоны*. Смена состояния присутствовавших (когда они переводили внимание от образа божественного света на окружающих) создавала атмосферу более содержательного общения. В этом случае не оставалось сомнений, что вся программа поведения членов «мужских домов» этого типа была связана со стихией огня. Поэтому все, что происходило под крышей этих «домов», от возгорания костра и до затухания его пламени, так или иначе заключало в себе элемент событийности. Понимание событийной функции огня позволяет представить себе и палитру его образов.

Пока варился плов, участники собрания (после того как разгорался костер) пили чай, к которому подавались свежее испеченные лепешки, изюм, сушеные абрикосы, вяленые тутовые ягоды и другие сладости. Вода для заваривания чая кипятилась в металлических кувшинах. Их ставили близко к краю пылающего очага так, чтобы он не слишком загораживал огонь. Чаю, приготовлением которого занимался кто-нибудь из подростков, в *мехмонхоне* придавалось особое значение. Готовясь встречать гостей, хозяин *дастархона* или распорядитель угощения беспокоился прежде всего о чае. Пили преимущественно зеленый чай. Когда вода закипала, совершалась своеобразная церемония заваривания чая в фарфоровых чайниках сферической формы, пришедших, видимо, на смену металлическим сосудам, называвшимся *чойджуш*.

Ритуал заваривания чая состоял в том, что хозяин *дастархона* или распорядитель сам всыпал в заварные чайники (на компанию подавалось 2–3 и более чайников) по щепотке заварки и отдавал их подросткам или тому, кто сидел ближе к очагу, чтобы наливали кипятком. Как отмечает Н.Н. Ершов, чаю давали хорошо настояться, для чего чайники ставили либо в горячую золу, либо около горящего в очаге огня, подвинув к ним горячие угли.³⁴ Затем наливали воду в кувшины, ставившиеся для следующего заваривания. Тот, кто разливал чай в пиалы, наполнял одну, затем, как это описано Н.Н. Ершовым, снимал с чайника крышку и выливал жидкость в чайник, чтобы перемешать настоявшийся чай. Делали это обычно дважды. После этого ждали с минуту, чтобы чайники осели на дно, и начинали разливать, не разбавляя кипятком.³⁵ При разливании чая тот, кто эту операцию выполнял (*чойкаш*), подносил носик чайника к верхнему краю внутренней стороны стенки пиалы-чашки и наливал в нее чай таким образом, чтобы струя жидкости, не журча и не проливаясь, попадал в пиалу. Негоже было не соблюдать это правило. В противном случае о *чойкаше* говорили, что он воспитан не в духе хороших манер. Наливать нужно

было немного — на доньшко пиалы, буквально три–четыре небольших глотка. Это делалось для того, чтобы пьющий чай наслаждался не только вкусом чая, но и его ароматом и цветом. Первую пиалу полагалось выпить самому разливающему чай, а следующую он подавал сидящему от него справа человеку. Если *чойкаш* был моложе других, то, протягивая правой рукой пиалу с жидкостью старшему по возрасту, левую с раскрытой пятерней он подносил к правому предплечью. Если тот, кому предназначалась пиала, увлеченный, скажем, разговором с кем-либо из окружающих, не замечал, что ему предлагают пиалу с чаем, разливающий, держа пиалу двумя пальцами за нижний и верхний края, ногтем указательного пальца слегка постукивал по ее стенке, чтобы обратить внимание на предлагаемый чай. Тот принимал пиалу, спешно (как бы желая искупить свою вину за проявленную невнимательность к чаю) подносил ее к губам, смочив их превосходной жидкостью. Пиала с чаем, по обычаю, подавалась правой рукой и правой же принималась. *Чойкаш*, получая освободившуюся пиалу, сохранял ту же позу, что и при ее подаче: правая рука протянута вперед, левая — к области правого предплечья. Все это больше походило на какой-то магический обряд, на приготовление к ритуальному торжеству, нежели на обычное чаепитие. Постепенно все не спеша, в перерывах между монотонной беседой осушив пиалу, возвращали ее разливающему, и все начиналось снова, по той же схеме.

Иногда оказывалось, что у попробовавшего чай появлялось выражение неудовлетворенности его качеством. Значит, чай не достиг желаемого аромата, вкусовых качеств или цвета. Тогда добавляли немного заварки и чайник снова ставился на угли. После этого напиток получался достаточно крепким и ароматным, выразительнее становился его цвет, чем он доставлял истинное наслаждение. *Чойкаш*, подав пиалу, тут же накрывал чайник краем дастархона или специальным стеганым чехольчиком в форме чепчика, чтобы чай сохранял необходимую температуру. Чай пили неспешно, чинно, прихлебывая небольшими глотками. Чайник вновь и вновь ставился на горячие угли, и церемония возобновлялась.

В ходе непринужденной беседы (*ган*), отразившейся, как уже говорилось в названии рассматриваемых мужских объединений в Ферганской долине — *ган* или *ганхона*, члены мужских объединений говорили об окружавших их вещах, вспоминали действия, слова и поступки людей, рассказывали о разных происшествиях и событиях, выслушивали новости, обсуждали цены на базарах. Приезжий гость говорил о реалиях своего кишлака, района или города. Часто предмет беседы непосредственно или косвенно касался разнообразных проблем жизни села или города — житейских, аграрных, обрядовых, религиозных и пр. В подобных случаях старшие давали соответствующие советы и рекомендации, зачастую участвуя в их реализации. Пресечение случаев уклонения от установленных норм поведения, санкции на применение мер общественного воздействия — все это также входило в функции старших «мужских домов». Перечисленные выше роли фактически делали «дома» местными органами самоуправления, своеобразным демократическим меджлисом у костра. Среди тем и бесед было много насущных, требующих решения проблем в жизни села. Особенно оживленно обсуждались аграрные дела. Как ни велика была хозяйственная самостоятельность зажиточных семей, основную массу дехкан составляли середняки и беднота, и требовалось, чтобы в самые от-

ветственные моменты сельскохозяйственных работ (пахота, сев, уборка, обмолот и т.п.) действовала традиционная основа хозяйственного организма — взаимопомощь и другие формы совместного труда. Перед лицом грозящей утраты хозяйственной самостоятельности этот древний и добрый обычай сплачивал участников беседы, объединяя их в своеобразный и весьма жизнеспособный производственный коллектив с соответствующими функциями. К общественной взаимопомощи *джура* прибегали не только при выполнении сельскохозяйственных работ, но и в других важнейших семейных событиях.

Обычным продолжением разговоров были песни. Какой-нибудь музыкант играл любимые всеми мелодии. Участники мужских собраний старались привлечь в свои компании приятных и искусных в беседе людей, лучших певцов и сказителей. Если, например, в городе оказался приезжий певец-декламатор стихов классиков или музыкант, славящийся своим искусством, члены «мужских домов» старались не упускать возможность пригласить эту знаменитость на свое собрание.³⁶ «Несколько лет тому назад, — пишет Н.С. Лыкошин, — в Ташкенте появился заезжий дунганин, игравший двумя прутиками несложные мелодии на новом невиданном инструменте вроде цимбал. Его стали приглашать на собрания в виде знаменательной новинки, а затем один из местных музыкантов купил у дунганина его инструмент и, быстро освоившись с немудрой техникой цимбал, принялся наигрывать не только те песни, что исполнял дунганин, но и многие другие, чисто местные мелодии, чем производил на слушателей особенно приятное впечатление. С тех пор цимбалист приглашался в составе струнного оркестра на все собрания туземцев».³⁷

Обычно в каждом селении были настоящие народные исполнители — одаренные певцы и музыканты, талантливые рассказчики и декламаторы. За ними охотились, и каждая компания старалась их привлечь. Были также сказители, являвшиеся хранителями народных легенд и преданий. Они рассказывали истории, декламировали поэмы о героях эпоса. В стенах «мужских домов» бытовали различные жанры и формы устной народной поэзии: бейты, четверостишия, пословицы и поговорки, эпические сказания, сказки, басни и притчи, юмористические рассказы, анекдоты. Оживление в досуг вносили и всякого рода пародийные стихотворения непристойного характера. Много было образованных людей, которые читали произведения классиков, повести средневековых анонимных авторов, богословскую и суфийскую литературу, рассказы о религиозных персонажах и т.п. Среди них возникали споры по поводу трактовки смысла прочитанного или пересказанного произведения. За музыкой, песнями, чтением стихов и повестей, рассказами, ученой или другой беседой следовали литературные состязания, носившие характер импровизации на тему прозвучавшего бейта; иные читали стихи, которые слагались тут же. Не затихали споры о религии и религиозных обрядах. Огонь бодрил людей, наполнял атмосферу «мужского дома» весельем, музыкой, песнями, танцами (часто безбородых мальчиков в женском наряде) и играми. Все это в купе с *ганом*, азартными играми, дискуссиями на злободневные темы длилось достаточно долго.

Так текли часы, пока не подавался к *дастархону* плов, что иногда бывало довольно поздно. К этому времени в помещении становилось тепло, что создавало ощущение комфорта.

Плов — традиционно мужское блюдо, издавна присущее кухне исконно земледельческого населения Центральной Азии. И, несомненно, в силу своей значимости в качестве ритуального блюда плов был широко распространен по всему региону, занимая важное место в церемониях. Прежде чем подать плов, с *дастархонов* убирали все, что было подано к чаю. Оставляли лишь несколько лепешек. Плов подавался в глиняных (реже — деревянных) чашах. Они вносились в помещение и ставились перед *джурой* в той последовательности, которая определялась поваром. При подаче плова начинали с гостей или старших по летам. Чаши подавались на троих.³⁸ Подаче плова предшествовало мытье рук. Кто-нибудь из младших, обычно подростков, с кувшином и металлическим тазиком в руках подходил по очереди к сидящим за дастархоном, трижды поливал им на руки, затем предлагал полотенце или, что бывало чаще всего, салфетку в виде куска материи.

При подаче плова все делалось без лишней суеты. Зная, что от внимания окружающих не ускользает ни одна оплошность или неловкое движение, распорядитель по угощению, помогавшие ему подростки и остальные старались, чтобы все было сделано безупречно. Во время подачи плова движение обслуживавших принимало характер ритуала. И сотрапезники меняли положение, переходя от позы *чорзону* (сидения при поджатых под себя ногах) к *дузону* (сидение на пятках ног). Разговоры, не относящиеся к плову, сводились к минимуму. Более того, во время подачи плова люди практически не разговаривали. Малейшая неосторожность, допущенная при его подаче, всегда вызывала соответствующую реакцию старших, в первую очередь приглашенных стариков. Оценивая то или иное действие прислуживающих, они часто апеллировали к какой-нибудь назидательной притче вроде упоминаемой в мемуарах средневекового писателя Васифи. В ней говорится, что однажды Ануширван, прославившийся своей справедливостью, давал обед в честь государей Аджамы. Во время подачи пищи распорядитель по угощению, желая поставить чашу (*xân*) с пищей перед Ануширваном, случайно наступил на подол платья, отчего потерял равновесие и в результате горячая пища выплеснулась владыке на лицо. Тот вызвал палачей и велел отрубить распорядителю голову. Услышав это, тот опрокинул Ануширвану на голову всю чашу с остатком горячей пищи. «Что же ты натворил, о несчастный?», — вопрошал Ануширван. Распорядитель на это ответил: «Мой государь, слава о твоей справедливости дошла от края и до края мира. Я — невольный человек, допустил оплошность, мерой наказания за которую является штраф. Что до смертной казни, я ее не заслужил. Ежели казнить меня будешь, подол твоей справедливости будет запачкан моей кровью и справедливость твоя обретет в мире дурную славу. В данном случае я совершил грех преднамеренно: убьешь — значит, убил злодея, а потому не будет опозоренным имя твое». После этого Ануширван велел как следует проучить его.³⁹

Кто-нибудь из объединившихся вокруг чаши с пловом крошил мясо. Гостю предлагали обглодать кость, а тот из вежливости отказывался, предлагая ее старшему по возрасту. В его отказе скрывалась и доля осмотрительности, поскольку была некоторая опасность оказаться в ловушке. Дело в том, что кость, которую предлагалось обглодать гостю, могла быть и астрагальной костью, скрытой в мякоти. Тогда принявший ее человек должен был разгрызть ее полностью. А это, даже при достаточно крепких зубах, требовало длительного вре-

мени и усилия. Приходилось выбрать один из нескольких вариантов решения: а) оказавшийся в ловушке сосредоточится на том, чтобы разгрызть кость до конца; для этого нужно отказаться от ароматного плова; б) он в знак своего поражения положит кость на край *дастархона* и наряду с другими будет есть плов; в таком случае проштрафившийся пригласит всех присутствующих на угощение пловом за собственный счет, когда группа определит для этого время; в) он приступает к еде, но сохранит злополучную кость при себе до первого требования вручившего ее предъявить эту кость. Это требование могло последовать спустя сколько угодно времени — год, два и больше (чтобы «поймать зеваку»). Предъявит «ротозей» кость при первом требовании «злодея», плов для всей группы — за его («злодея») счет, нет — тогда угощение за счет проштрафившегося.⁴⁰

Интересно, что часто за несоблюдение этикета приема горячей пищи накладывался штраф в виде угощения группы. Трапезу начинали старшие по возрасту. Если были гости, то старшие, протягивая правую руку вперед, к краю чаши, говорили: *Хуб, мехмон, мархмат, сар кардан а(з) шумо*, т.е. «Так, гость, пожалуйста, начинать (трапезу) — Вам». Гость, конечно, из вежливости отказывался, предлагая это право старшему по возрасту. Плов старались есть по возможности быстрее, пока он не остыл. Отделив правой рукой к краю блюда комочек риса, клали на него кусочек мяса, обжимали его пальцами, прикрыв пятерней, поднимали с блюда и клали в рот; при еде соблюдали очередность,⁴¹ придерживаясь того же принципа старшинства. Причем младшие старались, чтобы отделенный к краю блюда комочек риса не оказывался больше, чем у старшего. Во время еды предлагались чай или чашка воды. Трапеза не прекращалась, пока гость полностью не насыщался, демонстрируя это тем, что протягивал руку к салфетке для вытирания рук. Умеренность и воздержанность в еде были одним из правил таких трапез, особенно это касалось подростков, о которых в противном случае складывалось мнение как о ненасытных.

После еды убирали чаши в той же последовательности, в какой их ставили перед присутствовавшими. Затем мыли руки. При этом часто прислуживали подростки, которые старались делать все четко, без суеты, чтобы заслужить похвалу и одобрение старших.

За горячей пищей опять следовал чай, а за чаем снова шли разговоры, собравшиеся обменивались мнениями, просто болтали. К этому времени огонь вступал в третью, завершающую фазу своего бытия: постепенно он начинал догорать. И время было уже позднее. Поэтому, выпив напоследок одну-две пиалы чая, люди начинали расходиться по домам. Оставались на ночлег мальчишки-подростки и приезжий гость, пользовавшийся одеялами, всегда имевшимися в «мужском доме». Подростки, остававшиеся ночевать, выполняли обязанность своего рода стражей огня. Как в *алоухоне*, на горячие угли они насыпали золу и так оставляли их, не дав угаснуть, до следующего разжигания огня.

Приведенные сведения показывают, что «мужские дома» на равнине представляли собой заметное явление в жизни традиционного таджикского села. Значение интересующего нас социального института, его активное функционирование и жизнеспособность объясняются тем, что он был необходим, удовлетворял определенные потребности тогдашнего таджикского общества.

Эти «дома» выполняли те же основные функции, которые лежали в основе существования общественных *алоухон* у горных таджиков. Совершенно очевидно, что главным условием существования *мехмонхоны* (как и *алоухоны*) был огонь. Что касается равнинной *мехмонхоны*, она, в основном наследуя традицию «домов огня» в отдаленных областях, постепенно приспосабливалась к переменам, волны которых шли от древних центров центрально-азиатской цивилизации. При этом определенные черты идущего из глубины тысячелетий почтительного отношения к благу огня, как слабый свет, продолжали освещать внутренне пространство *мехмонхоны*, придавая ей сакральный статус.

Огонь диктовал тот или иной стиль и характер церемониального поведения, а также действий членов «мужских домов». Они были соотносимы с фазами «рождения», «развития» и «смерти» (спячки) огня. «Мужские дома», в определенном смысле представлявшие собой центры общения и культуры, выполняли отведенные им традицией функции, черпая силу в благословенном огне. Стационарный огонь, который горел в «мужском доме», согревал и освещал его так же, как согревал и освещал древние храмы. Своими колебаниями языки пламени как бы сами свидетельствовали о мотивах поклонения ему начиная с древнейших времен истории иранских народов. Стационарный огонь *чахлака* или камина являл собой род особого памятника, запечатлевшего свидетельства эмоционального отношения к огню на протяжении тысячелетий. Огонь в равнинных или предгорных *мехмонхонах* способствовал процессу усвоения и закладывания в памяти поколений духовного наследия народа, подобно тому, как это происходило в *алоухонах*. Частью этого наследия был концепт огня как боготворимого явления. Уже это обстоятельство демонстрирует, почему в стенах «домов» для мужчин не только на огонь, но и на *чахлак* и камины смотрели как на алтари и почему сами помещения этих «домов» были наделены статусом сакрального пространства. Таким представляется одно из объяснений почтительного отношения к огню в недрах рассматриваемого социального института, уходящего корнями в первобытную эпоху, сохранившегося на протяжении всего исторического развития и дожившего почти до этнографической современности.

3. Философствование у огня

Тема «мужских домов» (*алоухоны* и *мехмонхоны*) ставит достаточно сложную проблему, которую нельзя игнорировать. В этих «домах» трем фазам огня, соотносимым с его «рождением» (разжиганием), «развитием» (полыханием) и «смертью» (спячкой под золой), соответствовали три стадии времяпрепровождения группы по схеме «чай-плов-чай». Необходимо пояснить, что пока огонь не разгорался как следует, стелить *дастархон* было негоже. Чаепитие, за которым «заседал *меджлис*», продолжалось до тех пор, пока полыхало пламя костра и далее, до образования достаточного количества пылающих жаром углей. Тогда подавался плов. Второй чай, который следовал за пловом, по времени совпадал с началом тления углей.

Три фазы огня и соответственно три стадии коротания времени в *мехмонхоне*, подача, как уже отмечалось, чаши плова приближают к теме, которую нельзя оставить без внимания. Она касается выраженного церемониального характера в поведении членов «мужских домов». Свое яркое отражение это находит в упорядоченности, которая определенным образом

регламентировала коротание *джурой* времени. Возьмем практику подачи угощения. Она происходила по трехчастной схеме. Так, на Зеравшане чашу (блюдо) с пловом предпочитали подавать на троих. Подача угощения по трехчастной схеме была присуща не только «мужским домам». Она существовала и на крупномасштабных угощениях по случаю семейных событий. Кроме того, существовало и правило угощения гостей по схеме «чай-плов-чай» (это соблюдается и в наше время): сначала к *дастархону* подавался чай, затем следовал плов, после чего снова подавался чай. Числовая образность в культуре будет рассмотрена в самостоятельном разделе. Здесь следует коснуться лишь грани вопроса, относящейся к предписанию традиции, согласно которому плов, подаваемый к *дастархону*, принято есть при минимуме слов, практически молча. Складывается впечатление, что в культуре таджиков прием горячей пищи и общение особым образом регламентированы. То, что горячая пища, в данном случае плов, сопровождается ритуальным молчанием, вытекает из таджикской поговорки. Она гласит: *Аввал таъом, баъд — калом* («Сначала вкушение горячей пищи, а после — (застольные) речи»). Думается, все это имеет полезное для науки объяснение, хотя, конечно, оно не лежит на поверхности. Я позволю себе немного остановиться на этом, используя реалии нашего времени.

Выше говорилось, что плов у оседлого населения Центральной Азии представляет собой ритуальную пищу. Статус ритуального кушанья плову придает его назначение быть жертвенным угощением. Знаком этого является кровь (мясо) заколотого по случаю семейных торжеств жертвенного животного — бычка (иногда двух) или баранов. Представляется, что именно жертвенный символизм является определяющим для понимания смысла приведенной поговорки, предписывающей молчание при этой трапезе. Далекое не случайно, что плов принято есть, произнеся предварительно вслух кораническую формулу, значение которой «Во имя Аллаха милостивого и милосердного!». С учетом предложенной идеи маркирования горячей пищи безмолвием появляется соблазн думать, что необходимость вкушения молча позволяет человеку концентрировать внутренний взор на пище и на самом себе. Другими словами, горячая пища (плов) погружает человека в «самого себя», как и огонь. Разница в том, что огонь погружает в атмосферу своего блеска, еда — в атмосферу насыщения, обладающую запахом огня. Состояние внутренней сосредоточенности позволяет человеку полностью переключиться не только на ощущение вкушаемой пищи, улавливая ее вкус и запах одновременно, но и на ее переживание, своего рода созерцание поданной пищи. Благодаря этому безмолвие во время приема горячей пищи создает необходимое человеку условие для, скажем, философствования в молчании.

Такому состоянию способствует концептуализация плова: оставаясь фактором удовольствия и комфорта, он проявляет себя и как некая стратегия единения духовного и телесного, как сила, способная снять границы между внешним и внутренним. В процессе молчаливой трапезы происходит единение всех членов триады за блюдом с пловом. Это может означать, что переживание (по ходу испытывания удовольствия от пищи) процесса единения телесного и духовного одного становится неким общим переживанием всех сотрапезников во время еды. Как результат состояние, близкое к экстатическому, приводит их всех к своего рода мистическому зеркалу, отражающему культурную идентификацию: глядя в него, каждый член триады

в самости другого видит и свою самость. Эта другая самость становится понятной, поскольку она разделяет удовольствие от вкушения плова, поданного на троих в общем блюде, без индивидуальных приборов, фактически разделяющих людей.

Неодобрение разговора во время еды в той или иной форме прослеживается и в других традициях. Показательна в этом отношении русская поговорка «Когда я ем, я глух и нем». А.Л. Топорков, проанализировавший происхождение элементов застольного этикета у славян, приводит слова известного писателя и этнографа С.В. Максимова, который пишет: «Дело всех православных крестьян — сидеть за столом чинно, унимать от смеху смешливых, пустяшных разговоров не водить и смотреть на хлебный стол как на божий престол». ⁴² Этот исследователь привлекает сведения других источников, из которых вытекает, что в некоторых районах Орловской губ. молодым, смеявшимся за столом, выговаривали: «Разве можно за столом смеяться, когда едят! Надо сидеть смиренно, потому что когда все сидят смиренно, то ангел небесный сидит с нами и благословляет нашу трапезу, а когда смеешься, то ангел божий отходит от нашей трапезы со слезами, а на его место садится Дьявол, который радуется и потешается, что мы Ангела отогнали, а его пригласили». В Тихвинском уезде Новгородской губ. считали, что «есть за столом надо молча, разговаривать за столом грешно. Где за столом во время еды разговаривают, там, наверно, нечистый присутствует и невидно в кушанье всякую гадость примешивает». Там же подчеркивается, что в Галичском уезде Костромской губ. если кто-либо из ребят засмеялся, тому замечали: «Што гогочешь? Ты гогочешь, а в ложку-то тебе бес кастит». ⁴³

Понятно, что в современной русской среде это предписание не соблюдается, оно хранит лишь отзвук далекого прошлого, пульсируя где-то в глубине подсознания человека. Как кажется, исчезновение черт «приземленности» приведенной поговорки могло произойти в результате слияния некогда разграниченных функций приема горячей пищи и питья в плане разговора и (и/или неразговора) за столом. В любом случае, если исходить из приведенных поговорок (одна из которых сохраняет свою актуальность — таджикская, а другая ее утратила — русская), не приходится сомневаться, что каждая из них по своему сигнализирует о реальности «своего времени», призывая к философствованию в безмолвии во время приема горячей пищи. Таким образом, возникает ощущение, что нормативный характер ограничения разговора во время трапезы таит в себе требование внутренней концентрации мысли участника на себе самом, пище и сотрапезнике. Здесь кажется уместным процитировать (может быть, с некоторой оговоркой) греческое изречение, которое приводит Плутарх: «Сытое брюхо всегда в размышлениях трудных подмога». ⁴⁴

А когда беседовать можно? В таджикской среде беседу полагается вести именно за чаем. Как известно, чаепитие для этого дает практически неограниченные возможности. Оно предоставляет, выражаясь словами Плутарха, «речам полную свободу». ⁴⁵ Потребность в общении за чаем породила известную из литературы по Центральной Азии *чайхану* — особого рода помещение для беседы за чаем, или *ганхону* (букв. «помещение для общения»). Если горячая пища создавала атмосферу философствования в безмолвии, то чайхана с ее всегда готовым чаем как место для последних новостей, обсуждения проблем жизни квартальной общины, рассказов, всяких историй или разговоров о повседневности

и тому подобное служила и служит местом взаимного общения. Здесь беседа и обмен мнениями являются достоянием каждого, как и освежающий, ободряющий чай. Непринужденное дружеское общение за чаем — самое приятное проявление единения людей. Чай обладает той редкой силой, которая позволяет человеку, погруженному в себя, обратить свой взор к другому. Можно вспомнить русское чаепитие у кипящего самовара. Другой пример — современный ритуал подачи к столу торта и чая у русских в особо торжественных случаях. Эта церемония завершает угощение гостей горячей пищей. Она придает общению несколько более упорядоченный и поэтому содержательный характер, переводя его от провозглашения тостов, спонтанных шуток и прибауток, анекдотов, взрывов хохота во время еды и выпивки в относительно более направленное русло.

Центрально-азиатское чаепитие, заметим, представляет собой сочетание удовольствия как от питья чая, так и от общения, его сопровождающего. Чай пьют из одного чайника. Обычно его пьют неспешно, чинно, делая паузы между небольшими глотками. Это обстоятельство освобождает людей от необходимости молчать, создавая условие для непринужденного философствования. Нужно также иметь в виду, что у чая жертвенное начало выражено меньше, чем у плова, в этом смысле он не обладает тем статусом, которым обладает плов. Наверное, поэтому чай в большей степени подходит в качестве фона для дружеской беседы, чему, по всей видимости, способствует и определенный принцип порционности, присущий испитию чая, который часто пьют из одной чашки, пуская ее по кругу. В этом заключается принципиальное отличие чаепития от вкушения плова. Чаепитие в известном смысле сопоставимо с курением кальяна, также подававшегося в чайхане. Кальян часто курили в компании из нескольких собеседников, пуская его по кругу: курильщик делал обычно одну затяжку и передавал его следующему. В интервалах между неспешными затяжками шла знакомая уже из практики чаепития беседа. Такая особенность питья заставляет вспомнить русское устойчивое выражение «Сообразим на троих». Если на минуту допустить, что оно подразумевает совместное вкушение пищи в компании из трех человек, это не дает того, что достигается путем «соображения на троих» в плане выпивки. Преимущество умеренной выпивки в компании в том, что она, как в случае с центрально-азиатским чаепитием, дает возможность, так сказать, для болтовни в приятном обществе, преследующей позитивные (дружеские) цели.

Интересно посмотреть, как идея «сообразить на троих» связана с самим общением. Вспомним, что для выпивки этого типа характерны определенные элементы индивидуальной сервировки. Благодаря этому каждый из участников совместной выпивки получает практически равную порцию спиртного. В этом смысле форма «сообразить на троих» мало чем отличается от выпивки в одиночку. Казалось бы, такая особенность совместной выпивки ограничивает возможность гармонизации отношений между собутыльниками. Но это только на первый взгляд. В действительности синхронизация, т.е. эффект единства собутыльников, как в случае с отмеченным выше центрально-азиатским чаепитием, достигается тем, что они пьют одно и то же, причем из одной бутылки, приобретенной за общие деньги. Не ускользает от внимания и то, что это единство имеет определенное ритуальное оформление в форме провозглашения тостов, которые каждый раз завершаются чоканьем равных. Первый тост и следу-

ющее вслед за ним чоканье знаменуют начало, так сказать, развязывания языка для разговора и, таким образом, признания собутыльниками друг друга как звена единства. Потенциал общения, которым обладает выпивка втроем, компенсирует недостаток полного удовольствия от выпивки за общие деньги. Это обстоятельство придает данной форме выпивки особую привлекательность, становится решающим фактором снятия границ в сближении одного с другим. Выясняется, что ситуация, когда каждый получает отмеренную порцию спиртного из одной бутылки (и в одной харчевне), освобождает языки собутыльников от уз, придает встрече друзей, предвкушающих экстатическое состояние, характер своего рода совещания, о котором пишет Плутарх. Он свидетельствует, что «у тех племен Греции, которые обладают наилучшим государственным устройством и были привержены к старинному укладу», должностные совещания проходили «за винной чашей».⁴⁶ Это говорит о древних корнях традиции общения «за винной чашей», в нашем случае — «за рюмкой водки» (у таджиков — за чашкой чая). В этом, очевидно, заключается смысл и магическая сила выражения «сообразить на троих».

На основании изложенных сведений появляется возможность для предположения относительно таинственного смысла, скрытого за устойчивым выражением, проходящим через ум и сердца наших современников в российской среде. Дело, как нам кажется, в том, что анализируемое выражение в приложении к выпивке втроем предполагает идею необходимости общения за рюмкой спиртного, сочетания ее с дружеской беседой. Следовательно, выражение «сообразить на троих» первоначально подразумевало функцию разговора (беседы), обмена мнениями. Потребность в таком разговоре возникала (возникает) из необходимости смены состояния души, переноса человеком внимания от «самого себя» к другим, обращенности вовнутрь на обращенность вовне. Еда (по крайней мере в определенных ситуациях), как уже говорилось, такой возможности не дает. Выходит, в традиционном плане два события — выпивка и еда — соответствовали двум потребностям человеческой души — созерцанию (за едой) и общению, раскрытию души (за рюмкой водки). При таком рассмотрении выясняется, что центрально-азиатское чаепитие и русская выпивка втроем различаются лишь видом употребляемой жидкости. Что касается их принципиальных функций, то они не слишком далеки друг от друга.

Важность разговора о групповом огне мужчин в аспекте его связи со стратегией поведения в том, что каждой стадии «поведения» огня в «мужском доме» соответствовала определенная стадиям поведения членов собрания: первой фазе огня (в *чахлаке* или *кашгарче*) соответствовало чаепитие, второй (когда костер полыхал) — подача плова, третьей (когда он медленно тлел) — опять чай. Гармонизация фаз «поведения» общественного огня и людей раскрывает также тему стадий внутренней обращенности человека к самому себе и выхода из этого состояния для осмысленного восприятия окружающих. В аспекте огня — это процесс его «разгорания-полыхания-тления», соответственно в аспекте речевой деятельности человека — «общение-молчание-общение». В целом стратегия поведения реализует себя следующим образом: а) разгорается костер — индивид пьет чай и философствует; поблескивает пламя и жар достигает своего максимума — он молчит, любитесь огнем; тлеет огонь — человек опять философствует за чаем.

4. Огонь зовет на пляски

Разговор об утилитарных и неутилитарных (символических) функциях огня в системе «женщина–огонь» был начат с описания подвижного костра женщин (*алоугардон*) под открытым небом. В этой части работы я касаюсь другой темы. Речь идет о подвижных кострах, раскладывавшихся под открытым небом мужчинами. Они назывались (называются) *миёнаалоу* («костер в центре круга» людей). Целесообразность разговора об огнях этого рода в том, что, следуя в этом направлении, можно убедиться в правомерности постановки вопроса о концепции двух огней — огней женщин и огней мужчин — в традиционной и современной культуре таджиков и почувствовать черты общности или различия в целях, задачах и масштабах подвижных огней тех и других. Необходимо подчеркнуть, что основные различия огней мужчин и женщин у оседлого населения Центральной Азии представляются достаточно очевидным фактом. Можно лишь отметить, что данный сюжет в рассматриваемом нами ключе прежде не привлекал внимания исследователей.

У женщин ритуальный костер для обедедения новобрачных выступает как знак свадебной церемонии. Мужчины тоже свой «огонь в центре круга (людей)» приурочивают к семейному празднеству, но больше к событиям, связанным с обрядом обрезания мальчика. Данное празднество сохраняет устойчивость как названий (*суннати, туй суннати; хатна, туй хатна*), так и некоторых черт своей обрядовой конструкции и в наше время. К числу изменений, которые произошли в обрядовом оформлении события, можно отнести то, что оно теперь редко сопровождается костром *миёнаалоу*.⁴⁷

При рассмотрении одной из форм традиционного семейного празднества, называвшегося у таджиков окрестностей г. Ура-Тюбе *туй салладор* («празднество с участием воинов»), мне приходилось писать о больших кострах мужчин и веселье вокруг них.⁴⁸ Там речь шла о *туе* («празднестве») по случаю обрезания в богатых и зажиточных семьях, которые стремились продемонстрировать свою состоятельность и прославить имя своего ребенка. Менее масштабно происходили *туй* у средних слоев населения. При этом общая схема обрядности оставалась неизменной.

В кишлаках Пенджикентского района вечером накануне дня большого угощения для односельчан и приглашенных гостей во дворе или около дома устроителя раскладывали костер, который в течение полутора-двух часов поддерживался значительным количеством хвороста и дров в виде сухих пней и колод, в основном можжевельника (*бурс, арча*). В предгорных кишлаках, близких к лесным массивам, для этой цели устроители празднества созывали *хашар* («безвозмездная общественная взаимопомощь»), отправляя за несколько дней до начала *туя* группы молодых мужчин для заготовки и доставки необходимых можжевеловых (арчевых) пней. Выбор арчевых пней и толстых сухих веток для *миёнаалоу*, по-видимому, далеко не случаен. Среди жителей кишлаков Ёри, Навобод, Заурон и Мазари Шариф существует устоявшееся воззрение, что можжевельник — священное дерево (*азиз*). По этому поводу есть предание, которое повествует о том, что *Худованд* («Бог») дал ворону воды из священного колодца *Зумзум/Замзам* в районе Мекки, чтобы тот доставил ее человеку. Капля этой воды обеспечила бы ему тысячу лет жизни. Но подлый ворон при первом же карканье выронил священную воду изо рта. Ее капли упали на можжевель-

ник. С тех пор это дерево вечнозеленое: напоенное священной водой, оно живет тысячу лет.⁴⁹

Во избежание возможного пожара костер раскладывали подальше от строений, где-нибудь на ровной площадке или поляне не слишком далеко от дома строителя. На *миёнаалоу* шли люди со всего кишлака, а также приглашенные из других районов гости и устраивались вокруг костра под звездным небом, образуя большой круг. Многие, в особенности дети, забирались на крыши домов или на ближайšie деревья, чтобы смотреть на происходящее вокруг *миёнаалоу*; женщины наблюдали за костром мужчин, не отходя от дома строителя *туи хатна*. Языки пламени в зависимости от меняющегося направления ветра кружились в разные стороны, оттесняя людей все дальше от костра. Это вызывало заметное оживление в среде как конструкторов кострища, так и зрителей. Когда пламя отгоняло кого-то то в одну, то в другую стороны, те, кому оно не угрожало, глядя на первых, громко произносили: *Алоу нахса ёфт!* («Огонь нашел нечистивого!»). Этот пример, запомнившийся автору из практики устройства *миёнаалоу* в его родном кишлаке Мазари Шариф, а затем уточненный у местных старожилов в процессе сбора полевых материалов, наглядно демонстрирует традиционное воззрение таджиков на огонь как очистительную силу.

Когда *миёнаалоу* из плах, толстых веток и пней разгорался как следует, в него бросали жмых, отчего он горел еще ярче. Этот обычай был распространен во многих кишлаках по среднему течению Зеравшана (Ёри, кишлаки долин рек Магиандарьи, Кштут и др.). Старожилы кишлака Калачаи Калон (окр. г. Ура-Тюбе, совр. Истаравшана) рассказывали, что иногда на *туе* для лучшего освещения места события в жестяных тазах зажигали огни из больших кусков льняного жмыха (*кунджол*); тазы расставляли по углам двора на заборах и крышах. Употребление жмыха в Ура-Тюбе при разведении больших костров на свадьбах и других *туях* подтверждаются данными А.К. Писарчик.⁵⁰ Можно предположить, что все это представляло собой вид жертвоприношения священному огню, сходного с практиковавшимся в древнем и раннесредневековом иранском мире. В этой связи автору вспоминаются случаи, когда при разделке туш животных для большого угощения на семейных празднествах мясник (*кассоб*), отрезав ножом небольшие куски внутреннего жира или курдючного сала, бросал их в пылающий костер; если в этот момент огня не было, то использовался ближайший очаг, иногда *танур* для выпечки лепешек.

Центральным событием вокруг *миёнаалоу* был *базм* (букв. «пир»; здесь значение этого слова — танцы и пляски под хлопанье в ладоши — *чоркарс*), сопровождавшийся ритуальными песнями под управлением запевалы. В моем родном кишлаке им был ныне здравствующий Нури Халим. Наиболее привлекательным моментом *базма* были пляски под звуки *ох-хо*, *йак-ка* и ритмичные хлопки. *Ох-хо*, *йак-ка* представляли собой своеобразную вокализацию различных комбинаций ритмичных звуков. При звуках *у-у-йа-хак-ка* исполнители постепенно опускались на корточки, образуя почти замкнутый круг. В этом положении в довольно напряженном ритме повторялись звуки: *у-у-йа-ха*, *йа-ха*, *йа-хак-ка*, в комбинации которых — трехкратное повторение звуков *йа-ха*; хлопанье в ладоши становилось интенсивнее (танцоры при энергичном движении рук, плеч и корпуса вплотную подходили к производившим хлопки, тоже опускались на корточки, трясая плечами). Затем следовало резкое движение вверх

(голова и хлопающие руки запевалы откинута в противоположные стороны) и звуки *ох-хоу, йак-ка*; танцоры отпрянули назад. После этого (голова запевалы и его хлопающие в воздухе руки менялись положениями) следовали звуки *эх-хэ, йак-ка*, вслед за которыми производившие хлопки, постепенно сгибаясь в поспе, начинали снова опускаться на корточки.

При плясках под *чоркарс* и сопровождавшие их вокализации наиболее выразительно слышались звуки *ох-хоу йак-ка, эх-хе йак-ка!* Они служили и началом вокализации, и ее рефреном. Эти звуки, а также пляски молодых людей и вообще вся атмосфера веселья вокруг «костра в центре круга» уносили зрителя и слушателя в дебри отдаленной истории. Смысл ритуального пения, под которое танцевали и плясали, не был понятен ни исполнителям, ни слушателям. Оно приводило исполнителей в состояние экстаза. Поэтому собравшиеся воспринимали его с каким-то особым удовлетворением.

Несколько лет назад я пытался путем расспросов уяснить для себя смысл «слов» (звуков) ритуальной вокализации. Местный учитель, филолог по образованию, Арбоб Вадуд (до гражданской войны 1992–1996 гг. в Таджикистане занимался публицистикой) рассуждает так: «Эти звуки — осколки каких-то очень древних слов, к тому же произносимых нараспев. В звуках *ох-хоу* угадывается первая часть имени верховного Бога зороастризма Ахура Мазды — *Ахура* (букв. “владыка”, “господин”). Компонент *йак-ка*, вне всякого сомнения, означает “Один”, “Единый”, “Единосуший”, “Абсолют”, “Целостность”. Но те же звуки *йак-ка* могут быть производными от второй части имени зороастрийского Бога — *Мазда* (букв. “Господь Мудрость”). Тогда мы получаем полное имя Бога — *Ахура Мазда*». Интересно, что сходное мнение об указанных звуках в песне высказывали нам и другие наши собеседники из числа образованных людей. Трудно судить, правы они или нет, но в звуках этой песни, так же, как и в царившей вокруг костра атмосфере плясок под звездным небом в окружении горных склонов, отчетливо ощущалось дыхание весьма отдаленных времен. Любопытно, что пляски *ох-хо, йак-ка* и «костер в центре круга» в темное время суток были взаимосвязаны, одно предполагало наличие другого. Перефразируя упоминавшееся выше выражение информанта А.К. Писарчик, можно сказать, что не бывало *миёнаалоу* без плясок *ох-хо, йак-ка*, так же, как не бывало *ох-хо, йак-ка* без *миёнаалоу*.

В репертуаре развлечений вокруг «костра в центре круга (людей)» были различные комические и шуточные сценки. Молодежь участвовала в силовой борьбе. Одним из видов развлечений было состязание в прыжках через *миёнаалоу*. Вообще надо сказать, что костры, разводимые под открытым небом, как правило, завершались прыжками через них, чаще всего молодежи. Подобные прыжки были под силу немногим, они удавались лишь смелым и ловким парням. Они отходили на несколько шагов от костра, затем брали разбег и, подбежав к краю полыхающего огня, прыгали через него. Удачливые «укротители» огня получали одобрение толпы, которое выражались словами: *Офарин, кандата зан!* («Молодец, да будет сахар твоей заслуженной едой!») или *Офарин, халолат бод!* («Молодец, да будет ритуально дозволенной твоя пицца!»). Победителей одаривали поясными платками, тубетейками, набором различных сладостей — смесью изюма, *печака* (подушечки из муки, сваренной с сахаром), вяленых ягод тутовника и т.п. Мальчикам это нравилось, потому что призы вручались публично, при односельчанах. Подоб-

ный акт трактовался ими как официальное признание их ловкости и смелости, что придавало им уверенность в процессе роста и стимулировало формирование их самосознания. Описываемые прыжки одни жители интерпретировали как знак укрощения огня, другие — как символ очищения огнем. Более значительные призы и подарки от устроителя празднества получали певцы, танцоры и победители состязаний в единоборстве.

Если судить по церемонии обведения невесты вокруг огня (*алоугардон*) или «костру в центре круга (людей)» (*миёнаалоу*), то можно смело сказать, что они являются не утилитарными огнями, а огнями событийными, несущими символические функции. Подвижные огни, относятся ли они к системе отношений «женщина — огонь» или «мужчина — огонь», прокламируют событие, празднество. В смысле функций подвижных костров между теми, которые разводятся женщинами, и теми, которые раскладываются мужчинами, разницы нет. В концептуальном плане они разведены символически, поскольку выступают знаками разных событий: подвижный костер в системе отношений «женщина — огонь» символизирует свадьбу, в то время как «огонь в центре круга» мужчин сигнализирует о семейном обряде обрезания мальчика.

Ритуальный костер для безмолвного обведения невесты инициируется женщинами, тогда как *миёнаалоу* для шумных *базмов* разжигался мужчинами. Как к церемонии обведения невесты вокруг костра не допускались мужчины, так к *базмам* мужчин вокруг их «огня в центре круга» не допускались женщины. Значит, подвижные костры были строго разграничены по полу как тех, кто их конструировал, так и тех, для кого они предназначались.

Проследивая черты различия и общности рассматриваемых не-утилитарных огней, нужно сказать и о том, что событийные костры женщин (*алоугардон*) носили характер преимущественно священнодействия. Что касается *миёнаалоу* мужчин, то он в значительной степени предназначался для веселья, служа фоном для развлечений; иначе говоря, по своим внешним чертам он выступал образом горячих сердец устроителей и пользователей. Его церемониальный аспект был затемнен. Но, как уже говорилось, отсутствие церемониальной выраженности отнюдь не является признаком отсутствия ритуальности. Целесообразность обряда обрезания диктует целесообразность костра для песен, плясок и других форм развлечений, так же носящих заряд событийности, пусть не столь отчетливо выраженной. Этот аспект вполне высвечивается в плясках, бывших основным смыслом подобных мужских костров. Описанные пляски и присущие им вокализмы, вне всяких сомнений, могут быть отнесены к реликтам очень древних ритуальных танцев. О причинах относительно слабой проявляемости ритуального начала в огнях мужчин говорилось выше. Они обусловлены их мыслительной ориентацией воспринимать мир в динамике. Нет сомнений, что данная концепция относится и к «огню в центре круга» мужчин.

Выбор места для ритуального костра на пути кортежа невесты в дом стороны жениха был ограничен преимущественно пространством у ворот или двором дома родителей жениха (иногда родителей невесты и жениха одновременно), а также перекрестком. Костры мужчин также были строго локализованы: местом для них могло быть подходящее пространство в пределах двора или садово-земельного участка устроителя, подальше от строений (из соображений пожарной безопасности).

Анализ «костров в центре круга» мужчин показывает специфические особенности их отношения к огню. В кострах этого рода просматриваются черты выраженной групповой активности. Вспомним, что такая особенность была характерна и для мужских стационарных огней, которые раскладывались в «мужских домах».

5. Шествия огней

Очень бегло проследим другие ситуации, связанные с огнями мужчин. Одна из них — переносные огни. Такой путь позволяет лучше понять логику и смысл отношения таджиков к огню.

В литературе приводятся данные, из которых явствует, что раньше в Самарканде в ночь последнего дня среды перед праздником весеннего равноденствия иранских народов *Науруз* «мужская половина населения города отправлялась к большому арыку “Оби Рахмат” (букв. “Благодатная вода”) и купалась в ней при свете зажженных костров, которые заранее были зажжены на пути от города к арыку по его берегам».⁵¹ Подобные шествия назывались *чоршанбеи сури* («огни среды»; к этим огням предстоит еще вернуться). Е.М. Пещерева, описавшая весенний праздник исфаринцев, отмечавшийся раньше между 10 и 20 апреля, когда зацветают тюльпаны (*лола*), свидетельствует, что впереди шествия молодых людей, отправлявшихся собирать тюльпаны в окрестных местах, идет человек с факелом, за ним идет хор.⁵² Когда деревья (обычно тополя), срубленные предварительно и украшенные тюльпанами, вносили в селение, впереди процессии несли факелы.⁵³ На следующий день, после посещения мазара Ходжи Абдуллои Кабут-пуш, где население весь день проводило время в пении и танцах, люди толпой уже поздно вечером возвращались обратно с факелами в руках.⁵⁴ Присутствие факелов отмечено нами также в контексте традиционного свадебного ритуала таджиков в кишлаке Ёри Пенджикентского района, а также в традиционной свадебной практике таджиков Исфары. Там поезд жениха направлялся к дому молодой с факелами (*машгал*) и петардами (*мушак*).⁵⁵ По устному сообщению таджикского ученого Юсуфа Нуралиева, в кишлаках в районе горы Муг шествие невесты в дом будущего мужа и в наше время осуществляется в сопровождении молодых людей с факелами и петардами.

«География» переносных огней описываемого типа достаточно обширна. По этому вопросу есть сведения и по другим районам, а также по Афганистану. Я позволю себе обратиться к афганскому материалу, уже использованному мной в более ранней публикации.⁵⁶ Он интересен тем, что дает представление о такой форме мужских огней, как событийные (приуроченные к свадьбе) ружейные выстрелы.

В среде некоторых паштунских племен, когда заканчивались приготовления к отъезду невесты, ее родственники устраивали настоящее испытание дружек жениха. На расстоянии 100–150 м устанавливалась мишень — обычно просто кусок стекла. Дружки молодого должны были стрелять по ней из ружей до тех пор, пока она не будет поражена, а попасть в стекло, обращенное к солнцу и отражавшее солнечные лучи, было нелегкой задачей. Невеста тем временем продолжала находиться в доме родителей. Она отправлялась в путь к своему новому дому лишь тогда, когда кто-нибудь из свиты жениха попадал в цель.

В долине Панджшир, населенной таджиками, на богатых свадьбах в составе поезда жениха бывало, по одной из версий, до 100–150 и более человек, главным образом юношей и молодых мужчин. Столь внушительная по численности свита жениха называлась «войском царя (князя)» — *лашкари шā(x)*. Рассказывали, что почти каждый участник этой процессии был вооружен кремневым ружьем, на подобный «полк» приходилось до 100 и более ружей. Свита направлялась к дому невесты, непрерывно производя выстрелы. Иногда эти церемонии принимали довольно опасный поворот. Так, однажды из кишлака Писгаран выехала процессия к дому невесты в кишлаке Сангихан в трех часах пешего пути от Писгарана. Прибыв в Сангихан, жители которого принадлежат к народу *азара* (лит. *хазара*, т.е. хазарейцы), парни подвергли кишлак столь сильному «обстрелу», что селение было окутано пороховым дымом, отчего многие его жители в ужасе бросили свои дома и убежали кто куда.

* * *

Подытожим сказанное о разнообразных формах огней мужчин. Огни, разжигавшиеся в углублении пола в «домах мужчин»,⁵⁷ костры на семейном празднестве по случаю обрезания мальчиков (*миёналоу*), факелы, петарды, ружейные выстрелы, огни по случаю *чоршанбеи сури* и *лола* внешне тяготеют к огню в функции развлечения. Что касается церемониальности, так явственно присущей огням женщин, то в ситуациях «мужчина — огонь» она выражается не столь определенно. Ее приходится выявлять путем сопоставления различных форм событийных огней мужчин. Тогда выясняется, что мужские огни представляют собой неотъемлемую часть событий, по существу, одного и того же порядка: их объединяет определенная событийная упорядоченность. Это календарные (весеннее равноденствие иранских народов — *Науруз*) и аграрные (цветение тюльпанов — *лола*) праздники, а также события, относящиеся к обрядам жизненного цикла (свадебная обрядность и обряд обрезания) и тому подобное. Упорядоченность этих событий обусловлена соответствующими установлениями традиции. Поэтому как явления, предписанные традицией, сопровождавшие (сопровождаящие) обряды, они могут рассматриваться как огни, имеющие ритуальный характер. В дальнейшем изложении увидим, что огни, сопровождавшие праздник *Науруз*, который сам по себе ассоциируется с ожиданием облаков, рождающих дожди — основу плодородия, связаны с теми же поверьями и представлениями о природной и социальной фертильности. Если вернуться к свадебной обрядности, то можно почувствовать, что создание семьи предполагает поддержание путем воспроизводства демографического благополучия общества. Следовательно, огни, которые составной частью входят в репертуар свадебных церемоний, сообщают нам, во-первых, о самом событии и, во-вторых, об ожидании, которое связывается с этим событием. В контексте символических функций мужских огней вспомним, например, общеизвестную связь этой стихии с сексуальностью. Все это позволяет объединить разные формы событийных огней мужчин в один знаковый ряд и заключить, что их присутствие как в календарных и аграрных праздниках, так и в семейной обрядности представляет собой символизацию очистительной, охранительной (ср. пальбу «войска» жениха на афганской свадьбе) и сексуальной (рождающей) функций огня.

По-видимому, с отмеченными функциями огня и связаны определенные убеждения и верования, которые выражаются средствами ритуала. Разница в том, что этот внутренний смысл огней мужчин и женщин по степени и характеру эмоциональной выраженности угадывается по-разному. В целом можно заключить, что мужчины от благостной роли огня зависимы в той мере, в какой от нее зависят женщины. Мотивы и характер их зависимости от огненной стихии, как мы попытались показать, открываются при рассмотрении стационарных огней в «мужских домах». Относительно слабая проявленность ритуального начала, осознаваемого общиной в целом, объясняется исламизированностью религиозного поведения мужчин в долинных районах Центральной Азии. Большая выраженность ритуального начала в практике женского *алоугардона* может быть интерпретирована относительно меньшей исламизированностью религиозного поведения женщин. В первом случае ислам вытесняет ритуальное начало мужских огней, ведущее свое происхождение из доисламских верований и представлений, во втором — главным образом из-за закрытости картины женского мира ритуальное начало сохраняет определенные черты своей выразительности. Этим, как представляется, можно объяснить то, что костер молодоженов весьма отчетливо демонстрирует специфику своей ритуальности, что находит отражение в благоговейном отношении устроителей и персонажей *алоугардона* к его горению. Эти предварительные замечания относятся к долинным районам Центральной Азии. Если мы обратимся к горным районам, то там отношение мужчин к огню являет картину, достаточно близкую к отношению, которое мы наблюдаем в поведении женщин в равнинных районах.

6. Пламя лучин и светильников на Памире

В отдаленных горных областях Центральной Азии, где ислам утвердился относительно позже, чем в равнинных районах, в поведении мужчин прослеживаются признаки особо почтительного отношения к огню. В этом плане привлекает к себе внимание материал, отражающий современные реалии Западного Памира. Это тем более важно, что по благоговейному отношению горцев к огню, в данном случае к лучинам, явственно чувствуется еще одно символическое предназначение огня (лучин) — его жертвенная функция.

Излагаются данные, почерпнутые из работы этнографа А. Шоинбекова,⁵⁸ который указывает, что в кишлаках Рощкалинского и Ишкашимского районов частью выполнения традиционных обрядов, связанных с мусульманским праздником жертвоприношения (*курбон/курбан*), является зажигание лучин на могилах предков. Их готовит отец семейства из сухих веточек ивового дерева. Раньше для этой цели использовались ветки дикорастущего дерева, которые, по распоряжению отца, собирали мальчики «с чистого места». В наше время предпочитают ивовые веточки. Их подвергают дополнительной просушке на очаге. Хозяйка дома тем временем должна испечь лепешки. Когда все готово, хозяин омывает руки, садится около очага и принимается за приготовление лучин. Сначала он все ветки разламывает на палочки равной длины (примерно 15–20 см) и кладет их парами. Общее количество разломанных палочек не имеет принципиального значения. Важно, чтобы они были парами. Это общее правило. На следующем этапе на каждую палочку наматывают вату или марлю, предварительно пропитанную маслом.

Когда лучины готовы, хозяйка приносит свежее испеченную лепешку, которую кладут в небольшую чашу, а сверху наливают немного масла. В таком исполнении это кушанье называется *тодчтир гарда*. Обычно сходное кушанье готовят к домашнему ужину, тогда в него наливают не масло, а кипяченое молоко. Закончив приготовления, хозяин отправляется на кладбище, взяв с собой часть предназначенных для этого случая лучин и *тодчтир гарда*. Его могут сопровождать сыновья. По такой же схеме происходят события и в других семьях. *Тодчтир гарда* оставляют возле кладбища на общем для всех месте. Оно предназначено для вкушения жертвенного кушанья (*тодчтир гарда*) всеми участниками ритуала зажигания жертвенных лучин. Далее мужская часть членов семьи следует в направлении кладбища предков. Глава семьи зажигает первую пару лучин и помещает их в углубление на могильном холмике кого-нибудь из наиболее значимых фигур своего рода. Затем пламенем первой пары зажигает и остальные лучины, устанавливая их на каждой могиле умерших родственников. Как правило, на каждой могиле оказывается по несколько пар зажженных свечей, это зависит от числа присутствующих на церемонии живых потомков. «Скажем, если у покойного четыре или пять сыновей, живущих отдельным домохозяйством, каждый из них обязан зажечь свою пару [жертвенных. — Р.Р.] свечей. Таким образом, ни одна могила, если сохранился могильный холм и известно, кому она принадлежит, не остается без своих огней».⁵⁹ После того как все лучины зажжены, читается молитва за упокой душ умерших. Затем следует коллективное вкушение ритуальной лепешки *тодчтир гарда*. Глава семьи, попробовав из своей чаши, передает ее другому (стоящему рядом по правую руку), вкушая, в свою очередь, из его чаши. Таким образом, чаши с жертвенными кушаньями одна за другой подолгу ходят по кругу. Так живые демонстрируют своим умершим предкам, что они объединены и исполнены чувством единения и взаимопомощи, чем продолжают их традицию. По окончании трапезы читают поминальную молитву и расходятся по домам.

Зажигание парами ритуальных светильников происходит и в домах — непосредственно в жилых помещениях, в хлеве и других подсобных строениях, а также на садовом участке семьи. Но зажигание ритуальных лучин дома является делом уже его хозяйки, которая с их пламенем связывает ожидание счастья, благополучия и увеличения достатка в семье.

Из изложенного материала явствует, что кое-где в горных областях Центральной Азии мужчины к огню (в нашем случае лучинам) демонстрируют такое же почтительное отношение, как женщины, причем не только в горах, но и в долинных районах. Разница заключается в представлениях, с которыми связано зажигание огней мужчинами на могиле предков и женщинами — дома. В первом случае ощущается, пожалуй, в большей степени жертвенная мотивация, в то время как во втором — благопожелательная. При всем различии ожиданий зажигаемые мужчинами и женщинами ритуальные лучины объединены в концептуальном плане: и те, и другие выполняют поминальную функцию. Все это позволяет представить, как в условиях изучаемого региона шел процесс разграничения огней на сугубо мужские и сугубо женские.

Из каких мировоззренческих истоков берет свое начало описанное отношение к лучинам в горной области? Поиски ответа на этот вопрос обращают к работе М.А. Бубновой, проследившей эволюцию святилищ огня и поминаль-

ных огней памирцев начиная с эпохи бронзы и в последующие века в контексте именно погребально-поминальной обрядности.⁶⁰ Исследование М.А. Бубновой убеждает, что рассмотренные выше поминальные светильники горцев представляют собой прямые остатки некогда развитого на Памире культа огня.

Реалии Памира дают и другие замечательные примеры почтительного отношения мужчин к огню. Один из них относится как раз к комплексу традиционных погребально-поминальных обрядов местного населения. Речь идет об обряде *чирогрушан* («зажигание светильника»), некоторые детали которого описаны М.С. Андреевым. По его данным, вечером третьего дня после смерти члена семьи жители горного края выполняют самый важный обряд. Он состоит в том, что режут белого барашка, подвергнув его предварительному очищению, носящему ритуальный характер, приглашают духовного авторитета местной исмаилитской общины — *халифу* (он же совершитель духовных треб) для выполнения поминального обряда. Хозяин ставит перед ним в большой деревянной чашке пшеницу для варки *боджа* (род кутьи из давленных зерен пшеницы), «положив сверху кусок соли и комок ваты».⁶¹ *Халифа* берет вату, предлагает одному из присутствующих держать один конец и начинает читать длинную молитву, одновременно крутя нить из вытягиваемой ваты. «Когда нить достаточно скручена, он ее складывает вдвое, покрутив еще немного, снова складывает вдвое, крутит еще немного, после чего, получив, наконец, нить нужной длины и толщины, халифа останавливается, прекращая в то же время и молитву, сопровождаемую возгласом “Аминь! Бог Велик” (о:мин, алло: уакбар). В тот самый момент барашку, взятому стариком на приступок перед очагом, перерезывают горло».⁶² Его мясо идет на приготовление указанного *боджа*. Варить его полагается старику, который сопровождает процесс варки молитвенными формулами. После угощения *халифы* и присутствующих *боджем* и перетертыми с маслом лепешками приступают к длинному чтению брошюрованного текста (в поэтической форме), называемого «Чирог-нома» («Книга/рассказ о светильнике»). Книжка состоит из воспевания светильника (*кандил*), славословий (*салават*) в честь пророка Мухаммада и восхвалений других мусульманских святых. Весьма любопытен образ *кандила* (букв. «канделябр») — он именуется *кандилом-светильником* пророка Мухаммада, который называется по эпитету *Мустафа*. Знакомство с версиями «Чирог-номы» не оставляет сомнений, что она представляет собой исламское переосмысление далеких доисламских верований и убеждений. Интегрирование доисламских традиций в корпус исламской обрядности совершенно отчетливо видно уже из одного образа светильника (*кандил*): он называется *кандилом-светильником* Мустафы (эпитет пророка Мухаммада).

Возвращаемся к тексту М.С. Андреева. Он пишет далее: «Свитый предварительно халифой фитиль, вставленный в светильник, наполненный маслом, зажигается. Светильник ставят перед халифой, который читает затем книжечку [“Чарог-ному”. — *Р.Р.*] при его свете, держа в руках деревянную ложку; ею он от времени до времени черпает масло из особого сосуда и подбавляет в светильник. Чтение, которое слушается стариками, продолжается долго. Когда оно закончено, все присутствующие подходят к светильнику, и каждый (и мужчина, и женщина) три раза протягивает руки к светильнику, проведя всякий раз вслед за этим себе по лицу, как бы желая привлечь к себе или почтить пламя светильника. Светильник вслед за

этим не тушат, а выносят в амбар, где и дают ему догореть до конца и погаснуть самому».⁶³ Там же через страницу в тексте М.С. Андреева читаем: «[последние молитвы. — Р.Р.] Халифа передает светильник кому-либо из присутствующих, обычно какому-нибудь родственнику умершего. Подержав светильник в руках несколько минут, тот передает его другому, и так по очереди все присутствующие, в первую очередь родные умершего, держат в руках горящий светильник, что считается богоугодным делом (савоб)».⁶⁴ По устному сообщению А. Шоинбекова, описанная М.С. Андреевым церемония обычно происходит возле семейного очага, рядом с одним из пяти столбов, поддерживающих помещение. Чтобы почтить светильник, каждый взрослый член семьи или другой родственник умершего, находящийся в среде членов семейно-родственной группы возле очага, принимая *кандил* и передавая его другому, поклоняется его пламени. А. Шоинбеков сообщает также, что каждый, к кому переходит зажженный *кандил*, трижды ложкой наливает масло в фитиль. Смысл этого символического акта, знаменующего завершение манипуляций со светильником, в том, чтобы лучи *кандила* продолжали как можно дольше освещать путь души усопшего в обитель праведных.

Привлеченные сведения дают отчетливое представление об отношении мужчин на Памире к пламени огня. Как видно, в принципиальном плане они сохранили прежнее (доисламское) благоговейное отношение к пламени лучин. Разница лишь в том, что это отношение внешне обрамлено чертами исламской традиции, что находит отражение в привлечении образа пророка Мухаммада и других мусульманских святых, запечатленных в тексте «Чарог-номы». Показательно и то, что церемония почтения светильника взрослыми членами семьи и другими родственниками умершего происходит возле семейного очага. Главное заключено в духе стихотворных строк (их около трехсот) «Чарог-номы»: в них явственно ощущается мерцание света того отношения к пламени огня, который некогда освещал картину мира древних ариев.

Изложенные материалы, характеризующие отношение мужчин к огню (лучинам и светильнику) на Памире, позволяют к указанным выше символическим функциям этого природного элемента (очистительной, охранительной и сексуальной) добавить и такие его назначения, как функции жертвы (ср. лучины, зажигаемые живыми родственниками на могильном холмике умершего) и/или поминания усопших. Явственно ощущается также очистительная символика этих огней бадахшанцев (памирцев).

Заключение

В соответствии с изложенным мы можем говорить о существовании в традиционной культуре таджиков многообразных огней — стационарных, пламеневших в «мужских домах», подвижных («огни в центре круга» людей) и переносных (шествия с факелами и петардами), конструкторами, пользователями и создателями идеологий которых были мужчины при абсолютной табуированности участия в них женщин.

Из основных особенностей огней мужчин следует отметить также их локализацию, как правило, за пределами семейного жилища. Они носили также отчетливо выраженный групповой характер.

В применении к особенностям стереотипизированного отношения женщины к огню при выполнении церемонии обедедения новобрачной вокруг огня мы

говорили, главным образом, о настоящем времени, имея в виду довольно отчетливо пульсирующую преемственность данного аспекта традиции. Относительно процессов, в фокусе которых — отношение «мужчина-огонь», приходилось говорить в основном как о явлении в целом угасшем (или угасающем). Это (отметим предварительно) говорит о том, что мужчины более, чем женщины, склонны воспринимать жизнь в динамике. Мыслительный динамизм позволяет им относительно легко откликаться на зов времени в том или другом идеологическом и религиозном направлении. Благодаря такой особенности, присущей поведению мужчин, произошла основательная ломка традиционного быта, например, в советский период истории региона, повлекшая за собой почти полное исчезновение многообразия огней, за исключением «костра в центре круга (людей)», который кое-где еще сохраняется главным образом из-за сопровождающих его песнопений и плясок. Конечно, этому процессу в немалой степени способствовал и ислам, окончательно подорвавший мировоззренческую основу, на которой покоились мужские огни. Это создает значительную трудность при осмыслении символических функций рассматриваемой категории огней; сказывается недостаток эмпирических данных.

Судя по описаниям этнографов, в том числе по моим собственным наблюдениям, для «домов огня» были характерны определенные признаки вдумчивого отношения к этому природному благу. Созерцание мужчинами огненной стихии, особое любование поблескиванием пламени, сравнимое с пропусканьем этого боготворимого элемента через ум и сердце, во многом напоминали своеобразную молчаливую молитву собравшихся вокруг костра. Такое состояние человека у костра вполне можно описать, используя суфийское выражение *хилват дар анджуман* («погружение в себя в обществе»), когда человек находится в обществе, но его сердце пребывает в уединении. Из разговора на эту тему легко переходить к рассуждениям об огненной стихии в категориях религии и веры. Вряд ли является случайным тот факт, что название одной из форм мужских домов — *алоухона* — в таджикском обществе в недалеком прошлом было синонимом слова *атешкаде* («дом огня»), обозначающего общеизвестные алтари и храмы огня в доисламских традициях иранских народов. Конечно, в этнографически описанной *алоухоне* отношение к благословенному огню не имело внешних черт ритуального выражения. Однако, находясь у огня, мужчины использовали его для тех целей, которые были предписаны традицией. Следует иметь в виду, что не было бы огня в *алоухоне*, например, в зимнюю стужу, не собралось бы там и общество. Аналогичным образом, не было бы свадьбы — не было бы и переносных огней и так далее. То же самое можно сказать относительно большого костра применительно к обряду обрезания: сам обряд и *миёна-алоу* для песен и плясок вокруг него друг друга предполагали. Иначе говоря, один из смыслов данного обряда сводится к тому, что он предполагает ожидание *миёнаалоу*. Последний же знаменует собой кульминацию обряда, фиксируя момент проявления высшей фазы его эмоционального «жара». В этом состоит его, скажем так, притязание на соответствие традиции. Тем более что явления, подобные обрезанию, это не повседневность. Они упорядочены и благодаря этому заявляют о себе как о выражении событийности (ритуальности). Такое понимание бросает свет на «проявление» ритуала в указанных ситуациях и создает заметную основу для заключения о том, что все события, связанные с огнем, так или иначе заключают в себе элемент ритуальности.

Эту идею довольно убедительно выразил А.К. Байбурин, который пишет: «Те факты, которые мы склонны рассматривать в качестве <провоцирующих> совершение ритуалов событий, с точки зрения традиционной культуры могут восприниматься как следствие совершения обрядов». ⁶⁵ Схема «событие — ритуал» строится не только на выявлении «внутренней» невыразительности и «отсутствия» ритуального оформления знаковой реальности использования огня. Если исключить (разумеется, мысленно) костры, предназначенные для прыжков (хотя внешне и в этом случае аспект ритуальности/церемониальности выражен недостаточно отчетливо), то в ситуациях «мужчина — огонь» остается немного случаев, которые бы свидетельствовали об осознанной ими символизации обслуживающего их огня. Вспомним «питание» костров типа *миёнаалоу*, как живых существ, жмыхом, а также небольшими кусками животного жира, бросавшимися в огонь при разделке туш. Безусловно, все это можно рассматривать как жертву огню и очагу.

По-видимому, когда-то целям жертвы костру служило и использование пней и колод почитаемой и в наше время *арчи*-можжевельника. Гастон Башляр ссылается на источник XVI в., в котором об огне говорится, что «египтяне считали его существом восхитительным и ненасытным, который пожирал все, что рождается и растет; и наконец сам, после того как он <пресыщен> и хорошо накормлен, когда ему уже нечем насытиться и подкормиться, он не может получить пищу и воздух, чтобы им дышать». Там же Г. Башляр цитирует другой источник, который повествует, что «персы, жертвуя огню, давали ему съесть положенное на жертвеннике, следуя этой формуле <...> “Кушай и пируй, Огонь, господин всех”». ⁶⁶ Конечно, к интересующему нас времени эти представления уже были утрачены, сохраняясь лишь в области бессознательного. Зато сохранились носящие реликтовый характер ритуальные пляски вокруг костра и прыжки через него, по-видимому, связанные с представлениями об очищении от скверны. По своей символической функции к этой категории костров относятся и огни *сафари*.

В целом складывается представление, что в долинных районах Центральной Азии мужские огни представляли собой слабый свет, который шел, говоря фигурально, из глубины отдаленных (возможно, индоиранских) традиций почитания огня. Об этом свидетельствует вдумчивое отношение мужчин к конструировавшимся и использовавшимся ими огням. Похоже, такое отношение хранят определенные элементы некогда развитого культа огня, который имел официальное культовое оформление в древнем и раннесредневековом иранском мире.

Изложенное неопровержимо доказывает правомерность постановки вопроса о концепции разграничения огней в культуре таджиков на: а) собственно мужские и б) собственно женские. Неоднократно отмеченный выше факт различий в локализации огней мужчин и женщин представляет собой один из примеров, подтверждающих эту особенность. При всем различии огней тех и других в смысле их локализации и назначения они остаются едиными в плане элементов их символических функций. Эти функции суть очистительная, охранительная, сексуальная (рождающая), жертвенная, а также поминальная (ср. лучины памирских мужчин). Предстоит выяснить, можно ли отмеченные функции мужских огней экстраполировать на костер новобрачных (*алоугардон*), раскладываемый женщинами.

В соответствии со сказанным относительно огня, хозяевами и пользователями которых были мужчины, обратим свой взгляд теперь туда, где право конструирования и оперирования огнем принадлежит женщине. Этот угол зрения «приоткрывает нам дверь» в современное жилище таджиков в сельских районах, где мы получаем доступ к огню семейного очага. Если исходить из последовательности обрядов жизненного цикла, то представляется логичным начать разговор с темы использования огня в обрядах материнства, рождения и раннего детства. С учетом уже сказанного относительно роли и места огня в свадебной обрядности переходим к рассмотрению темы огня на материале, относящемся к другой сфере семейной обрядности — в обрядах материнства и детства. Этим мы возвращаемся к огням, которыми за редким исключением (об этом будет сказано в соответствующем параграфе) оперируют женщины.

1. *Дастархан (дастурхон)* — род скатерти, на которую раскладываются угощения.
2. *Баилляр Г.* Психоанализ огня / Пер. с франц. А.П. Козырева. М., 1993. С. 26.
3. Подробнее см.: *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома»... Обзор литературы по вопросу на с. 1–5.
4. *Кисляков Н.А.* Алоухона — «дом огня» у таджиков (К вопросу о сельской общине) // Основные проблемы африканистики: Этнография, история, филология. К 70-летию чл.-корр. АН СССР Д.А. Ольдерогге. М., 1973. С. 88–94.
5. *Кисляков Н.А.* Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло // ТИАЭА. Т. XVI. М.; Л., 1937. С. 115–120.
6. *Кисляков Н.А.* Алоухона... С. 88.
7. Более подробные сведения о *чахлаке* читатель найдет в работе А.К. Писарчик. См.: *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 77–82.
8. *Кисляков Н.А.* Алоухона... С. 88.
9. Там же.
10. *Хамиджанова М.А.* Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошаемые земли. Душанбе, 1974. С. 25.
11. *Моногарова Л.Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 2. ТИЭ АН СССР. Нов. сер. Т. 47. М., 1959. С. 54.
12. *Кисляков Н.А.* Алоухона... С. 88.
13. *Шуриц Г.* История первобытной культуры. М., 1923. Вып. 1–2. С. 128.
14. *Кондауров А.Н.* Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев // ТИЭ. Т. III. Вып. 1. М.; Л., 1940. С. 23–24.
15. *Андреев М.С.* Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы) // Изв. Общ-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1929. Т. I. С. 119.
16. Угли, как и в жилых домах, специально засыпались пеплом в указанном выше углублении в полу, с тем чтобы они не потухали до следующего костра.
17. *Бойс М.* Зороастрийцы... С. 106.
18. *Кисляков Н.А.* Следы первобытного коммунизма... С. 116–117.
19. В русской избе дым «плотным слоем висел под потолком», покрывая балки перекрытия «черной, как смоль, блестящей копотью» (см.: Бани и печи в русской народной традиции. М., 2004. С. 89).
20. *Кондауров А.Н.* Патриархальная домашняя община... С. 25.
21. *Кисляков Н.А.* 1) Следы первобытного коммунизма... С. 116; 2) Алоухона... С. 90.
22. На Зеравшане о раскаленных углях огня, когда они дышат жаром, говорят: *алоб гулхан(д) шуд*, т.е. «огонь стал смеющимся искрами», в том, очевидно, смысле, что искры-гул полыхающего огня летят в разные стороны. О других значениях термина *гулхан* см.: *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 73–75.
23. Традиция приготовления горячей пищи на основе очередности или пая была характерна для равнинных *мехмонхон*.

24. Баня и печь в русской народной традиции... С. 89.
25. *Андреев М.С.* Поездка летом 1928 г. в Касанский район... С. 117–119.
26. *Писарчик А. К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 74.
27. Там же. С. 78
28. *Якубов Ю.* Раннесредневековые бытовые очаги из поселения Гардани Хисор // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982. С. 119.
29. *Давыдов А.С.* Жилище // Материальная культура таджиков Верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973. С. 40; 74, рис. 35в; 75, рис. 36г; 95, рис. 49б; 97.
30. *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 104, прим. 8.
31. *Джура* — значит «пара», «партнер»; «друг», «товарищ» и вообще служит для обозначения людей одной социально-возрастной группы и одного круга.
32. В.И. Бушковым опубликована статья, в которой автор на основе собственных полевых материалов дает ареал и подробный перечень терминов, которыми описывались рассматриваемые мужские «дома». См.: *Бушков В.И.* Мужские объединения... С. 224–240. Некоторые полезные сведения о «мужских домах» содержатся также в другой интересной работе этого исследователя. См.: *Бушков В.И.* Сельские мечети Среднеазиатского Междуречья // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. Памяти В.Н. Басилова. М., 2001. С. 140–141.
33. *Давыдов А.С.* Жилище... С. 41. См. также: *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 90 и след.
34. *Ершов Н.Н.* Пицца // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 3. С. 244.
35. Там же.
36. *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пг, 1916. С. 355.
37. Там же.
38. Еще на стадии сбора информации для своей книги «“Мужские дома” в Ура-Тюбе» мне говорили, что в местных мужских объединениях чашу с пловом иногда подавали и на десять человек (см.: *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома»... С. 51). Но последующие поиски не подтвердили эту информацию. Во многих местах люди говорили практически одно и то же: «Это сейчас на угощениях плов подается на двоих. Раньше было иначе. Чашу с пловом ставили на троих».
39. *Васифи Зайн ад-Дин.* Бадайе' ал-вакайе' / Критический текст, введение и указатели А.Н. Болдырева. М., 1961. Т. 2. С. 1252.
40. С этой костью была связана популярная игра, она широко бытовала и в «мужских домах». См.: *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома»... С. 47–48.
41. *Ершов Н.Н.* Пицца... С. 256.
42. *Топорков А.Л.* Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 224.
43. Там же. С. 235–236.
44. *Плутарх.* Застольные беседы. Л., 1990. С. 132.
45. Там же. С. 6.
46. Там же. С. 133.
47. В наше время практика *миёналоу* сохраняется лишь в горных или предгорных местах (например, кое-где в кишлаках долины Кштут-дарьи), близких к лесным массивам, обеспечивающим население достаточным количеством топлива, в частности для подобных костров.
48. *Рахимов Р.Р.* 1) «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков): От. отт. // ПИИЭ. М., 1975. С. 143; 2) «Мужские дома»... С. 109.
49. По сказочному мотиву, сел «воробышек на колючку, и она впилась ему в лапку. Сказал он: <Подожди-ка, вот пойду я к огню и скажу ему, чтобы он тебя сжег>. Пошел он к огню, но огонь сказал ему: <Я здесь около пней арчи, так неужели я буду беспокоиться из-за твоей колючки? — Не пойду!>». Смысл сказки в том, что пень *арчи* — избранный источник тепла, света и развлечений. См.: Свод таджикского фольклора. Т. I. Басни и сказки о животных. М., 1981. С. 157–158.

50. *Писарчик А.К.* Традиционные способы отопления жилища... С. 75.

51. А.Э. Негмати со ссылкой на источники замечает, что «в самом Самарканде до наступления сумерек люди зажигали факелы и под аккомпанемент флейт, сурны, дойры, барабанов, держа факелы в руках, направлялись к берегам Оби рахмата и там развлекались: плясали под музыку, пели песни, комики и шуты показывали свое искусство, и в такой обстановке все поочередно перепрыгивали через костер, купались» (*Негмати А.Э.* Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. Душанбе, 1989. С. 74).

52. *Пещерева Е.М.* Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда: Отг. отт. из Сборника в честь В.В. Бартольда. Ташкент, 1927. С. 374. На эту тему Е.М. Пещеревой опубликована и другая работа. См.: *Пещерева Е.М.* Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. К 70-летию профессора И.И. Зарубина. М., 1963. С. 214–218.

53. *Пещерева Е.М.* Праздник тюльпана... С. 377.

54. Там же. С. 378.

55. *Рахимов Р.Р.* «Мужские дома»... С. 112.

56. *Рахимов Р.Р.* Дети и подростки в афганском обществе... С. 105.

57. Говоря о стационарных огнях мужчин, можно вспомнить очаги при известных традиционных *чойхона* — своеобразных «домах» для чайной церемонии оседлого населения Центральной Азии. Очаги этой категории предназначены для группового использования мужчинами, когда возникает потребность для приготовления в основном традиционного плова (за счет общего пая), который обычно приурочивается к полуденному (обеденному) времени.

58. *Шоинбеков А.* Жертвоприношение в праздник Курбан у памирцев // Радловские чтения—2006. СПб., 2006. С. 127–131.

59. Там же. С. 129.

60. *Бубнова М.А.* Аз āташпарастӣ та ма'бади āташ: тибки мавāди āсāри йāдгāрихāйе кадими ва куруни вастāйеи Ирāн // Пажухеш дар фарханги бāстани ва шинāхти Авастā. Довомин хамāйи 7–11 ақтубарии 1997, Амерс фурт, Хуланд. Ба кушеши Масуд Миршахи. (От огнепоклонничества и до святилищ огня: По материалам древних и средневековых памятников) // Исследование по Древнему Ирану и Авесте): Материалы II Международного Конгресса по индо-иранской цивилизации, 7–11 октября 1997. Вып. 1. Нидерланды, 1997. С. 166–184.

61. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 196. Сходные данные зафиксированы также З. Юсуфбековой (см.: *Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев. Душанбе, 2001. С. 147, 155).

62. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф... С. 196.

63. Там же. С. 197.

64. Там же. С. 199.

65. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре... С. 174.

66. *Башиляр Г.* Психоанализ огня... С. 88–89.