

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Р. Р. РАХИМОВ

«МУЖСКИЕ ДОМА»
В ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ ТАДЖИКОВ



ЛЕНИНГРАД
«НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1990

В монографии рассматриваются «мужские дома», т. е. зимние собрания мужчин, у таджиков северных районов Таджикской ССР. В центре внимания — особенности быта «мужских домов», формирование коллективов мужских объединений, их место в хозяйственной и обрядовой жизни села; приводятся данные об их роли в современных условиях.

Книга рассчитана на этнографов, фольклористов, литературоведов, психологов и всех интересующихся традиционной культурой таджиков.

Ответственный редактор

А. М. РЕШЕТОВ

Рецензенты:

Л. П. ПОТАПОВ, И. М. СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ

ВВЕДЕНИЕ

Этнографы, в разное время писавшие о «мужских домах» у народов Средней Азии, на основании народной лексики дают им следующие названия: *аловхона*¹, что значит «дом огня», и *мехмонхона*, т. е. «дом для гостей»; этот последний именовался, кроме того, *гапхона* («помещение для общения») или *джура* (здесь: «помещение для общества друзей»). Дома первого типа, называвшиеся также *чаглак*, были свойственны традиционной культуре горных таджиков, второго — отражали преимущественно особенность культуры равнинных таджиков; общественные мехмонхона были также в Ягнобе и кое-где в предгорьях Зеравшанской долины.

В работе дается описание «мужских домов», в том числе с точки зрения их быта и внутреннего функционирования, прослеживаются роль и место этих домов в общественной жизни таджиков и на этой основе рассматриваются их многообразные функции.

Тема «мужских домов», или мужских объединений (собраний), для этнографии народов Средней Азии является традиционной. Полевые данные появляются в конце XIX в. С присоединением Средней Азии к России и началом интенсивного изучения края этнографам стало известно о существовании в быту местного населения, в том числе таджиков, специфических мужских объединений. Однако в работах дореволюционных исследователей сразу наметилась тенденция рассматривать «мужские дома» как частное или узколокальное явление традиционной культуры отдельных народов Средней Азии. Кроме того, почти все работы этого периода свидетельствуют о том, что их авторы склонны видеть в мужских объединениях организации, преследующие преимущественно развлекательные цели, и поэтому они ограничились замечаниями и отдельными фрагментарными описаниями некоторых сторон деятельности собраний в «мужских домах». При таком подходе к вопросу основные функции домов для мужчин оставались вне поля зрения исследователей. Таковы сведения А. Д. Гребенкина [49, 16], А. Хорошхина [171, 125], Г. А. Арандаренко [24, 319; 25, 56—57]. Сюда же относятся данные известных исследователей — В. Наливкина и М. Наливкиной [106, 127—128], Н. Остро-

¹ Местные термины выделяются курсивом, как правило, при первом упоминании.

умова [110, 72] и А. Шишова [176, 164]. При всем интересе к данной теме неполными являются также сведения Н. С. Лыкошина [92, 353—355]. Весьма фрагментарно пишет о мужских объединениях М. А. Варыгин [38, 169].

Таким образом, источники первой группы, характеризующие состояние мужских объединений, не могут воссоздать сколь угодно полной и правильной картины рассматриваемого общественного института.

Накопление этнографического материала и его исследование на основе марксистско-ленинской методологии позволили советским этнографам подойти к проблеме «мужских домов» с иных позиций: они рассматривают это явление как институт социальный, стремятся определить его значение, функции и именно с этой точки зрения выявить генетические корни среднеазиатских мужских объединений, возводя их происхождение к мужским союзам первобытности.

Среди работ, вышедших за годы Советской власти, следует отметить сравнительно подробное описание этого этнографического феномена М. С. Андреевым [15, 163—165; 18; 19, 117—119] и Н. А. Кисляковым [68, 115—120; 72, 103; 74, 26; 74, 89; 77]. «Мужским домам» большое внимание уделил А. Н. Кондауров [84, 104—106; 85, 23 и др.]; о них писали М. Ф. Гаврилов [42, 1—2], В. В. Гинзбург [45, 23—24].

В книге С. П. Толстова «Древний Хорезм» [156], основанной на обширном историко-археологическом материале, впервые была рассмотрена проблема мужских союзов у народов Средней Азии в принципиально новом ракурсе. Заслуга С. П. Толстова заключается в том, что в своих исследованиях по истории народов Центральной и Средней Азии (и особенно древнейших периодов этой истории) он поставил вопрос об исторической роли возрастных классов и их месте в истории культуры этих народов. Автор убедительно показывает генетическую связь возрастных классов, мужских союзов, школ инициации и тайных союзов [154]. Исследуя вопрос о возрастной организации и ее исторической роли, С. П. Толстов высказывает предположение, что данный тип организации у народов Средней Азии имел широкое распространение [155].

Труды С. П. Толстова послужили основой для дальнейших поисков в направлении изучаемой проблематики. К. В. Тревер, в частности, обнаружила, что некоторые особенности в развитии социально-возрастных групп наблюдались в Древнем Иране [159]. Среди работ советского периода следует отметить статью К. Л. Задыхиной [58]. По ее данным, у народов Средней Азии в условиях классового общества сохранялись в деформированном виде специфические деления, в основе которых лежит половозрастное деление общества [58, 393 и др.]. Автору удалось зафиксировать ряд следов былого существования как мужских, так и женских возрастных объединений. Непосредственно мужским объедине-

ниям посвятил свою специальную работу С. М. Мирхасилов [101].

Определяющее место среди источников занимают исследования Г. П. Снесарева [142, 143 и др.; 143, 82—83; 144; 145]. Его труды, несомненно представляющие большой научный интерес, являются своеобразным итогом работ по проблеме среднеазиатских мужских объединений. Автор рассматривает это явление культуры как институт социальный и вслед за С. П. Толстовым стремится определить его значение и функции. Г. П. Снесарев поставил своей задачей, в частности, попытаться доказать, что мужские объединения Средней Азии уходят корнями в мужские союзы первобытного общества, поэтому основное внимание автора обращено на их общие черты, т. е. на их наиболее архаические стороны.

Для нашего исследования работы Г. П. Снесарева являются основополагающими. Ряд вопросов, связанных с собраниями мужчин, рассматривается нами в заданных ими направлениях.

О мужских собраниях среднеазиатского региона писали также С. М. Абрамзон [7, 48; 10, 259], О. А. Сухарева и М. А. Бикжанова [148, 57], Е. М. Пещерева [114, 126 и др.], Л. Ф. Моногарова [102, 54—55], Г. Н. Симаков [41, 158 и др.] и др. Интересующей нас проблемой занимались и ученые Таджикской ССР, например Н. Нурджанов [108, 56—57], А. К. Писарчик [119, 111—113; 121, 69—111], Н. Н. Ершов [57, 256], А. С. Давыдов [51, 40 и др.], М. А. Хамиджанова [167; 168, 25—27].

Из работ зарубежных авторов непосредственное отношение к среднеазиатскому материалу имеет работа П. Сноя (ФРГ) о гостевых домах и социальном строе таджиков Афганистана [189, 14—19].

Выбор темы для данного исследования далеко не случаен. Общественный быт таджиков и общественные коллективы, в частности мужские объединения, до сих пор остаются в целом малоизученными. Между тем сбор полевых данных уже затруднен, недостаток полевого этнографического материала ощущается и в данной работе. Следует отметить, что до настоящего времени специальные исследования по «мужским домам» у таджиков вообще отсутствуют, а имеющаяся литература по другим народам этого региона не отличается достаточной полнотой.

Вполне очевидно, что для более полного понимания роли рассматриваемого общественного института у народов среднеазиатского региона, института, имевшего в прошлом чрезвычайно широкий ареал распространения, необходимо прежде всего изучение всех его форм и местных особенностей, и не только для выявления его функций в тот или иной исторический период, но и для того, чтобы проследить длительный путь его эволюции. Без понимания всех его форм нельзя получить полное представление о социальных институтах прошлого. Кроме того, данные о «мужских домах» таджиков позволяют также существенно дополнить и углубить наше представление о мужских объединениях у других народов Средней Азии, с которыми таджики тесно общались на про-

тяжении многих веков, и естественно их взаимовлияние в самых различных областях. При этом имеется в виду, что этот своеобразный и древний общественный институт не возник у какого-либо одного народа. Нет сомнений, что корни этого общественного явления уходят в социально-экономические условия первобытной эпохи. Оно оказалось поразительно живучим, стойким и приспособленным к изменяющимся условиям последующих эпох, дожив до этнографической современности. Существование его в условиях мусульманской Средней Азии представляет собой этнографический феномен.

Данная тема, кроме того, имеет и другое значение для науки. В настоящее время наблюдается быстрое исчезновение многих элементов традиционной культуры как уже изживших себя. Некоторые из них уже стали достоянием истории, другие доживают свой исторический век. Поэтому фиксация подобных этнографических памятников, сохранение их для научных исследований, представляется необходимым и актуальным.

Эти обстоятельства вызвали необходимость собрать по возможности полно многочисленные, порою разрозненные литературные и полевые этнографические данные, касающиеся традиционных «мужских домов» у таджиков, и составить более или менее полную картину состояния этого явления с конца XIX в. по 30-е годы XX в. Как уже говорилось, задача данной работы — этнографическое описание традиционных «мужских домов» у таджиков северных районов современной Таджикской ССР. Среди конкретных целей следует назвать выявление роли рассматриваемого института в общественной и обрядовой жизни таджиков, его место в процессах социализации. В задачу работы входит также рассмотрение некоторых элементов позднейшей формы половозрастной регламентации не только на фактах формирования и функционирования «мужских домов», но и получивших отражение в других областях культурно-бытовой традиции.

Хронологические рамки исследования (конец XIX в.—30-е годы XX в.) обусловлены появлением первых сведений, полученных дореволюционными авторами о мужских объединениях описываемых районов (А. Д. Гребенкин, А. Хорошхин, В. Наливкин и М. Наливкина и др.). На 30-е годы XX в. — практически последний период активного функционирования «мужских домов» не только у таджиков, но и у других народов Средней Азии — падает значительное количество литературных и полевых материалов.

Интерес к северным районам Таджикской ССР — к северу от Гиссарского хребта — вызван рядом причин. В этих районах таджикской оседлости с древнейшими традициями интенсивного земледелия, широкого развития торговли, больших рынков, товарного хозяйства и широкого распространения различных ремесел мужские объединения сохранились в наиболее полной форме и до сравнительно недавнего времени функционировали как живой общественный организм.

Что касается выбранного нами для исследования региона, хочется упомянуть и еще об одном немаловажном обстоятельстве. В литературе не раз был отмечен тот факт, что Гиссарский хребт служил границей между двумя древнейшими культурно-историческими областями — «согдийской» и «тохарской» [60, 120; 70, 314—319; 76, 126; 99, 39—41]. До недавнего времени сохранялся целый ряд явлений в быту, культуре и языке, характеризовавших эти различия. Известны два особых типа старинного жилища, особенности в приемах земледелия, в свадебных обрядах и, как отмечает Н. А. Кисляков [76, 126], своеобразный земледельческий календарь в южном Таджикистане, различия во многих обрядах и обычаях. Эти различия касались также характера и степени интенсивности функционирования мужских объединений.

В работе широко использованы данные этнографической литературы, особенно труды Г. П. Снесарева, также некоторые сведения из средневековых письменных памятников таджикско-персидской литературы, например мемуары выдающегося таджикского писателя и поэта XV в. Зайн ад-Дина Махмуда Васафи «Бадаи' ал-Вакай'» [39] и др.

Вследствие того что в этнографической литературе по отдельным разделам изучаемой проблемы сведения отсутствуют, полевой материал явился основным источником. Ряд моментов, связанных с темой мужских объединений, разрабатывается; можно сказать, впервые: это данные, характеризующие обрядовые функции «мужских домов», их социализирующую роль, а также материалы, отражающие различные формы взаимодействия членов мужских объединений; более подробные сведения привлекаются по возрастным градациям общества. В связи с «мужскими домами», в качестве одной из их функций, рассматривается также такой момент традиционной культуры, как гостеприимство. Автор предпринимает также первый шаг на пути изучения традиций «мужских домов» в условиях современности.

Полевой материал для данной работы собирался начиная с 1972 г. в течение ряда полевых сезонов. Запись этих материалов в пределах изучаемых районов произведена на территории Ура-тюбинского, Ганчинского, Ходжентского, Исфаринского, Канибадамского, Аптского, Пенджикентского и Айнинского районов. Для сопоставления собран материал на территории Гиссарской долины Таджикской ССР (1974—1975 гг.), Ферганской, Андижанской и Наманганской областей Узбекской ССР (1972—1973 гг.), а также в некоторых районах Республики Афганистан (1976 г.).

Глава I

«МУЖСКИЕ ДОМА» У ГОРНЫХ И ПРЕДГОРНЫХ ТАДЖИКОВ

Помещения

Традиционные «мужские дома» в конце XIX—30-е годы XX в. имели широкое распространение не только у таджиков, но и у других народов Средней Азии. Это достаточно хорошо показал Г. П. Снесарев [144], отмечавший, что здесь имели место различные формы мужских объединений [144, 170]. Многочисленными свидетельствами подтверждаются различия в типах помещений для объединений мужчин, в их названиях, в их правовом статусе.

Вкратце рассмотрим помещения типа аловхона.¹ Этот, по выражению Н. А. Кислякова [77, 88], «своеобразный атрибут общины» сохранялся у горных таджиков вплоть до 40-х годов и неоднократно привлекал к себе внимание этнографов. Об аловхона в Каратегине и Дарвазе еще в конце прошлого века писал Г. А. Арандаренко [24, 319]. Значительный материал об этом общественном помещении содержится в работах М. С. Андреева [15, 164—165; 17, 118—119]. Интересные сведения о подобных домах мы находим и в других работах советских этнографов [45, 23—24; 108, 56; 168, 25—26; 119, 111—113 и др.].

Наибольшее внимание «домам огня» уделял Н. А. Кисляков, которому приходилось пользоваться гостеприимством аловхона, ночевать в этих помещениях. Еще в 1936 г. он довольно подробно описал функции этого дома у горных таджиков Вахио-боло [68, 115—120]. Этому общественному зданию Н. А. Кисляков посвятил одну из своих последних работ [77, 88—94], в которой очерчена область распространения аловхона в ее классической форме — «горные районы Восточной Бухары — долина р. Сурхоба (Каратегин), долины рек Хингоу и среднего Пянджа (Дарваз), горные местности по верховьям рек Кизыл-су и Ях-су и Гиссарская долина» [77, 88].

Этот исследователь отмечает, что «в долине р. Ягноб, притоков верхнего Зеравшана . . . общинные дома в большинстве кишлаков

¹ В литературе встречаются и другие формы написания этого названия, например *алоу-хона*.

уже исчезли и сохранились лишь в двух-трех селениях по всему Ягнобу и носили здесь название не *аловхона*, а *мехмонхона* [77, 91].

«Дома огня» представляли собой весьма распространенное явление у матчинцев — группы таджиков в верхнем течении Зеравшана, которые сохраняют воспоминания об этом строении при мечети; от «домов огня» в Матче следов не осталось. Старики, рассказывая о мечети, как правило, вспоминали, что поблизости находилась аловхона. Это подтверждается также данными М. А. Хамиджановой, которая отмечает, что в Матче «для мечетей характерно было то, что рядом с ними всегда находилась аловхона» [168, 25].

В кишлаке² Куктеппа к югу от Гиссарского хребта (долина р. Варзоб), жители которого считают себя *ягнобӣ*, т. е. ягнобцами, переселившимися сюда, как они рассказывают, лет 300—350 тому назад, нам показали здание, которое местным населением называлось то «мачит» («мечеть»), то «аловхона». Здание состояло из двух отделений — *пейдолон* (передняя) и основного помещения. Обе части каркасного здания были соединены дверью (*двар*). Основное прямоугольное помещение довольно просторное — 30—35 м². В центре этого помещения был установлен столб. Он поддерживал центральную пролетную балку, на которую опирались уложенные поперек помещения балки перекрытия. В глинобитном полу размещался *чахлак* — яма для раскладывания костра. Над ним в крыше — *руча* — отверстие для выхода дыма. Таковы основные признаки аловхона. Но в западном углу этого помещения в сторону *қибла* (направление Мекки, куда обращались во время молитвы) сделан *михраб* (по местной терминологии) — ниша, указывающая это направление. Заметим, что другого специального здания мечети в селении не было. Все это свидетельствует о том, что михраб, основной атрибут мечети, был устроен в существовавшей аловхона. Известно, что в Средней Азии главные двери мечетей устраивались по возможности с восточной стороны — так, чтобы михрабы, ориентировавшиеся к западу, оказывались против главного входа. Исключение составлял к. Куктеппа, где эта традиция в данном случае была нарушена.

В к. Джари Сурх (Гиссарский р-н), где, по-видимому, также имела место трансформация функций аловхона, собеседники говорили мне: *Мачит қадимида набуд, аловхона буд* («Мечети в старину не было, аловхона была»).

Значит, сначала была аловхона. Это обстоятельство становится понятным в свете данных этнографической литературы. Н. А. Кисляков, например, по этому поводу пишет: «В ряде кишлаков хонако (помещение для молитвы. — Р. Р.) отсутствовало, и тогда функцию мечети (как помещения для молитвы) выполняла аловхона, для чего в ней устраивали михраб» [77, 88]. «В Матче, —

² Далее слово «кишлак» дано сокращенно (к.).

отмечает М. А. Хамиджанова, — в наиболее старых мечетях отдельной аловхона не было, и ее функции выполняли сами здания мечети» [168, 25]. Для нас важно то, что и мечеть, и аловхона в этом случае представляли одно здание. Интересно также замечание Л. Ф. Моногаровой, которая пишет, что в Язгулеме «в прошлом помещение современной мечети являлось общим домом для гостей и, как алоу-хона горных таджиков, местом общественных трапез и увеселений для мужчин» [102, 54].

Н. А. Кисляков, пожалуй первым обративший внимание на указанное явление, подчеркивает, что это произошло под влиянием мусульманского духовенства: «В Каратегине и Дарвазе вплоть до 70-х годов прошлого века, 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 алоу-хона повелел возводить хонако» [77, 88]. Л. Ф. Моногарова полагает, что здесь проявляется органическая связь этих общественных домов с древним культом огня, пережиток которого и поныне прослеживается в обычае поддержания «неугасимого огня» в зимнее время [102, 54].

Г. Шурц, приводя данные географически далекого региона, тоже говорит о том, что общинные дома, которые «встречаются повсеместно в отсталой Меланезии, а также в Микронезии», если еще не успели исчезнуть, иногда превращаются в мечети, иногда — в настоящие ратуши, как например на Филиппинах [178, 128].

Говоря об аловхона, мы должны отметить и то, что в Матче, как об этом свидетельствуют рассказы старожилов, данное прямоугольное в плане помещение, часто каркасной конструкции, с плоской крышей и глинобитным полом, составляло иногда неотъемлемую часть мечети. Отопление производилось по-черному. Для разведения огня в полу имелось довольно большое квадратное углубление — *чахлак* (этим же словом часто называлось и само помещение) или, иногда, — *оитон*, *учоф*. Когда топливо (дрова, кизяк, хворост) накладывали горкой и разводили костер, дым наполнял помещение настолько, что дышать становилось невозможно. Пока горел костер, дым оседал все ниже и ниже, и поэтому собравшиеся, задыхаясь и кашляя, располагались вокруг огня, лежа на боку или ничком. Это длилось до тех пор, пока топливо не прогорало полностью, а помещение не начинало освобождаться от дыма через отверстие (*дудкаш*, *равзан*) в крыше над *чахлаком* для костра. Тогда собеседники располагались поудобнее вокруг раскаленных углей. При этом дверь, открытая во время топки (этим достигалась более интенсивная циркуляция воздуха для развеивания дыма), плотно закрывалась. Источником дневного света служило отверстие в крыше над ямой для костра.

Примечательная постройка, аналогичная матчинской, в рассматриваемое нами время, по-видимому, функционировала и в других

селениях Зеравшанской долины, но там (например, в кишлаках вдоль Фан-Дарьи) информанты называли ее *худжра*. Вообще надо сказать, что по мере удаления на запад, т. е. вниз по течению Зеравшана, за редким исключением (как, например, в к. Падруд, долина р. Шинг), термин «аловхона» все больше терял свою устойчивость в народной лексике, заменяясь наименованием «худжра» (букв. «келья», «комната»). Слово «худжра» употреблялось также в среде местного населения окрестных кишлаков г. Ура-Тюбе. Следует сказать, что наименование «худжра» (или «хиджра») отмечено этнографами применительно к особому виду маленькой комнаты, специально предназначенной для приема гостей при частном доме. М. А. Хамиджанова, например, установила, что в Ягнобе, после того как перестали существовать сельские общественные мехмонхона, во многих домах стали выделять или перестраивать одну из комнат для приема гостей, которая называлась «худжра» [169, 227]. А. С. Давыдов, характеризуя процесс развития жилища в районе Верхнего Зеравшана, указывает, что худжра первоначально строилась богатыми людьми для приема гостей и служила также жилым помещением внешней мужской половины двойного двора в некоторых кишлаках, расположенных ниже в этой части долины [51, 96]. По данным А. С. Давыдова, в домах без двойного двора худжра строилась рядом или несколько поодаль от жилого помещения. Отдельно расположенная худжра обычно имела при себе небольшую веранду [51, 96]. Исследователями отмечены случаи, когда помещения этого типа строились как чисто жилые, и тогда они пристраивались вплотную к основному универсальному помещению и имели внутри *сандали* [51, 96] — устройство для обогрева, представлявшее собой углубление в полу, в которое насыпались тлеющие угли. Поверх него ставили квадратный табурет (собственно сандали) на низких ножках, который накрывали большим ватным одеялом. Рассаживались вокруг сандали, подсовывая под одеяло ноги и руки, чтобы согреться. Более подробные сведения об устройстве сандали читатель найдет в работах А. К. Писарчик [121, 93—100] и А. С. Давыдова [51, 96]. Есть сведения, что худжра — строение, появившееся во второй половине XIX в., которое служило спальней [51, 41, 73].

С точки зрения архитектурных и конструктивных деталей примечательная худжра вдоль Фан-Дарьи и аловхона, по-видимому, существенно не различались. И в том и в другом случае — это специальная постройка, которая примыкала к мечети, составляя единое здание под одной крышей. Эти два помещения были соединены дверью или изолированы. В ряде мест аловхона стояла отдельно от мечети. Худжра, так же как и аловхона, строилась значительно ниже, чем помещение для молитвы. Небольшая высота ее, часто одностворчатые двери, довольно высокие пороги, отсутствие световых проемов — все это делалось с учетом местных климатических условий и позволяло в холодное время года лучше сохранять тепло в помещении.

С общественными «домами огня» генетически связано помещение другого рода, а именно мехмонхона, основная функция которой, как это вытекает из ее названия, — приютить пришельца. Одному из вариантов «дома для гостей» на Зеравшане соответствовало наименование *мехмонхонаи умуми* (*мехмонхонаи байни*), что означает «общественный дом для гостей».

Судя по рассказам, общественные гостевые дома раньше имелись в каждом селении (долина среднего Зеравшана), а в более или менее крупных кишлаках, таких как Урметан, Ёри, и в некоторых местах долины р. Кштут были в каждом квартале (*гузар*). Такие мехмонхона представляли собой коллективную собственность всего населения или сельского квартала, на территории которого их строили. Так же как в Ягнобе [85, 22 и др.], общественные дома для гостей строились сообща, всем селением или жителями одного квартала. В заготовке необходимых материалов, а также в строительных работах участвовала каждая семья. Ремонтные работы производились собственными силами односельчан. Любопытен в этом отношении пример постройки одного из таких домов в Урметане (Лангар). О нем информанты сообщили, что первоначально он был построен из материалов, оставшихся от сооружения местной мечети, совместным трудом (*хашар*) жителей сельского квартала. В Каратаге (Гиссарская долина) рассказывали, что здесь давно пришло в ветхость старое здание мечети, которое невозможно было восстановить. Тогда местные жители решили здание разобрать, а из уцелевшей части строительных материалов на том же месте построить мехмонхона.

Общественная мехмонхона в Урметане представляла собой прямоугольную постройку, состоящую из основного помещения, передней (*даглиз*) и, судя по сохранившемуся каменному фундаменту, продольной (по рассказам — крытой) террасы (*айвои*). Размеры общей площади дома 8.5×3.8 м, основного помещения — 5.2×3.6 м. Как и все местные жилые дома, она имела каркасную конструкцию. Дом был поставлен на каменном фундаменте, стены — двухрядный каркас (*кушисинч*) из сырцового кирпича (*хишт*). Вся сохранившаяся часть постройки оштукатурена глиной, смешанной с соломой. Перекрытие составляли деревянные балки (*болор*), пространство между которыми забрано жердями (*васса*), покрытие — стружка (*парагча*), земляная засыпка и глина, смешанная с соломой. Пол земляной. В передней, справа от входа, был, по рассказам, камин. Против каминной имелась дверь в основное помещение, где в стенах были устроены вытянутые в высоту прямоугольной формы ниши (*топча*), куда складывались разные вещи. Одна ниша (в западной стене против входа), называвшаяся *тахмон*, начинается прямо от пола. В нее складывались на день одеяла (*курпа*), матрацы (*курпача*), паласы, кошмы, приносившиеся сюда жителями наряду с другими вещами (например, посудой).

В доме сохранились два больших световых проема с двусторонними ставнями (*дарича*) со стороны террасы. Когда участники

мужских объединений расходились по домам, дарича закрывалась с внутренней стороны на металлические цепочки (*занчир*). По свидетельству местного населения, в центре основного помещения находилось сандали.

Некоторое представление об устройстве зеравшанских домов для гостей дают такие дома в кк. Ёри и Мазари Шариф, расположенных немного ниже в предгорной части этой долины. За небольшим исключением, общественные мехмонхона в этих кишлаках были устроены так же, как в Урметане, и состояли из основного помещения (*хонаи шишт*), передней и террасы.

Сопшемся на общественный гостевой дом в к. Ёри, что на правом берегу нижнего Зеравшана. В этой мехмонхона раньше было два очага, из которых сохранился один, прилегающий к одной из сторон передней, справа от входа в помещение. Его называли *касаба*. Он представлял собой нишу из трех стенок с дымоходом, выходящим на крышу в виде трубы. Передняя стенка касаба вырезана в форме треугольной арки. Очаг (*оштон*) встроен в стену помещения и примыкает к стенкам ниши. С двух сторон касаба устроены ниши для топлива и других вещей.

Основное помещение (6.5×3.2 м) в Ёри отапливалось особым видом камин, называвшимся *кашкарча* (т. е. «камин по-кашгарски»). По описанию А. С. Давыдова, кашкарча представляла собой выемку в основании каркасной стены глубиной 20—25 см во всю ее высоту. Часть, начинавшаяся прямо от пола 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, которая до потолка была забрана кирпичной или каменной кладкой, образуя дымоход, заканчивавшийся на крыше трубой. Стенки этого трубообразного в верхней части очага с дымоходом служили обогревателем [51, 41; 121, 90 и др.].

Кашкарча чаще была характерна для мехмонхона, уступая иногда свое место сандали (кк. Урметан, Мазари Шариф, кое-где в долине р. Магиан). Она предназначалась лишь для отопления помещения и кипячения воды для чая. Для других целей обогреватель этого типа не использовался. Что касается касаба, устроенной чаще всего в прихожей, а в жилых домах — в кухонном или непосредственно в жилом помещении, то она в основном использовалась для приготовления пищи (вариант кухонной касаба).

Наблюдение над «общественными домами для гостей» показывает, что во многих местах, например в кишлаках левобережья Фан-Дарьи, долин рр. Магиана и Кштута, основным очагом при отсутствии сандали служила кашкарча. Отсутствие касаба в этих домах на Фан-Дарье (к. Пиньён) местное население объясняло тем, что в мехмонхона горячая пища не готовилась. Ее приносил каждый участник собрания из дома. Этим, на наш взгляд, существенным моментом и объясняется отсутствие касаба в гостевых домах названных долин.

К числу характерных особенностей общественных мехмонхона на Зеравшане относилось также иногда пристраивавшееся к ним маленькое помещение худжра, в которой гости, в том числе и приезжие городские торговцы, оставляли на ночь свои товары на хранение, ночуя при этом в мехмонхона. Размеры одного из таких помещений, зафиксированные нами в к. Мазари Шариф, — $2 \times 3,3$ м.

Общественная мехмонхона, как было показано выше на примере Зеравшанской долины, вобрала в себя локальные особенности местной строительной техники. Наиболее типичной для Ферганской долины была кладка стен из сырцового кирпича, изготовлявшегося в формах, или из формировавшихся вручную продолговатых округлых комков глины (*гувола*). Мехмонхона Ферганской долины, исключая городские, в большинстве случаев не имели ни окон, ни каких-либо других световых проемов. Дневной свет и приток свежего воздуха пропикали внутрь помещения через отверстие, которое было устроено в крыше, и входную дверь, когда она была открыта (ср. аловхона, худжра). Земляной пол помещения устилался камышовыми циновками, позднее — паласами или кошмами (иногда даже старыми коврами), а по сторонам раскладывались курпача, на которых усаживались присутствующие. Помещение топилось по-черному. Посередине комнаты в полу имелся чаклак. Дымоходом служило, как в аловхона и худжра, отверстие в крыше над очагом. Мехмонхона от пола до потолка была черная от копоти.

Таково в общих чертах традиционное устройство «общественных домов для гостей» у таджиков северных районов Таджикской ССР в конце XIX—30-е годы XX в.

М. С. Андреев отмечает, что «ягнобские мехмонхона бывают частные. . . , принадлежащие отдельным лицам. . . . Функции частных и общественных мехмонхона, по-видимому, здесь не различаются. Разница только в том, что в частновладельческих собираются ближайшие к ним соседи, а в общественной — все селение» [18, 119]. В том же духе высказывается также А. Н. Кондауров, который подчеркивает, что в Ягнобе «впоследствии роль общественных домов для гостей перешла к частным мехмонхонам, и их уже не строили заново» [85, 22].

Таким образом, у народов Средней Азии, в том числе таджиков, наряду с общественными домами для гостей были таковые при частном доме, как правило, у состоятельных людей.

Частновладельческие «дома для гостей» — *мехмонхонаи шахси*, *мехмонхонаи хусуси*, которые назывались именем владельца, по характеру своего устройства повторяли черты, свойственные общественным мехмонхона для того или другого района. Сходство в устройстве индивидуальных гостевых домов с уже рассмотренными общественными, включая отмеченные выше локальные черты, делает излишним детальное изложение этого материала. Заметим, однако, что мехмонхона частного дома (это можно наблюдать и в наши дни), как правило, примыкала ко всему жилому

дому-усадебке (*хавли*) с какой-либо стороны от главного к нему входа или «против уличных ворот» [114, 126]. Другой вариант — расположение вторым этажом над уличными воротами. Там, где дома-усадебки состояли из двух половин — внутренней (для женщин и детей) и внешней, мехмонхона примыкала к внешней стороне, так как посторонний мужчина (*марди номазрам*) не имел права без особой необходимости входить во внутреннюю половину дома, где находились женщины. Как видно, резкое различие в положении мужчин и женщин ярче всего выразилось в расположении мехмонхона по отношению к жилому дому.

Из собранного нами полевого этнографического материала видно значительное расхождение в устройстве «мужских домов» в Ферганской долине и на Зеравшане. Конечно, устройство мехмонхона у сельских таджиков Ферганской долины (наличие очага-углубления в полу помещения, производство отопления по-черному, отсутствие световых проемов и т. д.) сближало их с «домами огня» у горных таджиков. Для предгорных (зеравшанских) «домов для гостей» был характерен целый ряд специфических приемов в деталях и конструкции, к которым можно отнести колонны, часто украшенные резьбой двери и ставни световых проемов. Их отличало также наличие разных типов обогревателей: сандали, кашкарча и пристенная касабла.

Есть основание полагать, что специфические особенности, характерные для зеравшанской мехмонхона, объясняются влиянием бухарской, самаркандской и пенджикентской городской жизни, которая вытеснила чаклак, находившийся посередине помещения. Вот некоторые свидетельства этого заимствования: «Сандали проникло в Верхний Зеравшан из равнинных районов Средней Азии не так давно, где-то в первой половине XIX в.» [51, 40]. В отношении кашкарча в этом же источнике мы находим следующее замечание: «Этот очаг-обогреватель распространился из равнин. . . . Устройство очага-обогревателя свидетельствует о его генетической связи с фальгарским и ферганским камином» [51, 41]. Интересно, что камин этого типа, глубоко утвердившись в мехмонхона к югу от Туркестанского хребта, не внедрился в мехмонхона Ферганской долины. Что касается Зеравшанской долины, то кашкарча составляла здесь неизменный атрибут «мужского дома», не успев утвердиться в жилых или кухонных помещениях.

Сведения о мехмонхона при частном доме имеются уже в средневековых памятниках письменности ираноязычных народов. Так, таджикский писатель и поэт Зайн ад-Дин Васифи в своих мемуарах говорит о мехмонхона проповедника пятничной мечети в Герате. Эта мехмонхона была «убрана, как перья павлина, а устроившиеся в ней пиршества были подобны вакханалиям Кей-Кавуса» [39, т. 1, 570], древнеиранского владыки. Там же имеется упоминание о мехмонхона, принадлежавшей Абдурахману Джами (1414—1492 гг.), корифею раннесредневековой таджикско-персидской литературы [39, т. 1, 625].

Само собой разумеется, что основой для существования частновладельческих мехмонхона и соответствовавшей им формы гостеприимства являлись экономические и социальные изменения, сопровождавшие рост частной собственности. Такому положению вещей особенно благоприятствовал упадок общинного владения, общинной формы организации производства и потребления и других форм социальных отношений. Так, частной мехмонхона историей была отведена роль приемницы общественных «мужских домов». Замена общественного «мужского дома» частным «произошла, когда семья выделилась из кровнородственного коллектива как самостоятельная ячейка, выросло значение ее патриархальной главы и отдельной семьи в целом в общественной жизни» [144, 173]. Поэтому «там, где имеются особые дома для мужчин, путник, чужестранец становится гостем всего племени или по крайней мере мужчин этого племени; там, где племя уже распалось на отдельные семьи, пришелец должен найти себе хозяина и друга, который бы приютил его» [178, 232]. Н. А. Кисляков отмечает, что «в настоящее время в кишлаках Вахио-боло часто приезжий человек передается на попечение кому-либо из сельчан в порядке очередности, установленной старостой для всех домохозяйств. Это называется „куш“. . . Имеющий „куш“ по приезде гостя должен позаботиться о пропитании путника, о его ночлеге и корме для его лошади» [68, 119—120].

Мехмонхона при частном доме, по-видимому, явилась результатом распада общественных «домов мужчин».

Черты быта

Данные, содержащиеся в этнографической литературе по народам Средней Азии, а также наши полевые этнографические сведения показывают, что основа функционирования «мужских домов» у горных и предгорных таджиков (аловхона, худжра, общественная мехмонхона) была связана с собраниями в них мужской половины села. В этом доме собирались в долгие зимние вечера все мужчины селения и, сидя у костра, коротали время за беседой, шутками, сказками, песнями и пр. [18, 119]. Эти собрания сопровождались коллективными трапезами их участников.

Члены «мужских домов» на свои собрания стекались, как правило, два раза в сутки, приурочивая их к совершению молитв (*намоз*); один раз они приходили перед утренней молитвой (*намози бондод*, *намози субх*), а другой раз — к вечеру (ближе к заходу солнца) и оставались здесь весь вечер. По рассказам, в Матче в холодное время года люди сюда приходили и днем; согревались вокруг костра, а затем шли в помещение для молитвы, чтобы совершить дневной намаз. Некоторые возвращались в аловхона и после молитвы. Там, где аловхона и мечеть были представлены одним помещением, люди, когда было холодно, совершив намаз, почти всем составом возвращались к костру, где проводили некоторое время в разговорах.

Как было сказано выше, здесь имелись подержанные кошмы, паласы, овечьи или козы шкуры, которые стелили на пол поверх грубой соломы (*наголи*) или сухой травы шерстью кверху. В ряде случаев имелись также стеганые одеяла и матрацы. В пользовании участников собраний была посуда: кувшины для мытья рук (*офтоба*), металлический сосуд для кипячения воды (*чай-чуш*), один-два чайника, чашки для питья чая (*пие́ла*), скатерть, на которой ели (*дастурхон*), и пр. Эти вещи, которые всегда находились в «мужском доме», приносились более или менее состоятельными его членами. Указанные предметы быта «мужского дома» могли быть также пожертвованными. В последнем случае их приносили люди, которыми руководило соображение умиловить бога (*худо*) или духов предков с целью предотвращения несчастий, болезней и пр. С этой же богоугодной целью люди устраивали здесь жертвенные угощения (*худои*).

Придя в аловхона (худжра, общественную мехмонхона), люди сообща принимались за разжигание общественного костра. Для этого они сначала освобождали оставшиеся от предыдущего костра горячие угли от слоя пепла (эти угли покрывались в чихлаке пеплом, чтобы не потухли до следующего костра), затем на них клали немного соломы или лучины, разводили огонь. По мере разгорания клали дрова или другое топливо. Чихлак имел значительные размеры (занимал часто до четвертой части всей площади) и находился близ одной из стен или же посередине помещения. Вокруг чихлака были устроены ступеньки, на которых можно было сидеть, спустив ноги к самому огню [68, 116; 77, 89].

Огонь в «мужском доме» поддерживался кизяком, кустарником, сухой травой и дровами из твердых пород деревьев, приносившимися участниками собрания из своих домов [68, 116—117; 77, 89]. В Ягнобе, по сведениям Н. А. Кондаурова [85, 25], некоторые из посещавших ежедневно «мужской дом» приносили топливо каждый день, другие же — время от времени, через два-три дня. Были и лица, не приносившие топлива. Каждый делал это соответственно со своими запасами. В Вахио-боло, по сообщению Н. А. Кислякова, существовала специальная очередь на топку аловхона, доставку светильников, уборку помещения и т. п. «Зимой, — пишет он, — можно видеть, как очередной „дежурный“ по алоу-хона хлопочет о том, чтобы разжечь как можно больший огонь в чихлаке, соперничая в этом со своими предшественниками и последователями по дежурству» [68, 116; 77, 90]. Там же «сохранился следующий обычай. Если дежурный алоу-хона по лености или скупости натаскал мало дров и огонь будет недостаточен, то кто-либо из присутствующих встает, берет ведро воды и заливает огонь. Это является страшным позором для хозяина дров, не говоря о том, что необходимо снова разводить огонь. Вследствие этого зимой в алоу-хона страшно жарко, так что непривычный человек не в состоянии вынести тамошней температуры и духоты» [68, 116—117]. Вспоминая о днях, проведенных в «мужском доме», рассказчики подобных сюжетов говорили:

Мусафедоя ришош а дут зап-зарт мешут, т. е. : «У белобородых бороды от дыма становились совершенно желтыми». Притягательная сила огня общеизвестна. Человеку свойственно с ранних лет «общаться» с огнем. Вот пример весьма стандартной ситуации. Становится темно. Дети собираются у очага. Горят дрова или хворост. Греясь, они не отводят глаз от костра, сидят, глядя на языки пламени. По мере сгорания дров красные и черные угли меняют свою форму, и костер становится для детей прекрасным миром превращений. Тогда они дают волю фантазии: воображают, что все происходящее в очаге суть реальные вещи. Дети начинают моделировать свою «картину мира» с ее явлениями и событиями, создавать образы героев воображаемых ими сцен. Вот, между прочим, почему детей привлекает открытый огонь-костер или огонь в очаге, в камине. Так рождается своеобразный культ огня в детском сознании.

Взрослым костер создает определенный комфорт, который позволяет вести за чаем непринужденную беседу, не глядя на собеседника: притягивает магическая сила огня. Кроме того, где огонь — там и тепло, и чай, и пища. Все это объясняет то значение, которое человек придает огню, а вместе с ним и очагу.

Когда в помещении аловхона становилось тепло, дым рассеивался и складывалась более или менее нормальная обстановка, все принесенные дастарханы разворачивались и из них составлялся один общий большой дастархан, на который ставили принесенные блюда, раскладывали лепешки. Все присутствовавшие приступали к общей трапезе.

В аловхона (худжра) горячая пища не готовилась. Каждый участник приносил с собой свою долю готовой пищи и топлива для общественного костра. Вечернюю пищу — похлебку, лепешки, завернутые в дастархан, чай, свежее или кислое молоко в деревянных блюдах, распущенный в воде сыр (*хурутоб*), немного сушеных фруктов или также распущенные в воде сушеные абрикосы (*фулингоб*) — каждый приносил из дома и клал на общий дастархан. Здесь ели и утреннюю пищу.

По замечанию А. Н. Кондаурова, посетившего долину р. Ягноб в 1934 и 1936 гг., количество приносившихся в «мужской дом» дастарханов, за редким исключением, соответствовало количеству «представленных» на вечерней беседе семей, и наоборот, оно никогда не совпадало с количеством присутствовавших односельчан в силу того, что женатые братья жили в доме своего отца, деда либо дяди по отцу и т. д., либо несколько братьев продолжали хозяйствовать сообща, не разделяя общего домохозяйства своих предков [85, 25].

По наблюдениям Н. А. Кислякова, в «мужском доме» происходили также угощения, приуроченные к различным выдающимся случаям жизни отдельных его членов. Если у кого-либо рождался сын, или кто-либо умирал в семье, или случалось какое-то другое событие, то он приносил сюда из дома угощение для всех. Мясо

горного козла, убитого на охоте, также приносили в «мужской дом» [68, 117; 77, 90].

Приготовлениями, как правило, были заняты несколько старших по возрасту мужчин. Они давали младшим, особенно подросткам, те или иные распоряжения, сами же резали мясо, разламывали лепешки на куски, после чего все начинали есть. Трапезу начинал старший по возрасту, который вместе с другими пожилыми людьми занимал место у задней стены против входа в помещение — оно считалось самым почетным. Далее места вокруг огня занимались по старшинству и по общественной значимости каждого. Вообще, как рассказывают старики, в «мужском доме» каждый знал свое место в том смысле, что, придя сюда, каждый всякий раз занимал одно и то же место. Некоторые перемещения происходили тогда, когда в «доме мужчин» оказывался приезжий гость, которому также отводилось одно из почетных мест.

Тот, кто начинал трапезу, протягивал правую руку ладонью вверх к краю дастархана, тем самым приглашая остальных. Никто не имел права начинать трапезу раньше старшего по возрасту или общественному положению — общественное мнение осуждало это. Человек, не соблюдавший это идущее от далеких предков правило, мог прославиться как голодный, ненасытный, что было самой дурной славой. Пока ели, царил тишина. После еды мыли руки, а затем приступали к чаепитию. Воду для чая кипятили в металлическом сосуде чойджуше, который ставили в костер: иногда он одновременно служил и заварным чайником — из-за отсутствия или нехватки фарфоровых или иных заварных чайников.

За чаем шел *гап*, или, что же то самое, *сухбат* (общение, разговор, беседа, обмен мнениями). Ходом *гапа*, его направлением руководили старики. Они говорили о свойствах окружающих их вещей, рассказывали различные истории, эпизоды из своей жизни, говорили о людях, случаях из их жизни, давали оценку их действиям, словам и поступкам, рассказывали о каких-либо событиях, вспомнившихся им к случаю и коснувшихся лично их или других односельчан. Так спонтанно возникал разговор, в который оказывались вовлеченными и остальные члены «мужского дома». Часто предмет *гапа* косвенно или непосредственно касался разнообразных проблем жизни села — житейских, аграрных, обрядовых, религиозных и пр. Независимо от того, решались ли эти проблемы на уровне семьи или на уровне общины, старики, умудренные жизненным опытом, всегда давали необходимые советы и рекомендации, а затем контролировали или непосредственно руководили участием населения в решении возникших проблем. Старшие члены «мужского дома» регулировали взаимоотношения между людьми. В необходимых случаях старики пресекали какие-либо отклонения от установившихся норм поведения, давали санкции на применение мер общественного воздействия к нарушителям правил общежития, избирали меру наказания (штрафы, компенсацию нанесенного материального или иного ущерба) для нарушителей норм шариата, или обычного права. В решении этих

вопросов «мужской дом» выступал как особый тип местного органа самоуправления.

На собраниях обычно кто-либо читал религиозную литературу. В процессе чтения возникали вопросы, на которые отвечал читающий или кто-нибудь другой, более компетентный в религиозных вопросах. Читались либо пересказывались произведения классиков, местных поэтов и прозаиков, народные повести (*до-стон*). Излюбленными были нравоучительные рассказы, содержавшие разного рода назидания и поучения. К этим рассказам старики апеллировали, когда речь шла об установившихся принципах нравственности. Присутствовавшие слушали пение местных певцов (*зофиз*), игру музыкантов на дутаре, рассказчика сказок. «В кишлаках южной части бывшей Кулябской области, — сообщает Н. Нурджанов, — зимой иногда приезжали из Дарваза бродячие артисты — масхарабозы, певцы, музыканты, которые большей частью оставались в доме огня, устраивали вечером «базм» («веселье»)» [108, 56]. По данным Н. Нурджанова, иногда в аловхона проводились семейные праздники, особенно если у хозяина не было помещения, достаточного для размещения гостей [108, 56].

В «мужском доме» почти всегда можно было «встретить одного-двух путников, жителей окрестных кишлаков» [68, 117] или приезжих из дальних районов. В случае приезда гостей жизнь в «мужском доме» значительно оживлялась. В беседах хозяева как бы ненароком обращались к ним — как у них решается тот или иной обсуждаемый вопрос. И тогда гости начинали рассказывать об особенностях своей культуры или сходных чертах жизни у них и у хозяев. Таким образом, устанавливался контакт между ними, способствовавший взаимообогащению культур.

По рассказам стариков, для «мужского дома» было характерно наличие достаточного количества информации, что подтверждается изложенным материалом. В процессе живого общения происходил обмен мнениями и новостями — это и привлекало людей.

Беседы, споры, рассказы, прерывавшиеся взрывами хохота, длились до поздней ночи. Присутствовавшие понемногу расходились по домам, часто оставляя дастарханы с остатками пицци до следующего утра, когда мужчины вновь собирались на завтрак (*ношто*). Следует сказать, что по домам расходились не все: «Добрая половина присутствовавших, особенно подростки и холостые мужчины, остаются здесь же и на ночь, располагаясь прямо на войлоках или соломе и прикрывшись своим халатом» [68, 117; 77, 91]. Сообщения информантов из Матчи об этом подтверждаются данными М. С. Андреева. Он пишет: «Вообще, судя по тому, что передавали мне ягнобцы, по-видимому, женатые посещают эти собрания не очень усердно, и большей частью в мехмонхона собираются холостяки, которые там и остаются ночевать. Такой же порядок, как приходилось слышать от матчинцев, имеется и в соседней Матче, и в Фальгаре» [18, 119]. О том, что у язгулемцев неженатые оставались ночевать в «мужском доме», сообщает также

Л. Ф. Моногарова [102, 54]. В отсутствие взрослых подростки прислуживали гостю.

Подростки, кроме того, должны были заботиться о том, чтобы огонь в чаклаке не погас до следующего утра. Для этого они собирали оставшиеся горячие угли в кучку, а затем покрывали их пеплом. Сама конструкция чаклака исключала большую циркуляцию воздуха, что благоприятствовало сохранности огня в течение довольно длительного времени. Ранним утром следующего дня при разжигании очередного костра тлевшие угли освобождались от пепла; на них клали солому, прищепки и таким образом снова разводили костер. Надо сказать, что аналогичным способом поддерживали «неугасимый огонь» и в местных домах. Если говорить о предгорных районах, то конструкция домашних очагов-обогревателей вследствие довольно значительной тяги воздуха не всегда обеспечивала сохранность огня до утра. В этом случае шли к ближайшим соседям либо в аловхона, зная, что горячие угли там всегда есть. Отсюда ясно происхождение названия «дом огня» — здесь всегда имелся неугасимый огонь, он поддерживался всем селением.

В Матче в древнее время помещение аловхона отдавалось детям — мальчиками и девочкам. Они шли сюда к своему дому (т. е. учителю) для получения навыков чтения. Как видно, «мужской дом» служил также школьным помещением. Это подтверждается и данными этнографической литературы. М. С. Андреев отмечает, что помещение иногда служило школой, где имам находился рядом мечети учил сельских ребят [15, 164].

Итак, рассматривая «мужских домов» у горных и предгорных таджиков свидетельствует о значительном их разнообразии. Анализ таджиков свидетельствует о том, что по мере продвижения к развитым равнинным центрам вместе с распадом кровнородственных и общинных отношений меняются их виды. Этому процессу, по-видимому, способствовали ход развития социально-экономических отношений, разрушение общинного единства, расхождение общинников. Все это нашло свое отражение в том, что общественные здания (аловхона и общественная мехмонхона) заменяются частными помещениями при домах состоятельных членов общества. В то же время эти последние сохраняют черты, свойственные общественным зданиям (Ферганская долина и кое-где на Зеравшане).

Следует отметить активную роль института «мужских домов» в повседневной жизни, в сфере общественного быта таджиков указанных районов. По всему видно, что эти дома отражали наиболее яркие особенности древнейших традиций. Они сохраняли руководство общественной жизнью, регулировали взаимоотношения между жителями общины, согласовывали хозяйственную, культурную, обрядовую, правовую и другие стороны социальной жизни на селе.

Многое говорит за то, что аловхона выполняла и культурную функцию — ведь она стала базовым помещением для мусульман-

ской мечети. Есть основание полагать, что в аловхона основным предметом культа являлся благословенный огонь. О том, какое значение придавали в Средней Азии огню, свидетельствует то обстоятельство, что очаги, по мнению А. К. Писарчик, выполняли функции домашнего алтаря, будучи местом почитания, принесения жертв и приготовления ритуальной пищи [119, 104]. Интересно, что на Зеравшане термином «аловхона» обозначалось также очажное отделение или кухня в частном доме.

«Существование дома, племени и самой человеческой жизни, — пишет Ю. Липс, — было бы невозможно без благословенного огня, этого таинственного брата солнца. Значение огня настолько всеобъемлюще, что нет ни одного народа на земле, который в своих сказаниях и преданиях не пытался бы объяснить его происхождение. Огонь представляется настолько большой ценностью, что, согласно большинству мифов, люди похищают его у богов, которые его ревностно оберегали и отнюдь не собирались делиться им со смертными» [88, 34]. О представлении населения Соха о божественном происхождении огня пишет А. К. Писарчик, приводя такую легенду: «Св. Адам нуждался в огне. . . и обратился к богу-создателю с просьбой о помощи. Бог приказал св. Джабраилу достать огонь. . . из ада. Св. Джабраил принес из ада раскаленный уголек. . . и дал его Адаму. Беря уголек, Адам обжегся и выронил его на землю. Огонь ушел в „семь слоев земли“, и Адам не смог им воспользоваться. Опять пошел он с просьбой к создателю. На этот раз, прежде чем дать уголек Адаму, бог приказал обмакнуть его в реку милости. . . Тогда Адам смог удержать уголек. Так появился на земле огонь» [119, 73—74]. Народы Средней Азии верили, что огонь — «это представитель (заместитель) бога на земле» [119, 74].

Глава II

«МУЖСКИЕ ДОМА» У РАВНИННЫХ ТАДЖИКОВ

Термины

В этом разделе рассмотрим мехмонхона при частном доме. Рассказывая о внутреннем функционировании этого социального института таджикской равнины, старшее поколение применяло в основном следующие его наименования: *гап*, *чура*, *чумагап*, *тукма*, *гаштак*; в литературе сообщается также о термине *гурунг* [119, 73]. Для мужских объединений узбеков Хорезма Г. П. Снесарев приводит термин *зиёфат* [144], Г. Н. Симаков пишет о «специфических мужских развлечениях . . . *жоро бозо*» у киргизов [141, 160 и др.].

Приведенные термины отражают одну из главных особенностей равнинных «мужских домов», а именно то, что для них было характерно приготовление горячей пищи. Рассмотрим эти термины.

Первое в группе анализируемых понятий — *гап* — не требует особого разъяснения. Основные его значения, как было отмечено выше, — «разговор», «общение», «беседа», «обмен мнениями», «совет» — наглядное свидетельство главных функций «мужских домов». Ареал наименования «гап» — в основном Ферганская долина. Он был известен также в Ташкентской обл. [101] и, по-видимому, в Самарканде.

Термин *гаштак* наиболее часто применялся информантами для обозначения мужских объединений в предгорьях Зеравшанской долины. Иногда о нем приходилось также слышать в окрестных кишлаках современного Ленинабада (Ходжент), Капибадама, Исфары, Ура-Тюбе и Риштана. В этнографической литературе этот термин отмечен по отношению к мужским объединениям Дарваза и Каратегина [24, 310], современной Кулябской обл. [108, 56], Самарканда и Бухары [77, 92], а также верховьев Кашка-Дарьи [75, 89].

Слово *гаштак* образовано от основы прошедшего времени таджикского глагола *гаштан* («вращаться», «возвращаться», «ходить», «гулять» и т. п.) — *гашт* — и суффикса *-ак*, образующего отглагольные имена существительные. Следовательно, глагольную

основу *гашт* можно рассматривать как означающую «черед», «ход» и заключить, таким образом, что этот термин на Зеравшане отражал одну из характерных особенностей мужских объединений, а именно — принцип очередности (*гашт* — «очередь» + *-ак* — «очередность», «возвращение к кому-либо очереди», «переход») материальных затрат, производившихся для угощения участников этой формы объединения. Г. П. Снесарев, проанализировавший этот термин, также приходит к выводу, что в основу подготовки традиционной трапезы этого рода положен принцип очередности, когда обязанность хозяина, производившего все затраты, переходила от одного участника объединения к другому [144, 171].

Следует отметить, что угощение типа *гаштак* основывалось не только на началах очередности дастархана, но и очередности угощения в домах: участники мужского собрания поочередно угощали и остальных членов объединения у себя дома. Информанты указанных выше районов Ферганской долины пояснили, что *гаштак* здесь представлял собой собрание беднейших слоев населения — тех, кто не имел своей мехмонхона. По этой причине они принимали своих сотрапезников в жилой части дома. Эта категория людей устраивала *гаштак* у себя дома и для того, чтобы члены их семей могли хоть раз в один-два месяца как следует поесть плова. Более правдоподобными и заслуживающими доверия являются сообщения о том, что в Ферганской долине в собраниях типа *гаштак* объединялась холостая молодежь (подростки), подобно тому как это имело место в Кулябской обл., о чем сообщает Н. Нурджанов [108, 56—58]. По таджикам долины Хуф сведения об этом находим у М. С. Андреева [19, 117—118].

Гаштак на началах очередности дастархана для взрослой категории населения Ферганской долины существовал, по-видимому, и раньше. Н. С. Лыкошин, сведения которого относятся к Восточному Туркестану, отмечал, что члены того или иного собрания по очереди собирались друг у друга, и тот, в доме которого происходило собрание, нес расходы по угощению [92, 353]. Угощение мужчин-компаньонов, устраивавшееся поочередно дома, зафиксировано М. С. Мирхасиловым у сартов Чирчикского оазиса Ташкентской обл. [101, 116—121]. По словам Г. П. Снесарева, собрания мужчин у узбеков Хорезма устраивались также по очереди у каждого члена объединения [144, 158]. По данным Н. О. Турсунова, в ремесленных кругах Ходжента каждый участник мужских объединений поочередно угощал товарищей в своем доме, но эти угощения назывались *ганхури* (угощение на *гапе*) [162, 157].

Остановимся на термине *тукма*. Этим словом у равнинных таджиков (в основном Ферганской долины) обозначались мужские объединения, функционировавшие, по-видимому, в среде зажиточных людей, хотя, возможно, были и другие варианты. Особенность собраний мужчин в *тукма* заключалась в том, что их участники основные продукты для устройства обедов (мясо, курдючное сало, иногда рис) часто закупали в складчину. Проведение собраний *тукма* не было строго регламентировано. Иногда сотра-

пезники собирались по какому-либо случаю (например, приезд гостя). Часто для устройства обеда было достаточно желания двух-трех членов. В окрестностях же Канибадама, а также в некоторых местах Ходжента участники *тукма* на свои собрания являлись почти каждый день, за исключением лишь четверга (вечер накануне пятницы) и субботы (накануне воскресенья).

В отношении термина «*тукма*», отмеченного специалистами в Самарканде (устное сообщение Е. М. Пещеревой) и Ташкентской обл. [101, 116—121], существуют довольно противоречивые суждения. М. С. Андреев [18, 117] полагал, что он означает «взнос», «пай», вносившийся участниками этого рода собраний для проведения трапезы. Н. А. Кисляков, отметивший этот термин в 50-е годы близ Ленинабада, связывает его возникновение с арабским *туъма*, что значит «пища», «еда» [77, 93]. Таджикоязычные старожилы Риштана (Ферганская обл.) считают, что он означает «сбор», «собрание», так как основное значение слова *туъма* (*тукма*), по их мнению, — «пуговица», которая служит для собирания вместе (застегивания) двух пол одежды. В этом значении термин «*тукма*» (в других местах — *туъма* — к. Майката Пенджикентского р-на) и *туъма* (Исфара и ее окрестности) отражал специфическую форму мужских собраний, где в основу подготовки и проведения традиционной трапезы мужчин был положен принцип сбора от каждого члена «дома для мужчин» наличного пая, взноса для приобретения продуктов на трапезу. Этой же точки зрения придерживается М. С. Андреев.

Термин «*джумагапа*» был связан с мужскими объединениями, функционировавшими в равнинных районах (главным образом в Ферганской долине) только один раз в неделю по пятницам (*чума*). Участниками *джумагапа* были состоятельные прихожане, преимущественно пятничных мечетей (*мачити намози чума*). Они проводили свои собрания только в теплое время года, в пору изобилия фруктов и овощей; собирались в дневное время после совершения полуденной молитвы (*намози пешин*). Специфика этих собраний заключалась еще и в том, что они вследствие многочисленности участников, да и ввиду теплого времени года не были связаны с помещением, а проводились в чайхане или под открытым небом, где-нибудь в саду, на берегу речки или арыка (*чуй*). Кто-нибудь из участников *джумагапа* на общие деньги покупал продукты, привлекаая для этой цели близких и родственников, и к назначенному времени к дастархану подавались плов, затем дыни, арбуз, виноград и пр. Рассказывая об обедах мужчин — членов *джумагапа*, информанты иногда применяли название *харифона*, что означало «угощение в складчину».

Там, где число членов *джумагапа* было сравнительно ограничено (10—15 человек), собрания проводились поочередно в мехмонхона членов пятничного *гапа*.

Следует отметить, что по отношению к обедам мужчин применялись независимо от их организационной формы и другие термины: *зиёфат* («угощение на дому»), *маҷлис* («собрание»), *базм*

(«веселье», «пир», вакханалия») и т. д. Выражение *фалони зиёфат дот* означало «такой-то устроил угощение». Но если данное угощение принимало форму обсуждения тех или иных вопросов или сопровождалось песнопениями, музыкой, стихотворными импровизациями и т. п., то подобное собрание именовалось маджлис. Особенно пышные собрания, на которых выступали танцоры и распивалось вино, назывались «базм».

У равнинных таджиков в отличие от горных в «доме для мужчин» готовилась горячая пища, для чего устраивался специальный очаг-камин (касаба).

Приготовление горячей пищи в равнинном «мужском доме», конечно, — результат длительного его развития. Как следствие этого варку пищи для мужчин-сотрапезников, которая здесь выпадает из сферы женского труда [156, 315—316], берет на себя мужчина — он становится общественным поваром.

Своеобразие принципа устройства угощений в мехмонхона равнинных районов, кроме того, проявлялось в том, что, сохраняя некоторые черты натуральной складчины, являвшейся древнейшей формой мужских обедов, и отражая определенную форму собственности — общинную, мехмонхона наряду с другими своими функциями обретает еще одну — становится местом хранения запасов продовольствия, выполняет роль общественной казны. Это видно на примере собраний тукма, где мужчины из общих денег, вносившихся в одинаковых размерах всеми членами, заготавливали часть продуктов (мясо, курдючное сало, иногда и рис). В качестве примера переходных форм организации обедов в «мужском доме» на равнине можно привести поочередные затраты несколькими участниками (от двух до четырех, а в собраниях типа джумагап — от шести до восьми), производившиеся путем дележа расходов равными долями между ними (в этом случае складчина носила денежный характер, например в окрестностях Ура-Тюбе), а также угощения, устраивавшиеся на основе чередования домов и расходов (ср. собрания *гаштак* в Ферганской долине).

В целом «мужские дома» на равнине мы застаем на том этапе, когда форма организации обедов в результате длительного развития под воздействием экономических, социальных и иных факторов, потеряв характер былой складчины, становится формой взаимного гостеприимства.

Из изложенного видно, что институт мужских объединений в позднетаджикском варианте обнаруживает довольно большое разнообразие в терминологии. Ее анализ показывает, что различие в наименованиях, применявшихся к внутреннему функционированию «мужских домов», следует отнести не за счет лингвистических особенностей районов бытования этих терминов, а, как справедливо отмечает Г. П. Снесарев, за счет стадиально разных форм организации коллективных трапез мужчин, за счет разного уровня интенсивности распада кровнородственного коллектива и вследствие этого — обретения индивидуумом (семьей) самостоятельности в хозяйственном и социальном отношении. Терминологи-

гический экскурс, кроме того, показывает, что некоторые рассматриваемые нами формы таят в себе признаки известного социального состояния их членов (ср. собрания тукма, джумагап, гаштак Ферганской долины).

Формирование объединений, их социальная иерархия

Представители старшего поколения еще долго хранили воспоминания о том, как формировались и функционировали эти мужские объединения. Собрания (гап, гаштак, тукма) у таджиков изучаемых районов, так же как и в других местах Средней Азии, начинались, как правило, поздней осенью, по завершении сезона уборочных работ, когда с тока (*хираман*) вывозились весь обмолоченный урожай и мелкая солома. К этому времени или немного позже завершался в основном и сбор хлопка, урожая бахчевых и плодов. Приближалось холодное время года, количество относительно свободного времени у мужчин увеличивалось, собрания длились до начала нового сезона полевых сельскохозяйственных работ.

Вступление в мужские объединения было в принципе добровольным, практически можно было и вовсе не вступать в них. Но посещение «мужского дома» означало своего рода «выход в люди», в общественную жизнь. Эти вечера служили для таджика аттестацией его жизнеспособности, важнейшей формой социального бытия. Здесь можно было обмениваться последними новостями, узнавать о событиях, происходивших в округе, высказывать свое к ним отношение, обсуждать злободневные вопросы жизни села, послушать местных чтецов, сказителей, певцов, музыкантов, а затем участвовать в различных играх и развлечениях, а главное — в коллективной трапезе. Мехмонхона являлась местом, где укреплялось чувство единства, столь необходимое всем и каждому. Поэтому время, проведенное в собрании друзей, оставалось для дехкана одним из самых светлых воспоминаний.

По-видимому, существовал определенный акт приема в мужское объединение. По рассказам, в то или иное объединение претендента принимали в результате своеобразного тайного голосования при условии, что он получит большинство голосов участников данного объединения. В сел. Артуч (долина р. Кштут) этот претендент заявлял о своем желании участвовать в гаштаке своему «начальнику», именовавшемуся (*зиони бобо* (букв. «дед ишан»), а «начальник» этот разговор-заявление передавал (*ин гапа мобайн-ба мепартофт*) на усмотрение всех членов мужского собрания. Аналогичные сведения получены нами в Канибадаме и других местах. При приеме обращалось внимание на поведение и положение человека в обществе, на то, как о нем отзываются окружающие. Словом, учитывались его моральные и нравственные качества. Учитывали также и то, не исключался ли претендент прежде из какого-нибудь другого объединения.

Группирование участников мужских объединений происходило по симпатии людей друг к другу, по соответствию интересов в занятиях, по соседству, родственным отношениям. Людей, которые могли бы нарушить приятное времяпрепровождение коллектива, в члены не принимали. В расчет брали и материальную обеспеченность желающего стать членом гапа (гаштака), свидетельством чему являлось, в частности, его обязательство устроить угощение своим будущим сотоварищам. Так, в сел. Пангаз (современный Аштский р-н), после того как молодой человек получал согласие своих друзей на участие в местном гапе, отец, обращаясь к его руководителю, говорил: «Вот мой сын стал вашим компаньоном, давайте мы вам устроим небольшое угощение» (*Мана, писари мо шумо-ба шарик шут, мо шумо-ба якта зиёфатча кара тем*). Это угощение устраивалось в мехмонхона для всего коллектива, именовавшегося *чура* (*джура*), т. е. «друзья», «(со)товарищи», «компаньоны». Сам отец при этом угощении не присутствовал. «По случаю моего прихода (т. е. вступления в гап. — Р. Р.), — рассказывал Очилбой Умаров (г. Канибадам), — отец, приведя одного барана, дал [его] начальнику. Затем изложил свою просьбу. Барана зарезали и съели, и *джурабоши* определил мое место (в компании. — Р. Р.)» (*Омадагем-анда дадом як гусфанда овада джурабоши-ва додан, арзашона гуфтан. Гусфанда кушта худан, сони джурабоши чои мана нишон дот*). Кое-где барана заменяла скатерть — дастархан — со всевозможными угощениями (*насиба* — к. Калачаи Раис, окрестности Ура-Тюбе).

О существовании определенных правил при вступлении в ту или иную мужскую компанию свидетельствует прием нового члена в к. Калачаи Калон (окрестности Ура-Тюбе). Если этот человек приехал сюда жить сравнительно недавно и заявил о своем желании вступить в гап, то к нему некоторое время присматривались: следили за тем, как он включился в общественную жизнь селения, как строит свои взаимоотношения с соседями и т. д. Обращалось внимание на его участие в хашаре.

Поскольку в мужские объединения принимались те, кто мог произвести необходимые для коллективной трапезы затраты, вступление мужчин в организацию гап (гаштак) не могло не отразиться на питании женщин и детей в малосостоятельных семьях. Идя на собрание *джура*, муж и отец, по справедливому замечанию Наливкиных, становился малозаинтересованным в качестве и количестве домашней пищи, а потому и питание семьи значительно ухудшалось [106, 128]. По словам О. А. Сухаревой и М. А. Бижановой, авторов книги «Прошлое и настоящее селения Айкыран», эти обеды, поглощавшие все достояние семьи, накопленное тяжелой работой, обрекали на полуголодное существование остальных ее членов. Попирав за счет других, несостоятельный дехканин, когда приходила его очередь, бросался к баю, и тот, выговорив себе наивыгоднейшие условия, «выручал» его. При этом бай не давал займы денег, а брал на себя устройство пира, не уточняя сумму своих расходов, тем самым всегда оказываясь

в выигрыше. Он заручался обязательством своего должника отработать определенное количество дней в самое горячее летнее время или получал с него долговую расписку. И в том и в другом случае обратившийся к баю попадал в зависимость от него, намного ухудшая свои перспективы на будущий год [148, 57]. Классовая природа мужских объединений у узбеков Ташкентской обл., использование этих объединений байскими элементами вскрываются и в работе С. М. Мирхасилова [101, 119].

Мужские объединения формировались в основном по территориальному принципу. Основное ядро участников гапа (гаштака) составляли мужчины данного сельского квартала — *гузара* (*махалла*), который, как правило, состоял из нескольких семейно-родственных групп. Некоторые собеседники, вспоминая о последнем периоде существования мужских организаций, говорили, что в отношении выбора компании не существовало особенно строгих требований. Совсем не обязательно было, чтобы мужское население сельского *гузара* (*махалла*) посещало мехмонхона, находящуюся на территории данного *гузара*. В то же время если случалось, что житель данного *гузара* без особых причин выбрал себе мехмонхона, находящуюся на территории другого *гузара*, соседи начинали гадать о причине этого. Желание провести свой досуг в кругу друзей и близких, например по роду занятий, приводило *джура* подчас в компанию, действовавшую в другом квартале селения. В этой связи обращает на себя внимание утверждение старожилов о том, что при приеме в члены товарищества не имел значения такой факт, как этническая принадлежность. Часто в одной компании могли оказаться вместе представители любой окружающей этнической группы. Объединяясь в единую компанию в качестве постоянных ее членов, за одним дастарханом могли оказаться лица различных занятий, например земледелец и скотовод, гончар и кузнец и т. д. Важно было только, чтобы членами товарищества были люди близкие, связанные узами давней и тесной дружбы. Однако в Пенджикенте и ряде других мест парикмахеров (*сартарош*), а также обмывальщиков покойников (*мурдашу*) на мужские обеды не допускали. В городах ремесленники объединялись в свои «мужские дома».

Интересующие нас мужские собрания в период своего функционирования базировались в мехмонхона при частном доме. В отношении существовавшей еще кое-где (например, в предгорьях Зеравшана) общественной мехмонхона старики поясняли, что в нее стекались на свои собрания зрелые мужчины, считавшие неудобным для себя посещение частной мехмонхона, предназначенной в основном для молодежи.

Действующих в зимний период частных мехмонхона на территории сельского квартала могло быть от одной до четырех-пяти, а то и больше, что зависело от числа домохозяйств. Достаточно сказать, что в таких крупных кишлаках, как Пангаз, Чорку (Исфара), Ёри и им подобных, имелось от 10 до 15 частных гостевых домов.

На равнине небольшая группа лиц (5—10 человек), обычно близкие друзья и соседи, предварительно договаривалась о возможности объединения в группу для совместных обедов. Она и составляла основное ядро будущего общества. Эта инициативная группа обдумывала вопрос выбора помещения, разрешавшийся одним из группы, предлагавшим свою мехмонхона. В этом заключалась известная доля корысти. Дело в том, что хозяин помещения обретал таким образом известные права, о чем будет сказано ниже. Поэтому джура начинали думать, вполне ли подходит предложенное помещение для обедов друзей, соответствует ли его хозяин роли руководителя компании. Правда, наличие мехмонхона свидетельствовало уже о многом, в частности о том, что ее владелец живет в достатке. Если по какой-либо причине помещение и его хозяин не устраивали товарищей, то начинали обдумывать другие варианты.

В Касане (север Ферганы) участники гапа на свои собрания приходили ежедневно, за исключением среды, так как этот день здесь был базарным. Каждый человек в этот день был более или менее занят, а вечером, кроме того, по существовавшему обычаю, во всех домах готовился плов, который член гапа ел у себя дома, не приходя в этот вечер на общее собрание [18, 117—118].

Число собраний и их участников определяло частоту угощений: а) большее количество участников (35—40 человек), но собрания проходят два раза в неделю — значит, за сезон по одному угощению от каждого участника обедов; б) 35—40 участников, а обеды устраиваются один раз в неделю, в этом случае угощения даются в один круг, но затраты каждый раз берут на себя двое из них; в) ограниченное количество участников (20—25) при трехразовых обедах за неделю — угощения устраиваются в два круга и т. д.

Остановимся на одном из существенных моментов, отмечавшихся и Г. П. Снесаревым, — принципах формирования мужских объединений. Речь идет о выборе участниками этих домов «должность имеющих лиц» (*мансабдор*). Участники товариществ выбрали их из своей среды.

Вопросы внутреннего самоуправления «мужских домов», существующего им аппарата власти, в котором «штаты» заполнялись группой чинов и рангов, составлявших руководящую верхушку интересующих нас домов, уже привлекали внимание специалистов по этнографии народов Средней Азии [144, 164 и др.]. Представляется, однако, необходимым дополнить эти данные.

Равнинные «мужские дома» имели своего руководителя, считавшегося «начальником» джура. Им становился обычно наиболее авторитетный член мужского объединения, который обладал деловыми качествами, хорошо знал социальные и культурные ценности, традиционные нормы организации и проведения собраний. В расчет принимались его начитанность, общительность, обеспеченность жизненными средствами, хорошие манеры и т. п. В мужских объединениях типа гап такой руководитель назывался *чурабоши* («глава», «руководитель», «начальник джура»). В кругах муж-

ских организаций гаштак (долина р. Зеравшан) руководитель именовался *эшони бобо* (букв. «дед ишан»). По отношению к этому «деду» применялись также термины *эшони мулло* («ишан мулла»), *бобои гаштактур* («дед — член гаштака» или «дед членов гаштака»), *осақол* (тюркск. *аксакал* — «белобородый»), *бакабул*, *бакавул* («повар»). Надо сказать, что все перечисленные термины участниками гаштака употреблялись иносказательно, ведь в действительности *эшони бобо* мог быть и не стариком. В данном случае подчеркивался лишь общественный вес руководителя, степень уважения, соответствовавшие в русском яз. выражениям в 3-м лице мн. числа (например: *эшони бобо гуфтан* — «они сказали»). Термин *бобо*, кроме того, означал старшину ремесленного цеха или покровителя земледельцев.

Руководителями джура почти всегда становились хозяева тех помещений, в которых проводились собрания мужских сообществ. Хозяин помещения обеспечивал гап (гаштак) необходимым инвентарем — паласами, кошмами, стегаными матрасами, посудой (кипятильниками, чайниками, пиалами, всевозможными чашами для супа и плова, кухонной утварью). Уже этот факт подчеркивает определенную социальную значимость руководителя, его материальную обеспеченность, так как не каждый мог позволить себе строительство и оборудование дорогостоящей мехмонхона. В рассматриваемое время мехмонхона в мужской половине дома-усадыбы являлась привилегией лишь зажиточной семьи. Поскольку идея формирования общества, как правило, исходила от владельца мехмонхона, то он и становился руководителем товарищества, а это, безусловно, еще больше укрепляло его позиции в обществе, поднимало его авторитет, что давало ему возможность полнее подчинить себе остальных участников, обеспечить над ними свое главенствующее положение, навязывая им в известной степени свою волю при решении тех или иных вопросов общественного характера.

Руководитель «мужского дома» пользовался, таким образом, привилегией «распорядителя и блюстителя порядка» [144, 167] на собраниях мужчин. Обычно он первым начинал трапезу, принимал первую чашу с вином, поддерживал и направлял ход беседы, назначал очередность угощений, руководил всеми общественными выступлениями джура, высказывал свое мнение по поводу достоинств и недостатков того или иного угощения.

Джурабоши (бобо) ведал всеми делами, забавами, распорядком, наложением наказаний. Перед ним отчитывались во всем (вплоть до расходов, качества и количества продуктов и т. д.). Как хозяин помещения в компании он занимал место у стены, ближе к входной двери, в то время как почетные места предоставлялись либо гостям, либо другим «должностным» лицам из числа джура.

Существование обычая хозяину располагаться ближе к входу в помещении мехмонхона иногда вводило гостей-чужестранцев в заблуждение. Любопытный рассказ содержится в мемуарах Зайи ад-Дина Васифи «Удивительные события». В нем речь идет

о том, как к знаменитому поэту средневековья Абдурахману Джами пожаловал однажды некий систанский поэт Кази-заде.

«Он (Кази-заде. — Р. Р.) прежде никогда не был в Герате и никогда не видел Джами. Но зная о нем как о прославленном ученом, он полагал, по обычаю того времени, что такой человек должен носить огромную чалму и ходить разодетым в шелка и парчу. На самом же деле Джами и летом и зимой одевался в простой ватный халат и повязывался поясом из грубой ткани. . . Голову он покрывал белой, без узора, тюбетейкой „убайди“, которую обматывал маленькой чалмой. Ходил он, опираясь на длинный ивовый посох. . .

Кази-заде вошел во двор дома Джами. Там никого не было. Он сел на край суфы, стоявшей на крытом проходе двора. В это время. . . вышел Джами — в том виде, как было описано выше, поздоровался с приезжим. Гость решил, что это кто-то из прислуги Джами, и поэтому, даже не встав и не проявив никакого почтения, спросил:

— Их светлость дома?

— Был дома до сих пор, — с улыбкой ответил Джами.

„Удивительно! Таким почтенным людям всегда служат те, кто даже ответить толком не умеют да еще смеются без причины“, — подумал Кази-заде и, взглянув на Джами, продолжал:

— Эй, бестолковый! Пошел бы да доложил господину, что прибыл Кази-заде из Систана в надежде увидеть его. Если они окажут милость и позволят войти, будет очень любезно.

Джами не выдержал и громко рассмеялся. Гость вспылил:

— Помилуй бог, чего вы смеетесь?

Тем временем на улице показалась группа гератской знати, ученых и поэтов, направляющихся к Джами. Увидев его, они тотчас спешили и, почтительно сложив руки, вошли во двор, поклонами приветствуя хозяина.

Увидев это, Кази-заде подумал про себя: „Хвала аллаху, как же велик Джами, если знатнейшие люди века выказывают столько почтения ничтожнейшему слуге его!“. Наконец все вошли в мехмонхона. У Джами была привычка во время собраний сидеть с краю, ниже всех гостей («кафшгох»), рядом с ковалями («на 'ал»), и самому прислуживать гостям. Уселся с прочими гостями и Кази-заде. Завязалась беседа. Кази-заде тихо спросил у сидящего рядом Мир-Атауллы:

— Почему же не докладывают его светлости, что к ним с визитом пожаловали ученые и поэты? — Удивленный вопросом Кази-заде, Мир-Атаулла шепнул ему на ухо:

— Разве вы не здешний? — И указал глазами на Джами: вот этот человек и есть их светлость Мавлана Джами» [39, т. 1, 622—625; 53, 10—11].

Где бы ни располагался начальник помещения «мужского дома», в его отсутствие никто другой из участников собраний не имел права занимать его место даже на время (это было связано с известным риском быть наказанным). Да и сам джурабоши (бобо),

выходя из помещения, должен был соблюдать определенный этикет. О силе власти руководителя свидетельствует тот факт, что собравшиеся на очередной гаштак (гап) обязаны были, сидя за дастарханом, неукоснительно соблюдать ту позу, в которой в каждый данный момент находился их начальник. В многочисленных по составу участников собраниях наиболее благопристойной считалась поза *дузону*, при которой руководитель, встав на оба колена, садился, опускаясь на пятки; кисти рук лежали на коленях, голова была слегка опущена. Г. П. Снесарев отмечает, что иногда от долгого пребывания в одном и том же положении совершенно затекали ноги, на что следовало «милостивое» разрешение сменить позу.

В более свободных помещениях или в собраниях с ограниченным числом участников преобладали такие позы, как *такья*, т. е. «облокачивание на один бок», *зонуқат* («поджимание ног под себя») и пр. Позы зависели также от ситуации. Например, во время трапезы желательно было занимать позу *дузону*. Поза *такья* разрешалась чаще пожилым людям или лицам значительного общественного положения.

В ряде мест «мужские дома» гаштак имели одного начальника. Но чаще можно было наблюдать довольно оригинальную структуру, складывавшуюся из небольшой группы лиц, занимавших «руководящие должности». В к. Пангаз были следующие должности: джурабоши, два его заместителя — визирь правой руки (*вазири дасти рост*), визирь левой руки (*вазири дасти чан*); судья (*қози*), церемониймейстер (*ясавул*), кравчий (*соқи*), заведующий общей казной (*хазиначи*) и повар (*ошназ*).

Перечисленные должностные лица — высшее начальство общества. Они назывались *мансабдор* (букв. «должность имеющие лица»). Все остальные члены назывались *фуқаро*, т. е. «подданные»; иное значение этого термина — «воин».

Заместители джурабоши — визири правой и левой руки — во время пира усаживались по обе стороны от него — соответственно справа и слева (у одной из боковых стен помещения). Это были обычно знатоки всех обычаев и правил мужских обедов. Нужно иметь в виду, что во время пира все джура разбивались как бы на две партии. Джура, относившиеся к визирю правой руки, назывались *фуқарои вазири дасти рост*, т. е. «подданные (воины) визиря правой руки»; остальные составляли фуқаро визиря левой руки. При решении важных дел в случае возникновения споров, когда не было общего согласия, особенно при рассмотрении провинностей и нарушений дисциплины, джурабоши советовался с тем визирем, к партии которого относился этот подданный.

На собраниях люди иногда (например, в отсутствие джурабоши) соблюдали ту позу, в которой в каждый данный момент пребывал «их» визирь. Однако во время приема пищи люди сидели, глядя на руководителя. В тех случаях, когда руководитель выходил из помещения или возвращался в него, все джура по обычаю

вставали одновременно, слегка опустив голову и сложив руки перед грудью, как того требовал этикет поведения в «мужском доме».

Казий («судья»), которого назначал джурабоши, являлся проводником идей последнего. Он выполнял санкции джурабоши в отношении провинившихся членов. Выполнение функций казия было тесно связано с другим персонажем — ясавулом, который по воле казия выполнял различные карательные функции. Главным же делом ясавула было осуществление в должном порядке церемонии пиршества. Его обычное место было у выхода из помещения (*пойга*), а главным атрибутом было орудие наподобие дубинки (*калтак*) — небольшая деревянная палка из твердой породы дерева, обычно абрикоса, длиной 5—6 аршин. Пока джурабоши находился в помещении, ясавул (обычно остроумный, поспевающий всюду человек) держал палку в правой руке, делая условными знаками нужные распоряжения или предупреждения (например, о необходимости занимать ту или иную позу). При помощи этой палки ясавул вызывал людей на исполнение песни или танца, угрожая ею в случае отказа. Когда джурабоши отсутствовал, ясавул свою дубинку втыкал за ворот халата сзади и в этом же виде он прислуживал джура, подавал им чай, приносил воду, подносил каждому умывальник для мытья рук, поливал им, докладывая джурабоши о положении дел на кухне (о готовности плова и пр.). Необходимость таких навыков, как умение танцевать и петь, для ясавула обуславливалась тем, что обычно он выступал в роли запевалы или затейника танцев, приглашая к этому по очереди и всех остальных. В танцах и песнях участвовали все джура, кроме должностных лиц, — джурабоши, визирей, казия и др.

Особняком стояло в группе еще одно лицо — хазиначи; у него хранились общие деньги, запасы продуктов. О состоянии казны (излишках или недостатках) он отчитывался перед джурабоши, в свою очередь перед хазиначи отчитывались очередной устроитель угощения, а также повар, которому казначей отпускал продукты для приготовления горячей пищи (плова, супа).

Как показывает сопоставление рассказов собеседников, в подавляющем большинстве мест структура аппарата власти мужских объединений к концу XIX—30-м годам XX в. была в значительной мере нарушена. Наиболее стойко сохранялись должности джурабоши (эшони бобо), визирей (чаще один визирь), хазиначи (иное название — *мубошир*), кравчего, повара.

Из целого ряда свидетельств видно, что аналогичная организационная структура в описываемых мужских объединениях была характерна и для других районов Таджикистана. Как показал М. С. Андреев, во главе мужской организации долины р. Хуф стоял правитель *хоким*, у него был наместник *ноиб*. По иерархической лестнице ниже шли *оқсақол*, *арбоб*, *қозі*, *ясавул*, а также низшие чины — подающий кальян (*чилиmdir*), подноситель воды (*сақоу*) и *наукар* [19, 117—118]. К хуфским объединениям весьма близки были хорезмские эфаты, «во главе руководства которых

мы находим единого „правителя“ — агабия, окруженного помощниками — *йигит-агасы*, мирзабаши, аксакалом, ясовулом и прочими персонажами» [144, 165]. Г. П. Снесарев, ссылаясь на данные Б. Х. Кармышевой, указывает, что у таджиков Нуратинских гор во главе руководства, кроме бобо, стояли *қушбеги*, *раис*, *йигит-агасы*, *ясавул*, *мирғазаб* («палач») и другие персонажи [144, 168].

М. Ф. Гаврилов также обратил внимание на то, что мужское объединение (*шерда*) у узбеков Кырк менюз (Шахристан) избирало из своей среды одного председателя, так называемого бия, двух аталыков (правого и левого), одного *ишик-агасы* («начальника помещения»), одного ясаула и, наконец, одного кравчего. При этом во время пира на почетном месте усаживался бий, по обе стороны — два аталыка, рядом с правым аталыком вдоль стены садился ишик-агасы, у дверей помещения — ясаул [42, 4]. Схожий аппарат власти отмечен в мужских собраниях киргизов [141, 161 и др.].

С. Айни очень красочно и точно описывает празднества, устраивавшиеся бухарскими *олуфта* (так назывались в Бухаре любители пиров и всякого рода вечеринок), социально подразделявшимися на *нимтайёр*, т. е. «полуготовые», и *тайёр* («готовые»). Во главе этих двух групп молодых людей стоял «муж мужей». «Нимтайёр представляли собой учеников, а тайёр — многоопытных, подготовленных членов „мужского дома“. Причем категории нимтайёр, тайёр и их глава „муж мужей“ различались по одежде» [13, 482—483]. Переход из первой группы во вторую фиксировался соответствующим изменением в одежде и манере ее ношения [13, 483]. Звание «муж мужей», самое высокое в «табели о рангах», присваивали «в определенный промежуток времени не более чем одному человеку. „Муж мужей“ носил кожаные калоши с острыми носками без каблучков, сшитые из желтой кожи низшего сорта, без ичигов; чалму повязывал небольшую и оставлял, подобно афганцам, длинный конец. Зимой и летом „муж мужей“ ходил в халате. . . с постоянно расстегнутым воротом, талию повязывал поверх халата дешевым носовым платком, на который вешал перочинный нож в футляре» [13, 483]. Из рассказа С. Айни видно, что если «муж мужей» умирал или совершал поступок, противоречащий кодексу чести *олуфта*, и его изгоняли из их среды, то на его место избирали того из тайёров, кто превосходил всех в благородстве и не имел себе равных в силе [13, 483]. По С. Айни, жажда к престижному званию «муж мужей» приводила часто к конфликтам между молодыми людьми с применением ножей и кинжалов. Если в результате схватки победу одерживал тайёр, звание «муж мужей» переходило к нему, если же тайёр оказывался побежденным, он навсегда изгонялся из среды гуляк *олуфта* за то, что «не обладая достаточной силой, осмелился проявить по отношению к „мужу мужей“ неуважение» [13, 484]. Иногда подобные поединки происходили и между нимтайёр на право перехода победителя в ряды тайёр.

С. Айни пишет о том, как некий Барно-тайёр задумал однажды бросить вызов Махдуму-Мухаммади, работавшему подмастерьем в одной из шелкоткацких мастерских, на право называться «мужем мужей». Махдум-Мухаммади не струсил и, несмотря на свои пятьдесят лет, откликнулся на призыв двадцативосьми- или тридцатилетнего Барно-тайёра к единоборству. Во время схватки Махдум-Мухаммади неожиданно получил от людей Барно-тайёра много ножевых ранений, которые оказались для него роковыми. Не поправившись от этих ран, Махдум-Мухаммади в конце концов умер [13, 484].

Этот яркий этнографический рассказ С. Айни свидетельствует о том, какое значение придавалось аппарату власти, иерархическим чинам и рангам в кругах мужских организаций таджиков равнины.

После выбора «должность имеющих лиц» участники мужских обедов договаривались о форме устройства собраний, и в первую очередь о том, какой принцип будет заложен в основе организации коллективных трапез — очередность материальных затрат или же складчина.

Вопросы, связанные с организацией мужских собраний, обсуждались на первом сборе — *елкичар* (букв. «вызов группы» — к. Пангаз). Елкиджар устраивал либо хозяин мехмонхона, либо, поскольку первое собрание было обычно малочисленным по составу, затраты ввиду его предварительности брал на себя кто-либо из малоимущих членов.

При складчинном принципе устройства трапезы каждый участник собрания приносил с собой свою долю и клал на общий дастархан — впрочем, были и варианты. При складчинном принципе одного вида каждый участник приносил с собой натурой свою, заранее не оговаривавшуюся долю продуктов и участвовал в совместной трапезе (ср. собрание *тукма*). Для мужских объединений типа гап было характерно то, что джура на собранные деньги закупали мясо, курдючное сало, дрова и пр., а хлеб, рис, иногда дрова, чай, фрукты, овощи поставлялись по очереди [18, 117]. Следует отметить, что подобное сочетание складчинного принципа материальных затрат на угощение с очередностью было свойственно мужским объединениям типа тукма и гап.

Члены гапа, например, договорившись о его проведении, форме объединения и правовом статусе, в зависимости от числа джура покупали на общие деньги, внесенные как единовременный взнос, две-три овцы и тут же их закалывали. С помощью весов (*тарозу*) мясо с курдючным салом делилось по числу членов на равные доли (к. Касансай), затем складывалось в глиняные сосуды (*хум*), засаливалось и оставлялось для потребления в течение всего сезона. В тех собраниях, где угощения проводились в два-три цикла, подобные запасы соответственно делались два-три раза. Очищенные головы, ножки и потроха заколотых овец опускались в общий котел и варились. Сваренное *калапоча-шурбо* (шурпа из головы и ножек) джура ели вместе, что знаменовало

начало функционирования объединения. В некоторых местах члены мужских организаций на собраниях тукма, помимо мяса и сала, заблаговременно делали необходимые на весь сезон запасы лука и моркови.

Принцип очередности обязывал каждого заранее намеченного участника сообщества подготовить для всего коллектива угощение исключительно своими средствами. Собрания, основывавшиеся на началах взаимного гостеприимства, как мы уже говорили, назывались «гаштак».

При очередности производства материальных затрат на угощения, как бы ни были значительны расходы, их брал на себя один человек. Достаточно сказать, что в кк. Фараб и Мазари Шариф, по рассказам населения, когда на угощение приглашались гости, готовился плов, на который уходило до 30—35 кг риса, 15 и более килограммов мяса, других продуктов (курдючное сало или льняное масло, морковь, лук). До плова, как и всюду, подавались чай и положенные к нему сладости, сушеные фрукты и др. После плова гостям подавались дыни, арбузы, свежие фрукты, а в собраниях гап плову предшествовали различные супы.

Собрания происходили регулярно, в определенные дни, если не мешали какие-либо непредвиденные обстоятельства. В тех случаях, когда в селении происходило какое-нибудь событие, в котором должны были принимать участие все односельчане, члены «мужских домов» воздерживались от очередного собрания. К таким событиям относились семейный праздник (*туй*) по случаю обрезания мальчика или выдачи замуж девушки, а также похороны и поминки. Собрания отменялись и в тех случаях, когда эти события касались кого-нибудь из членов данного коллектива. В день всеобщих намазов, приходившийся на пятницу (*джума*), а также в базарные дни, которые были различными в разных районах, члены мужских объединений не собирались.

Функционирование «мужских домов»

Коллективные трапезы занимали одно из главных мест в деятельности осенне-зимних собраний (гап и гаштак). Обычно мужчины собирались на закате солнца. В Ферганской долине на богатый гап нередко приходили дважды: после совершения полуденной молитвы (*намози пешин*) и вечером, после вечерней молитвы (*намози шом*).

Коллективные обеды состояли, во-первых, в том, что все время имелся готовый зеленый чай. К чаю подавались изюм, фисташки, различные сушеные фрукты, сласти и свежие лепешки. В богатых собраниях днем подавался суп из баранины (*шурбо*) или другого сорта мяса с приправой из перца, лука, моркови и пр. Н. С. Лыкошин по этому поводу замечает, что, например, в Ташкенте гости сами приготавливали обычное в этих собраниях блюдо,

называвшееся *нарын*. В котле варили суп из баранины и лука, а потом, остудив вынутое из супа мясо, раздавали его гостям, которые крошили его ножами на мелкие куски. Потом вносили круто раскатанное тесто из пшеничной муки, и гости принимались резать лапшу. Накрошенные мясо и лапша опускались в суп, затем *нарын* раскладывался в большие чашки и гости принимались за еду [92, 354]. К вечеру подавался еще плов, который считался лучшим блюдом. Обычные гапы и гаштаки, как правило, ограничивались вечерним пловом.

Чаю, приготовлением которого занимался кто-нибудь из подростков, в «мужском доме» придавалось особое значение. Готовясь встречать гостей, хозяин дастархана распорядился прежде всего о чае, который с приходом гостей тут же заваривался. Пили преимущественно зеленый чай, для приготовления которого употребляли металлические сосуды *чойчуш*, широко бытовавшие у местного населения, или сосуды кувшинообразной формы с одной ручкой и довольно длинным носиком (*офтоба*). Для кипячения воды или чая чойджуш (*офтоба*) ставился близко к краю горящего очага, находящегося в основном помещении либо за его пределами. Иногда для этой цели устраивался специальный небольшой очаг. Когда вода закипала, происходила своеобразная церемония заваривания самого чая. По-видимому, раньше чай заваривали в том же чойджуше (*офтоба*). Фарфоровые чайники сферической формы появились позднее. Ритуал заваривания чая состоял в том, что хозяин дастархана сам всыпал в заварные чайники (на компанию подавалось 2—3 чайника) по щепотке заварки и отдавал их подросткам или тому, кто сидел ближе к очагу, чтобы наливали кипятком. Как отмечает Н. Н. Ершов, заварив чай в чайниках, давали им хорошо настояться, для чего чайники ставили либо в горячую золу, либо около горящего в очаге огня, пододвинув к чайнику горячие угли [57, 244]. Следующее действие — наливание воды в кувшины, ставившиеся для следующего заваривания. А уже заваренные чайники снимали с огня и подавали к дастархану. Тот, кто разливал в пиалы чай (*чойкаш*), наливал одну чайную чашку чая (*ниёла*), затем, как это описано Н. Н. Ершовым, снимал с чайника крышку и выливал жидкость из чашки обратно в чайник, чтобы перемешать настоявшийся чай. Делали это обычно дважды. После этого ждали с минуту, чтобы чай осел на дно чайника, и начинали разливать, не разбавляя его кипятком [57, 244]. При разливании чая чойкаш подносил носик чайника к верхнему краю внутренней стороны стенки пиалы и наливал в нее чай таким образом, чтобы струя жидкости, не журча и не проливаясь, попадала в пиалу. За несоблюдение этого правила о чойкаше говорили, что он невоспитанный (*беадаб*). Наливать нужно было немного — на донышко пиалы, буквально три-четыре небольших глотка. Это делалось для того, чтобы пьющий чай наслаждался не только вкусом чая, но и его ароматом. Первую пиалу полагалось выпить самому разливающему чай, а следующую он подавал сидящему от него справа человеку. В разновоз-

растных компаниях, если чойкаш был помоложе, протягивая правой рукой пиалу с жидкостью старшему по возрасту, левую с раскрытой пятерней подносил к правому предплечью. Если тот, кому предназначалась пиала, увлеченный, скажем, беседой с окружающими, не заметил, что ему предлагают пиалу с чаем, разливающий, держа двумя пальцами за нижний и верхний края пиалы, ногтем указательного пальца слегка постукивал по ее стенке, чтобы обратить его 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 принималась правой же. Чойкаш, принимая освободившуюся пиалу, сохранял ту же позу, что и при ее подаче: правая рука протянута вперед, левая — к правому предплечью. Все это больше походило на какой-то магический обряд, на приготовление к ритуальному торжеству, нежели на обычное чаепитие. Все не спеша, в перерывах между беседой осушив пиалу, возвращали ее разливающему, и все начиналось снова.

Бывало, что у кого-то попробовавшего чай появлялось выражение неудовлетворенности качеством чая. Значит, чай еще не достиг желаемого аромата и вкуса. Тогда добавляли немного заварки и чайник снова ставился на угли. После этого напиток получался достаточно крепким и ароматным, доставлявшим истинное наслаждение. Чойкаш, подав чай, тут же накрывал чайник краем дастархана или специальным стеганым чехольчиком в форме чепчика.

Чай пили неспешно, чинно, прихлебывая небольшими глотками. Чайники вновь и вновь ставились на горячие угли, и церемония возобновлялась.

Заготовка продуктов, необходимых для угощения товарищей, производилась заранее. Значительная их часть, в особенности рис, изюм, сласти, иногда мясо, покупалась за наличные деньги на рынке. За качеством и количеством продуктов и топлива следил член «мужского дома», чья очередь устраивать обед наступила. Женщины в семье были заняты лишь приготовлением лепешек. К другой работе в процессе подготовки к обеду в «мужском доме» они не допускались. Часто в этот день между мужем и женой возникали размолвки, ссоры. Муж стремился к тому, чтобы устраиваемый им обед получил хорошую оценку, и поэтому забирал значительную часть запасов семьи. Жена-мать, наоборот, призывала мужа-отца к разумным затратам, чтобы дети не голодали. Увы, в этих ситуациях муж бывал неумолим.

Заготовленные продукты и топливо задолго до начала собрания отправлялись в мехмонхона. Два-три человека из числа приглашенных родственников занимались приготовлением помещения к приему гостей: делали уборку, разводили костер, ставили для чая один-два чойджуша, стелили дастарханы, ставя на них все, что полагалось к чаю. К этому времени начинали собираться члены объединения, которые предлагали свои услуги в подго-

товке продуктов к варке. Предварительно замачивали очищенный от мелких камешков и шелухи рис, нарезали на мелкие куски сало, мясо; чистили, а затем мелко нарезали лук и морковь. Все это в строгом порядке опускалось в котел. Процессом подготовки продуктов к варке руководил повар — *ошпаз* (бакавуд), который мог быть специально нанятым или назначенным из числа джура. Иногда участники мужских собраний готовили поочередно сами. Если повар был выборным, то по окончании сезона гаштака (*гапа*) друзья преподносили ему новый стеганый халат — награду за оказанную им услугу. Выборный повар не освобождался от расходов, связанных с угощением джура; он так же, как и все остальные, нес все необходимые траты.

По рассказам, *чаф-чаф* — «болтовня», «прибаутки». Проанализируем этот момент, тем более что данное явление в деятельности «мужских домов» не получило достаточного освещения в литературе.

Следует отметить, что указанная особенность «мужских домов» отразилась в варианте названия рассматриваемых мужских объединений на равнине — *гап* или *гапхона*; последнее означало «помещение для гапа».

В ходе непринужденного гапа члены мужских объединений, как указывалось выше в отношении аловхона, говорили об окружающих вещах, вспоминали действия, слова и поступки людей, рассказывали о разных происшествиях и событиях, выслушивали новости, обсуждали цены на базарах. Приезжий гость говорил о событиях своего кишлака, района или города. Часто предмет гапа 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 по отношению к нарушителям правил общечития — все это также входило в функции старших «мужских домов». Выполнение перечисленных общественных ролей практически делало их местными органами самоуправления, своеобразным демократическим меджлисом.

Обычным продолжением гапа (гаштака) были песни. Какой-либо музыкант (*машшоф*) играл любимые всеми мелодии. Участники мужских собраний старались привлечь в свои компании приятных и искусных в беседе людей, лучших певцов и сказителей. Устроитель угощения прилагал усилия, чтобы развлечь своих джура. Поэтому приезжего певца-декламатора стихов Ханибуди новинка вроде приезжего своим искусством, хозяин старался угостить подобной значимостью своих гостей [92, 355]. «Несколько лет тому назад, — пишет Н. С. Лыкошин, — в Ташкенте появилась 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» [92, 355].

Обычно в каждом селе были настоящие народные исполнители — одаренные певцы и музыканты, талантливые рассказчики и декламаторы. За ними охотились, и каждая компания старалась их привлечь. Об одном из таких знатоков-декламаторов пишет Зайн ад-Дин Васифи. Герой его рассказов Сурхак, торговец бумажной тканью в Герате, знал наизусть 60 тыс. бейтов (двухстиший), в том числе «Хамса» («Пятерица») выдающегося персонажного поэта Индии Амира Хусрау Дехлави (1253—1325 гг.), состоящую из 30 тыс. бейтов. Сурхак был, кроме того, виртуозным музыкантом, а в экспромте (*бадега*) превосходил самых именитых мастеров своего времени [39, т. 2, 1222 и др.].

По вполне понятным причинам участники мужских собраний старались лучших из певцов, музыкантов, сказителей, сказочников, образованных людей привлечь к своим собраниям.

Обычно неспешная беседа касалась событий повседневной жизни. Когда темы истощались, убеленные сединами сказители, хранители народных легенд и преданий, рассказывали истории, декламировали поэмы о захватывающих сценах битв героя эпоса богатыря Рустама, его достойных преемниках Гуругли и Аваза. В эпосе «Гуругли»шла отражение утопическая вера таджикского дехкана в «справедливого царя». Идея справедливости воплотилась в образе волшебной страны Чамбули мастон. «В эпосе перекрещиваются две сюжетные линии: отстаивание родного Чамбули мастон от нападения кровожадных ханов и разоблачение богатея — купца Ахмадхана, который строил козни против Аваза, представляющего простой народ Чамбула. Вторая линия особенно интересна. Она характеризует рост общественных мотивов и идей социального протеста в предреволюционном таджикском фольклоре» [34, 388].

Идеалы справедливого правления, мудрость и моральное превосходство бедняков нашли выражение в притче о Хатам-Гае, который затеял пир и повелел прийти туда бедняку, собирающему терновник. На это последовал полный достоинства ответ бедняка: «Кто ест хлеб, заработанный своим трудом, не подчиняется Хатам-Гаю».

В «мужском доме» бытовали различные жанры устной народной поэзии: бейты, четверостишия, пословицы и поговорки, песни, эпические сказания (достон), сказки, басни и притчи, юмористические рассказы, анекдоты (*матифа*). В досуг собравшихся вно-

силы оживление и всякого рода *хадже* — пародийные стихотворения непристойного характера, которые «стояли вне всяких норм литературного языка» [32, 41].

Немало было в собраниях мужчин образованных людей, которые много читали. Рассказы о пророке Мухаммеде (*хадис*) и других персонажах Корана, чтение стихов классиков таджикско-персидской литературы, а также повестей средневековых анонимных авторов длились до поздней ночи.

Затем возникали споры по поводу трактовки смысла прочитанного или пересказанного произведения. Весьма симптоматично, что значительное место в собраниях отводилось чтению именно повестей средневековых анонимных авторов — «Джангнома» («Книга о войне»), «Абу Муслим-нома» («Книга о деяниях Абу Муслима») и др. Наиболее популярными были рассказы из средневековых сборников «Джоме' ул-хикоёт» («Сборник рассказов») и «Махфилоро» («Украшение собраний»). В среде джура были весьма популярны загадки (*чистои*). Один обращался ко всем или по выбору к одному из присутствующих и декламировал бейт, паузой опуская какое-нибудь слово во второй строке, как правило, содержащее ответ на загадку. Ответ обычно должен был «вписываться» во вторую строку двустихия по всем законам стихосложения, составляя единую композицию. Часто, как это было в Канибадаме, устроители угощений подобные загадки принимали как намек или заявку на недостающую снедь, и тогда к дастархану дополнительно подавались арбузы, дыни, гранаты. Были и другие виды загадок, в том числе различные арифметические головоломки о разгадывании задуманного числа.

За музыкой, песнями, чтением стихов и дастанов, рассказами, ученой или другой беседой следовали литературные или музыкальные состязания, носившие название *байтбарак* (*муошира*), — импровизации на тему прозвучавшего бейта. С. Айни отмечает, что на пирушках бухарских олуфта пелись и читались наизусть стихи, которые нередко тут же и слагались [13, 482].

Так веселая беседа и разговоры на злободневные темы велись допоздна. Не затихали споры о *дину мазхаб* (религии и религиозных методах мазхабах), *рузаю намоз* («пост и намаз»), *шариату одат* («шариат и обычное право») и т. д.

Было множество насущных, требующих решения проблем в жизни села. Особенно оживленно и заинтересованно обсуждались аграрные вопросы. Как ни велика была хозяйственная самостоятельность замкнутых семей, основную массу дехкан составляли середняки и беднота, и требовалось, чтобы в самые ответственные моменты сельскохозяйственных работ (как 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 спланивал участников гапа и гаштака, объединяя их в своеобразный и весьма жизнеспособный производственный коллектив с соответствующими

каждому отдельному коллективу функциями. К общественной взаимопомощи джура прибегали не только при выполнении сельскохозяйственных работ, но и в других важнейших семейных событиях.

Употребление вина в «мужских домах» хотя и считалось мало совместимым с морально-этическими принципами, однако полностью в молодежных кругах не исключалось. При этом предлагались умеренность употребления и даже полное воздержание в присутствии на собраниях людей преклонного возраста. Вино не для внутреннего потребления, а на рынок производилось далеко не всюду. Это, видимо, было связано с существованием определенных ограничений в купле и продаже вина, а возможно, и с прямым запретом.

Джура, как и состоятельная часть населения, употребляли два вида вина. Первое из них, называвшееся арабским словом *мусалас*, изготовлялось из разных сортов винограда. Бытовала также *буза* — хмельной напиток из кукурузы или проса. Вино к дастархану мужских содружеств подавали в глиняных кувшинах небольших размеров. В компаниях вино пили из одной чашки, передавая ее по кругу в правую сторону. Распитие вина обставлялось особым церемониалом, хорошо описанным М. Ф. Гавриловым [42; ср. также церемонию распития бузы у киргизов — 141, 160 и др.].

Существовавший обычай питья требовал наличия особой фигуры в среде участников мужских объединений — кравчего (*соқи*). Роль виночерпия, человека обычно веселого и остроумного, исполнял кто-нибудь из младших членов компании, а в более многочисленных молодежных компаниях — *бача* (здесь: красивый юноша-плясун). Существовали достаточно строгие приемы разливания и подачи вина, иногда с опусканием на одно колено и чтением стихов [116, 284]. Кравчий разливал вино в чашу и первым подносил ее джурабоши (эпони бобо), а тот в свою очередь предлагал ее присутствовавшему гостю. Чашу с вином ставить на скатерть не полагалось, поставивший ее по рассеянности должен был заплатить штраф. Если вино кончалось, а желание продолжать пиршество еще было, то обладатель последней порции обязывался обеспечить им [116, 249].

Описание одного из возлияний в мехмонхона хатибом (проповедником в мечети, возносящем моления о царствующем государе) мы находим в мемуарах Зайн ад-Дина Васифи. По словам автора, некий мусульманский ученый-богослов Фасих явился однажды к хатибу и в разговоре с ним намекнул, что ему, хатибу, пора устроить пир, пригласив на него музыкантов, играющих на музыкальном инструменте *саз*. На это хатиб ответил: «Разве мылим пир без чисто процеженного вина?». Фасих заверил хатиба, что он это устроит наилучшим образом. Из дальнейшего повествования видно, что Алишер Навои, ища слугу Парсу, глубокой ночью направился к дому хатиба. Заглянув туда, он увидел, что собравшиеся, и в том числе Парса, пытаются найти способ проце-

дуть отстой, только и оставшийся к этому времени в бутылках. Тогда хатиб, зажав бороду руками, сказал: «Я вот уже несколько лет мою бороду с мылом и всякий раз тщательным образом вытираю». Было решено пропустить отстой, используя бороду хатиба. Парса и сотоварищи получили наконец столь желанную влагу [39, т. 1, 570—580].

Вино, музыка и танцы придавали этим собраниям характер вакханалий. Под аккомпанемент музыкальных инструментов следовали танцы, и собрание все больше принимало форму безудержного веселья (базм). Танцоры были из числа самих участников гаштака (гапа) либо специально приглашались из трупп, находившихся в подчинении у хозяина, который обучал их искусству танца. В Бухаре, например, «оркестр обычно делился на несколько групп; каждая группа состояла из главного музыканта, чаще всего старика-дойриста (*дойра* — бубен. — *P. P.*), под руководством которого находились танцовщик и три-четыре дойриста. Группы отличались одна от другой по мастерству певцов, искусству дойристов и танцовщиков. Поэтому из-за привлечения хороших музыкантов происходили ссоры и споры, в ход пускались разные „приличные средства“ — такие, как взятки и подарки» [13, 479]. По рассказу С. Айни, «обычно официальными музыкантами распоряжался *миршаб* (начальник полиции, выполнявший свои обязанности только ночью. — *P. P.*), непосредственно ими ведал назначенный эмиром чиновник, которого называли „голиб“. Из доходов музыкантов пятая часть бралась в пользу государства, одна часть поступала к голибу и еще одна часть отчислялась для *миршаба*» [13, 476]. Каждый, кто желал устроить свадебную или иную пирушку, должен был обратиться к *миршабу*, а тот на основании поступивших в течение дня «заявок» писал голибу соответствующие записки. Если записок оказывалось много, то некоторым просителям музыкантов не доставалось. Возникали споры, к кому послать хороших музыкантов, а к кому — похуже [13, 480].

По свидетельству С. Айни, на пирушках и вечеринках простых людей музыкантам ничего не платили. Дойристы во время выступлений расстилали перед собой платок, и каждый из присутствовавших бросал в него одну-две танги. Эти собранные деньги и были платой за труд музыкантов [13, 480].

Танцовщики в составе небольшого оркестра были почти в каждом городе и, по-видимому, кое-где в селениях, близко расположенных к торгово-экономическим центрам. Их содержали состоятельные люди.

По данным этнографической литературы (Г. П. Снесарев, Н. Нурджанов и др.), а также из анализа сообщений старожилов можно сделать вывод, что бача, или, как еще его называли, *чувон* (юноша), *бесафол* (безбородый юноша), был необходимым персонажем «мужского дома», особенно в торгово-ремесленных центрах. Его присутствие на мужских собраниях было престижным, придавая им характер базма. Васифи свидетельствует, что в средне-

вековом Герате за гастроли бача платили значительные суммы [39, т. 2, 1226—1230].

В особо радостных в жизни джура случаях танцоров иногда привозили из довольно отдаленных мест, где существовали подобные труппы (например, на гап в г. Ура-Тюбе — из Ферганы, в кишлаки среднего течения Зеравшана — из к. Андар, издревле славившегося своими музыкантами и танцорами).

Бача в женском наряде и в парике с длинными заплетенными косами, какие носили местные молодые девушки или женщины, развлекал публику своими танцами, отличавшимися быстротой и легкостью.

Д. Н. Логофет, свидетель плясок бача в Ширабаде, по этому поводу рассказывает о двух мальчиках, которые были «одеты в богатые халаты и зимние шапочки, отороченные дорогими мехами. Одному из них было лет 15, а другому 12. Старший, худощавый брюнет с красивым восточным профилем и чудными черными глазами, опущенными густыми ресницами. . . Младший, темный шатен, среднего роста, с прелестными серыми глазами и белым цветом лица». Когда зарокотал бубен, вторя ему, резко ответил другой, третий рассыпался звонкой трелью, «медленно поднялся старший бача, кокетливо поправляя волосы и чисто женским движением оправляя широкие складки красного халата, медленно двигаясь, направился он по кругу, дела босыми ногами красивые и плавные па. Грациозно изгибаясь станом и играя своими чудными глазами, постепенно ускоряя темп, закружился он красиво и плавно, взмахивая руками. . . Здесь все: и серпантин, и пляска живота, и канкан. Если бы таких бачей на сцену, в Питер, то они бы балет за пояс заткнули. . . А красив шельмец, что и говорить. Здесь ведь они случайные гости: эти бачи Гиссарского *куш-беги* (генерал-губернатор Восточной Бухары). У эмира, говорят, еще лучшие» [89, 122—125].

О том, какое значение придавалось этому персонажу в мужских объединениях, свидетельствует следующий пример, зафиксированный нами в к. Лангар (окрестность сел. Урметан). Собеседники сообщили, что в одной из функционировавших местных мехмонхона бача приглашался из соседнего к. Дар-Дар. Однажды руководитель гаштака (здесь: бакабул) послал группу друзей в Дар-Дар за приглянувшимся бача. Группа отправилась в путь. На пути между Лангаром и Дар-Даром находился почитавшийся населением *мазор* (могила местного святого). На могиле возвышался длинный шест, к концу которого был привязан вотивный предмет, представлявший собой кусок бязи (*дока*). Когда молодые люди подошли к этому мазору, один из них, человек довольно веселого нрава (*шух*) по имени Мирза Салих, повернувшись лицом к мазору, произнес: «О святой! Будет поездка удачной, чтить Вас буду, а не повезет, разорву на мелкие куски тряпку да раскрошу этот шест!». Но фортуна улыбнулась Мирза Салиху: намеченный бача уже следовал с дружиной. Когда участники похода возвращались с добы-

чей, Мирза Салих велел остановиться около мазара и прочитал длинную молитву.

Этот пример говорит о том, что участники мужских собраний могли привлекать к базмам и тех бача, которые хотя и не состояли в труппе, тем не менее подходили для роли танцовщика. По-видимому, часто в «мужском доме» из года в год танцевали одни и те же бача, местные или приглашенные из других мест. Тогда эти бача без разрешения начальника данной мехмонхона не имели права принимать приглашения для выступления в другом «мужском доме». Некий Сурхак из рассказа Васифи позволил себе без ведома хозяина выступить с танцами в другом собрании, за что был им наказан ударами плетью [39, т. 2, 1222—1225]. Танцы бача в «мужском доме» имели и традиционное музыкально-поэтическое сопровождение. Немало примеров этого находим в мемуарах Васифи.

Шумные мужские собрания у таджиков нельзя было представить без различных видов игр и развлечений, без той роли, которую играл в них бача или любой другой безбородый юноша (бесакол), иногда из числа участников собраний. Бача ли, бесакол ли — эти персонажи были не только всеобщими кумирами, но и властелинами базмов. Во время базмов они налагали на невыполнявших их волю порой самые невероятные наказания. Бача в компании располагался, видимо, рядом с визирем правой руки. Визирь наливал в чашку чай и подавал ему, а тот брал чашку пальцами правой руки за донышко, делал самый деликатный, какой-то слизывающий хлебок (по поводу которого говорили: *бесакол чоя ширин кард*, т. е. «бесакол сделал чай приятным на вкус, сладким»), а затем, окинув взглядом окружающих, устремлялся к своей жертве. Опускаясь перед ним на колени, бесакол грациозно подносил чашку к его губам, а тот медленными глотками выпивал чашку чая, затем вторую, третью. Если человек, оказавшийся в ловушке бесакола, отказывался или выражал малейшее нежелание пить предлагаемые ему чашку за чашкой, то за этим следовало наказание. Самой распространенной формой наказаний было от 25 до 50 и более ударов плетью (*дарра*) по ладони одной руки или по обнаженной спине провинившегося. Мера наказания избиралась бесаколом (бача), а ее исполнение визирь поручал кому-либо из присутствовавших. Бесакол мог избрать и другие меры наказания. Например, раздеть «виновного» и опустить его в студеную (даже и зимой) воду, где он должен был «отбивать» наказание в течение продолжительного времени. Нередко провинившийся наказывался выполнением каких-либо тяжелых работ. Очень часто, когда меры наказания оказывались слишком суровыми и практически невыполнимыми, человек откупался устройством внеочередного угощения для джура за свой счет.

«От бесакола (бача) спасения не было», — говорили наши рассказчики. По словам старожиллов долины р. Сох (к. Чу-Яр), если кто-либо из джура во время базма задумал выйти из помещения, сославшись даже на отправление своих естественных надобностей,

то он подвергался наказанию, прежде чем выйти из помещения.

У бесакола было много способов развлекать джура. Иной раз, поднеся чашку с чаем ко рту кого-либо, он требовал, чтобы тот прочитал какое-нибудь лирическое стихотворение. И тогда декламировались двустипия (байт), четверостишия (*рубои*) и даже целые газели (*газал*).

Азартные игры в мужских объединениях были запрещены. Существовало даже правило, согласно которому, за подобные игры исключали из товарищества. Среди других игр наиболее распространенной была игра в *почо-вазир* («царь и визирь»). В некоторых местах эта игра называлась *почо-почо* («игра в царя»). «Царь» и «визирь» определялись выбрасыванием игральной кости *бучул* (астрагала). Вариант записанной нами в к. Калачай Раис игры следующий. В игре участвовали все джура, кость выбрасывалась по кругу. Игру начинал кто-нибудь из старших, а затем буджул перекрохнул к сидящему справа от вожака игроку. Если при выбрасывании буджул становился на один из торцов — *асп истад* (букв. «если станет конем»), то выбросивший его объявлялся *почо* («царем»). В случае если кость падала на пол на одну из кромок — *хар истад*, то это определяло «визиря». Если кость ложилась своей выпуклой стороной (*чикка*), то выбросивший ее человек становился *дуд* («вор») или *гунагор* («преступник»); противоположная сторона означала, что испытывший свое «счастье» человек — *холис*, т. е. «нейтральный». «Вор» немедленно подвергался наказанию ударами упомянутой выше дарра. Ее часто заменял туго скрученный поясной платок, в который вкладывали небольшой камень или какой-нибудь тяжелый предмет. Количество ударов определялось «царем». А «приговор» приводился в исполнение «визирем». После этого игру начинали снова, так что смена «царей», «визирей», «воров» и «нейтральных» за вечер происходила по нескольку раз. Причем каждый новый *почо* воздавал сторицею прежнему за его щедрости бывшему «вору». Игра эта развивала жажду мести. В некоторых местах «вора» били не плетью, а щелчками в нос средним пальцем правой руки. Если «визирь» отказывался от выполнения воли *почо*, скажем, из-за чрезмерности приговора, *почо* забирал у «визиря» плетль, назначая исполнителем другого игрока.

Игра в *почо-вазир* имела, судя по всему, довольно определенное ритуальное оформление. По данным, приводимым в произведении таджикского писателя Б. Азизи, когда один игрок становился «царем», все остальные приветствовали его стоя хором: «Мир Вам, о справедливый царь! Да будет благословенным Ваше восседание на престол!». На это «царь» отвечал: «И вам мир, мои подданные». Тот, кто становился «визирем», тут же вставал с места и говорил: «Мир Вам, о справедливый царь, я — Ваш подданный, готов Вам служить». Далее он говорил: «Из моей дарра течет кровь! Кто виновен? Повелевайте — проучу я его!». Царь велит ему сесть. Как только объявлялся «вор», «визирь» говорил: «Мой государь! Вора я поймал». И «царь» избирал меру наказания [180, 49—62].

Рассказывая далее о ходе игры, автор этого весьма достоверного этнографического рассказа пишет о том, как один из его героев по имени Одина стал «царем». Во время правления этого «царя» обнаружился «вор» Навруз, с чем «визирь» нижайше доложил. «Царь» немного задумался, а затем, подняв голову, сказал: «Выведите его на улицу, разденьте, облейте холодной водой из семи кувшинов!». Все были удивлены, а Навруз сильно испуган. Джура просили «царя» пощадить «вора» и изменить приговор: мол, очень холодно на улице, дело может кончиться плохо. Но «царь» был неумолим. Навруза вывели на улицу, раздели до гола и облили холодной водой из семи кувшинов. Затем его поволокли в помещение. Но видно было, что он сильно замерз, кожа его посинела, рот был открыт, как будто он смеялся. Товарищи завернули его в войлок и катали таким образом долго по полу. Но результат был тот же. После этого три-четыре человека из джура отнесли Навруза на спине к нему домой. . . На следующее утро по всей округе было слышно, как глашатай звал всех на похороны Навруза [180, 61—62].

Заслуживает также упоминания игра *барфй*, т. е. «снежное письмо». Кое-где (например, в окрестных кишлаках Исфары, где эта игра называлась *қорғат*) барфи напоминала первоапрельские шутки. Суть ее состояла в том, что одна компания, пожелавшая пообедать за счет другой, как только выпадал первый снег, посылала к избранной компании своего представителя под видом гостя. Тот пробирался к ним в помещение и незаметно для других оставлял лоскут бумаги, содержащий перечень расходов на угощение. В этом «снежном письме» обычно писалось: «Выпадает снег. Этот новый снег наш, а снежное письмо — ваше. Если не поймаетшь этого направившегося к тебе молодца, даешь сахар, плов и фрукты, если же схватишь его, сахар, плов и фрукты даст он». Другие варианты «снежного письма» приведены Н. С. Лыкошиным [91, 361—362], Н. А. Кисляковым [71, 125] и др.

По правилам игры молодой человек, прибывший со «снежным письмом», должен был зайти в помещение, сесть, как полагалось гостю, воспользовавшемуся гостеприимством хозяев, а затем положить под матрац, стелившийся на пол, «снежное письмо» и, выбрав удобный момент, выскочить за дверь, громко произнеся при этом: «*Барфй овардам!*», что значит: «Принес снежное письмо!». Услышав это, все бросались в погоню за незванным гостем. Если удавалось его схватить, то нерасторопного шутника сажали задом наперед на осла, ноги накрепко связывали веревкой под брюхом животного, лицо мазали сажей, письмо давали ему в руки и в таком виде все вместе сопровождали молодого человека в его мехмонхона. Это означало, что игра проиграна и проигравшая партия должна устраивать в складчину угощение для партии победительницы. При неудаче в поиске молодого человека это угощение должна была устраивать партия преследователей.

С играми были связаны всевозможные взыскания, которые составляли немаловажную часть функционирования гапов и гаш-

таков. Взыскания налагались подчас за малейшую провинность, даже за разные случайные оплошности, не говоря уже о несоблюдении принятого этикета. Вообще для наложения взысканий были разработаны самые незначительные предлоги. Например, один из джура, наевшись плова раньше, чем все остальные, закончил еду и принялся вытирать руки. Тогда после трапезы джурабоши с провинившегося требовал, чтобы он устроил для джура плов. Оштрафованный должен был позаботиться, чтобы плов был приготовлен тут же (к. Чорку).

В сел. Пангаз наблюдался следующий факт, о чем сообщили нам сразу несколько рассказчиков. Если джурабоши местного гапа по каким-либо делам выходил из помещения, кто-нибудь из джура тут же занимал его место. Джурабоши, возвратившись, требовал, чтобы тот освободил ему место, на что он отвечал отказом, ссылаясь на то, что джурабоши, выходя из помещения, оставил *пуст* («пост») без надзора (*бесоқиб*), поэтому на него наложено взыскание. Этот новоявленный джурабоши отдавал распоряжение, чтобы его предшественника поставили в угол у входа в помещение. Там он должен был отбывать наказание, стоя лицом к товарищам, задыхаясь от наполнявшего все помещенье густого дыма. Наказанный джурабоши начинал протестовать против подобного акта беззакония, утверждая, что приговор ему вынесен несправедливый, так как пост им не был оставлен без надзора. После этого джура начинали искать под матрацем. Если оказывалось, что на том месте, где сидел джурабоши, имеется какой-нибудь предмет (чаще всего нож), то считалось, что в момент отсутствия джурабоши пост не оставался без надзора. В этом случае джурабоши освобождался от наказания. Он возвращался на свое место, уступая угол помещения обвиняемому. Если же действительно было замечено отсутствие «заместителя» (предмета под матрацем), то джурабоши стоял в углу до тех пор, пока не соглашался на угощение джура за свой счет. По рассказам, обычно по отношению к джурабоши избирались меры куда более строгие, чем к «подданным». Наши рассказчики сообщили, что однажды джурабоши за провинность (пост им был оставлен без надзора) оштрафовали скотом: четверо *егит* (тюркск. *джигит*) отправились в его *саисхона* («помещение для содержания лошадей») и вскоре привели в мехмонхона его лошадь, которой он очень дорожил. После долгих уговоров джурабоши не губить лошадь и заступничества некоторых членов гапа лошадь заменили откормленным козлом для общего котла.

Как отмечалось выше, в «мужском доме» в связи с самыми тяжелыми провинностями, а также в случае неуживчивого нрава и неисправности джура могли вынести решение об исключении виновного из состава своих членов навсегда, без права быть принятым в дальнейшем. С этого момента в глазах односельчан он был отмечен печатью отверженности: ни одна мехмонхона его не принимала, что было равносильно смертному приговору. Поэтому члены товарищества свято соблюдали все установленные тради-

цией правила, старались во всем идти в ногу с остальными джура; чаще всего достаточно было даже намек на угрозу изгнания, чтобы правонарушитель подчинился коллективу. Лишение права дальнейшего участия в той или иной компании могло произойти, например, за неуважение к товарищам, за оскорбление кого-нибудь из них, за создание в коллективе атмосферы подозрительности и недоверия, самовольное употребление вина и пр. Наказуемы были также случаи разглашения тайн, связанных с функционированием «мужского дома», с происходившими в стенах его событиями (базмами). Неписанный устав мужских объединений обязывал джура строго соблюдать общепринятые нормы поведения, не совершать проступков, противоречивших нормам общественной жизни села. За нарушения правопорядка, к которым относились, в частности, драки, посягательство на честь и достоинство женщин, воровство и пр., виновника по «уставу» могли исключить из мужского объединения. В этом случае ему возвращался остаток внесенного им пая на покупку продуктов. Человек немедленно исключался из общества джура, если он с плохими намерениями («соблазняюще») посмотрел на сестру своего компаньона. Такого человека называли «прокаженным» (*махов*). Считалось величайшей обидой, за которую не задумываясь исключали из объединения, если джура неуважительно отзывался о сестре или матери кого-либо из товарищей. По свидетельству собеседников, джура — это братство. Существовал даже неписанный «судебник», которым регулировалась внутренняя жизнь мехмонхона с точки зрения правил поведения в ней и за ее пределами членов собрания. Согласно этому «судебнику», нельзя было, например, самовольно выходить из компании джура. Считалось, что вышедший из мехмонхона подобен распутной женщине (*а мехмонхона буромадагй зани чалб*). Выход из товарищества разрешался лишь в том случае, если джура менял свое местожительство. При временном отсутствии джура, даже в течение длительного времени, его место сохранялось, так что, отлучившись из родного селения, человек знал, что по возвращении он снова станет полноправным членом своей мехмонхона.

Так текли часы, наполненные безудержным весельем, музыкой и песнями, танцами и играми, взысканиями и экзекуциями, пока не подавался к дастархану плов, что бывало уже довольно поздно. Забега вперед, скажем, что плов — это традиционно мужское блюдо, издавна присущее кухне исконно земледельческого населения Средней Азии, и, несомненно, в силу своей исключительности в качестве ритуального блюда было широко распространено по всей Средней Азии и занимало важное место в церемониях [156, 315]. Именно с пловом был связан один из главных моментов функционирования «мужского дома» на равнине. Значительный интерес представляет принцип очередности устройства угощения и обряд назначения его хозяина. В конце обеда джурабоби (ишони бобо) брал пригоршню риса из своего блюда и вкладывал его в рот назначавшемуся очереднику, давая этим понять, что он назначается «хозяином» следующего дастархана. Иногда этим символом была

кость, оставшаяся от крошения мяса, которая помещалась на блюдо поверх риса. В этом случае очередной хозяин назначался до начала трапезы. В Ура-Тюбе (к. Калачаи Калон) существовал другой обряд назначения «хозяина»: кто-либо из старших сотрапезников, раздвигая руками или при помощи ножа мясо, наложенное поверх плова, четыре его кусочка вкладывал в рот четверем участникам собрания. Это означало, что первые два джура устроят совместное угощение в следующий раз, а на обязанности двух оставшихся — всевозможные подсобные работы. Этот обычай у местных жителей назывался *ошоби* — как бы «заявка» на следующие *ош* «плов») и *об* («вода»). А в другом селении — Калачаи Раис, где этот обряд назывался *насиба* («доля»), тот, кому доставался первый такой кусок мякоти, становился «хозяином», второй — «дровосеком» (*хезумшикан*), третий — «убирающим помещение» (*хонаруб*), а четвертый — «водоносом» (*обкаш, оббийёр*). На Зеравшане очередной устроитель угощения назначался лицом, угощавшим в этот день.

Прежде чем подать плов, с дастарханов убирали все то, что было подано к чаю. Оставляли лишь несколько лепешек. Плов подавался в глиняных чашах — *лаганд* (к. Пангаз). По-видимому, были и медные лаганды. Фарфоровые чаши (*тавоқи чиний*), видимо, имели распространение в местах, близких к городам. Во многих местах, кроме этого; в употреблении членов «мужского дома», так же как и у местного населения, были деревянные чаши (*тавоқи чубӣ*).

Чаши с пловом вносились в помещение и ставились перед джура в той последовательности, которая определялась поваром по согласованию с устроителем угощения. Чашу с пловом подавали на троих-четверых (Зеравшан, к. Пангаз), иногда (окрестности Ура-Тюбе) — на десять человек. Подача плова начиналась с гостей и старших по летам. Последняя чаша ставилась начальнику помещения, которому составлял компанию устроитель угощения.

Подаче плова, как и повсюду в Средней Азии, предшествовало мытье рук. Кто-нибудь из младших, обычно подростков, с кувшином и металлическим тазиком в руках подходил по очереди к сидящим за дастарханом, трижды полив на руки, предлагал затем полотенце или салфетку в виде лоскутка ткани.

При подаче плова все делалось без лишней суеты. Зная, что от внимания старших не ускользнет ни одна оплошность или неловкое движение, распорядитель по угощению и помогавшие ему подростки и другие старшие старались, чтобы все было сделано безупречно. Малейшая неосторожность, допущенная при подаче плова, всегда вызывала соответствующую реакцию старших, и в первую очередь приглашенных стариков. Оценивая то или иное действие прислуживающих, они часто апеллировали к какой-нибудь назидательной притче (*масал*) вроде упоминаемой в мемуарах Васифи. В ней говорится, что однажды Ануширван, прославившийся своей справедливостью, давал обед в честь государей Аджама. Во время подачи пищи распорядитель по угощению (*хан-*

салар), желая поставить чашу (*хан*) с пищей перед Ануширваном, случайно наступил на полу платья, отчего горячая пища выплеснулась владыке на лицо. Тот вызвал палачей и велел отрубить хансалару голову. Услышав это, тот опрокинул Ануширвану на голову всю чашу с остатком горячей пищи. «Что же ты натворил, о несчастный?», — вопрошал Ануширван. Хансалар на это ответил: «Мой государь, слава о твоей справедливости дошла от края и до края мира. Я — невольный человек, допустил оплошность, мерой наказания которой 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 конце концов я совершил грех преднамеренно: убьюсь, значит, убил злодея, а потому не будет опозоренным имя твоё». Ануширван велел как следует проучить его [39, т. 2, 1252].

Из объединявшихся вокруг чаши с пловом кто-нибудь крошил мясо. Гостю предлагали обглодать кость, оставшуюся от крошения мяса, а тот из вежливости отказывался, предлагая ее в свою очередь старшему по возрасту.

Случалось, что тот, кто крошил мясо, зацепив кончиком ножа кусочек мякоти или просто кость, предлагал ее кому-либо, чаще владельцу ножа. Тот должен был принять предложенное, сняв его с кончика ножа, так как есть с ножа было признаком дурного тона.

Предание гласит, что султан Мирза Байкара ел однажды дыню кончиком ножа. Васифи, наблюдавший за этим, на вопрос государя, чем вызвана его улыбка, ответил: «Дыню кончиком ножа ели обычно слуги, состоящие при государях. На этот счет есть рассказ. . . о том, [как] некоему бог дал сына, а у того был друг-звездочет. Отец мальчика попросил звездочета составить для сына гороскоп. Гороскоп был составлен. Там предсказывалось, что в 14-летнем возрасте мальчик погибнет от руки йеменского падишаха „Но, — предупредил звездочет, — если эта опасность минует, мальчик будет жить сто лет“». Из дальнейшего изложения этой истории следовало, что юноша погиб в результате несоблюдения данного предписания этикета.

Говоря об этикете приема горячей пищи, следует добавить, что трапезу начинали старшие по возрасту. Если были гости, то старшие, протягивая правую руку вперед, к краю чаши, говорили: «*Кані мехмон, марзамат, сар кардан а шумо*» («Так, гость, пожалуйста, начинать трапезу Вам»). Гость из вежливости отказывался, уступая это право старшему. При этом он говорил: «*Не, не, а шумо, шумо калон*» («Нет, нет, вам [начинать], вы старший»). В конце концов трапезу начинал старший по возрасту, хотя в некоторых местах начинающим мог оказаться и гость.

Плов старались есть по возможности быстрее, пока он не остыл. Отделив правой рукой к краю блюда горсть риса, обжимали ее пальцами, клали на нее кусочек мяса с приправой из лука, помидоров и проч. и, прикрыв пятерней, поднимали с блюда и клали в рот; при еде соблюдали очередность [57, 256], придерживаясь все 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 насытился. 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 *гушна*.

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

За горячей пищей следовал чай, а за ним снова шел гап или чак-чак (беседа), после чего, выпив напоследок одну-две пиалы чая, мужчины начинали расходиться по домам. Оставались на ночь мальчишки-подростки и приезжий гость, пользовавшиеся всегда имевшимися в «мужских домах» одеялами.

На этом обычно жизнь в доме затихала до следующего собрания. В тех случаях, когда здесь останавливался гость, джура приходили его навещать.

Неукоснительным правилом функционирования «мужских домов» как в горных районах, так и на равнине было отсутствие женщин на обедах и гапах мужчин. Это и понятно: иначе классический «мужской дом» не был бы мужским. Обычай разделения трапез, когда женщины «не смели сидеть в обществе мужчин и есть с ними», был, в частности, одним из проявлений принципа разграничения полов [103, 67].

У нас нет также прямых свидетельств существования в рассматриваемый период регулярных женских трапез. Можно привести лишь некоторые косвенные данные.

В Ферганской долине, в доме участника гапа, устраивавшего в этот день угощение в «мужском доме», собирались женщины — его соседки, близкие и дальние родственницы семьи, приходившие с дастарханами поздравить жену устроителя мужского угощения. Самые близкие родственницы как со стороны мужа, так и со стороны жены в целях лучшей организации трапезы иногда допускались к ее подготовке. Собрание женщин в доме очередного устроителя мужского гапа принимало форму своеобразной пирушки, где допоздна не умолкали звуки бубна и не затихали шумные танцы и песни. Женщины расходились по домам, когда съедали большую чашу плова, подававшуюся им из общего с мужчинами котла. Таким образом, каждому мужскому гапу здесь соответствовал женский. На эти пирушки иногда приходили и женщины, чьи мужья являлись завсегдатаями одного «мужского дома».

В Самарканде и Бухаре, по устному сообщению Е. М. Пещеровой, существовали женские гаштаки. В них объединялись 15—20 близких соседей. Однако мы ничего не знаем о том, были ли эти гаштаки постоянно действующими по образцу мужских или же носили случайный характер, а также и о том, была ли свойственна женским гаштакам какая-нибудь организация, как решался вопрос

с помещением и т. д. Впрочем, этот момент наилучшим образом характеризует уровень изучения быта восточной женщины. Все попытки в этом направлении не идут пока дальше изучения некоторых шариатных норм и регламентаций, хотя жизнь всегда богаче этих регламентаций и предписаний.

В литературе имеются также отдельные сведения о девичниках, которые устраивались девушками-подружками в канун замужества в доме той девушки, к свадьбе которой готовились [167, 93].

Другим типом девичников был, по нашим данным, приурочивавшийся к весеннему празднику равноденствия *Сари сол* («Навруз»), устраивавшийся молодыми женщинами, вышедшими замуж в течение минувшего года. Они группами ходили в гости и поздравляли друг друга с праздником, при этом молодая хозяйка устраивала угощение с песнями, танцами, играми в *чормагз* (грецкие орехи). Арбитром игры выступала хозяйка дома, после чего вся группа следовала дальше, пока не обходила всех (Ходжент, Пенджикент). Как видим, девичники хотя и не носили постоянного характера, представляют значительный интерес в первую очередь потому, что, как и мужские общества *джура*, объединялись для обедов по случаю различных событий жизни своих членов, а также для общения, солидарности, взаимопомощи и т. п.

На существование некогда совместных обедов женщин в известной мере проливают свет своеобразные артели женщин, которые существовали повсюду в Таджикистане и в других районах Средней Азии в связи с приготовлением из солода жидкого киселя *сумалак*. Его приготовление имело чисто обрядовый характер. Варили его всегда ранней весной из муки и солода, для чего искусственно проращивали пшеницу. На сумалак приглашались обыкновенно одни женщины и девушки, большинство которых приносило с собой немного муки и солода. Собирались вечером. Старухи в продолжение всей ночи варили сумалак, произнося над котлом различные молитвы, а молодежь, женщины и девушки, угощались пловом, изюмом, орехами и чаем. В случае прихода постороннего мужчины женщины и девушки, собравшиеся на сумалак, не прятались [176, 160—161]. Наутро, поев сумалака и взяв часть его с собой, компания расходилась. Очень часто на этих сборищах высматривались невесты и встречались любовники [176, 161]. Совместное времяпрепровождение у женщин существовало и на свадьбах, на туях по случаю обрезания мальчиков, на праздниках годового цикла, на всевозможных народных гуляньях и т. п. Отметим, что и С. М. Абрамзон [10, 259] приводит сведения о женских угощениях, устраивавшихся в складчину девушками и молодыми женщинами у киргизов.

Эти данные, а также существование в прошлом объединений женщин на чисто экономических началах, о чем сообщает Е. М. Пещерева, позволяют предположить, что на более ранних этапах исторического развития у таджиков, возможно, существовали наряду с мужскими и женские объединения. Однако проблема эта остается открытой ввиду отсутствия достаточных данных.

Приведенные сведения свидетельствуют, что «мужские дома» на равнине представляли собой заметное явление в жизни таджикского села. Значение интересующего нас социального института — активное функционирование и жизнеспособность этих частновладельческих «домов мужчин» — объясняется тем, что он был общественно необходим, удовлетворял определенным потребностям таджикского общества. Эти дома выполняли те же функции, которые лежали в основе существования общественных аловхона и мехмонхона.

Уже совместные обеды приобщали членов «мужского дома» к соблюдению правил приема пищи, исполнению соответствующих ритуализованных действий, подчинению требованиям установившихся социальных правил. Горячую пищу, чтобы она не остыла (в особенности плов) ели возможно быстрее и, стало быть, при ограниченном характере гапа, для которого больше подходило чаепитие. Чай предшествовал горячей пище, им же завершалась трапеза. Чай, как считают и в наши дни, утоляет жажду, способствует «выходу [из организма] усталости» (*залокӣ бурот*), возбуждает аппетит (пили чай зеленый, без сахара) и т. д.

Чаепитие с его ритуализованными правилами принимало характер церемонии; оно создавало основу для неограниченного коммуникативного взаимодействия ее участников. В ходе гапа за чаем обсуждались насущные проблемы села, дела односельчан, членов «мужского дома», давались соответствующие советы и рекомендации.

Царившая в «мужском доме» обстановка — это относится и к горным таджикам — свидетельствовала о том, что за непринужденным гапом, разнообразные темы для которого возникали как бы стихийно, следовало чтение стихов, занимательных рассказов (*диқоят*) — бытовых и сатирических, лирических и фантастических, легенд и приключений. Эти дастаны или их отрывки могли быть рассказаны людьми, более или менее знакомыми с этими произведениями. Здесь же, как уже говорилось, были музыка, песни и танцы, различные стихотворные загадки, экспромты, как музыкальные, так и литературные. Большое место в досуге членов «мужских домов» занимали произведения фольклора, что нашло отражение в мемуарах Зайн ад-Дина Васифи.

Описываемые Васифи маджлисы носили, можно сказать, утонченный, аристократический характер. Они происходили в доме или в обществе эмира, полновластного визиря, вельможи, знатных людей или богатых купцов. В Самарканде, например, войдя в дом Ходжи Юсуфа Маламати — полновластного визиря двора хакана Кучкунджи-хана, Васифи увидел «маджлис разукрашенный, как рай небесный. . . [Здесь] разливали чистое вино по золоченым кубкам, мешая закуску соленых фисташек с сахаром сладких улыбок. . . возвышенные собеседники заводили тонкие речи, возбуждая в небесном раю зависть к этому пиру» [32, 108]. Описанию подобных маджлисов Васифи посвятил несколько глав своих мемуаров.

В мемуарах Васафи мы находим многочисленные свидетельства о литературных маджлисах, которые происходили у лавок торговцев или в верхнем помещении этих лавок (*болохона*). Местом сбора поэтов и других просвещенных людей были винные лавки (*шаробхона*), где они «улаждали дух не только вином, но и занимательными рассказами, тонкими остротами и экспромтами».

У этого же писателя имеются прямые указания на существование пиров на суфийский лад (*мачлиси суфиёна*). Вот одно из свидетельств: «Его величество (Музаффараддин Султан Махмудхан. — *P. P.*) сказал: „Лучшими беседами и наиболее приятными сборищами являются маджлисы на суфийский лад, когда «просвещенные», поэты и надимы собираются по вечерам, едят вкусные кушанья, пьют приятные напитки и улаждают дух занимательными рассказами и тонкими остротами“» [32, 222]. Вскоре Махмудхан отдает приказ, чтобы по вечерам каждый понедельник и каждую пятницу собирались поэты, певцы и музыканты и устраивали бы суфийские беседы. На первом же таком суфийском собрании Васафи выступил с рассказом о проделках гератской мошенницы Таджанна-саб, которая подвизалась в увеселительном квартале Герата [32, 222].

Эти этнографические сведения, а также наши полевые наблюдения позволяют заключить, что «мужские дома» представляли собой своего рода центры культуры. В стенах этих домов, как и в аловхона, происходил процесс усвоения и закрепления в памяти поколений духовного наследия народа, с одной стороны, и умножения, обогащения этих ценностей — с другой.

Таково, на наш взгляд, одно из объяснений этого древнего социального института в недрах народной жизни, уходящего корнями в первобытную эпоху, сохранившего живучесть в последующие социально-экономические эпохи и дожившего до этнографической современности.

Глава III

«МУЖСКИЕ ДОМА» И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЛОВОЗРАСТНОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ

Мужское объединение как общество сверстников

«Мужской дом» у горных таджиков представлял собой общество разновозрастных людей, о чем было сказано выше. В значительной мере это относилось и к равнинным мужским объединениям. Однако в деятельности интересующего нас института обнаруживаются явления и другого порядка, которые привлекают к себе внимание.

При расспросах местного населения о традиционных «мужских домах» сколько-нибудь однозначной количественной характеристики входивших в него членов не давалось. Старожилы приводилось число 10—15, иногда 7—10. Упоминались также числа 20—25, 20—30 или 25—30. Называли и числа 30—40, иногда 40—45.

На первый взгляд подобная численная пестрота как будто ничего не объясняет. Возможно, в данном случае мы имеем дело с нестабильностью традиции, что для позднего периода существования мужских объединений вполне вероятно. Однако рассказчики сходятся на том, что числа 7, 10, 10—15 были характерны для групп людей преимущественно старшего поколения, а юношеские сообщества обычно объединяли значительно большее число людей. Отсюда следует, что численный состав «мужских домов» был тесно связан с возрастным. Вспомним в этой связи, что, вступая в юношеском возрасте в ту или иную организацию, люди обычно оставались в ней почти до преклонного возраста (к. Калачаи Калон). Число участников «мужских домов» на всем протяжении своего существования не могло оставаться неизменным, поскольку в те времена, рассказывают собеседники, мало кому удавалось сохранять достаточную физическую силу до 60-летнего возраста. Смерть часто уносила людей в значительно более раннем возрасте. Впрочем, вот сообщение, полученное нами в к. Калачаи Калон:

— У нас в гузаре (квартале) Сойча была мехмонхона, которая называлась *меҳмонхонаи чилчурахо*, т. е. «мехмонхона сорока друзей»; она получила свое название оттого, что, когда мехмонхона

была построена, в ней было 40 джура. К концу своего существования, т. е. примерно через 35—40 лет, в этой мехмонхона из прежнего состава оставалось всего 7—8 человек, которые вскоре перестали посещать ее.

Эти данные — свидетельство того, что численный состав членов организации гап (гаштак) был обратно пропорционален возрастному их составу: чем моложе джура, тем многочисленнее группа, и наоборот. Этим, как можно думать, и объясняется то обстоятельство, что, рассказывая о «мужских домах» у таджиков, старожилы порой не могут сразу назвать более или менее определенное число их участников.

Данные литературы (Г. П. Снесарев), а также беседы со стариками наводят на мысль, что в формировании гаштака (гапа) наблюдалась некоторая тенденция приближать число вновь формировавшихся молодежных групп к сорока. Примером тому упомянутая выше мехмонхона из 40 джура в к. Калачаи Калон. В сел. Пангаз, когда мы записывали сведения, относящиеся к играм и развлечениям местного населения, пожилой рассказчик вспоминал: «Однажды двое парней из нашего Бурака (одно из окрестных мест Пангаза) подбросили участникам гапа в к. Суджа „снежное письмо“. Джура из к. Суджа проиграли, и тогда они устроили угощение для всех наших 40 парней». В Пангазе число 40 упоминалось также в отношении гостевого дома, принадлежавшего тогда некоему Бобо Хошиму. В молодежных обществах было 40 джура — такие сведения приходилось нам слышать в окрестностях Ура-Тюбе, кишлаках Лянгар (Урметан), Рамит (Гиссарская долина), у узбеков к. Гова (Чустский р-н) и в других местах.

Так, из бесед с местными старожилыми сложилось впечатление, что число 40 для юношеских объединений когда-то было неким эталоном. Факт существования в прошлом тенденции приближать число участников мужских организаций к сорока очевиден. Г. П. Снесарев пишет, что у узбеков-барласов в к. Суджина (Пенджикентский р-н) в каждой мехмонхона собиралось 30—40 человек [144, 183]. У тюрков-кальтатаев в гаштаках объединялось до 40 человек (к. Усмаг, Булунгурский р-н). Число 40 (членов мужских обедов) Г. П. Снесаревым зафиксировано у узбеков долины р. Санзар [144, 167]. Весьма любопытно сообщение Г. П. Снесарева о том, что у узбеков сел. Булунгур старики помнят старое название того помещения, которое специально строили для своих собраний молодые люди. Это помещение называлось *чилтан-хона* («помещение на 40 душ»; ср.: мехмонхонаи чилджурахо, о чем было сказано выше). По его свидетельству, помещение это называлось так потому, что собираться здесь могли 40 человек [144, 184]. Для киргизских мужских сборищ «было характерно сакральное число 40» [141, 166].

Это число характерно и для дружин в фольклоре. Среди жителей г. Ура-Тюбе популярен рассказ о *чил джура* («сорок друзей»), скрывавшихся во главе со своим предводителем (*мир*) в пещере. Чил джура в народе представляются неженатыми юно-

шами, искусными наездниками. Живя в горной пещере (*гор*) и совершая ночные набеги и грабежи, чил джура первыми встречали неприятеля, преграждая ему путь. Сорок друзей сражались, не щадя сил. При этом число 40 для выражения количественной характеристики джура никогда не изменялось: потери в составе чил джура восполнялись за счет юношей, тайно уводимых ими в пещеру. Чил джура скрывали свою принадлежность к этому тайному обществу.

Рассказ интересен по многим причинам. Не вдаваясь в детали, отметим, что в нем чил джура выступают как неженатые юноши и мыслятся как воины, могущие сражаться в конном строю. Чил джура в этом предании предстают как дружина из 40 конных ратников во главе со своим предводителем (*мир*). Вспомним о своеобразном веровании таджиков в так называемых *чилтан* («сорок скрытых душ»). Важно отметить, что чилтаны, как и чил джура, мыслятся воинами.

Итак, число сорок, составляющих воинскую дружину, фигурирует и в устной поэтической традиции народа. Прямые указания на это имеются в эпосе «Гуругли». Так, мы узнаем, что когда Хорасан пошел войной на сказочную страну Чамбул, султан этой страны Гуругли послал в бой с хорасанцами своего сына Авазхана. И вот его дружина помчалась по раздолью степей:

Построившись в цепь: впереди Ахмедхан.
За ним его преданный друг Юсуфхан.
С ним сорок джигитов, старинных друзей,
За ним на славном коне Авазхан [23, 765].

Уместно вспомнить, что дружина Манаса (богатыря киргизского эпоса) состояла, как отмечал С. М. Абрамзон, из сорока *джоро* (друзей), его сверстников [8, 147]. Царевича Санаувбара также окружают 40 сверстников-пажей [144, 181]. В каракалпакской поэме «Кырк-киз» дружина Гулаим также состоит из 40 девушек-воинов. У таджиков широко известно представление о 40 праведных девушках (*чилдухтарон*), чудесным образом спасшихся от преследователей кафиров (неверных), а также миф о 40 *мулло*, скрывшихся живыми под землю. Сходные сюжеты весьма популярны у народов Востока (например, «Али-Баба и сорок разбойников»).

Старожилы говорили, что в мужское объединение можно было вступать в 14—15-летнем возрасте. Назывался также возраст 18—20 лет. По М. С. Андрееву, в касанских мужских объединениях начинали участвовать не раньше 20 лет [18, 117]. Эти, казалось бы, противоречивые данные — свидетельство лишь стирания в памяти местного населения воспоминаний о былом существовании института мужских собраний. Причем это относится не только к возрасту, когда человек обретал право участвовать в периодических мужских обедах, но и к целому ряду других явлений культуры. По рассказам таджиков к. Варзик (Чустский р-н), там существовала традиция, согласно которой мужчины объединялись в сообщества, которые охватывали в единую компанию лиц от 18-

до 60-летнего возраста. Однако при этом уточнялось, что люди в помещении мехмонхона рассаживались по старшинству (*шиштан а руй сину сол буд*). Старики, умудренные жизненным опытом, занимали почетные места, затем располагались зрелые мужчины, за ними — молодежь (ср. «мужской дом» у горных таджиков). Компания, как выяснилось, замыкали подростки (*ёшо*). Старики первыми начинали еду, затем прислушались мужчины среднего возраста (*миёнсол*) и т. д. Старики же направляли ход беседы, занимали гостей, давали оценку тем или иным действиям младших. По другой версии, в этом селении в собрания мужчины могли вступать лица, достигшие 15-летнего возраста. Согласно третьей версии, в том же к. Варзик старики (*мусафедо*), *ёшо* и *егито* (подростки, юноши) стекались раздельно — каждые на свои собрания. По свидетельству местного населения, группу *ёшо* и егито составляли лица от 15—18 до 40 лет. Что касается группы мусафедо, то в нее входили лица старше 50 лет.

Рассказы стариков из к. Риштан (Ферганская обл.) приводят к выводу, что местные мужские объединения не имели возрастного вступительного ценза: и старики (*пиро*) и молодые (*чувовно*) составляли единые компании соплеменников, в которые принимали с 15—18-летнего возраста. Однако некоторые молодые люди, т. е. джувоно, стеснялись общества стариков и потому создавали свой, сугубо молодежное общество. В компаниях мужчин старшего поколения оставались подростки (обычно из малосостоятельных семей), которые прислуживали старикам, за что участвовали в коллотивном обеде, не внося своего пая.

Сообщение, полученное нами в таджикоязычном к. Уч-Ёр, позволяет заключить, что здесь в мужские объединения принимали молодых людей не моложе 15 лет. Юноша в этом возрасте мог быть принятым в компанию, верхний рубеж возраста членов которой не превышал 25 лет. В следующую группу объединялись молодые люди 25—35 (по другой версии — 25—40) лет. Как видно, разница в возрасте членов гапа первого и второго подразделений составляла 10, а третьего — 15 лет [129].

В к. Пангаз, как сообщили собеседники, было три *давра*, т. е. возрастные компании. В первую *давра* входили юноши и молодые люди от 16—17-летнего возраста до 25 лет, во второй группировались люди 25—40- и 45-летнего возраста. Наконец, третья *давра* формировалась из возрастной группы, называвшейся *тенги кексага*, т. е. «группа (*тенг*) стариков», к которой относились лица 50—60-летнего возраста. Мужчины старше 60 лет посещали худжра — здание при мечети.

Из рассказов старожилов на Зеравшане вытекает, что частновладельческие гостиные дома предназначались в большинстве случаев для обедов молодых людей, называвшихся *бузбалаго* (ед. ч. *бузбалла*). Эта возрастная категория обозначалась также терминами *джувоно* или *егито*. Что касается общественных мехмонхона, то, как явствует из рассказов, в них собирались мужчины зрелого возраста — *миёнсол*, или *касхудо* (к. Ёри). «Мужские дома» же

третьего типа, так называемые худжра, как и в Ферганской долине, служили местом сбора глубоких стариков — мусафедо (*пиро*). Таким образом, достаточно большое разнообразие у таджиков «мужских домов», по-видимому, имело под собой еще и ту основу, что отражало возрастную дифференциацию мужского населения села.

На основании приведенных данных можно сделать заключение, что возрастной ценз был одним из существенных критериев формирования мужских собраний. Более того, мы склонны допускать, что «мужские дома» у таджиков первоначально обслуживали холостую молодежь, что случаи разновозрастного состава их — явление более позднего происхождения.

По рассказам информантов, при формировании мужских объединений отцам и детям не полагалось оказываться членами одного «мужского дома». Родные братья как будто также не имели права на совместные посещения мехмонхона. Эти запреты наши рассказчики (кк. Пулаган, Пангаз) объяснили тем, что присутствии близких родственников в одной компании могло бы препятствовать вольному обмену мыслями.

Изучая «мужские дома», нам часто приходилось слышать слова *тенг* (узб.) или *гел* (тадж.), т. е. «группа», «состав». В том же значении употреблялось упомянутое слово *давра* (букв. «круг», «компания»). Наличие указанных терминов в живой таджикской речи исключительно для обозначения возрастного объединения людей в рамках мужских собраний — еще одно свидетельство факта формирования компаний мужчин по возрастному принципу. Обращают на себя внимание социально-возрастные термины *ёш*, *егит* (*касхудо*), *миёнсол*, *кекса* (*мусафед*, *пир*) в контексте «мужских домов», обозначающие возрастные членения мужских объединений. В равнинных районах члены мужских организаций называли друг друга *чура*. По существовавшей традиции, термин *джура* употреблялся исключительно в разговоре между людьми примерно одного возраста. Это означало, что в «мужском доме» проводит свое время определенная возрастная группа людей, сверстники. У населения сельских кварталов таджикской равнины родственные связи уже давно были ослаблены и отношения людей как результат этого базировались на соседской общине, состоявшей из нескольких семейно-родственных групп. Поэтому в «мужском доме», функционировавшем по квартальному принципу, обращение по родству заменилось со временем социальновозрастным термином *джура*. Для обозначения мужских собраний гап и гаштак в смысле их внутреннего функционирования он отмечен М. С. Андреевым [18, 117—118], Н. А. Кисляковым [79, 90—92] и др.

Здесь уместно вспомнить «мужской дом» типа худжра. Своеобразие собраний мужчин в этом помещении состояло в том, что их участниками были люди примерно одного возраста, точнее — одной возрастной категории, глубокие старики (*пиро*, или, как еще приходилось слышать, *пирои азам*, т. е. «почтенные старики»).

В рассказах старожиллов почти нет расхождений в том, что эту группу мужчин составляли лица старше 60 лет. По существовавшим представлениям, люди этой возрастной категории вследствие своего преклонного возраста не имели права участвовать в пиршествах в мехмонхона молодых мужчин, ибо отныне более пристойным для них было курное помещение при мечети. Здесь старцы сходились ежедневно в определенное время, приурочивая свои собрания к совершению намазов. Г. П. Снесарев отмечает также, что в Хорезме характер собраний был различным в зависимости от возраста участников. Там старики (они обычно собирались в мечети после молитвы) проводили время в разговорах и чтении, а молодежь веселилась [144, 159]. На связь «мужских домов» с возрастными группировками указывают, кроме того, упомянутые выше объединения джумагац, право участия в которых имели люди пожилого возраста.

Объединения мужчин в «мужских домах» у горных таджиков включали в свой состав лиц разного возраста — от подростков до глубоких стариков. Однако в быту, в частности в вопросах соблюдения этикета, возрастная дифференциация бросалась в глаза как определяющий момент культуры.

По рассказам таджиков Республики Афганистан (долина р. Панджшир), мужчины в «доме для гостей» (*товахона*) рассаживались по возрасту (*саф*, букв. «ряд», «порядок», «строй»). На почетном месте (обычно напротив входа в помещение у задней стены) сидел мулла местной мечети (*мавлави*), как правило, человек преклонного возраста. По обеим сторонам от него вдоль стен помещения располагались другие седобородые старики (*мусафед-хел*), после них усаживались мужчины средних лет (*миён-хел*) и, наконец, юноши и подростки (*бача-хел*). Трапезу обычно начинал мавлави, за ним — мусафед-хел, затем приступали миён-хел, после них — бача-хел. Информанты пояснили, что этот принцип соблюдается и при совершении намаза, и во всех других случаях (например, при общественной трапезе на семейных праздниках *туй* и пр.). Значит, функционирование афганской *товахона*, как и «мужских домов» у горных таджиков, осуществлялось с учетом возрастных различий внутри одного и того же собрания. Это доказывается тем, что старшее поколение, говоря о *товахона*, довольно четко осознает возрастные различия, дифференцированным выражением которых является термин *хел*. Подобная особенность *товахона*, по нашему мнению, связана с тем, что в этом районе Афганистана, как в прошлом и в горных селениях Таджикистана, продолжают еще довольно стойко сохраняться узы родственных связей на уровне семейно-родственного коллектива. Так, члены афганской *товахона* обращаются друг к другу по родству: *боби*, *биёдар*, *коко*, *тагои*, *бачи коко*, что соответственно означает «отец» («папа»), «брат», «дядя по отцу», «дядя по матери», «сын дяди по отцу». В сел. Писгарон, состоящем из семи *қауvm* (здесь — семейно-родственная группа), имеется семь мечетей. Каждая мечеть обслуживает одну *қауvm*. Поэтому неудивительно, что члены *товахона*

называют друг друга терминами родства. Напротив, на таджикской равнине «мужским домам» соответствовали определенные социально-возрастные термины: *ёш*, *егит*, *миёнсол*, *кекса* (*мусафед*); это говорит о том, что таджикский равнинный квартал уже давно утратил родственные связи и отношения людей базировались на соседской общине из нескольких семейно-родственных групп. Вследствие этого при поквартальном формировании мужских объединений обращение по родству сменила социально-возрастная терминология, что наиболее наглядно нашло выражение в обращении участников «мужского дома» друг к другу — «джура».

Приведенные сопоставления служат достаточным доказательством того, что мужские собрания у таджиков базировались на началах возрастной дифференциации. В этом смысле рассматриваемые традиционные *гап* (*гаштак*) являлись прямыми аналогами мужских товариществ, зафиксированных исследователями в Кулябской обл. [108], у таджиков долины Хуф [19], населения дельты Амударьи [56], Ташкентской обл. [101] и других районов Средней Азии. Хорезмские мужские объединения представляли собой «прежде всего товарищество сверстников — „джура“, связанных с детских лет общностью возрастных интересов. Возрастной принцип подобной организации в Хорезме прослеживается наиболее ярко» [144, 158].

В к. Пангаз, как рассказывали старики, когда наступало время членам «мужского дома» расходиться, подростки буквально выпроваживали (*пеш мекаран*) всех до последнего женатых и становились его хозяевами. Этот момент красочно описан таджикским писателем Б. Азизи. Он рассказывает, что после того, как мужчины съедали поданный плов и выпивали несколько чайников чая, старшие по одному, по двое начинали расходиться. Но на этот раз «Джамол Додхо не двигался с места. Он все сидел и приказывал каждому из юношей то чай заваривать, то кальян закладывать. В конце концов юношам это надоело и они решили во что бы то ни стало избавиться от Додхо. Один из них сказал: „Дядя Додхо, вам не кажется, что вашей жене страшно дома одной? Вы все сидите. . ?“. Кто-то другой: „Может быть, жена вас выгнала из дома? Если вы считаете, что на улице темно, мы проводим вас до дома“» [180, 57].

Оставшись и немного попирав, молодежь укладывалась спать. Обычно в это время кто-нибудь из них, слышавший «за хорошего сказочника, начинал рассказывать длинную сказку, время от времени делая паузу и спрашивая: „Спите?“. Если кто-либо откликнулся, он продолжал сказку дальше. Так повторялось несколько раз, и когда рассказчик уже не получал ответа на свой вопрос, он замолкал» [77, 91]. Г. П. Снесарев отмечает также, что когда помещение освобождается от женатых, «а юноши по обычаю остаются ночевать в мехмонхона, они продолжают находиться во власти тех же правил, которые с детских лет прививал им их коллективный руководитель и воспитатель — старшее поколение» [138; 144, 164].

И в самом деле, при более пристальном внимании к функционированию традиционных равнинных «домов для мужчин» у таджиков приходишь к мысли о том, что эти исключительно «мужские дома» для взрослых являлись в то же время исключительно «домами холостяков», жилищем последних. Когда, пообедав и попирав, женатые мужчины покидали поздно вечером мехмонхона, единственными хозяевами этого помещения становились подростки, которые продолжали общаться здесь еще долго, а домой возвращались к утреннему чаю.

«Дома холостяков» — широкоизвестный факт культуры у многих народов мира. Следы их остатков, пусть глухие, в таджикском обществе говорят о том, насколько стойки были корни этого института в отдаленном прошлом истории народа. Значит, говоря о «мужских домах» у таджиков, следует их рассматривать прежде всего как остатки «домов холостяков». Представление о том, что «союзы» мужчин у народов Средней Азии первоначально создавались на базе обществ подростков (юношей), как нам кажется, может пролить в известной мере свет на многие еще не решенные вопросы при осмыслении характера и природы этого общественного института.

Привлечем некоторые литературные данные. Н. Нурджанов, исследовавший народный театр у таджиков, сообщает, что ему приходилось слышать о существовании юношеских групп в современной Кулябской обл. [108, 56]. Кроме того, он собрал некоторый материал об аналогичных группах в соседних горных районах. Так, существовавшие здесь *дастай чигито* (букв. «группа джигитов»), *гаштаки лавъандо* («угощение юношей», ср. *гаштак*) объединялись по возрасту. Члены юношеских групп называли друг друга по имени или просто *чура* или *дохънда*, *рафиқ* («товарищ», «приятель»). Каждая группа имела старосту (*мири бозӣ*, *миразор*). Н. Нурджанов замечает, что термином «миразор» назывался обычно бухарский чиновник, управлявший мелкой административной единицей [108, 57]. Старосте подчинялись все члены группы. Он пользовался большим уважением и мог штрафовать каждого не соблюдавшего интересы группы. Если староста был в чем-нибудь виновен, он замещался. Хороший староста нес свои обязанности по два-три года. Лавъанды (джигиты) собирались по очереди у каждого из своих товарищей на скромные пирушки, забавлялись играми. В старших группах устраивали пиры (базм). «Юношеский дом» в Калаихумбе (центр Дарваза) представлял собой большое помещение, в котором могло разместиться 40—50 человек [108, 57].

Сошлемся также на сообщение М. С. Андреева, что у таджиков долины Хуф зимние собрания молодежи назывались *кальта-қарийё*, где *кальта* — «шарень», «молодой человек», а *қарийё* — «очередь» (они исчезли здесь около 1910 г.). Раньше в долине Хуф обычно функционировало два таких клуба-артели: один в верхней половине долины, в Бар-де, а другой — в нижней, Зар-де. В каждой артели членов-плательщиков было приблизительно

человек по двадцать, и каждый устраивал угощение у себя на дому. Иногда после еды, если помещение было невелико, приходили провести остаток вечера в какой-нибудь другой дом [19, 118]. Как видно, данные М. С. Андреева и сообщение Н. Нурджанова, приведенное выше, очень близки.

О сообществах холостой молодежи, проводившей свои еженедельные собрания по очереди, вспомнили старожилы к. Чорку (Исфара), а также окрестностей современного г. Ленинабада. И тут и там эти компании носили название *гаштак*. Данное сообщение подтвердили наши рассказчики из окрестностей г. Ура-Тюбе (к. Калачан Калон). «*Гап и расм бачаои хурд-ба буд, 12—15 солағеш-ба, сонӣ уно меҳмонхона месолт*» («Гап — это был обычай мальчиков-подростков 12—15-летнего возраста, потом они строили мехмонхона»). Здесь существовало правило, согласно которому в группу гап принимали юношей с 12—15-летнего возраста, и при благоприятных условиях группы в этом селении формировались через каждые 6—7 лет. Следовательно, в каждую очередную группу, создававшуюся по квартальному (махалла, гузар) принципу, входили юноши, которых от предыдущей группы отделяли 6—7 лет. Таким образом, мужское население этого кишлака объединялось в 7—8 групп. Любопытно, что, так как мужчины на свои собрания ходили регулярно один раз в неделю — в вечер накануне субботы, в домах оставались только женщины и дети до 12-летнего возраста.

Как известно, гражданское совершеннолетие по шариату для мужчин начиналось с 12 лет [131, 126], и следовательно, начиная с этого возраста обеспечивалось право участия в коллективных обедах в «мужском доме».

В среде узбеков Хорезма мужские товарищества подбирались строго по возрастному принципу, о чем сообщает Г. П. Снесарев: «Один и тот же состав . . . сохранялся из года в год, и часто сверстники, юношами начинавшие шумную жизнь в зиёфатах, и в преклонном возрасте, уже почтенными старцами, были объединены в рамках одного зиёфата» [144, 159].

Любопытен в этом отношении и рассказ С. Айни о том, что в Бухаре «часто происходили. . . дружеские пирушки. Их устраивала в складчину молодежь одного квартала или деревенская молодежь, жившая в окрестностях Бухары. Дружеские пирушки было принято называть по имени того лица, в чьем доме они происходили» [13, 479].

Функционирование одной из форм общества подростков в помещении худжра, игравшем некогда значительную роль в афганской деревне, зафиксировано нами в восточных районах Афганистана. Там в этом помещении были спальные места в виде деревянных кроватей (*чапаркат*), на которых спала холостая молодежь, достигшая 12—15-летнего возраста. Данная возрастная категория обозначалась термином *халык*.

В худжра вечерами у огня за ужином собирались мужчины, чтобы потолковать о делах. Здесь постоянно ночевали все моло-

дые холостяки квартала. По одной версии, каждый посетитель приносил с собой из дома готовую пищу, которую ели всей компанией. Во всяком случае, когда в худжра останавливался приезжий гость, еду сюда приносили старшие, которые приходили навещать гостя, и тогда в трапезе принимали участие все ее члены. По другой версии, еду в худжра обычно не приносили, а подростки добывали пищу, совершая ночные набеги в деревню за фруктами, дынями, арбузами, сахарным тростником и пр. Подростки, по-видимому, были вооружены ружьями и пистолетами. Во время ночных налетов они трубили в рог архара, создавая невообразимый шум и наводя на жителей страх. Поздней осенью, когда урожай уже был убран, члены худжра в масках под предводительством своего атамана совершали налеты на дома наиболее состоятельных жителей. Те из страха выносили им по 1—2 сира (кабульский сир равен 7 кг) пшеницы. Таким образом, за ночь парни собирали по несколько пудов пшеницы. Случалось так, что в это время по селению ходила другая группа, также в масках и трубя в рог. Между ними часто завязывался настоящий бой. Отряд-победитель забирал у побежденного добычу. Захваченный таким образом провиант продавался на рынке, а на вырученные деньги приобреталось несколько баранов для трапез всех членов группы-победительницы.

В худжра у афганского племени сафи каждый день собиралось по 15—20 парней. Среди них могли быть и женатые, которых с этим обществом связывало давнее знакомство. Но они, как правило, долго не задерживались и, побыв в обществе друзей чадругой, расходились по домам. Холостая же молодежь после этого начинала свои шумные песни, танцы и игры, которые не прекращались до утра. Наиболее распространенными музыкальными инструментами были медная миска (*косы*), глиняный кувшин (*манги*) с натянутой сверху кожей (горлышко заткнуто резиновой пробкой) и *рабоб* (струнный инструмент). Говорили, что парни танцевали до тех пор, пока позволяли силы. В каждой компании были один-два танцора-солиста.

Танцор был облачен в женский наряд (ср. танцы бача — мальчиков у народов Средней Азии). Перед началом танца он сбрасывал с себя чадру (*чадари*). Юбкой (*дамын*) ему служил вид длинной широкой чалмы (*лангутый*), которую намачивали, а затем тщательно гофрировали. Юноша был загримирован: лицо намазано вазелином, который иногда заменялся маслом или бараньим жиром; на щеки, лоб и подбородок наклеивались разноцветные кружочки (*гал*), вырезавшиеся из фольги. Кроме того, на ноги немного выше щиколотки надевали по три-четыре *гингри* (обручи со звенящими колокольчиками). При этом на одной ноге были гингри типа *бам*, звучавшие в басовом регистре, на другой — типа *зир*, с более высоким звучанием.

Всеим своим обликом юноша походил на молодую танцовщицу. Во время исполнения танца кто-нибудь из присутствовавших подносил к его лицу лампу (*чараг*), чтобы окружающие лучше видели

разноцветные халы. Более поздняя форма этого чарага представляла собой жестяную банку или миску, наполненную *гурбаше* (ячмень) или *пунданы* (семена хлопчатника), пропитанными керосином. Чараг был снабжен довольно длинной металлической ручкой.

Танцы, чередовавшиеся с песнями, заканчивались глубокой ночью, и тогда подростки укладывались спать каждый на своем чапаркыте. На рассвете они расходились по домам, чтобы успеть к завтраку.

Компания *дала* («сбор», «собрание»), как называли афганские собеседники эту форму «дома холостяков», функционировала круглый год. В теплое время года подростки собирались в *деры* («стоянка», «пристанище», «местопребывание») под открытым небом, где-нибудь в саду или на берегу речки, и устраивали танцы, по-видимому, группового характера.

Рассказы афганских информантов позволяют заключить, что роль членов худжра в общественной жизни была достаточно заметной. Особенно активно они проявляли себя на свадебных церемониях по случаю женитьбы своего компаньона.

Существование некогда «домов холостяков» у таджиков северных районов Таджикской ССР, по-видимому, не вызывает сомнения. Данные традиционного быта говорят о том, что общество сохраняло признаки существовавшей частичной сегрегации мальчиков-подростков. Прежде у таджиков считалось неприличным взрослым детям спать в одном помещении с родителями, а в домах основной части сельского населения часто имелась всего одна комната. Вследствие этого мальчикам, хотя жили и питались они с родителями, с наступлением ночного времени приходилось искать себе ночлег. В богатых семьях им отводилось отдельное помещение. Бедные же семьи были лишены такой возможности, и тогда подростки на ночь уходили к дедам и бабкам, к более состоятельным родственникам, иногда к соседям. В ряде случаев они покидали родительскую семью и уезжали в торгово-ремесленные центры, где устраивались учениками или работниками по найму. Чаще же всего подростки жили со своими сверстниками в народном «мужском доме».

Не приходится доказывать, что главным социальным институтом, несущим ответственность за воспитание детей, была и остается семья, что именно в семье в первые годы детства закладывалась основа личности ребенка, фундамент его отношения к жизни. Но как только ребенок мог обходиться без постоянной заботы родителей, других старших членов семьи, он начинал постепенно удаляться от дома к обществу сверстников. Поиграв однажды вдоволь в компании мальчишек-сверстников, весело проведя с ними время, он затем долго не сворачивал с этого пути. Так, выйдя однажды стихийно из дома, мальчик оказывался во власти мира сверстников, отныне на процессы его роста оказывали влияние именно они.

В процессе игр и развлечений происходил отбор социально однородных мальчишек в компании гап (гаштак). Групповые

игры, а затем и другие формы социального взаимодействия выявляли наиболее активных, инициативных и сообразительных из них, которые выделялись в группу «должность имеющих лиц» (*мансабдор*), т. е. в группу «властных фигур». Это — вожаки, арбитры и их помощники по совместным играм. Таким образом, подростки приходили в свои дома собраний уже со своими готовыми руководителями. Они прививали подростку определенные черты, под их влиянием у него вырабатывались соответствующие привычки, манера речи, способ выполнения определенных действий. Часто от них другие подростки узнавали новые формы общения, новые виды развлечений в условиях помещения, например игру в *почо-вазир*.

Так общество сверстников из двора частного дома, с улицы, поляны, склона горы постепенно перемещалось в «дом холостяков». С переходом в этот дом происходила еще большая «переориентация подростка и юноши с родителей. . . и вообще старших на ровесников, более или менее равных себе по положению» [81, 87].

Таким образом, можно сказать, что объединения мужчин в союзы были связаны с позднейшей формой половозрастной дифференциации. Наиболее заметным проявлением этой особенности организаций мужских союзов, как было сказано выше, является применявшийся в обращении между членами мужских объединений термин *джура*, в ряде случаев идентичный с понятием «мужского дома». Следует отметить и такой факт, как определенная интервальность формирования мужских объединений, а также существование терминов для обозначения именно возрастных группирований людей.

Несколько слов следует сказать также относительно количественной характеристики членов мужских объединений. Выше говорилось, что существовала тенденция приближать число членов «домов для мужчин» к некоему эталону — 40 человек. Следует отметить, что это число у таджиков — сакральное, в фольклоре наиболее часто оно применяется по отношению к дружине воинов.

Согласно М. С. Андрееву, чилтаны имеют иерархическую организацию. Возглавляет ее один (як-тан), являющийся своего рода «гроссмейстером» этого своеобразного ордена, непосредственно под его началом стоят четыре. По другим представлениям, выше всех стоит один (як-тан), в руках которого находится высшая власть, судьбы людей, царей и царств. Со смертью его место занимает один из трех, в свою очередь замещающихся одним из семи, а на смену кому-либо из последних приходит один из сорока [16, 335].

Иерархическая организация чилтанов, описанная М. С. Андреевым, очень близка к таковым у абдолов — «скрытых святых», структурную организацию которых, по нашим данным, можно представить в виде следующей схемы: 1 → 3 → 7 → 40 → 100 → 1000. Похоже, что чилтаны со свойственной им социальной иерар-

хией (1 : 3 : 7 : 40) представляют собой одну из ступеней структуры абдолов.

С. П. Толстов подчеркивает, что для нас интересно первое, видимо более характерное для чилтанов представление, содержащее воззрение о старшей категории чилтанов, состоящей из пяти членов. По его мнению, эти пять высших представителей чилтанской иерархии, по всей вероятности, соответствуют пяти «братьям-карапанам» пехлевийской традиции во главе с их предводителем [156, 312]. Чрезвычайно интересно, что С. П. Толстов, разрабатывая далее этот вопрос, установил, что карапаны были не столько братьями по крови, сколько членами одного братства [156, 308]. Это мнение С. П. Толстова, на наш взгляд, на сегодня остается единственно правильным. Если к этому прибавить очевидное, по нашим данным, дублирование числа «первых мужей» в организации института *джура* и в обществе чилтанов, то можно сказать, что результаты выделения из внешней суфийско-исмаилитской оболочки глубоко архаического ядра представления о чилтанах становятся все более очевидными.

Данные традиционно-бытовой культуры

В предыдущем разделе мы проанализировали ряд сведений под углом зрения количественной и возрастной характеристики формирования и функционирования «мужских домов». Здесь рассмотрим другой вопрос: насколько сама культура осмысливала возрастную стратификацию общества? Насколько данные традиционнo-бытовой культуры этноса отражали принципы функционирования социального института «мужских домов», основанные на естественном возрасте их членов? Целесообразность такого подхода продиктована тем, что именно на этой основе можно глубже осмыслить природу данного социального института, его эволюцию, выявить те функции, которые выполняли эти дома на протяжении длительной истории.

Системы возрастных группирований, обнаруженные у многих народов мира, уже давно привлекают внимание этнографов, фольклористов, социологов, педагогов, медиков. Начало изучению этой одной из древнейших форм организации общества было положено в конце прошлого века работами таких этнографов, как Л. Фробениус [183], Г. Шурц [188], Г. Кунов [182] и др.

Данный этносоциальный феномен как аспект этнографического изучения занял прочное место и в отечественной науке. В литературе по народам Африки эта проблема на конкретном материале ставилась еще в 1936 г. Д. А. Ольдерогге [109]. За последнее десятилетие появился ряд работ К. П. Калиновской [62—65], рассматривающей систему возрастных групп у народов Восточной Африки и связывающей конкретные структуры социальных институтов с характером производства конкретной исторической эпохи. По мнению К. П. Калиновской, возрастные системы, соот-

ношение их функций и структуры имели производственную основу. Половозрастной стратификации и возрастным классам древнеаканского общества посвящена работа В. А. Попова [123], вызвавшая оживленную дискуссию [46, 82, 36]. Вопрос о характере социальных связей в эпоху перехода от первобытнообщинного строя к классовому обществу рассмотрен И. Л. Андреевым [14]. И. С. Кон рассматривает проблему возрастных категорий с точки зрения анализа понятийного аппарата науки с целью выработки приемлемой междисциплинарной терминологии и уточнения методологии исследований данной проблемы в науках о человеке и обществе [78]. Работы И. С. Кона [82—83] открывают целый ряд направлений для изучения возрастных явлений в культуре того или иного народа. С. А. Маретиной опубликованы интересные данные, относящиеся к северо-восточной Индии [96—97]. А. М. Решетов обратил внимание на связь терминологии родства и половозрастного деления общества [131].

Ведутся поиски в области изучения данной проблематики и на материале культуры народов нашей страны [29—30]. Новейшие археологические данные показывают, что институт возрастных групп имел широкое распространение также у древних народов в центре Азии [48]. Половозрастная стратификация и связанные с ней системы социально-возрастных групп рассматриваются на материале эпоса кочевых племен тюрк-огузов [107].

Классические черты института возрастных классов, сохранившихся до недавнего времени у многих народов мира, и в частности в Средней Азии, уже давно были утеряны и возраст как принцип формирования общественных отношений не являлся решающим структурообразующим принципом социальной организации. Основываясь на известном положении К. Маркса о том, что первым разделением труда было естественное разделение, возникшее «вследствие половых и возрастных различий, то есть на чисто физиологической почве» [2, 364], правомерно предположить, что этот институт был характерен и для народов Средней Азии. К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что «история есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности» [1, 44—45].

Вопросу о возрастной организации общества много внимания уделил С. П. Толстов, который рассматривает этот институт как широко распространенное явление, охватывавшее все стороны жизни общества в определенный период развития. Еще в 1938 г., опираясь на факты возрастной организации у долган, приведенные в работе А. А. Попова [122, 116—140], С. П. Толстов [155] высказал предположение, что этот тип организации в прошлом имел значительно более широкое распространение и был представ-

лен также у народов среднеазиатского региона. Анализируя этнографические свидетельства, относящиеся к долганам, он обнаружил, что в недавнем прошлом и у туркмен существовал особый институт *ак-ойлу* — группы молодых мужчин, игравших значительную роль в межплеменных войнах. Данная проблема рассматривается также М. Б. Дурдиевым [54]. Сбор полевого этнографического материала и изучение этого явления ведутся в настоящее время Ю. М. Ботяковым [33].

По наблюдениям К. Л. Задыхиной [58], у народов Средней Азии пережиточные формы половозрастного деления общества прослеживались лишь в деформированных обычаях посвящения молодежи, в обрядовых традициях, не игравших социальной роли [58, 178]. Наиболее полным исследованием позднейших форм социально-возрастных групп являются работы Г. П. Снесарева [142, 144, 146]. Явления, которые отражали признаки возрастной дифференциации в ее позднейшем варианте, рассмотрены также другими специалистами по этнографии народов Средней Азии; эту же цель преследуют и публикации автора [128—129, 131].

Вопрос о социальном половозрастном группировании на таджикском материале прежде не разрабатывался. Описывая различные аспекты семейно-бытовой традиции таджиков, специалисты-этнографы отмечают явления, которые характеризуют более позднюю форму традиционной (для многих обществ) системы возрастных групп.

Представление о системе социально-возрастных групп укоренилось во многих обычаях изучаемого этноса. Правда, это в большинстве своем были лишь остатки посвященных ритуалов, применявшихся уже по традиции, без осмысления их исходного значения.

Возрастное развитие у таджиков фиксировалось, например, последовательной сменой одежды в детском возрасте, которая, как правило, совпадала с определенными событиями (фазами) в их жизни: сорокодневье (чилла), обрезание мальчиков и т. п. Ряд моментов в возрастном развитии ребенка отмечался более или менее заметными празднествами. К ним относились обычаи «пятого вечера», «седьмого дня» с момента рождения, наречения имени ребенка. Первое положение ребенка в колыбель сопровождалось угощением родственников и соседей. Когда ребенку исполнился год (а к этому времени у него вырастали волосы до переносья), приглашали ближайших родственников на угощение по случаю стрижки волос. После этого, продолжая брить девочек более или менее регулярно, волосы, оставленные при первой стрижке по обе стороны темени, не сбривали, а к 6—7 годам начинали отращивать волосы, которые заплетали в несколько мелких косичек. Примерно в этом же возрасте или немного позже мальчикам начинали брить голову наголо. Эти обряды, также сопровождаемые угощениями, перерастали в семейные праздники.

Годам к 6—7 в жизни ребенка происходил целый ряд других изменений, которые отмечались в разной степени (первые шаги

ребенка, отучение его от материнской груди, выпадение молочных зубов и т. п.). В этом возрасте происходило заметное изменение в одежде детей. Социализация ребенка сказывалась прежде всего в переходе его от природного состояния, когда дети уже «достаточно нагрелись в солнечных лучах» (*бача офтобаша хурд*; к. Ёри), к одежде по подобию взрослых, что было вызвано в первую очередь посильным участием в труде и осознанием своего пола.

Национальный костюм любого народа представляет собой одно из ярких проявлений его национальной культуры. То обстоятельство, что народный костюм на протяжении длительной истории народа сохраняет архаические черты его культуры, делает его надежным источником для изучения исторического пути, пройденного данным народом, для выяснения тех элементов, из которых сложилась эта культура. С его помощью можно выяснить многие явления социального характера. Так, обращение к народной одежде таджиков С. П. Русьяйкиной [134], Н. Н. Ершова в соавторстве с З. А. Широковой [56], З. А. Широковой [174, 175], М. А. Хамиджановой [168] и других показывает, что она может служить важным источником для выявления ряда моментов традиционного деления общества и гражданского состояния его членов. Выделяются элементы детской одежды, характерные признаки юношеского и девичьего костюмов, прослеживаются основные черты костюма молодого мужчины и молодой замужней женщины, элементы одежды мужчин и женщин зрелого возраста, а также одежды стариков и старух. Эти различия обнаруживаются в составе, покрое и фасоне костюмов, в расцветке тканей, вышивках, особенно в орнаменте этих вышивок, в формах и видах головных уборов и манере их ношения, в способах повязывания головных платков и их видах, всевозможных украшениях, в прическах, косметике и пр.

В народной одежде проступают черты более ранней структуры общества. Как известно, смена костюма и изменение причесок, как правило, сопровождалась определенными церемониями. Раньше, например, в к. Ёри накануне обрезания мальчика устраивался обряд *фотиха* (т. е. получения разрешительной молитвы), который выражался в чтении муллой первой суры Корана. По этому случаю к утреннему чаепитию приглашались 5—6 стариков. После *фотиха* являлся мальчик, сопровождаемый дядей (по материнской или отцовской линии) или кем-нибудь из других родственников. Мальчик обычно был смущен, стеснялся посторонних. В конце концов находилось какое-нибудь средство (кусочек кристаллизованного сахара или что-нибудь в этом роде), с помощью которого между присутствующими и мальчиком постепенно устанавливалась атмосфера доверия. Каждый старался сказать мальчику что-нибудь лестное: мол, какой он большой, хороший, умный; бог даст, хороший вырастет отцу помощник. Затем мулла приглашал мальчика к себе, начинал умышленно критиковать одежду, носимую «хорошим мальчиком»: она грязна,

она стара. Нужно ее выбросить да надеть новую. Так мальчик получал комплект нового наряда — рубашку и штаны, сшитые из местного дмотканного *карбос* (*patuc*). На него также надевали стеганный халат из полупелюшковой ткани в полоску (*беҗасаб, лас*). На ногах — довольно нарядные сапоги кустарной работы из сыромятной кожи красного цвета (*чоруҗ*), заменявшиеся иногда ичигами, носившимися с галошами или с кожаными остроносими туфлями (*кафи*). По-видимому, иногда надевались и хромовые сапоги на довольно высоких каблуках (*музай хиром*), покупавшиеся в Самарканде. Головной убор мальчика состоял из тубетейки уратюбинского фасона (ее покупали в Пенджикенте) и завязывавшейся поверх нее белой чалмы из ткани *суф* или *дока*. Завязывая чалму, опускали слева *фаш* — длинный, доходящий до груди конец. Надев на мальчика весь комплект новой одежды, его подпоясывали платком из атласа или суфа. Закончив процедуру одевания мальчика, мулла читал молитву — *фотиха*, молил аллаха о снисхождении к умершим предкам и живым родственникам, желал всем благополучия, молил творца «18 тысяч миров» (аллаха), чтобы он дал долгую жизнь и обильное пропитание мальчику, покровительствовал ему и всем мусульманам, оберегал мальчика от несчастий. Все присутствовавшие вслед за муллой разом произносили: «*Омин!*» («Аминь!»), после чего голову мальчика осыпали сушеными фруктами, сахаром, иногда *печак* (сахарные подушечки, сваренные с мукой). Наблюдавшие у входа за происходящим сверстники мгновенно бросались собирать осыпавшиеся сласти. *Фотиха* знаменовала собой начало праздника обрезания.

Что касается вопроса смены молодоженами свадебной одежды, сопровождавшейся значительными церемониями, то он достаточно широко освещен в этнографической литературе по народам Средней Азии. О. А. Сухарева, говоря о женских головных уборах, установила, что перемена головного убора после замужества повторялась при рождении первого ребенка, а затем — к обрезанию старшего сына. В последний раз это происходило к рождению внука [147, 319]. Можно заметить, что последовательная смена женского головного убора вскрывает возможную ее связь с социально-возрастными группировками, знаменуя последовательный переход, например, девушки в группу молодых замужних женщин (*келинчак*), затем в группу матерей (*кайвону, кайбону*) и, наконец, в группу бабок (*кампир, пиразан*).

Следы первобытных социальных институтов (половозрастной стратификации) с той или иной степенью отчетливости были отражены не только в народной одежде, но и в ряде моментов свадебной обрядности. Знакомство с процессом подготовки к браку и брачным ритуалом у таджиков по сообщениям стариков и данным этнографической литературы позволяет установить целый ряд моментов функционирования возрастных групп двух противоположных полов. Для участия в свадебном церемониале, целью которого, по-видимому, являлся переход в следующую возраст-

ную группу, важна была принадлежность к определенной возрастной категории мужчин. В свою очередь эта группа на данном этапе соответствовала противоположной по полу возрастной группе. Группа юношей внутри мужской половинки как бы отделялась от следующей возрастной группы мужчин. По отношению к возрастной группе женатых мужчин наши пожилые информанты употребляли вышедший сейчас из обихода термин *касхудо* (кк. Ёри, Ашт), а рассказывая о соответствующей женской группе, они применяли такой же архаический термин *кайвону*. Примечательно, что указанные термины *касхудо* и *кайвону* восходят к одному и тому же древнетаджикскому слову *кат* (*кад*), что значит «дом», «семья». Поэтому одно из значений слова *касхудо* — «мужчина», «муж», «глава семьи». Еще более конкретное значение этого термина отражает производная от него форма отвлеченного имени существительного — *касхудои*, что означает «женитьба», «обретение дома» (семейного очага).

Свадебный ритуал таджиков дает довольно любопытный этнографический материал для характеристики возрастных группирований. Это объясняется тем, что свадьба сохраняла ряд элементов ранее существовавших обрядов возрастных инициаций. Здесь и различные виды физических испытаний для посвящаемых к переходу в следующую возрастную ступень, и изменение внешнего облика (смена костюма, прически), и совместные угощения жениха со своими джура, и шуточные сцены с их участием, и участие джура на свадьбе в качестве дружков жениха, и упомянутые выше игры в почо-вазир и т. п. Завершением системы являлась, по-видимому, обрядовая смена костюма молодоженов. Все это становится понятным, если исходить из предположения, что празднество семьи по случаю обрезания мальчика и свадьба, вероятно, некогда представляли собой этапы одной и той же системы, знаменовавшей фиксацию изменения в возрасте и вместе с тем в социальном статусе человека. У нас есть сведения, что кое-где на Зеравшане (долина р. Шинг), а также в Афганистане празднество обрезания мальчика проводилось в пору его детства, хотя само обрезание выполнялось иногда и позже, незадолго до свадьбы, когда мальчик становился уже парнем.

Конечно, в любом обществе, у любого народа основное представление о возрасте — этой универсальной биосоциальной категории — дает народная лексика. В этом мы убеждаемся при рассмотрении «мужских домов» с сопутствующей социально-возрастной терминологией. В живом таджикском языке и сегодня имеются термины, которые отражают определенные этапы жизни человека. Такие понятия, как *марду зан* (мужчины и женщины), *пиру чавон* («стар и млад»), делят общество на две группы, противоположные по полу, и две возрастные группы. Термин *кудак* (*мулак*) означал «грудной ребенок», а *бача* (здесь: «ребенок») отражал следующую стадию жизни ребенка — с момента его самостоятельного хождения и до 9—12 лет. Термины *кудак* и *бача*, как правило, не разграничивали детей по полу. Вступление в следующую фазу

жизни обозначалось, по-видимому, термином *ёш* (тюркск. *jaş*), когда и происходило разграничение по половому признаку. Мальчики начинали называться *егит* (от тюркск. «джигит»), а девочки — *духтари хона* (букв. «девушка дома»; очевидно, в том смысле, что отныне она может обзавестись своим очагом, семьей; другими словами, готова к замужеству; русский эквивалент — «девушка на выданье»). В этой связи следует заметить, что состояние, обозначаемое термином *ёш*, мыслилось как состояние неженатых и незамужних. У таджиков вступление в брак детей группы *ёш* вызывало общественное осуждение. Верхняя возрастная граница категории *егит*, по рассказам, — 35—40 лет. Молодая замужняя женщина до рождения первого ребенка именовалась *келинчак*. Затем *келинчак* переходила в разряд *чавонзан*, т. е. молодых (или зрелых) женщин, а после — в категорию *кампир* (*пиразан*) — старых, пожилых женщин. Соответственно *егит* переходил в разряд *миёнсол* (средних лет), затем присоединялся к пир (*мусафед*, иногда *кекса*, *ришсафед* или *шайх*).

Приведенная социально-возрастная терминология, в значительной степени уже знакомая нам по «мужским домам», требует некоторой оговорки. Термины *ёш* и *егит* являются заимствованными из тюркских языков, и, как часто бывает в подобных случаях, заимствованные слова в иной языковой среде носят на себе печать известной смысловой трансформации. Однако старики осознавали, что *ёш* — старше *бача*, а *егит* — старше возрастной категории *ёш*. Они считали, что термину *егит* соответствовал ставший уже архаизмом таджикский термин *джавон* («юноша», «молодой человек»), хотя многие, например старики из окрестных кишлаков современного г. Ленинабада, указывали на известное хронологическое несоответствие между социально-возрастными терминами *джавон* и *егит*. По их мнению, *джавон* «отстает» от *егит* лет на десять. На Зеравшане (к. Ёри) считали, что к термину *егит* наиболее близко старое таджикское слово *касхудо* (*кадхудо*), что значит «женатый мужчина», «глава семьи». Думается, что к упомянутому выше архаическому слову *кад* восходит и современное таджикское слово *кайвону* (*кайбону*), означающее «мастерица прекрасных блюд». Если это предположение верно, то можно заключить, что слово *кайвону* некогда означало замужнюю женщину.

К другому нюансу социально-возрастной терминологии у таджиков относилось то, что указанный выше термин *ёш* в сочетании со словом *бача* выражал идею маленького, иногда грудного ребенка, т. е. выступал синонимом слова *кудак*. Так, выражение *фалони бачи ёш дорад* означало: «У такой-то имеется маленький ребенок».

У таджиков зафиксировано представление о возрастной периодизации: *кудак* («младенчество»), *бачаг* («детство»), *ёши* («отрочество»), *чавон*, *чавон* («юность», «молодость»), *пир* («старость»). Представление об этапах в индивидуальном развитии человека вносит, как видим, некоторую поправку в интересующую нас терминологию, исключая из нее такой термин, как *егит*,

с его ожидаемым производным *егити*. Зато наблюдается значительное расширение сферы применения производного от термина *джавон* — джавони.

Период жизни от первых шагов ребенка и до самостоятельной деятельности взрослого — сложный и длительный процесс, включающий в себя, как мы видели, несколько стадий. Но какова длительность той или другой стадии: когда, например, бача становился ёш и когда последний переходил в состояние зрелости? Термины, которые отражали возрастные сдвиги, не всегда разграничивали хронологические периоды жизни. Зато в традиционной культуре приписывались, как кажется, отдельным звеньям возрастной стратификации определенные возрастные черты и свойства.

С точки зрения системы возрастного символизма, тех представлений и образов, с помощью которых общество легитимировало возрастные различия, рождение ребенка у таджиков рассматривалось как «появление нового гостя» (*меҳмони нав*). Так, родственники, соседи и односельчане, поздравляя родителей с рождением ребенка, говорили: «*Меҳмони нав муборақ*» («Благословение на появление нового гостя!»).

Ребенок, его появление на свет — это великая награда за тревоги, беспокойства, невзгоды и неприятности, которыми так была наполнена жизнь таджички, за то, что она носила его «9 месяцев, 9 дней и 9 часов», как верили в народе. Поэтому рождение ребенка рассматривалось как появление нового цветка (*гул*). Цветок — вещь нежная и хрупкая, его нужно оберегать от нежелательных влияний в процессе роста и развития. Мать обычно долго ласкала и нежила свое чадо, называя его «гул», что входило в традиционную антропонимическую модель: Джумагул, Раджабгул, Амонгул, Саидгул, Почогул и др. Каждый новый ребенок, как думали, — это, кроме того, один из умерших предков. Подобное представление находило отражение в том, что часто ребенку давалось имя какого-нибудь предка. Настоящее имя ребенка со временем «забывалось», и сначала родители, а затем и все окружающие обращались к нему по соответствующему термину родства: *бобо* («дед», «дедушка»), *оча* («бабушка», «мать»), *додо* («папа», «отец») и т. д. [130].

По поверью таджиков, ребенок считался *безуноз*, т. е. существом, воплощавшим невинность, безгрешность. По шариату, мальчики невинны (безгрешны) до 12-летнего возраста (полный цикл старинного летосчисления 12 лет) [см.: 118, 173—181], а девочки — до 9 лет. До этого они считались *сагур* («малолетний», «несовершеннолетний») — не ответственными за свои поступки на этом свете и безгрешными на том. Поэтому когда умирали 9-летние девочки или 12-летние мальчики, целый ряд обрядов, характерных для похорон взрослых, не выполнялся. Это мотивировалось тем, что грехи умершей женщине «засчитываются» с 9 лет, а мужчине — с 12 лет.

Итак, когда мы просто фиксируем социально-возрастную терми-

нологию, то обнаруживаем, что возрастные различия имеют значительную градацию. Но стоит только посмотреть на обозначенную терминами возрастную периодизацию через призму возрастных свойств, то получается наоборот — возрастные градации имеют тенденцию к сокращению. В данном случае исчезает грань между возрастными группами куда и бача, причем девочки в своем развитии опережали мальчиков на три года. Похоже, что этот «разрыв» носил абсолютный характер.

Основные физиологические изменения, связанные с совершеннолетием, у таджиков обозначались понятием *балоғат*. Все наши информанты-мужчины были единогласны в том, что *балоғат* следует считать с 12 лет (*балоғат а 12 солаги ас*), женщины же утверждали, что с 9 лет. С физиологической точки зрения начало *балоғат* — это начало пубертатного периода и соответствует подростковой (*ёши*) стадии жизни. По данным современной медицины, правда без учета климато-географических факторов, ускорение полового созревания у девочек начинается значительно раньше, чем у мальчиков, и соответствует 10—12 годам. Считается, что с 10 лет девочки начинают расти более интенсивно и обгоняют в росте мальчиков [80, 29].

«Девочка — это росток ячменя, растет быстро» (*Духтар майсаи чав ас, тез нашъ мекунат*) — так говорят старожилы из к. Ёри. У девочек гораздо раньше, чем у мальчиков, происходил процесс становления личности, формировались эмоции, возникало устойчивое представление о себе, вырабатывалось мировоззрение, вырисовывалась направленность в формировании целей, способностей и интересов, складывались нравственные представления и социальные установки.

Итак, подростки-девочки в своем физическом развитии на три года опережали подростков-мальчиков. Однако разновозрастные мальчики и девочки выступали в группе сверстников. Говоря о возрастных стадиях, отраженных в социально-возрастной терминологии, подчеркивают, что ёш (независимо от половой принадлежности) — это предбрачное состояние детей. Критерием готовности к браку считался *балоғат* на этапе его завершения. Тогда о девушке, например, говорили: «*Балоғата пурра карт*» («Она завершила *балоғат*»), т. е. девушка достигла высшей степени физического совершеннолетия, что соответствовало совершеннолетию социальному. На этом этапе (постпубертатный период) организм достигал полной биологической зрелости (юношеский возраст).

Если *балоғат* наступает в 9 лет для девочек и в 12 лет для мальчиков, то в каком возрасте он завершается? Отвечая на этот вопрос, одни говорили, что завершение полового созревания для девочек — 15 лет, а для юношей — 18. Другие называли соответственно 12 и 15 лет. Мы видим, что как при наступлении пубертатного периода, так и при его завершении фиксируются три года разницы. Это объясняется тем, что формирование личности у девушек происходит также на три года раньше, чем у мальчиков. Именно поэтому биологически разновозрастные девушки (*духтари*

хона) и парни (егит) выступали сверстниками на социальном уровне. Примером тому может служить практика традиционной народной свадьбы: обычно невеста была моложе жениха на 2—3 года. Данное явление подтверждается на материале других народов, например русских [30, 41 и др.].

Наши полевые данные о балогат вполне совпадают с этнографическими свидетельствами почти семисотлетней давности. Вот что пишет по этому поводу Саади Ширази: «Ребенком спросил у одного взрослого человека о совершеннолетию. Сказал он: „В книжках написано, что оно имеет три признака: во-первых, пятнадцать лет, во-вторых, поллюция и, в-третьих, появление волос спереди, однако в действительности оно имеет всегда один признак: то, что ты заботился о служении господу славному и великому больше, чем о наслаждении плоти; кто не обладает этим свойством, того мудрецы не считают совершеннолетним“» [135, 179].

Из изложенного материала вытекает вывод: разным возрастным стадиям в традиционной культуре приписывались различные возрастные свойства. Разумеется, мы анализируем только те данные, которые относятся к переходному возрасту. Детская фаза (фаза безгрешности) в правовом отношении считалась состоянием *сагир* (букв. «мал», «несовершеннолетен»); отрочеству (*ёши*) соответствовало юридическое состояние *кабир* (букв. «большой», «взрослый», «совершеннолетний»). Состояния сагир и кабир в данном случае служили основным измерением уровня развития людей, критерием их возрастного различия на переходном рубеже.

По мнению И. С. Кона, за возрастными различиями стоят определенные возрастные процессы, или изменения, в которых и надо искать ответ на вопросы, как формируются эти различия и каким путем происходит переход из одной возрастной стадии в другую [78, 79].

Обратимся к данным семейно-бытовой культуры таджиков, а именно — к традиционному мусульманскому обряду обрезания (*хатна, суннатӣ*). Это явление интересно по ряду причин: как иллюстрация специфических возрастных обрядов и в плане социально-возрастных процессов, поддерживавших и изменявших возрастную стратификацию. Об обряде обрезания у народов Средней Азии написано достаточно много. Сведения о нем можно найти почти в каждом этнографическом описании народов этого региона. Имеются и специальные работы [146, 256—273; 55; 170, 90—105].

Несмотря на наличие работ по данному вопросу, в деле осмысления этого обряда имеются лакуны. Например, еще нет ответа на вопрос о том, в каком возрасте мальчикам совершали обрезание. Дело в том, что однозначного ответа на этот вопрос не дает сама культура. Исследователи супруги Наливкины [106, 175] отмечают возраст 4—12 лет; А. А. Семенов для горных таджиков называет возраст от 6 до 10 лет [137, 104; 138, 82—92], а И. И. За-

рубин для Шугнана и Рушана — возраст 5—7 лет [60, 372]. А. Л. Троицкая, чьи сведения относятся к таджикам Зеравшанской долины, называет возраст 5—6 лет. У К. Л. Задыхиной читаем: «У народов Средней Азии мусульманский обряд обрезания совершался над мальчиками 5—9 лет, но обязательно до 12 лет» [59, 173]. Г. П. Снесарев отмечает, что у узбеков низовьев Амударьи семейное празднество по случаю обрезания у мальчика устраивалось по достижении ребенком, как правило, 5-, 7- или 9-летнего возраста [146, 257]. Как отмечала М. А. Хамиджанова, обрезание делалось мальчикам в возрасте от одного года до 13 лет, «но самым подходящим возрастом считался от 5 до 7—9 лет» [170, 92].

Как видим, возраст, в котором совершался обряд обрезания, значительно варьирует в разных районах. Число лет ребенка совпадает с рядом существовавших у народов Средней Азии священных чисел, например 5, 7, 9. Правда, эти числа брались за основу возрастной периодизации, и эти же народы предпочитали и числа 3, 4, 18, что говорит об определенной условности возрастных границ.

Приведенный краткий обзор показывает, что возраст, при котором мальчикам совершалось обрезание у народов Средней Азии, к моменту фиксации этих сведений не был регламентирован. Наши данные по афганцам говорят о том, что в малообеспеченных семьях детей подвергали обрезанию, пока те еще находились в колыбели. По мнению афганских стариков, с которыми нам приходилось беседовать, это избавляло от больших расходов на устройство праздника. Кроме того, по представлениям афганцев, раннее обрезание способствует скорейшему заживлению ранки (маленький ребенок часто мочится в постель, а моча — хорошее асептическое средство). Считалось, что заживление ускоряется еще и потому, что малолетний мальчик меньше, чем взрослые дети, употребляет воды и мяса. Однако, с другой стороны, в Афганистане и поныне существует мнение, что раннее обрезание часто задерживает нормальное половое развитие мальчика, поэтому операцию чаще всего производят, когда мальчику исполняется 5—7 лет. Афганцы считают, что эту операцию и сопровождающую ее церемонию можно проводить и позже, но тогда мальчик испытывает сильные болевые ощущения и заживление происходит медленнее, увеличивая опасность осложнений.

Таджикские старожилы из к. Ёри говорили нам, что в принципе обрезание может быть совершено в любом возрасте, но важно, чтобы не минуло 12 лет (*маъсад а 12 нагузарат*). То же самое говорили в окрестных кишлаках Ура-Тюбе, Ленинабада и в Матче. Следовательно, верхний возрастной рубеж для совершения над мальчиками мусульманского обряда обрезания — 12 лет (ср. сведения Наливкиных, К. Л. Задыхиной).

«Что было бы, если бы обрезание произвели после 12 лет?», — задавали мы вопрос нашим афганским информантам. Это, считали они, означало бы, что в мусульманском мире живет нему-

сульманин, неверный, руки которого нечисты (*дастаи фаром*), результат работы его рук — также нечистый (*фаром*). То же самое говорили старики в окрестных кишлаках Ленинабада, которые считали, что мальчик с «неочищенными руками» не имел права прикасаться к вещам, из его рук нельзя было принимать шалу с чаем: содержимое пшала, равно как и сама пшала, которой коснулись руки мальчика, по мусульманскому закону, считались загрязненными для употребления. Это касается и других предметов, орудий труда и пр. М. А. Хамиджанова также отмечает, что до выполнения ритуального очищения руки мальчиков считались нечистыми, и даже пить воду, поданную ими, было нехорошо [170, 104].

Значит, цель этой операции — ритуальное очищение рук мальчика, и окружающие говорили: «*Фалони дасти бачеша халол карас*» («Такой-то сделал очищенной руку своего мальчика»).

Что давала мальчику операция? Если исходить из указанных представлений, то в первую очередь снимались запреты в области аграрной деятельности; результат его деятельности отныне рассматривался как *халол* (разрешенный к употреблению) по шариату. Он получал право молиться и поститься, т. е. право на выполнение основных требований *фарз* — религиозных предписаний. Отсюда следует, что обряд обрезания, по-видимому, некогда был строго регламентирован, что его выполнение знаменовало собой завершение детской фазы жизни и начало биологического взросления — балогат (ср.: мальчики до 12 лет — *бегуноч*, т. е. безгрешны). В этом смысле он, вероятно, был связан с классическими возрастными инициациями [140, 303—309]. Но со временем произошел разрыв в цепи, нарушивший эту связь, стало возможным совершение операции в любом возрасте детства. Одно из объяснений снижения возраста ребенка, подвергавшегося обрезанию, таково — совершение хатна в возрасте 12 лет представляло более раннему включению мальчиков в трудовую жизнь взрослых.

У разных народов мира при классических инициациях операцию совершали юношам более старшего возраста, связывая ее с достижением половой зрелости. В странах ислама, как считает Г. П. Снесарев, этот возраст был значительно снижен, так как акт обрезания получил новый смысл — как символ вступления нового члена в религиозную общину [146, 264]. Ссылаясь на А. И. Першица, Г. П. Снесарев указывает, что у арабов в прошлом можно было наблюдать реликты особой формы обряда обрезания, при которой операции подвергались не дети, а юноши, достигшие половой зрелости. Таджикский материал также в значительной степени подтверждает эту точку зрения (ср. совершение обрезания также над юношей незадолго до свадебной церемонии).

В свете изложенного мы должны сделать следующий вывод: обрезание давало мальчику, кроме всего прочего, право на включение в общественную жизнь, в том числе право участия в деятельности «мужского дома». В этой связи обращает на себя внимание

совпадение верхнего возрастного предела, когда над мальчиком производилась операция обрезания (12 лет), и начала его вхождения в жизнь «мужского дома», о чем было сказано выше на материале, относящемся к окрестностям Ура-Тюбе.

Некоторые черты сходства с классическими инициациями обнаруживает и то обстоятельство, что обрезание у таджиков, так же как у других народов Средней Азии, в ряде случаев носило групповой характер. Старики вспоминали отдельные случаи, когда на одном и том же туе эта операция проводилась сразу 5—10, 10—15 или 15—20 мальчикам. Наиболее состоятельные люди устраивали угощение для всех односельчан по случаю обрезания своих сыновей, к которым во время самой операции присоединяли мальчиков родственников или малосостоятельных лиц. Этот момент значительно сближает хатна с классическими инициациями.

Как известно, социальный возраст представляет собой набор нормативно-ролевых характеристик, производных от возрастного разделения труда и социальной структуры [78, 79]. Набор специфических видов деятельности, закрепленный за тем или иным возрастным слоем, и связанные с ним нормативные предписания определяют фактическое общественное положение представителей этого слоя, их самосознание и уровень притязаний [78, 87].

Изучение традиционной культуры таджиков показывает, что еще сравнительно недавно у них можно было фиксировать набор нормативно-ролевых характеристик, отражающих половозрастную дифференциацию деятельности в семье. Прослеживая набор возрастнo-специфических видов деятельности, заглянем в «маленький» мир — мир детей.

Традиционные игры и игрушки таджикских детей показывают, что содержание и состав как тех, так и других приобретали различный характер на разных этапах возрастного развития ребенка и отражали определенные различия в общем процессе возрастных сдвигов. Специфические игрушки, которые соответствовали периоду младенчества, либо изготовлялись старшими, либо приобретались ими у мастеров. Основная функция игрушек — забавлять детей, приобщая к жизни взрослых. Игры детей на этом этапе возрастного развития не носят ярко выраженного группового характера, поскольку малыши еще не умеют координировать свое поведение сами. Удовлетворяя любознательность, ребенок открывает для себя «строительство» дома и мельницы, «конструирование» рисорушки, «изготоввление» сельскохозяйственных орудий, предметов домашнего обихода. Следовательно, игры такого рода уже представляли собой специфический вид детской деятельности. Подражая взрослой жизни, дети поначалу экспериментировали со строительными материалами, имитировали различные обряды (игры в куклы), воспроизводя тем самым основные принципы и черты быта, внутрисемейного распределения труда по полу и возрасту, а следовательно, и генерируя своеобразные культуры народа в целом.

Игры девочек в куклы — наглядный пример школы их будущих обязанностей в семье. С первой куклы начиналось обращение девочки к игле и ниткам, обретение первых навыков кройки и шитья, формирование вкуса в отношении расцветок тканей, представлений о костюме, его назначении и манере ношения; понимание орнамента, украшений и т. д. Момент драматизации, который был характерен для игры в куклы (с куклами-актерами ассоциировались конкретные живые лица), позволял девочкам усвоить этапы свадебной обрядности, а непременно на кукольной свадьбе танцы давали возможность отработать сложные элементы танцевального искусства взрослых.

Следовательно, игры представляли собой разновидность возрастано-специфической деятельности, с тем чтобы шаг за шагом войти в русло жизни взрослых, освоить их нормативно-ролевые виды деятельности.

Дети — как мальчики, так и девочки, пока они развлекались вместе (как правило, до 5—7 лет), разделяли хозяйственные обязанности матерей. На этом этапе на них падал процесс обучения, сопровождавшийся домашней работой, пастьбой мелкого скота, охраной урожая от потравы и птиц (чтобы испугнуть птиц, дети обычно бегали по полю, колотя в какие-либо железные предметы). В последующем процессе обучения мальчики начинали обретать навыки работы с некоторыми орудиями труда, инструментами и под присмотром старших осваивали круг обязанностей мужчин.

Одна из разновидностей деятельности девочек — уход за младшими братьями и сестрами, тем самым мать освобождалась для основных работ по дому. Девочки и малолетние мальчики приносили или подавали воду, помогали матери стирать, убирать, готовить, подавали ей те или другие необходимые для выполнения этих работ предметы. В полевых работах помощь девочек и мальчиков заключалась в том, что при обработке поля, следуя за пахарем, они очищали земельный участок от камней или сорняков, а при сборе урожая, также идя за жнецами, подбирали осыпавшиеся на землю колосья.

В целом можно считать, что детям до 6—7 лет было свойственно участие в процессах хозяйственно-трудовой деятельности, не требовавших овладения предварительными специальными навыками и более или менее значительным практическим опытом. Поэтому участие детей в определенных трудовых процессах носило скорее вспомогательный характер в виде оказания посильной помощи взрослым членам семьи. Эти занятия для детей были и веселым времяпрепровождением. Поручая детям ту или иную работу, взрослые следили за тем, чтобы они не были слишком перегружены, что, по мнению взрослых, могло замедлить их нормальное развитие, оберегали их от возможных травм. Однако, как бы ни было ограничено участие детей в сфере домашнего быта, их деятельность всякий раз должна была получать соответствующую оценку взрослых. Степень активности включения ребенка в жизнь взрослых во многом зависела именно от этой оценки. Так с годами фор-

мировались и складывались основные черты характера, приходили опыт, знание и мастерство.

Вскоре, по-видимому, после выпадения молочных зубов и совершения над мальчиками обряда обрезания, что фиксировало следующую фазу жизни детей, девочки окончательно порывали с компаниями мальчиков по детским забавам, все больше занимаясь различными работами по хозяйству. Происходил, таким образом, раскол в шумном детском содружестве. Отныне мальчики и девочки развлекались отдельно. Мальчики в кругу своих сверстников играли в чиж, пускали змея, играли в другие подвижные виды игр, которые происходили в свободное от работы время и нередко на значительном расстоянии от дома. Часто эти игры совмещались с выполнением ребятами определенных видов работ, например с пастьбой ягнят, козлят, телят или с охраной урожая, огорода семьи от потравы и т. д. В этот же период происходило группирование девочек вокруг матерей, а мальчиков — вокруг отцов. Другими словами, в это время происходило приобщение девочек к занятиям матери и взрослых сестер, а мальчиков — соответственно к занятиям отца и старших братьев. Нужно сказать, что на этом этапе значительнее, чем прежде, усложнялся характер и объем выполняемых детьми работ.

Подростки-мальчики (ёшо) выполняли немаловажные хозяйственные работы, причем их объем и специфика в значительной мере были обусловлены такими качествами данной возрастной группы, как растущая физическая сила, выносливость и т. п. В этом возрасте их роль в хозяйственной деятельности семьи возрастала настолько, что свободного времени для игр оставалось мало. Их участие в трудовых процессах семьи контролировалось отцом и старшими братьями, которые не всегда одобрительно относились к увлечению детей играми. Им в обязанность вменялся уход за домашним скотом. Своевременно кормить и поить животных, сгребать навоз, выводить животных — все это являлось обязанностью подростка-мальчика. К числу экспективных ролей мальчиков на этом этапе относилось обеспечение семьи хвостом. Подростки вместе со взрослыми выполняли некоторые довольно сложные виды сельскохозяйственных работ: были погонщиками при перевозке грузов — зерна, соломы, топлива, камней под фундамент строящегося дома, кирпичей, удобрений на поля. Подростки также гоняли впряженных в вал (плетенку-волокушу) животных по разбросанным для обмолота снопам, начиная включаться в жатву, косьбу травы, в полив культур.

Что касается подростков-девочек, то они помогали матери и старшим сестрам в выполнении домашних работ: стирали, убрали, принимали участие в процессе приготовления продуктов и варки пищи. Приобщая девочек к занятиям взрослых, мать учила их кроить и шить, все более усложняя занятия: от платьев кукол до ремонта подержанной одежды и несложных вышивок. Девочка-подросток много времени уделяла уходу за младшими.

В аграрной деятельности членов семьи были такие виды работ, выполнение которых вменялось в обязанность юношам (егит, джавон). Они допускались к пахотному орудью или к бороне. Приобщение юношей к обработке почвы как будто имело определенное ритуальное оформление. По словам Е. М. Пещеревой (устное сообщение), в некоторых районах Средней Азии (Гиждуван) юноша по этому случаю одевался в новую одежду. Пахотное орудие, в которое впрягали пару волов (быков), а также погоняльную палку он принимал от деда-земледедца. Последний при этом читал соответствующую молитву, благословляя юношу в его начинании. Юноши, кроме того, участвовали в рыхлении почвы, очистке поля от камней, самостоятельно перевозили грузы.

Летом, в горячую пору традиционных сельскохозяйственных работ, юноши убирали урожай, перевозили или переносили на ток снопы, производили при участии взрослых обмолот. По свидетельству старожил из кк. Чорку и Ашт, юноша самостоятельно допускался лишь к уборке неполивной пшеницы (*гандуми лалми*). В к. Чорку, по рассказам, он мог самостоятельно убирать также просо (*арзан*), а в Исфаре — рис (*шолӣ*). Но в заготовке сена юноша являлся главной производительной силой (косьба люцерны и других дикорастущих трав).

Многие функции холостой молодежи сливались с обязанностями молодежи женатой, и отделить нормативно-ролевые функции одних от возрастнo-специфической деятельности других представляется затруднительным. Это во многом зависело от ряда причин, и в частности от количества рабочих рук в семье. Все же, когда возникала необходимость в выполнении трудоемких работ, например строительных, юноши составляли основную производительную силу.

В 20—25 лет юноша вступал в пору своего наивысшего физического расцвета, ему становилось по силам выполнение любых хозяйственных задач. Возраст от 18—25 до 35—40 лет — период становления, зрелости мужчины (после 40 лет, как считали таджики, идет спад). Теперь, как правило женатый, он считался самостоятельным хозяином и выполнял ту роль, которая обществом отводилась мужчинам этой возрастной категории, — ведущую роль в хозяйственно-трудовой жизни семьи. При довольно четком и строго соблюдавшемся физиологическом разделении труда вся деятельность, связанная с ведением земледельческого и скотоводческого хозяйства, являлась функцией мужчин этой возрастной категории. Однако внутри нее в рассматриваемый период уже не сохранилось ярко выраженного распределения трудовых обязанностей между мужчинами разных возрастных групп, поскольку вследствие распада последних осколков большой патриархальной семьи и выделения из нее индивидуальных семей сфера обязанностей именно зрелых мужчин становилась более емкой. На плечи людей в этом возрасте ложились самые тяжелые виды труда, они выполняли наиболее трудоемкие работы: обработку земли (па-

хота, сев, боронование), уборку урожая, перевозку снопов на ток, их обмолот.

По свидетельству старожил, сев являлся монопольной сферой труда егитов. Эта же возрастная группа в основном занималась и уборкой урожая. Значительная часть работы по перевозке и переноске урожая также падала на их долю. Только эта возрастная группа допускалась к переноске на спине снопов с поля на ток. Группа егит брала на себя также и перевозку на арбе зерна, риса, сухофруктов, тяжелых камней и пр. Они же подготавливали ток для молотыбы, выбирали ровную площадку, срезали ее высокие места, засыпали низкие, покрывали ее глиной, смешанной с мелкой соломой, а там, где было нужно, обильно поливали, вспахивали, после чего разравнивали и утрамбовывали. На их долю падал и другой нелегкий труд — ворошение снопов на хирмане, что они делали, идя вслед за животными, погонявшимися подростками ёш. В их обязанности входила также отгрузка зерна и соломы с хирмана домой. В скотоводстве, имевшем наряду с земледелием немаловажное значение в хозяйстве таджиков, основная роль тоже принадлежала мужчинам зрелого возраста. Вообще в рассматриваемое время функции возрастной категории егит и взрослых мужчин практически тождественны.

Таким образом, выполнение группой егит аграрных функций в полном объеме представляло собой реализацию физических возможностей, качеств личности. Этим, однако, ее обязанности не исчерпывались. Муж, отец, кормилец, глава семьи, член группы становился, кроме того, основной фигурой в организации и выполнении семейной обрядности.

Учитывая брачный возраст духтари хона (девушка на выданье), мать поручала ей самостоятельно готовить, стирать, убирать, заниматься кройкой и шитьем, вышиванием узоров, участвовать в изготовлении пряжи, паласов, войлока, доить молочных животных, проявлять себя в товарном производстве семьи. Одним словом, духтари хона должна была освоить круг обязанностей матери в качестве будущей самостоятельной хозяйки. Если молодая жена не справлялась с шитьем стеганого халата для мужа или приготовлением плова, то в общественном мнении тень падала на мать.

Молодая женщина, выйдя замуж, выполняла все те функции, о которых говорилось выше, включая и обрядовую, выполнявшуюся под руководством старших.

Посвящение молодой женщины имело, по-видимому, определенное ритуальное оформление, что явствует из данных Н. А. Кислякова, относящихся к интересующим нас районам [74, 119—120]. У таджиков долины Панджшира (Афганистан) невестка находилась за занавеской семь дней, после чего свекровь пекла хлебные лепешки, называвшиеся «хлеб невестки», в ознаменование того, что невестка вышла из своего затворничества и заняла одинаковое положение с прочими женщинами дома в их обычной жизни. Хлеба эти раздавались с криком (обычным для раздачи ритуальной пищи): «На пищу божью!» [17, 50]. С этого момента девушка счи-

талась женщиной и приступала к выполнению своих домашних обязанностей. На этом, собственно, и заканчивалась свадебная церемония.

У афганцев (пуштунов) существует обычай: когда молодая женщина впервые сходит с брачного ложа, свекровь ставит у выхода из помещения кувшин с водой. Новобрачная должна пнуть ногой по кувшину так, чтобы он опрокинулся, а вода, символизирующая у пуштунов свет, разлилась. После этого свекровь ведет невестку к *канду* (глинобитный ларь), где последняя достает из него муку, готовит тесто на молоке и масле и печет сдобные лепешки, которые раздаются всем родственникам. Затем невестка и свекровь в сопровождении подружек молодой женщины с кувшинами в руках отправляются за водой, а ночью в постель молодоженов к женщине кладут красивого и здорового младенца, чтобы аллах дал ей такого же мальчика.

Как видим, эти древние обычаи сразу определяли на всю жизнь основные функции женщины в семье, о которых было сказано выше.

Возрастные процессы символизировали также изменения в социальном статусе членов семьи.

Как отмечалось выше, на определенном этапе жизни детей происходило их разделение по полу. Первым проявлением подобного разделения являлось то, что мальчики и девочки изолировались от постели родителей. В богатых семьях детям противоположных полов отводились разные помещения. Для этой цели часто использовалось помещение, отведенное дедам и бабкам. Половая дифференциация, в результате которой дети делились на два лагеря, проявлялась также и в их воспитании и обучении. Если до этого уход за детьми осуществлялся без учета половых различий, то теперь мальчики держались «стороны отца», а девочки — «стороны матери». Начиная с этого момента есть с отцом становилось привилегией мальчика, в то время как девочка разделяла трапезу матери. У старшего сына, например, со временем все больше возрастали права и обязанности. Он не только обедал с отцом, но и в среде своих братьев и сестер становился первым после отца лицом. Младшие поливали ему на руки, давали пить, есть, прислуживали ему и в других жизненных ситуациях. Он первым после отца среди братьев приступал к трапезе. Старший сын распределял обязанности между братьями, а в ряде случаев и между сестрами. При налаженных трудовых процессах он часто выступал от имени отца, поэтому его распоряжения имели силу распоряжений отца.

Отец строил свои взаимоотношения со старшим сыном как с равным, делился с ним своими заботами, радостью или бедой, а в тех случаях, когда ему было трудно принимать решение по какому-либо семейным делам, прибегал к его советам. Отец при этом рассуждал так: прибегнуть к совету старшего сына — пусть даже формально — значит, доверять сыну, укрепить в нем веру в себя, в его растущую самостоятельность. Когда отец делится с сыном, у того появляется чувство гордости. Таким образом,

у юноши вырабатывалась привычка к посильному участию в хозяйственных делах и между отцом и сыном складывалось взаимопонимание. Начиная с этого момента, отец постепенно посвящал старшего сына во все дела, которыми занимался сам. Приобщение юноши к занятиям взрослых, воспитание в нем необходимых навыков все более усложняли его хозяйственные функции, повышали в нем чувство ответственности. Так, старший сын выполнял функции, по своему объему и значимости отличающиеся от отроческих.

Следуя всюду за отцом, старший сын начинал понемногу утверждаться в обществе — в среде сородичей, соседей. Получая от отца часть хозяйственных и прочих дел, он, однако, еще не был самостоятелен в их решении, до мелочей все согласовывая с отцом.

Отец посвящал своего преемника и в общественные дела. Шел, например, отец на свадьбу, похороны или направлялся к родственникам, соседям поздравить с религиозным праздником, старший сын следовал за ним, как и старшая дочь в подобных случаях следовала за матерью. Так, благодаря выходу в общество изо дня в день росла роль и значение старшего сына (старшей дочери).

Следуя во всем примеру отца и матери, наследуя их знания и опыт, они постепенно включались в окружающую жизнь. Таковы цель и задачи всякого воспитания — готовить к тому, с чем предстоит столкнуться в самостоятельной жизни.

Таким образом, какую бы сторону традиционного семейного или общественного быта таджиков мы ни рассматривали, всюду обнаруживаем довольно заметную половозрастную регламентацию обязанностей, восходящую к древнему естественному разделению труда.

Проследивая реликты разделения трудовых и иных функций по половому и возрастному признакам, мы сочли необходимым обратиться еще к одному дополнительному источнику, относящемуся к области их материальной культуры. Это — традиционные ручные сельскохозяйственные орудия. Остановимся главным образом на тех их видах, которые, хотя и в очень малой мере, все же в отдельных случаях сохранили свое значение и в наши дни. Мы имеем в виду таджикский серп (*дост*) и такие виды металлических орудий для рыхления, как кетмень (*каланд*) и кирка (*зоғнул*, *метин*; еще одно ее название — *чок*).

Серп у таджиков Зеравшана и Ферганской долины обычно употреблялся для жатвы хлебов, риса, трав (люцерны, колючих и прочих дикорастущих трав); им также резали ветки, пропалывали посевы, скирдовали сжатый хлеб.

М. С. Андреев, исследовавший культуру таджиков долины р. Хуф, писал, что здесь «помимо больших серпов для взрослых... употребляются маленькие детские серпы, которые дают при жатве мальчикам» [20, 51; см. также: 166]. Используя наш полевой материал, попытаемся лишь дополнить данные литературы по этому вопросу.

Как показывают свидетельства стариков о дореволюционном

земледелии таджиков, часто набор серпов в семье и вариации их размеров находились в зависимости от количества рабочих рук мужского пола, а также их возрастных различий. Распределение трудовых процессов по возрастным различиям в самые ответственные моменты полевых работ (например, в сжатые сроки провести пахоту, быстро и без потерь убрать урожай зерновых) строилось таким образом, что основная тяжесть работы, как было уже сказано, падала на долю лучше подготовленных физически — групп егит. В уборочную страду эта категория мужчин пользовалась большими серпами, что позволяло набирать большие охапки пшеницы, ячменя и других злаков. Вместе с ними в жатве участвовали и подростки (ёш), но их труд не был столь производительным. Задачей подростков и раннего юношества являлось пока обретение трудовых навыков и их закрепление. Поэтому они употребляли серпы меньшего размера.

Пожилые люди (чол) свое участие в уборке урожая прекращали не сразу, хотя постепенно прибегали к применению серпов, уступающих по своим размерам большим серпам. Этот вид серпов местное население называло *дости миёна* (*дости мобайн*), т. е. «средний серп». Правда, в некоторых случаях к использованию средних серпов обращалась и группа егит. Это происходило, в частности, во время жатвы трав (главным образом люцерны) и риса. Дело в том, что при жатве люцерны сжатая трава собиралась под мышку левой руки, а сама жатва производилась, как правило, сидя на корточках, «вслепую». Люцерна росла очень густо, а жнец, работая быстро, часто не мог уследить за движением серпа. Поэтому временами серп ломался, попадая на камни или другие препятствия. Во избежание этого жнецы прибегали к употреблению серпов средней величины. Что касается жатвы риса, то в этом случае действовали другие правила: рис нужно было жать острой, небольшими охапками, чтобы не рассыпались колосья, для чего также нужны были средние серпы, хотя эта работа производилась в основном той же возрастной категорией — егит. В годы коллективизации серпы этого рода стали употреблять и женщины. Кроме того, нами отмечено наличие серпов для возрастной группы ёш. Эти малые серпы назывались *дости хурд*, или *дости чоғ*. Наши собеседники также вспоминали об особых маленьких серпах специально для детей, которые назывались *дости бачагона*. Этими серпами дети скорее забавлялись, чем жали. Владея этим орудием, дети жали небольшие охапки трав, часто для «своего» ягненка, теленка или козленка, подаренного им родителями.

Зависимость вариаций размеров серпов от возрастных различий людей подтверждается и современным материалом, который относится к более архаической половозрелой регламентации труда.

Изложим наши впечатления от производственной деятельности некоторых мастерских кузнецов, кое-где сохранившихся и нерегулярно функционирующих и в наше время. Правда, мастера, с которыми нам довелось беседовать, утверждали, что современные сельскохозяйственные орудия, в том числе и серпы, которые

они изготавливают по образцу фабрично-заводских, хотя и сохраняют свою традиционную форму (*солт*), все же значительно легче, чем прежние. Тем не менее при изготовлении этих орудий ими учитывается идущая с давних времен традиция дифференциации их в соответствии с возрастными различиями. Так, Содиков Обиджон (Ашт) утверждает, что как не бывает физически одинаковых людей, так не бывает и одинаковых по размерам серпов. Серпы изготавливаются по возрасту (*а руи сину сол*). Если обращается к мастеру егит, то это значит, что ему нужен большой серп, если же покупатель (заказчик) — пожилой, то, естественно, речь идет о более легком серпе. Для подростков изготавливаются малые серпы. Об этом же говорили мастера из окрестных кишлаков Ленибада, Ура-Тюбе, Канибада и других современных городов.

В некоторых местах мы производили обмер серпов, изготовленных мастерами, которые они относили к какой-либо категории этого вида орудия (больших, средних, малых, детских). Результаты обмеров показали, что серпы, предназначавшиеся мастерами для той или иной возрастной категории, действительно различаются по размерам. Для нас эти данные представляют интерес в том отношении, что являются свидетельством своеобразного стандартного разделения трудовых процессов по возрасту в пределах или окрестностях того места, где они изготавливаются.

Возьмем другие виды традиционных металлических сельскохозяйственных орудий таджиков — кетмени, мотыги, кирки и др. Надо сказать, что мотыги в наше время почти полностью вышли из употребления, а кирки — в основном заводские. Что касается кетменей, то местные мастера их изготавливают в основном в период подготовки к весенним полевым работам. Их производство значительно сократилось, а если и удастся их зафиксировать, то это в большинстве случаев хлопководческие районы, где это орудие приспособляется для обработки хлопчатника — полива, обработки рядов и т. п.

Рассказывая о традиционных сельскохозяйственных орудиях, наши пожилые собеседники из к. Калачаи Раис (окрестности Ура-Тюбе) сообщили, что до революции уратюбинские мастера изготавливали три вида кетменей: весом в 12 кадок (*кадоғ* — мера веса, равная фунту), 10 кадок и 8 кадок. В труде эти кетмени распределялись следующим образом: кетмени первого вида (12 кадок) предназначались для возрастной группы егит, второго (10 кадок) — для мужчин, у которых «возраст убывает» (т. е. от 40—45 и более лет); кетменями третьего вида (8 кадок) пользовались подростки или старики.

Престарелый Усто Акрамбой из к. Кулангир (Ленинабад), более 60 лет работавший мастером-кузнецом, рассказывал, что еще в недавнем прошлом он также изготавливал три вида кетменей: кетмени весом в 16 кадок (для физически сильных людей), в 10 кадок (для людей средних лет) и 6 кадок (для подростков или, иногда, для стариков). Разумеется, размеры кетменей (по рассказам, это относилось и к мотыгам, и к киркам) в ряде случаев зависели от

вида выполняемой работы и рельефа местности. Однако следует иметь в виду то обстоятельство, что к различным видам работ в каждом конкретном случае предпочитали допускать и различные возрастные категории людей.

Суммируя все изложенное в отношении традиционных металлических орудий производства, можно сказать, что разнообразие их размеров в рассматриваемое время, судя по всему, находилось в определенной зависимости от возрастных градаций людей.

Таким образом, в быту таджиков интересующих нас времени и региона можно было наблюдать преимущественно женские и преимущественно мужские функции хозяйственно-трудовой деятельности. Доступные факты в подавляющем большинстве говорят о том, что процессы производства, кроме этого, были еще связаны с возрастными различиями и их определенными хозяйственными функциями. В пользу этого предположения говорит тот факт, что отдельным возрастным группам отводились различные роли в семейном и общественном быту.

На основе изложенного материала можно сделать заключение, что традиционная культура осмысливала половозрастную стратификацию — древнейшую форму организации общества, что отразилось на принципе формирования состава и функционирования «мужских домов». Это подтверждается многочисленными данными быта, характеризующими возрастные процессы, возрастные различия, а также возрастную символику. Привлеченные нами данные для характеристики социального половозрастного группирования на основе нормативно-ролевых обязанностей показывают, что первоначально система возрастных групп развивалась на базе общественного производства. Перед нами — производственные коллективы, когда-то организованные в рамках системы возрастных групп, обслуживавших общество в целом. Об этом говорят новейшие данные этнографии [65]. В. И. Ленин, подчеркивая заслугу К. Маркса в том, что он обнаружил механизм общественного развития, писал, что К. Маркс «сделал это посредством выделения из разных областей общественной жизни области экономической, посредством выделения из всех общественных отношений — *отношений производственных*, как основных, первоначальных, определяющих все остальные отношения» [5, 134].

Традиционная культура этноса сохраняла целый ряд признаков, по которым индивид осознавал свою возрастную принадлежность, отличая этим себя от представителей других возрастных слоев. С точки зрения возрастного символизма существовало представление о фазах жизненного пути, описывавшихся в соответствующих терминах. Отдельным фазам жизни или людям на отдельных жизненных отрезках приписывались «нормальные» для данного возраста определенные возрастные свойства и черты: свойство возраста сагир — безгрешность, запрещенность результата деятельности детей к употреблению; свойство возраста кабир — греховность, разрешенность результата деятельности (после ритуального очищения рук). Данные свойства возраста определяли

уровень прав и притязаний человека. Возрастные обряды, т. е. обряды перехода (обрезание, свадьба), символизировали возрастные сдвиги; в них институционализированы представления о возрастных свойствах.

Наши материалы о позднейшей форме социального половозрастного деления показывают, что критерий реального возраста, учитывавшийся при формировании и функционировании «мужского дома», представлял собой отражение черт традиционной культуры. Значит, функционировавшие по возрастному принципу «мужские дома» были звеном в единой цепи института возрастных групп. Они представляли собой одну из форм практической реализации древней системы половозрастной стратификации общества.

Функционировавшие остатки половозрастной структуры общества на уровне «мужских домов» отражены также в ряде явлений обрядово-ритуальной или календарно-обрядовой системы таджиков, многие из которых весьма близки обычаям традиционных мужских «союзов». Некоторые особенности обрядовой системы становятся понятными с учетом роли и функций половозрастных групп населения. Как отмечает Т. А. Бернштам, именно половозрастная структура являлась важнейшим условием длительной жизнеспособности этих элементов обрядности [29, 25].

Глава IV

РОЛЬ «МУЖСКИХ ДОМОВ» В ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Аловхона

Специалисты-этнографы, писавшие о «мужских домах» у народов Средней Азии, почти всегда обходили один из важнейших аспектов в деятельности этих домов — их роль в общественной жизни села. Правда, к моменту фиксации исследователями сведений о мужских организациях данные об их роли в общественной жизни уже не лежали на поверхности. Лишь особое внимание к этому общественному институту позволило Г. П. Снесареву и Н. А. Кислякову проследить ряд явлений, которые свидетельствовали о его весьма заметной роли в повседневной жизни народов среднеазиатского региона. При анализе материала становится очевидным, что столь активное функционирование рассматриваемых организаций объясняется тем, что они были связаны с общими принципами более ранней формы общественного быта, что позволило им пустить столь прочные корни в глубинные пласты народной жизни.

Описывая основные принципы формирования «мужских домов» на равнине, мы показали, что для них был характерен целый аппарат «должностных лиц». Для горной аловхона (общественной мехмонхона), как известно по данным Г. П. Снесарева, это не было характерно. Аловхона и общественная мехмонхона у ягнобцев представляли собой общества разновозрастных людей, где за одним дастарханом вокруг костра размещались и глубокие старики, и зрелые мужчины, и молодежь, и подростки, которые прислуживали старшим.

Следовательно, если в равнинном «мужском доме» деятельность его членов была подчинена группе «должностных лиц», то этого нельзя сказать в отношении аловхона. В «мужских домах» у горных таджиков было, так сказать, два культа — культ стариков, их культуры, и культ общения с его принципами и традициями.

Необходимо подчеркнуть, что «дома огня» существовали, как правило, в отдаленных от городов и других торгово-ремесленных

центров небольших горных кишлаках, где сохранялись относительно более стойкие, чем на равнине, родственные отношения жителей. Здесь ничто не могло укрыться от соседей. Даже неосторожное высказывание в разговоре с соседом тут же разносилось по всему селению, а приведи это к ссоре — в нее оказались бы втянутыми все жители. Поэтому, приходя в аловхона (мехмонхона) — единственное, кроме мечети, общественное место в селении, каждый считал своим долгом свято соблюдать все правила, идущие от предков и поддерживаемые здравствующими стариками. Расстаться с одним из членов аловхона, оказавшимся неуживчивым, неисправимым, означало бы, что с ним расстается и все селение. Вот почему в аловхона каждый стремился постоянно поддерживать общее согласие, не доводя дело до особых санкций стариков. В равнинном «мужском доме», где мужчины объединялись по возрастному принципу, власть принадлежала одному человеку, выражавшему волю всего коллектива.

Истоки высокого положения, занимаемого стариками в обществе, основы их культа, конечно, заключены в недрах народной жизни, в передававшемся из поколения в поколение представлении о том, что старики — носители культурных и социальных ценностей, их живое воплощение.

В ходе сбора полевых этнографических материалов для этой книги автору не раз приходилось встречаться и за дастарханом беседовать с десятками хлебосольных стариков, многих из которых, к сожалению, уже нет в живых. Уходишь всякий раз от них и еще долго находишься во власти их мудрости. У них спокойные позы, строгая манера держаться, говорить. Воздействуют на вас их простота и какое-то особое обаяние, неподдельное благородство души. И вместе с тем они удивительно скромны. В их словах, жестах и движениях поражают размеренность и медлительность, отсутствие суеты. Один говорит, все слушают со слегка склоненными головами. Никто не перебивает. Дождавшись конца речи, другой начинает говорить, также с достоинством, не повышая голоса. Этим объясняется существующий и поныне их непререкаемый авторитет.

Всем хорошо известно, каким уважением пользовались и пользуются старики у народов Средней Азии. У таджиков старики составляли группу «первых» граждан. Они были выразителями кишлачной демократии, формировали ядро местного меджлиса (*маҷлис*), который заседал в «мужском доме» или у мечети, принадлежавшей всем жителям селения или квартала. Здесь у стены было поставлено в ряд несколько плоских камней, а иногда просто каменные валуны. В к. Эсиз (Матча) до сих пор у мечети, при которой раньше была аловхона, лежит прямоугольной формы, длинный, гранитный, отполированный черный камень, на котором одновременно могут сидеть 6—7 человек. На этом или подобных же камнях (к. Дар-Дар) зимой можно было погреться на солнце, а летом коротать остаток дня. Шли сюда старики, один за другим,

усаживались на каменные плиты, прислонившись спиной к стене, и мало-помалу начинался разговор о том о сем.

Народный меджлис, когда он заседал в аловхона или у мечети, принадлежал всем. Старики сидели, чинно беседуя о жизни села, о его новостях, проблемах, а около них собиралось целое общество. Молодежь приходила послушать старших, внять их рассказам, советам. Много интересного можно было узнать здесь у мудрых стариков и тем, за спиной у кого был уже не один десяток лет. Так меджлис стариков длился иногда дотемна. Вопросов возникало много: один поссорился с соседом, оскорбил его, другой отказался от уплаты долга, третий готовится к семейному празднеству, у четвертого в доме горе. Во всем этом нужен совет стариков. Немало проблем возникало и в общественной жизни села в связи со стихийными бедствиями: например, сель, последовавший после сильного дождя, размыл дороги, разрушил мосты через горную речку. Нужно сказать, что кое-где эти вопросы так решаются и в наши дни. Какую бы область культурной традиции мы ни взяли, всюду старики выступают носителями общественной памяти. Свою реализацию их социальная память находила в первую очередь в области обрядовой системы. Давая советы местному населению по тем или иным вопросам, старики ориентировали каждого односельчанина на соблюдение принципов и норм предков, на поддержание прошлого опыта.

О стариках очень хорошо пишет М. Л. Шпигель: «Это они подают на сходках всякие реплики, это они без официальных полномочий действуют от имени кишлака за всех. Все уверены, что они выражают мнение народа, и сам народ в этом уверен, и никто не станет этого оспаривать. Эти лица намечают кандидатов на все общественные должности, их слово — закон для всех. . . Они не коронованы, но в любое время и в любом месте могут отдавать распоряжения любым гражданам. Базарные аксакалы отдают распоряжения в мечети „суфи“, последний безропотно им подчиняется, как начальникам. „Имам“, проходя по базару, распоряжается мальчиком — тот его слушает» [177, 19].

Культ стариков у таджиков выражен в пословице: «*Пир нест, хикмат нест*», что значит: «Нет старца — нет мудрости». «Нет старца — нет добра» — сказка под таким названием записана нами в окрестностях Канибадама. В ней говорится о том, как войско одного государства, отправившееся к границам, чтобы отразить натиск неприятеля, в пути несколько раз попадало в затруднительное положение, и только советы семидесятилетнего старика спасали войско от неминуемой гибели. Вариант этой сказки записан М. С. Андреевым [19, 209]. В среде таджиков весьма популярен рассказ о том, как некий старый купец, желая научить сына торговому делу, давал ему по 100 золотых монет и отправлял на базар. А тот на отцовские деньги покупал советы у мудрых стариков. Как представители той или иной группы старики участвовали во всех внешних сношениях. Их функции хранителей традиций, обычаев и народных знаний нередко бывали важнее остальных для

сохранения всего коллектива. Привилегии лиц старшего поколения распространялись на многие другие бытовые моменты: они имели свое постоянное, наиболее почетное место не только в аловхона, но и при сборах семьи или семейно-родственной группы по самым различным поводам, а также при торжественных или траурных ритуалах. Здесь седебороды старики как бы блицетворяли собой живого прародителя данной родственной группы семей.

У таджиков старшие члены семьи постоянно внушали детям мысль об уважении к старикам, учили послушанию им, внимательному отношению к их советам и рекомендациям. У старших членов семьи было укоренившееся представление о том, что если подросток или юноша сделает что-либо непопущенное, старцы воспрепятствуют ему в этом, объяснят и наставят на истинный путь. О если бы молодость знала, о если бы старость могла! Такова основополагающая мысль трактата автора XI в. Унсур а-Маали Кей Кавуса, предостерегавшего сына от презрения к старикам: «Старец-то [исполнения] своего желания добился и плоды его пожал, а юноше хуже: быть может, он добьется [исполнения] этого желания, а может быть и нет» [164, 90]. Средневековый педагог настоятельно рекомендует сыну уважать стариков, не говорить им плохого, «ибо если грубить старикам, отвечать придется» [159, 90]. В этой связи автор «Кабус-намэ» приводит в назидание сыну следующий рассказ: «Слышал я, что был один столетний старец. Согнулся он пополам и шел, опираясь на посох. Юноша в насмешку сказал ему: „Эй, шейх, за сколько ты этот лук купил, я себе тоже такой куплю“. Старик ответил: „Если доживешь, да подождешь, так и даром тебе подарят“» [164, 90—91].

В «мужском доме» царил атмосфера общения. В процессе обсуждения различных общинных дел и разбора ссор и споров между односельчанами, пока шел обмен мнениями и новостями или пока слушались различные истории, младшие находились в мире представлений и воззрений стариков — знатоков ритуалов и обрядов, хранителей религиозных, мифологических, социальных традиций народа. О них сказано: «То, что видит в зеркале молодой, старец узреет то в кирпиче сырцовом» [111, 257].

В силу всего этого старики в аловхона занимали монопольное положение и «мужской дом» становился средоточием мира этих седебородых стариков, их культуры, а в результате и их культа. Этот культ позволял присутствовавшим здесь младшим — подросткам и юношам — решать многие социальные проблемы. Усвоение опыта стариков, приобщение к культурному и социальному наследию предков были возможны благодаря общению с ними. Иногда подростку чудится, что впереди непроходимые дебри, он чувствует себя окруженным какими-то неуловимыми, смутными опасностями. Аловхона приучала подростков ориентироваться на старших, и в первую очередь на стариков, и подражать им во всем. Старики показывали младшим примеры следования традициям, усвоения мифов, религии и т. п. Старшие учили младших строгому кодексу приличий — этому аккумулятору ос-

новых черт национального характера, называвшемуся в народе *адаб* (*одоб*). Конечно, это не носило форму специального инструктажа вроде: «Делай так!». Усвоение норм адаба, следование его строгим принципам приходило к подрастающему поколению в результате подражания старшим, их жестам, позам, манерам бесед: старший говорит — младший слушает, не вмешиваясь в предмет разговора.

Пребывание в аловхона давало подростку или юноше представление об «этикетности» поведения. Здесь происходило усвоение его основных требований, строгих формул, предписаний. Народный адаб содержал много предписаний относительно почитания родителей, уважительного отношения к старикам, к гостю. Всею этому можно было научиться в «мужском доме», который служил, кроме того, базой для реализации накопленных знаний и опыта.

Насколько успешно подросток овладевает культурой предков? Для этого необходимо дать точную и объективную оценку соответствующей деятельности подростка. И старшие такую оценку давали. Они либо одобряли поведение подростка в той или иной ситуации, либо делали ему в мягкой форме замечание. В зависимости от конечного результата действий старшие могли воодушевлять, подбадривать, поучать, насмехаться, сделать словесный выговор, предупредить и т. д.

Для воздействия на молодых, приобщения их к социокультурным нормам весьма надежным воспитательным средством являлось обращение к дидактическим рассказам, мифам, притчам и т. п. (таковы, например, притчи о Хатам-тае, славившемся добротой и гостеприимством). В них, говоря словами Саади, «жемчуг целебных наставлений нанизан на нитку прекрасного слога, а горькое снадобье полезных советов приправлено медом тонкого юмора» [23, 16].

Вот образец такого наставления у Саади: «Спросили у Лукмана: „У кого ты научился правилам приличия?“ — Молвил он: „У невоспитанных — я воздерживался от всего, что замечал неприличного в их поступках!“» [131, 109]. Или: «В Мисре жили два эмирских сына: один учился наукам, а другой копил богатства. В конце концов первый из них стал ученейшим из ученых своего века, а другой сделался азизом (сановником. — Р. Р.) Мисра. Этот богач с презрением взирал на ученого, говоря: „Я достиг царства, а ты все еще пребываешь в нищете!“ — Тот сказал: „О брат, мне надлежит больше тебя возблагодарить господа. . . за его благодеяния, ибо я обрел наследие пророков, то есть науку, а ты же — наследие фараона и Хамана, то есть царство Миср!“» [135, 125].

Участники мужских собраний обсуждали также вопросы воспитания. Говоря о принципах воспитания, Васифи приводит рассказ о том, что между султаном Махмудом Газневи и его визирем Ахмадом ибн Хасаном Майманди долгое время шли споры по поводу того, получены ли способности и дарования человека от природы или зависят от стараний воспитателя. Однажды Махмуд и Хасан выехали на охоту. Увлеченные давним и жарким спором

о воспитании, они оторвались от дружины и оказались у подножья горы. Махмуд Газневидский увидел, что далеко на вершине горы какой-то безумец, взобравшись на большое дерево, подпиливает сук, на котором сидит. Султан Махмуд, заметив это, сказал Хасану Майманди: «Оставь свое упорство и скажи по совести, какая польза от воспитания для этого человека?». Хасан Майманди, глядя на этого человека, крикнул: «Эй, не подпиливай сук, слезай с дерева!». Тот подчинился призыву визиря. Хасан спросил: «Как зовут?». — «Абд ал-Васе Джубали, — последовал ответ. — Горный, таскаю в город дрова на спине, продаю и этим добываю себе средство на жизнь».

Прибыла свита Хасана. По его приказу дровосека посадили на лошадь, и Хасан увез его с собой. Визирь рассказал состоявшим у него на службе поэтам и ученым о предмете спора, который вот уже столько времени не затихает между ним и Махмудом Газневи, и поручил им дело воспитания дровосека. «Если, — сказал Хасан ученым и поэтам, — с вашей помощью правда окажется на моей стороне, вы разбогатеете от моих щедрот и даров. Вот мой вам совет: все, что вы будете говорить между собой, должно быть ритмичным, в стихотворной форме». Как видно из дальнейшего рассказа, дровосек Абд ал-Васе в конце концов вырос в выдающегося мастера художественного слова. Это его строки, написанные на стене бани, предупредили однажды султана Махмуда Газневидского о заговоре и спасли султана от верной гибели. В прошлом дровосек Абд ал-Васе стал в последующем сочинителем панегириков султану Махмуду. Его перу принадлежат прекрасные стихи, посвященные восхвалению газневидского государя. Он получил высочайшую оценку корифея поэзии Абдурахмана Джами [39, т. 2, 1198—1200].

Поучительные рассказы, которыми богато устное поэтическое народное творчество, вводили подростков в русло взрослой жизни, освещали им путь в сложный мир. Таким образом, юноша входил в жизнь вооруженным той культурой, которую он наследовал в «доме для мужчин». С другой стороны, царившая непринужденная атмосфера общения в аловхона представляла собой основу, на которой осуществлялась преемственность этнокультурных явлений. Следовательно, мы можем заключить, что аловхона (общественная мехмонхона у ягнобцев) являлась институтом социализации личности, поскольку здесь, в этих стенах, как нигде, в процессе каждодневного общения на базе народной жизни, на основе ее потребностей и задач осуществлялся обмен идеями, взглядами, интересами, происходили передача и закрепление в восприимчивом сознании подрастающего поколения социальных и культурных традиций, черт национального характера, формировались стереотипы поведения, установка личности, ее жизненная позиция. В процессе этого общения молодое поколение усваивало выработанный народом опыт, делало его частью своей личности.

Мехмонхона: джура

Следует вспомнить, что вступление в «союзы мужчин» было в принципе добровольным. Однако всякий, кто более или менее близко входил в жизнь местного населения, мог заметить, что два-три раза в неделю с наступлением вечера в домах оставались в основном женщины и дети. Мужчины, достигшие гражданского совершеннолетия, уходили в это время в мехмонхона и называли друг друга «джура». Еще мальчишками, играя вместе, участвуя в различных сферах деятельности взрослых, они завязывали детскую дружбу, называя друг друга «джура». Следовательно, в этом понятии — образы беззаботного и шумного детства, воспоминания о первом социальном взаимодействии. Ребенок становился полноправным членом коллектива, хранил память о том, какую оценку получали со стороны сверстников его действия. Благодаря джура он обретал чувство уверенности в себе, самостоятельность, в известной мере освобождался от родительской опеки, узнавал о вещах, относительно которых неудобно было обращаться к родителям. Эти и целый ряд других психологических моментов связывали подростка узами нерасторжимой дружбы с обществом джура-сверстников. Теперь, уже юношей направляясь в мехмонхона к джура, он четко осознавал, что дружба, которая установилась между ними, проверена временем, что принципы и идеалы этого товарищества — основа самой жизни.

Таким образом, джура в стенах «мужского дома» — это уже сформировавшийся устойчивый коллектив людей, осознающих свою роль в жизни. У джура в мехмонхона теперь более сложные функции: социальные, хозяйственно-экономические, иногда и политические — отсюда еще большая тяга к групповой солидарности.

Существование в системе общественных отношений традиций, шедших из глубины веков, ставило каждого, кто достиг гражданского совершеннолетия, в тесную зависимость от института джура. Посещение мехмонхона — это не только приятное времяпрепровождение; оно позволяло джура во всех жизненных ситуациях рассчитывать на помощь друзей-односельчан. Значит, людей в «мужской дом» приводила их зависимость друг от друга, стремление в критический момент найти поддержку коллектива. «Мужской дом», стало быть, являлся гарантией жизнеспособности всех и каждого его члена в рамках единого коллектива; следовательно, активное функционирование мужских объединений объясняется тем, что они были общественно необходимы, — они не только укрепляли чувство единства людей, но и усиливали социальные позиции коллектива. Члены объединения были связаны между собой взаимными обязательствами не только в стенах «мужского дома», но и за его пределами. В обыденной жизни джура выступали как единый коллектив, помогая друг другу во всем. В жизни джура ни одно событие не проходило без участия и помощи членов товарищества, которое составляло единую группу

взаимопомощи. Посредством хашара выполнялись многие виды трудоемких работ, в том числе строительство домов, возведение паховых, каменных и других заборов.

О спаянности и тесном взаимодействии членов мужских объединений говорят сведения, полученные нами в окрестностях г. Ура-Тюбе. Местные старожилы сообщили, что если кто-либо из участников гапа задумал устроить хашар, он советовался со своими джура о задуманном. Учитывая все обстоятельства, джура выбирали подходящее для этого время (*вахту соат*, букв. «время и час») и в назначенный день, отложив все свои дела, приходили к устройщику хашара. Они брали на себя самые трудоемкие работы. Собеседники отметили, что на такой хашар приходили также джура братьев и отца строящего, если таковые были. Во время хашара работали с энтузиазмом, веселым задором, превращая тяжелый труд в праздник.

Хашар проник так глубоко в практику жизни таджиков и был таким привычным явлением, что отказ в просьбе товарищу или соседу отрицательно характеризовал человека. Дехканин, пренебрегавший этим древним обычаем, мог оказаться в среде своих односельчан на положении отверженного. Такое положение ставило на повестку дня вопрос о том, быть ему в «мужском доме» или нет.

Методом хашара сооружались и общественные здания — мечети, мехмонхона, прокладывались дороги, оросительные сооружения и пр. В ряде мест молодежь, договорившись о формировании группы сотрапезников, начинала дело со строительства мехмонхона (к. Калачаи Калон). Здание строилось исключительно силами и средствами джура (труд наемного мастера оплачивался деньгами из общего пая джура).

В к. Пангаз часто приходилось слышать рассказ о том, как некий Бобо Гафур, человек богатырского сложения и нрава, известный тогда в округе своими деловыми качествами, обратился однажды с просьбой в сел. Суджа, где его встретил такой же энергичный человек по имени Хусейн, который принял Бобо Гафура у себя в мехмонхона, проявив к нему щедрое гостеприимство. Бобо Гафур сказал Хусейну о том, что привело его к нему: нужно между Пангазом и Бодархоном проложить дорогу. Ведь из-за отсутствия этой дороги местное население не имеет возможности пользоваться услугами столь популярной в других местах арбы (*ароба*). Нужно объединенными усилиями построить эту дорогу. Это позволит наладить надежную связь с Шайданом, а оттуда — с другими торгово-промышленными центрами Средней Азии, что в свою очередь создаст лучшие условия обмена товарами. Хусейн выслушал слова Бобо Гафура, его идея ему понравилась. Он как джура-боши обратился к собравшимся в его мехмонхона джура. Все 40 человек с жаром поддержали его призыв и заявили о своей готовности принять участие в прокладке этой дороги. Народная молва разносила весть о большом хашаре. Стали приходиться люди, знакомые и незнакомые, как на праздник. Таков закон: живешь в кол-

лективе — соблюдай народные обычаи. Вскоре строительство дороги было закончено и в окружающих селениях появилась арба.

Взаимопомощь джура особенно была необходима в сельскохозяйственных работах. При обработке семейного участка джура договаривались об объединении сил и средств. Как известно из работ советских этнографов (см., напр.: 127, 275 и др.), хозяйственные связи устанавливались между дехканами из-за недостатка рабочего скота у одних, орудий для пахоты и обработки почвы — у других, рабочих рук и т. д.

В летнюю страду джура объединялись для уборки хлеба. По замечанию К. Ш. Шаниязова, артели (*тегиш*) у узбеков-кипчаков действовали все дни уборки, все участники вкладывали равную долю труда. В этих артелях родственные отношения не играли никакой роли. Основным условием объединения в тегиш было трудовое участие [172, 293] равных в физическом и возрастном отношении лиц. Джура помогали друг другу и в транспортировке урожая на ток, в обмолоте.

Важно отметить, что производственные объединения земледельцев у таджиков в большинстве случаев создавались между бывшими приблизительно в равном имущественном отношении дехканами на товарищеских началах, часто не по родственному, а по территориальному принципу.

Консолидация джура особенно ярко проявлялась в тех случаях, когда кого-либо постигало горе. Они первыми являлись к своему компаньону, скорбя вместе с ним и помогая ему во всем, что требовалось по выполнению обряда похорон и поминок. В это время они воздерживались от проведения собраний. По свидетельству наших рассказчиков, собрания откладывались по случаю смерти отца джура или его матери, сестры, брата, жены, сына, дочери, тетки, дяди по матери и дяди по отцу (к. Калачаи Калон). Если у джура умирал кто-нибудь из близких родственников, то, по обычаю, он долго не посещал мехмонхона. Тогда джура, соблюдая этикет, вскоре приходили за ним и упрашивали вернуться в коллектив. Это давало возможность товарищу залечить душевную рану и войти в нормальное жизненное русло.

Наиболее выдающимся событием в жизни каждого джура являлось семейное празднество по случаю обрезания мальчика. Даже на самый скромный туй приглашались все жители квартала. Чаще же всего празднество обрезания принимало грандиозные размеры. В ряде мест (к. Ёри) только в «день большого угощения» иногда уходило до 20 пудов риса с соответствующим количеством мяса, льняного масла, моркови, лука и пр.

Когда джура просил совета у своих сотоварищей по поводу намечавшегося празднества, те в первую очередь спрашивали его о наличии заготовленных для этой цели продуктов. Друзья совместно подсчитывали все ожидаемые расходы. Если в чем-либо обнаруживалась нехватка, они восполняли недостающее, чаще всего денежными сборами между собой. Кроме того, сотрапезники при-

мали самое непосредственное участие в процессе подготовки и проведения празднества.

В к. Пангаз рассказывали, что в ходе подготовки к празднеству (*туй*), как и повсюду у таджиков, большое место занимали хлопоты по заготовке топлива из дикорастущих деревьев твердых пород. Деревья эти росли далеко в горах, поэтому заготовка и перевозка в селение на ослах требовали много сил и энергии. Но при выполнении этой нелегкой работы устроители туй выходили из положения, прибегая к помощи традиционного хашара, который устраивался незадолго до большого угощения. В эту коллективную форму труда в зависимости от масштабов празднества объединялось, как правило, 15—20 джура. Если размеры угощения оказывались еще более значительными, то хашар становился более многочленным. Иногда он был обязательным для всех джура.

Собеседники вспоминали, как однажды некий Бобо Хашим, который был тогда *қозі* («судья», одна из высших должностей гапа), задался целью устроить туй, на который ожидалось прибытие большого количества гостей из других близлежащих селений. Когда настал день хашара, то джурабоши приказал всем джура принять участие. После этого 38 человек из 40 участников гапа (кроме джурабоши и устроителя туй — казия) отправились в горы за топливом.

О том же рассказали в к. Ёри, где заготовка топлива для туй приняла характер праздника. Собравшиеся участники хашара еще глубокой ночью с песнями, веселыми шутками и прибаутками отправились далеко в горы за дровами. Каждый приходил со своим ослом (а то и с двумя) и с инвентарем, чтобы к вечеру доставить дрова в дом устроителя туй. С особенным нетерпением ждали возвращения первого *хашарчи*. Для него предусматривался специальный приз — новый стеганный халат, поясной платок, различные сласти, несколько лепешек. Все это заворачивали в платок и в присутствии остальных хашарчи вручали победителю со словами: «*Барои башко*» («Для ваших детей»).

В к. Пангаз в день *оши калон* (большого угощения) приглашенные по очереди группами приходили в дом устроителя туй. У ворот дома, в котором происходило празднество, их встречали *ходимо* (прислужники) из числа джура. Они провожали гостей в дом и рассаживали их. Главные распорядители, наблюдавшие за празднеством, назначались из представителей старшего поколения — ближайших родственников или джура отца. Джура устроителя празднества выполняли, кроме того, и другие работы: они должны были подавать гостям хлеб, сладости, чай, а затем и традиционный плов. Они кололи дрова, заготовленные, впрочем, при их же участии, носили воду, выполняли другие работы. Любопытно, что при назначении на должность ведавшего всеми продуктами для угощения (*амборчи*) и других выбор также падал на джура. Амборчи после проведения празднества отчитывался перед джура о расходах и остатках.

Туй у таджиков в своей основе не являлся исключительно семейным праздником. Г. П. Снесарев считает, что он выходил да-

леко за рамки семьи, игравшей в нем почти второстепенную роль [146]. По рассказам наших собеседников (кк. Калачаи Калон, Ёри, Урметан), хозяевами туя выступали по существу джура различных поколений по мужской и женской линиям данной семьи. Туем руководили старики из поколения отцов или дедов, отводя устройтелю в самом обряде весьма незначительную роль.

Джура организатора праздника, получив указания группы старейших о времени и порядке проведения обряда, основную тяжесть работы брали на себя. Свои обязанности они несли согласно обычаю дедов и прадедов. Джура, а вместе с ними товарищи близких родственников организатора семейное торжество своего компаньона считали общим делом, а участие в выполнении обряда — своим долгом. Соседская община, взаимодействие членов которой было основано на половозрастном разделении функций, все эти обязанности выполняла на добровольных началах, считая это *кори сабоб* («богоугодным делом»). Благодаря этому обстоятельству вся процедура приема и угощения гостей, несмотря на большое скопление народа, проходила в соответствии с этикетом, без какой-либо суеты.

Джура, члены «мужского дома», брали на себя не только всю процедуру приема и угощения гостей на тую, но и проведение необходимых обрядов. Приведем полевой этнографический материал, зафиксированный нами в кк. Калачаи Калон, Калачаи Раис в окрестностях г. Ура-Тюбе.

Старожилы к. Калачаи Калон до сих пор хранят воспоминания об одном случае, любопытном в этнографическом отношении. Речь идет о давно исчезнувшем обычае, который состоял в том, что раз в один-два года мужская молодежь села выходила на шумное увеселение, которое разрасталось во всеобщий праздник округи. Мотивом для него являлось семейное событие — обрезание мальчика. Надо сказать, что традиции проведения праздника обрезания в Ура-Тюбе, как и повсюду в Средней Азии, живы и в наши дни, исключая шествие *салла* (толкование этого термина ниже). В к. Калачаи Калон, где мы во время полевых работ собирали данные о тую в связи с обрядом обрезания, этот обычай утратил свой полный обрядовый (праздничный) комплекс еще к 20-м годам нашего столетия.

Необходимо сделать одно предварительное замечание. Дело в том, что игровой цикл, о котором идет речь, в к. Калачаи Калон носил название *туи салладор*. Слово *туй*, как мы знаем, обозначает семейное празднество. Что касается термина *салладор*, то он состоит из двух частей: *салла*+основа настоящего времени от таджикского глагола *доштан* («иметь») — *дор*. Таким образом, все выражение на русский язык можно перевести как «празднество, имеющее салла», или «празднество с участием салла» («празднество с салла»). Слово *салла* в современном таджикском языке имеет значение «чалма» или «обод» (имеется в виду обод решета, сита), но в рассматриваемом контексте эти значения наши рассказчики отрицали, хотя и другого объяснения этому слову дать не могли.

В рассказах о туй салладор наши собеседники слово *салла* иногда заменяли словом *сарвоз* (от тадж. *сарбоз*), что значит «воин», «солдат», «человек, играющий своей жизнью», «рискующий своей головой». В к. Калачаи Раис, где сходное увеселение в последний раз устраивалось в 1915 г., для его обозначения наши рассказчики употребляли название *туи сарвоздор* («празднество с участием сарвозов»). Отсюда следует, что слова *салла* и *сарвоз* являются синонимами. Функциональное сходство этих терминов в значительной мере подтверждается также военизированным характером самого зрелища. Синонимичность этих понятий (и соответственно *туи сарвоздор* и *туи салладор*) наводит на мысль, что последнее является заимствованным. Думается, что *салладор* восходит к русскому слову «солдат» (местное его произношение — *саллот*). Для сравнения: *куртаи саллотяхан* («рубаха с солдатским воротом»), по Е. М. Пещеревой, костакосские таджики называли женскую рубашку со стоячим воротником. На языке старшего поколения современных таджиков слово *саллот* также означает «солдат», «воин». Такое предположение, по-видимому, не лишено основания. Дело в том, что после присоединения края к России, туй, особенно крупномасштабные, как показывает материал, относящийся к костакосским таджикам, проводились с разрешения местной администрации [55, 87, 97]. Возможно, что во взаимных контактах местного населения с русскими название *туи сарвоздор* могло первоначально замениться формой *туи саллотдор*, видимо, в результате ассимиляции согласных *тд* сначала в *дд*, а затем в *д*, а также путем перехода гласного *о* в предпоследнем слоге в *а*, возможно под воздействием народной этимологии (представления о возможной связи слова *саллот* со словом *салла* в значении «чалма»).

Не следует, разумеется, исключать возможность и иного толкования термина *салладор*. Можно было бы, например, допустить, что его значение — празднество (посвящение), имевшее чалму, поскольку туй по случаю обрезания у народов Средней Азии являлся событием, имевшим ритуальный характер, и сопровождался надеванием в первый раз на голову мальчика чалмы. При таком толковании слово *салла* могло бы быть понятным в прямом смысле. Однако нас смущают следующие обстоятельства. 1) Надевание на голову мальчика в первый раз чалмы производилось обычно, когда обрезание совершалось в подростковом возрасте, так как в более раннем (скажем, от 3 до 6—7 лет) это представляется немислимим. 2) В окрестностях Ура-Тюбе *туи салладор* назывался только туй, сопровождавшийся театрализованным шествием «воинов». Подобные массовые туй, как правило, могли позволить себе лишь богатые люди, и поэтому они происходили один-два раза в год в масштабе всего селения. Обычные туй у бедных слоев населения здесь носили либо название просто *туй*, либо *туи суфийна*, «туй на суфийский лад» (ср.: *мачлис суфийна*). В рассказах об этих шествиях слова *салладор* и *сарвоздор* информанты употребляли как слова-синонимы.

Прежде чем перейти к описанию игрового цикла туи салладор (туи сарвоздор), необходимо отметить, что существующая литература по этнографии народов Средней Азии не дает нам достаточно полной картины этого обычая у таджиков. В дореволюционной литературе содержатся только отдельные упоминания о пирушках с пляской, пением и театром по случаю семейных событий, в том числе по случаю обрезания мальчиков [98, 402]. Об обычае устройства подобных праздников несколько подробнее пишет лишь Н. С. Лыкошин [92, 344], которому довелось быть зрителем такой процессии в Ходженте. Этнографы, писавшие в наше время, в ряде случаев также вскользь упоминают о массовых народных гуляньях-ярмарках на среднеазиатских байских туях по случаю обрезания [160, 79]. Среди советских этнографов наибольшее внимание этому вопросу уделил Н. Н. Ершов, который посвятил специальную работу описанию одной из локальных форм рассматриваемого праздника у костакосских таджиков около Ленибада [55].

Зафиксированный нами материал, который можно рассматривать как вариант театрализованных шествий джура на туге, показывает, что туи салладор в районе Ура-Тюбе, несмотря на свое безусловное генетическое единство с празднествами таджиков Ходжента и его окрестностей, все же обнаруживает значительные отличия. Эти отличия являются, вероятно, результатом многовековых наслоений или утраты отдельных элементов этого обрядового комплекса.

Переходя к описанию шествия сарвозов, отметим, что оно устраивалось на туях состоятельных людей, стремившихся прославить себя и имя своего ребенка; обычные туи обходились без шествия.

Задумавшие устроить туи салладор за одну-две или более недель созывали *маслихат* — так назывался совет почетных людей, главным образом представителей старшего поколения. Кроме ближайших родственников приглашались 25—30 представителей (по 5—6 человек от каждого из пяти кварталов селения). Если в результате обмена мнениями совет находил возможным проведение туи салладор (смотря по достатку устроителя), тогда сразу же определяли *саллагир* («принимающий *салла*», или «берущий *салла*»). Эта роль обычно выпадала на долю наиболее состоятельного человека, имеющего для размещения салла достаточно большой дом-усадыбу. Саллагир, принадлежность которого к определенному сельскому кварталу в расчет не принималась, кроме того, должен был быть мужчиной зрелого возраста. Другие его необходимые качества: *доно* («знающий»), *гапаш мегузаштаги* («слово которого имело бы силу воздействия на окружающих»), *баобру* («уважаемый», «авторитетный») и т. п. В отношении человека, которому поручалась обязанность саллагира, говорили: *саллагир фалони* или *саллая фалони гирифт* («принявший салла — такой-то» или «салла принял такой-то»). Это означало, что дом, принадлежавший этому человеку, должен был стать средоточием джура на период ожидаемого шествия.

Известие о назначении саллагира передавалось в молодежные мехмонхона селения. С этого момента начинались оживленные приготовления к туи салладор. Молодежь (ёшо, егито) разных кварталов села в свою очередь группировалась вокруг самой большой по численности мехмонхона. Этим, по-видимому, достигалось главенствующее положение молодежной мехмонхона в ходе предстоящих трехдневных шествий. Ход подготовки к туи салладор контролировал саллагир. Он отдавал соответствующие распоряжения группе ёш (егит), которые готовили свои «доспехи» — одежду и вооружение, так как, по принятому обычаю, вся участвовавшая в шествии молодежь в день общественного выступления должна была быть одета одинаково. Верхняя одежда «воинов» выглядела следующим образом. Поверх рубахи (обычно из местной кустарной ткани *карбос*) надевали обычного среднеазиатского туникообразного покроя халат (*чома*, *чапон*) из полшелковой в разноцветную продольную полоску ткани — *алоча*. По другим сведениям, халаты делали из красного однотонного атласа — *атласи сурхи якранг*. Головной убор сарвозов представлял собой тюбетейку чустского фасона (*тупии чустий*) — черную, с миндалеобразными фигурами. Штаны были из красной полшелковой ткани *лас*. На ноги надевали *музай нимшоинай махалли* — местного производства сапоги на невысоких каблуках. Эти сапоги назывались еще *музай нугаи*, т. е. «ногайские (татарские) сапоги».

Халаты заправляли в штаны, подпоясывали кожаным ремнем (*тасмаи чарми*). По другой версии, сарвозы подпоясывались шелковыми платками (*румоли шоги*). Штаны надевали таким образом, чтобы голенища сапог оказывались под штанинами, которые были довольно широкими и в длину доходили до щиколотки. Головы поверх тюбетеек повязывали небольшими шелковыми, сложенными в несколько слоев платками (*румоли лас*), концы завязывали узлом сбоку. Некоторые рассказчики утверждали, что сарвозы поверх тюбетеек надевали шапки-ушанки из овечьей шкуры (*телпаки чойдорй а пусти гуспан*).

Несколько слов следует сказать о вооружении «воинов», которое имело бутафорский характер. Его основным элементом была сабля (*қалич*), деревянная или из кожи, окрашенная в красный цвет (*ранги сурх*). Сабли либо заказывали местным мастерам-плотникам, либо каждый сарвоз готовил сам. Для распорядителей дополнительно предусматривались плетки (*қамчин*).

Основные элементы описанного выше костюма «вооружения» имелись в каждом доме. Некоторые из них, например штаны, передавались из поколения в поколение. Согласно другим данным, «вооружение» хранилось в мехмонхона.

Вечером накануне *туи калон* — первого из трех дней большого угощения — саллагир отдавал распоряжение собрать «воинов» у устроителя туя, где им устраивалось угощение — *оши суюк* («жидкая пицца» — вид домашней лапши на воде, заправленной кислым молоком) и плов. На этом собрании, помимо того что саллагир интересовался состоянием готовности одежды и вооружения сар-

возов, совместно намечался предполагаемый порядок шествия, его маршрут, распорядок дня и т. д. На этом обряды, относящиеся к туи салладор, заканчивались, и джура-сарвозы расходились по домам.

Следующий день начинался со сбора джура в доме саллагира. Этот дом назывался также *саллахона* («дом для салла»). Они приходили сюда после приглашения *хабарчи*, т. е. «глашатая», который, обходя селение, выкрикивал: «*О сарвозо, саллахона-ба раветон-о!*» («Э, сарвозы, направляйтесь в дом для салла!»). В саллахона сарвозы угощались пловом, необходимые продукты для которого (рис, мясо, сало и т. п.) выдавались организаторами туя. Саллагир еще раз уточнял порядок шествия, назначались распорядители, определялись их функции, после чего толпа сарвозов выходила на улицу и направлялась к организатору туя угощаться. Впереди шествия шли одетые в праздничный наряд четыре *пешраво* («идущие впереди»), двое — рядом, а двое других — немного сзади, на некотором расстоянии друг от друга. Они обычно были вооружены плетками и саблями, и в их обязанности входило обеспечивать беспрепятственное прохождение шествия через толпы любопытных зрителей, заполнявших до отказа улицы. Не повиновавшиеся требованиям *пешраво* очистить проход отгонялись ударами палки.

Вслед за *пешраво* шли наемные музыканты, певцы и танцоры, которые составляли особую группу полупрофессиональных артистов. По рассказам, организатор туя приглашал их из Ферганы и Костакоса. Впереди шли двое *аспакбоз* («танцующие на деревянных лошадаках»), изображая скачущих всадников. Танец исполнялся под аккомпанемент бубна, дутара (вид струнного музыкального инструмента) и других инструментов. За *аспакбозами* следовали *масхарабоз* (народные комедианты), далее — танцоры (обычно мальчики-плясуны, называвшиеся *бача*). Следом за ними — музыканты (*кайнарчи*, *суйнарчи*, *дойрачи*, *нагорачи*), певцы и др. По-видимому, когда-то употреблялись маски. Наши информанты сообщили, что они их непосредственно не видели, но помнят рассказы о них на подобных представлениях. Салла и артистов разделяла группа 10—12-летних мальчиков с усами и бородками из козлиной шерсти. Немного отставая от группы мальчиков, верхом на лошади следовала центральная фигура процессии — саллагир, называвшийся отныне *қозі* (кази, «судья»), что придавало процессии особую торжественность. Он был одет в совершенно новый яркий наряд, в комплект которого входили туникообразного покроя рубаха (*курта*) из белой кустарной ткани с горизонтальным (по плечу) разрезом ворота и, по-видимому, с завязками (вместо застежек) из шнурков, заканчивающихся бахромой (*пунак*), штаны (*изор*, *шарвер*), обычно из красного бархата, тюбетейка, по-видимому чувского фасона; поверх рубахи кази надевал туникообразного покроя свободный и длинный халат из шелковой или полшелковой ткани в полосу, поверх тюбетейки повязывалась большая чалма; головной убор был украшен двумя-

тремя белыми куриными перьями. У таджиков обычно, когда повязывали чалму, слева оставляли *фаш* (конец), доходящий до груди. Но *фаш кази* подбирался и закреплялся на голове под обмотку чалмы. На ногах были *маҳси* (ичиги) с фабричными калошами (*калуш*). В праздничный костюм кази входил также кожаный ремень (*камарбанди чарми*), который он носил под халатом. Весьма тщательно украшалась лошадь судьи. По рассказам, и седло, и стремя, и узда, и другие принадлежности сбруи были отделаны золотом и серебром. Для головы лошади специально готовили яркое кожаное украшение (*чодар*). Кази ехал медленно и чинно.

По бокам кази, немного отставая от него, следовали *вазири дасти рост* («визирь правой руки») и *вазири дасти чп* («визирь левой руки»). Одни наши рассказчики утверждали, что визири сопровождали кази верхом на лошадях, другие говорили, что они шли пешком, ведя лошадь кази за узду.

Не меньшую строгость и торжественность придавал шествию строй «воинов». 200—250 человек и более двигались торжественным шагом в два ряда, следуя за визирями, размахивая «саблями» и хором восклицая: «*Рау-рау, рау-рау!*». К сожалению, не удалось выяснить, по какому принципу строились сарвозы и какова была внутренняя организация рядов.

Строй сарвозов с двух сторон сопровождали *қаровуло* (караулы), чаще называемые *ясавул*. Им вменялось в обязанность следить за строем и обеспечивать свободный проход. Они следовали по бокам колонны, возглавляя каждую группу из 8—10 сарвозов, так что на 200—250 человек участников шествия приходилось примерно 25—30 ясавулов.

Одежда распорядителей не отличалась от одежды рядовых сарвозов. Но их штаны (*шарвор*) изготавливались особенно тщательно из окрашенной в желтый цвет и отделанной под замшу козьей кожи, вышитой разноцветным шелком, и приобретались у уратюбинских портных. Виденный нами экземпляр шаровар был куплен, по словам его владельца, еще в 1915 г. за 16 пудов ячменя. По сведениям, полученным от некоторых других наших рассказчиков, выделанную и окрашенную кожу покупали в к. Шахристан (Муджунг), а кройка, шитье и вышивка производились местными женщинами. У ясавулов, кроме сабли, была плетка. В указанном порядке процессия с музыкой, танцами бачи направлялась к праздничному дому (*туйхона*). Как рассказывали, шествие сарвозов вызывало такой интерес, что толпы любопытных зрителей, желая посмотреть на «воинов», буквально наводняли сельские улицы. В этот момент в домах почти никого не оставалось: и стар и млад, и мужчины и женщины спешно шли на *тамошо* (букв. «смотрение»). Зрители теснились на улицах, забирались на крыши домов. Они бросали сарвозам поясные платки (*румол*), халаты и проч., ожидая в награду за это от бога исполнения своих желаний, будь то рождение детей (особенно если женщина была бесплодна) или благоприятствование судьбы в устройстве подобного туя.

В туйхона для угощения сарвозов заранее готовили соответствующие помещения или другие специальные места, застеленные кошмами, паласами, коврами, поверх которых были положены курпача. В помещениях, отведенных для «воинов», участники процессии располагались, соблюдая порядок шествия: головная часть колонны во главе с соответствующими ясавулами занимала одно помещение, следующая за ней часть — другое и т. д. Кази и визиря угощались отдельно в обществе взрослых мужчин. Однако по отношению к кази проявляли особые знаки почтения. В помещении для него устраивали *тахт* (букв. «трон») из стеганых матрацев. Пока сарвозы находились в помещениях, никто, кроме *дастархончи* (распорядитель по угощению), не имел права входить туда даже при самой неотложной необходимости. За этим следили дастархончи, которые назначались (по одному в каждом помещении) из числа джура устроителя туя. Дастархончи назначал *туйбоши* (букв. «глава», «руководитель туя», «тамада»), которого выбирали обычно из авторитетных людей села. Если кто-либо даже по неосторожности оказывался в помещении, где обедали сарвозы, то об этом происшествии тут же докладывали кази. «Провинившегося» помощники кази подводили к «трону», закручивая ему руки за спину. Он немедленно подвергался наказанию — с него взыскивался штраф. Но этот штраф затем заменяли работой: кази обязывал «провинившегося» носить воду на кухню, колоть дрова, убирать двор, разравнивать землю, устраивая место для гостей.

Характерно, что на туях во время угощения должностные лица, выбранные из числа джура, особенно строго следили не только за поведением их самих, но и всей публики. Непочтительность по отношению к кому-либо из старших по возрасту (например, не поздоровался с ним в спешке) наказывалась весьма строго. Считалось нарушением этикета даже то, если двое или более родных братьев во время угощения оказывались в одном помещении. Провинившиеся, которые подвергались «аресту», отбывали наказание в каком-нибудь подсобном помещении до тех пор, пока кто-либо из близких родственников не брал их на поруки, внося за это определенную мзду. Людей, особенно молодых, нередко наказывали за слишком громко сказанное слово, иногда за неуместную шутку. Надо сказать, что это публичное «судопроизводство» иногда устраивалось ради всеобщего веселья и поэтому оживленно поддерживалось публикой.

После угощения (гостям сначала подавали хлеб, различные сладости и чай, за которым следовал традиционный плов) устраивались танцы (базм) с участием бача-плясунов, а затем салла в полном составе покидали праздничный дом и в прежнем порядке направлялись на спортивное состязание — *улох* («скачки с тушей козла», «козлодранье»). Под громкие звуки труб, бубнов и других музыкальных инструментов процессия шла на место улока. Судя по рассказам, присутствие джура-салла на улоке не обставлялось особыми церемониями, так как здесь внимание публики было при-

ковано в основном к игре. Парадные места занимались наиболее почетной публикой, которая наблюдала за ходом состязания. Остальные располагались по старшинству. Ясавулы и здесь наблюдали за порядком. Что касается кази и визирей, то их присутствие особо не подчеркивалось. Центральной фигурой на улоке становился человек, ведавший всеми призами (*солимте*), которые раздавались победителям состязания.

После окончания состязания процессия возвращалась в дом хозяина туя, а затем двигалась в саллахона. Здесь опять устраивался небольшой базм, после чего все расходилось по домам, а с наступлением темноты собирались в туйхона на главный базм в доме устроителя, который длился до глубокой ночи. Посередине двора горкой накладывали дрова (обычно из деревьев твердых пород, иногда целые пни) и разводили костер, вокруг которого и устраивался базм с танцами бача, выступлениями музыкантов и певцов. Джура-сарвозы кольцом окружали костер и поддерживали ритмичным хлопаньем в ладоши (в такт музыке) ход базма. Если было очень темно, то для лучшей видимости всего двора в жестяных тазах зажигали огни из *кунджола* (льняной жмых), их ставили по углам двора на заборах и крышах помещений. Иной раз, когда размеры двора не позволяли устраивать особенно оживленный базм, его выносили за пределы праздничного дома, выбирая для этого подходящее место. Базм оканчивался. На этом считался законченным первый день туя.

Второй день туя салладора отличался от первого лишь тем, что после улока процессия направлялась в г. Ура-Тюбе, преодолевая при этом почти четырехкилометровый путь. Пройдя по улицам города, джура отправлялись затем в обратный путь, где их опять ожидало угощение в доме устроителя туя. Надо сказать, что на протяжении трех дней, пока длился праздник, устроитель туя, кроме каждодневного угощения салла, выдавал им *кунух* («пропитание натурой»): лепешки, разного рода сласти, чай и необходимое количество риса, мяса, моркови, лука и прочего для приготовления плова в мехмонхона.

Третий день шествия сарвозов-джура был похож на первый, хотя, по-видимому, на последний день приходился самый главный праздничный момент. В этот день вечером в туйхона для сарвозов и других участников подготовки и проведения туя устраивалось специальное угощение, называвшееся *саргардон* («прощальное угощение»). К концу его устроитель преподносил кази и его свите в дар халаты и пояса. Помимо халатов и поясных платков, сарвозы получали от устроителя праздника по одному барану на каждую мехмонхона, представленную в процессии. Джура-сарвозы затем резали их и ели сообща в мехмонхона.

Таково вкратце содержание праздника, устраивавшегося в окрестностях г. Ура-Тюбе. Аналогичный вариант зафиксирован в к. Калачаи Раис (Ганчи), где это шествие называлось *туя сарвоздор*. Отметим лишь его отдельные отличительные черты: а) главная фигура называлась не *кози*, а *подшо* («князь», «царь»);

б) в рассказах о туи сарвоздор упоминается еще один персонаж — *джаллод* («палач»), который замыкал строй сарвозов в процессии. Джаллод был вооружен так же, как и ясавулы в к. Калачаи Калон, и в его обязанность входило следить за правильностью строя в шествии. В прочих случаях он приводил в исполнение решение «царя» о наказаниях или взысканиях; в) здесь сарвозы были вооружены бутафорскими ружьями (*милтиқ*), окрашенными в черный цвет, и носили их на правом плече, продевая руку в «ремень», сделанный из веревок. Милтики изготовляли местные мастера-плотники. Они хранились в мехмонхона и находились под наблюдением *мубошир* (распоряжавшегося продуктами для угощения джура). Согласно другой версии, ружья эти хранились у сарвозов дома. Во всех остальных деталях празднество полностью совпадало с туи салладор в к. Калачаи Калон. Данный обряд обнаруживает известные общие черты с явлениями, описанными этнографами у других народов нашей страны [173, 66].

Констатируя бытование в прошлом обычая театрализованных представлений на туях у таджиков северных районов Таджикистана, отметим, что в проведении рассматриваемого игрового цикла основная роль принадлежала джура — членам «мужских домов».

Описание туи салладор показывает, что «мужские дома» у таджиков к изучаемому периоду сохраняли ряд черт, свидетельствовавших, что они наряду с другими функциями, возможно, некогда выполняли и ритуальные. Этот момент в жизни традиционной мехмонхона проступает также при анализе традиционной свадебной обрядности описываемого народа.

Анализ традиционного свадебного ритуала не входит в нашу задачу. Помимо ряда работ, этому вопросу посвящена монография Н. А. Кислякова [74]. Мы, основываясь преимущественно на собственных полевых записях, отметим лишь отдельные моменты в свадебном церемониале, которые представляют интерес для нашей темы.

В дореволюционном сел. Исфара один из моментов свадебного ритуала назывался *туйбаророн* (букв. «вынос туя», т. е. отправление выкупа за невесту), а люди, созывавшиеся для того, чтобы нести кладь и гнать скот, именовались *туйбарон* (ед. ч. *туйбар*). Наши собеседники сообщали, что все они, как правило, были джура. Они являлись жителями одного с женихом сельского квартала (махалла), членами одного с ним мужского гапа. По словам рассказчиков, если на территории одного сельского квартала было несколько гапов, то, для того чтобы нести свадебную кладь, приглашались те, кто был связан с женихом узами одной компании сотрапезников. На богатых свадьбах в отправке даров вследствие его значительных размеров участвовали джура из других «мужских домов».

Вот как описывали рассказчики отправку даров на богатой свадьбе в Исфаре. К этому дню здесь готовили плетенные из ивовых или тутовых прутьев *сабат* (вид корзины). Их ставили на пол

в один ряд, накрывая салфетками (обычно из шелковых или полушелковых тканей, называвшихся *алоча*, *шоқӣ*, *беғасаб*, *духоб*). В первую корзину клали несколько лепешек нон, завернутых в дастархан, во вторую — денежные купюры, причем также и несколько золотых монет по краям салфетки, чтобы ветер не унес ее. Другие корзины предназначались для тканей, которые делились на отрезы в зависимости от того, кому они предназначались: жениху, невесте или родственникам, и каждый отрез укладывался в отдельный сабат. Таким образом, посторонний по числу корзин мог определить соответственно и количество вручаемых стороне невесты отрезов (*разм*). Чем больше было отправляемых отрезов, тем более высок был авторитет отца жениха в глазах односельчан. Сторона жениха всегда заботилась о качестве и количестве передававшихся родителям молодой отрезов. Когда корзины были готовы к отправке, джура брали их по одной, ставили себе на голову, выходили на улицу и строем направлялись к дому родителей невесты. Первым шел джура, на голове которого была корзина с лепешками, за ним — тот, у кого в корзине были деньги. Далее несли корзины с отрезами. При этом отрезы из первосортных и дорогостоящих тканей в шествии «шли» первыми. Впереди шествия джура направлялся человек, который гнал скот (обычно 5—6 и более баранов, несколько коз). Головную часть строя посланцев с приданым составляли народные певцы, танцоры, музыканты, комедианты. Шествие замыкал караван ярко украшенных верблюдов. На первые два верблюда обычно грузился рис (по два больших мешка на каждого). Поверх груза первого верблюда накидывали ворсовый ковер (*гилеми пат*), а второго — палас (*гилеми қоғма*). Ковер и палас входили в состав калыма. Далее шли 3—5 верблюдов с пшеницей. Поверх мешков с пшеницей клали по несколько стеганых на вате одеял. Затем шли верблюды, нагруженные сладостями, морковью, луком и пр. Все эти продукты шли в день большого туя на угощение односельчан.

В Исфаре шествие посланцев для вручения калыма сопровождали *таго* («дядя по матери»), *амиак* («дядя по отцу»), а также братья жениха.

Х. Г. Ишанкулов также отмечает, что приданое доставляли на нескольких арбах или, как предпочитали ходжентцы, на верблюдах. Количество арб и верблюдов зависело от количества и размера груза. Бывали случаи, когда требовалось до 40 верблюдов. Первого из них украшали специальным седлом с ковровым покрывалом, надевали недоуздок с шелковыми кистями, к шее и ногам привязывали колокольчики. На нем сидел один из близких друзей или родственников жениха, держа в руках большое зеркало. На каждом верблюде, по данным этого же автора, везли предметы для угощения или из приданого: сундучок с золотыми женскими украшениями, медные тазики с определенным количеством золотых монет. Гостям, привезшим приданое, дарили по платку, а погонщикам верблюдов — халат и поясной платок [61, 54—56].

Вскоре после вручения калыма принимались за подготовку к свадьбе. К вечеру созывались джура жениха. В Исфаре, например, приглашавшиеся джура жениха приносили подарки (*хадья*): отрезы на штаны и рубаху (или только на рубаху), на халат, а также сапоги (*муза*); более состоятельные джура дарили баранов. Собрание друзей жениха в сел. Ёри называлось *джура-джура*. В доме жениха собравшимся подавали угощение, устраивался базм. Затем джура вместе с родственниками жениха направлялись в дом родителей невесты.

В состав поезда жениха входили сам жених (его называли *поччо*, т. е. «князь», «государь»), его ближайшие родственники и джура. Последние — свита жениха. Шествие направлялось к дому молодой с факелами (*машгал*) и петардами (*мушак*). Песни, которые во время шествия пели джура, объединялись общим названием *нақи*, а запеваля, который шел впереди процессии, именовался *сарнақи*. Знаток свадебных песен, он запевал песню, а участники процессии хором подхватывали припев. Жениха, по словам М. С. Андреева [19, 140], окружал антураж «государя». В распоряжении владетельной особы были не только вооружение, но и музыканты, два министра (визиря), распорядители (ясавулы) и др. Ясавул заботился как в мехмонхона, так и в туи салладор о совершении необходимых формальностей, обрядов, требовавшихся свадебными обычаями. И здесь в знак своих обязанностей он брал в руки палку, которая могла, скорее в шутку, служить орудием наказания слушников.

Обычно шествие двигалось в таком порядке: впереди шли певцы и музыканты, за ними — ясавул, после ясавула — жених на лошади. Рядом с женихом по обеим сторонам, тоже верхом или пешком, следовали помощники. Все присутствовавшие должны были относиться к жениху с подчеркнутым вниманием и почтением.

М. С. Андреев пишет, что в Хуфе «уважение в старых обычаях к такому жениху-государю было настолько велико, что, как я слышал неоднократно, во время правления самостоятельных „ша“ действительный правитель слезал с седла при приближении свадебной процессии и стоя приветствовал жениха» [19, 140]. В Исфаре для джура по их прибытии в дом родителей невесты во дворе или на улице зажигали большой костер, вокруг которого три раза обходил со своими друзьями жених, закрываясь халатом [61, 65]. Для джура отводили специальное помещение. Тут же, в углу помещения, за занавесью усаживали жениха. Двое из джура, обычно женатые, называвшиеся *додари домод* (букв. «братья жениха»), усаживались по обе стороны от жениха, остальные располагались вдоль стен помещения слева и справа от тахт, на котором восседал жених, *поччо*. В ряде мест он именовался *шо, ша* в том же значении. После угощения жених и его друзья шли с торжественными песнями в его дом, где и ожидали прибытия поезда невесты.

Выше говорилось об общественном помещении худжра у пуштунского населения Афганистана. Рассказы информантов позво-

ляют заключить, что роль членов худжра в общественной жизни была достаточно заметна. Особенно активную роль они играли на различных этапах свадебной церемонии. Когда женился член «мужского дома», оформление его свадьбы было одной из главных функций объединения. Члены худжра составляли основное ядро свиты жениха. Во время шествия они исполняли различные пантомимы. Например, один из парней надевал маску, сгорбившись и опираясь на палку, шел впереди, изображая глубокого старца. Своим видом и веселыми прибаутками он привлекал к себе всеобщее внимание. Приближаясь к дому родителей невесты, парни один за другим стреляли в воздух, извещая этим о прибытии свиты жениха. Сторона невесты встречала свиту «царя», размещала ее в отдельном помещении, оказывая всяческие почести. Дружинников угощали, одаривали их *дастмал* («платком со сладостями») и т. д.

Когда заканчивались приготовления к отъезду невесты, ее родственники устраивали настоящее испытание друзьям жениха. На расстоянии 100—150 м устанавливалась мишень, обычно пропущенная в кусок стекла. Участники поезда жениха должны были стрелять по цели до тех пор, пока она не будет поражена, а попасть в стекло, которое отражало лучи солнца, было задачей нелегкой. Невеста тем временем продолжала находиться в доме родителей. Она отправлялась в путь к новому своему дому лишь тогда, когда кто-либо из свиты жениха поражал цель.

В долине Панджшир (Республика Афганистан, к. Писгарон) и в наши дни рано утром в дом жениха приходят родственники, вооруженные кремневыми ружьями и начиная пальбу (*файр*), что служит вместе с возгласами глашатая оповещением для населения о начинающемся свадебном церемониале [17, 45]. Эта пальба холостыми зарядами продолжается обычно до полудня. Затем процессия направляется к дому родителей невесты.

Свадьбы в к. Писгарон — обычно небольшие по масштабам (*туи кучак*). На таких свадьбах поезд жениха состоит из муллы местной пятничной мечети (*мавлани мочит джомет*), двух мулл мечети, принадлежащей данной семейно-родственной группе (*мочити қавми*, или *хел*), родственников и друзей жениха из этой группы. В отношении подобного поезда в составе 20—40 человек местные жители говорят: *Қавми (хели) фалони пушти арус рафт* («Такая-то семейно-родственная группа отправилась за невестой»). Это значит, что лица, участвующие в поезде, находятся в отношениях родства, почему вся толпа и называется *қавм*. И действительно, близкое знакомство со структурой поезда показывает, что обращение его участников друг к другу выражается чаще всего с помощью терминов родства: *бародар* («брат»), *тағойи* («дядя по матери»), *коко* («дядя по отцу»), *хоҳарзода* («сын, дочь сестры»), *бачаи коко* («сын дяди по отцу») и т. д.

В подготовке же богатой свадьбы (Афганистан) и ее проведении участвует все селение (*қарья*). Прежде всего в составе такого поезда не 20—40 человек, как это имеет место на малой свадьбе,

а все 300—400 и более человек, главным образом мужской молодежи. Поэтому вполне закономерно, что столь внушительная по численности свита жениха и называется *лашкари шо*, т. е. «войско царя (князя)». Рассказывают, что обычно почти каждый четвертый участник этой процессии бывает вооружен кремневыми ружьями, что в целом составляет до 100 ружей. Свита направляется к дому невесты, непрерывно производя выстрелы. Иной раз дело принимает опасный оборот. Так, однажды из к. Писгарон выехала процессия по направлению к дому невесты в к. Сангихан, в трех часах хода от Писгарона. В ее составе было около 500 человек. Прибыв в Сангихан, жители которого принадлежат к этнической группе *хазара* («хазарейцы»), парни подвергли кишлак столь сильному «обстрелу», что все селение было окутано пороховым дымом, отчего жители в ужасе покинули свои дома.

На афганской народной свадьбе присутствует не только группа парней из свиты жениха. Такая же, но женская, группа выступает со стороны невесты. Это ее сверстницы, окружающие ее на всем протяжении брачной церемонии вплоть до отбытия в дом мужа. Подружки водят невесту в баню, делают свадебную прическу, одевают, навешивают всевозможные украшения.

Приведенные данные свидетельствуют о большой роли джура в подготовке и проведении свадьбы своего друга. Прибыв вместе с женихом в дом невесты, они занимали отдельное помещение, где им подавались всевозможные угощения, оказывались всяческие знаки внимания и почести. Во время заключения брачного договора и совершения других обрядов они находились вместе с «царем». По окончании акта бракосочетания дружки поздравляли жениха и вели его к невесте, освещая его путь факелами. Вскоре после совершения обряда жениха выводили из помещения и он снова оказывался в окружении своих дружков. После этого «гвардия», получив всевозможные подарки со стороны невесты, отправлялась в обратный путь. На исфаринской свадьбе джура можно было видеть также на исходе третьего дня празднества. По рассказам собеседников, на этот раз они собирались в одной из центральных *чайхона* (чайхана), где жених устраивал им угощение — своего рода награду за их участие в свадебном ритуале. Последним актом брачной церемонии являлось посещение новобрачными дома родителей молодой. И здесь молодой направлялся в дом тестя со своими джура. Дружки окружали молодого и при *домсалом* («поклон жениху»), устраивавшемся после свадьбы. После завершения всех свадебных церемоний с участием дружков жених становился полноправным членом гапа, занимая в «мужском доме» место рядом с женатыми.

Итак, ни одно более или менее крупное событие в свадебной обрядности не проходило без участия джура жениха. Это подтверждается и данными этнографической литературы. Роль джура в свадьбе таджиков особенно хорошо показана в работах Н. А. Кислякова и Х. Г. Ишанкулова [61, 63 и др.], а также в статье А. Мардоновой, посвященной свадебному торжеству тад-

джиков Файзабада [95, 106—122]. Участие джура в семейной обрядности у населения Ура-Тюбе очень хорошо показано в работе молодого таджикского этнографа Н. Тошматова [158].

Столь активное участие, которое принимали джура в таджикской народной свадьбе, помимо всего прочего, находит свое подтверждение в том, что у таджиков, как и у других народов Средней Азии, существовал обычай избегания женихом родителей невесты и соответственно невестой — родителей жениха. Существовали и другие формы избегания, которые охватывали определенный круг лиц двух взаимодействующих социальных групп на уровне свадьбы. Отсюда и отсутствие родителей жениха в таких церемониях, как сватовство, помолвка, фотиха (завершение первого этапа свадьбы), отправление приданого в дом родителей невесты, отсутствие в составе поезда жениха, когда последний, окруженный своими джура, направлялся в дом родителей невесты. Родители невесты тоже на многих этапах свадьбы находились в тени. Ни отец, ни мать не сопровождали дочь в ее новый дом. Пока нет жениха (когда он еще сидит в другом помещении со своими дружками), родители во дворе дома прощались с ней и возвращались в помещение, чтобы не наткнуться на жениха. Во время *никох* («акта бракосочетания») отец передавал свои обрядовые полномочия другому лицу, который говорил от его имени. А в составе поезда невесты, когда та направлялась в свой новый дом, находились не родители, а ее тетки, братья или сестры.

Избегание, по-видимому, было укоренившимся в культуре обычаем. Это видно по тому, что момент снятия избегания как будто также сопровождался определенной церемонией. К снятию избегания, на наш взгляд, можно отнести такой обряд, как приглашение жениха и его друзей родителями невесты после свадьбы и устраивавшихся в этой связи угощение и обмен подарками между отцом новобрачной и новобрачным. Лишь после этого новобрачный становился поччо, т. е. зятем для стороны новобрачной.

В 1927 г. Е. М. Пещеревой была опубликована статья, где описывается весенний «праздник тюльпанов» в Исфаре, по содержанию и оформлению сходный с европейским «праздником мая». Он приходился на время цветения тюльпанов, т. е. приблизительно на период с 10 по 20 апреля [113, 374]. По обычаю в этот день украшали деревья или развилыстые палки букетами тюльпанов и торжественно вносили в селение.

Когда в 1973—1975 гг. мы записывали сведения об этом празднике исфаринцев, нам еще не была известна другая работа Е. М. Пещеревой, опубликованная ею в 1963 г. под названием «Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине» [117, 214—218]. По нашим записям видно, что подготовка и проведение указанного обряда относились к функциям джура. Вызывает удовлетворение то, что наш материал полностью совпадает с «дополнениями» Е. М. Пещеревой. Прочитываем Е. М. Пещереву: «Восемнадцати-двадцатилетние юноши уходили на заре в горы и собирали в корзины тюльпаны, привязы-

вали их пучками на развилыстые палки примерно толщиной в руку. . . , возвращались в селение с песнями и танцами под звуки бубна. . . и барабана. . . Каждый квартал. . . делал свой букет. . . Затем, по рассказам жителей, эти букеты ставили на базаре и сравнивали, какой лучше. . . По кварталам собирались теми же группами, которые соответствовали зимним объединениям мужчин (тукма и гап)» [117, 215]. Далее автор отмечает, что в Варухе, самом верхнем селении долины Исфары, во время цветения тюльпанов выходили на мазар Ходжи-Гор все четыре квартала Варуха; мужчины составляли четыре, шесть или восемь групп в зависимости от количества зимних объединений. В каждой мужской группе кто-либо собирал деньги на закупку мяса, риса и масла. С собой везли паласы и посуду. Проводили на мазаре день и там же ночевали. На другой день на заре, часов в пять утра, шли собирать тюльпаны. Каждая группа делала свой букет, привязывая тюльпаны на ветку ветлы [117, 215—216].

Обрядовая функция джура хорошо прослеживается при рассмотрении традиционного праздника весеннего равноденствия — *сари сол* (*навруз*). Несмотря на недостаток литературных источников об этом древнем народном празднестве, мы, к сожалению, не имеем возможности привлечь здесь полевой материал, зафиксированный нами в окрестностях городов Ходжента и Пенджикента. Отметим лишь, что этот древний праздник, с которым было связано много обычаев, выполнявшихся для того, чтобы обеспечить урожай в настоящем году, знаменовал собой начало земледельческого года [115, 64].

Древний праздник сари сол (*навруз*) сопровождался большими народными гуляньями, называвшимися *сайл*. На одном из этапов праздника джура группами в соответствии с их принадлежностью к той или иной мехмонхона, запасшись необходимым провиантом, паласами, кошмами и кухонной утварью, на арбах и лошадях выезжали в *сайлгох* («место для сайла»). В окрестностях Ходжента один из многолюдных сайлгохов, например, находился в долине реки ледниково-снегового питания Ходжа Бакирган, впадающей в Сырдарью. Здесь в сел. Шайхон находился мазар, называвшийся Ходжа Бакирганом. В народе думали, что здесь погребен Сулейман Ходжа Бакирган, сподвижник Ходжа Ахмада Ясави. Последний исследователями рассматривается как руководитель суфийского ордена в Средней Азии в XII в. [27, 361, 532].

Н. О. Турсунов установил, что в местечке Ходжа Бакирган находились водозаборы главных каналов, обеспечивавших водой оазисы района [163, 34]. По данным этого автора, главный рукав реки направлялся на север и, пройдя через Дигмай, поворачивал на запад и около г. Ходжента вливался в Сырдарью. После выхода реки из ущелья Ходжа Санг происходило распределение воды по 16 арыкам, снабжавшим ходженто-присырдарьинский оазис с г. Ходжентом, пригородными селениями и дачными местами. Главные каналы, отведенные на правый берег, направлялись на восточную часть ходженто-присырдарьинского оазиса и снабжали

водой сады и пашни городов Костакоз, Исписар и к. Катаган. Другой канал, отведенный на левый берег реки, орошал Гулякандозский оазис в западной части средней предгорной равнины района. Селения Бешкентского микрооазиса, находившиеся в ущелье реки Ходжа Бакирган, питались отведенными от нее арыками [163, 34].

Столь подробные данные нам понадобились для того, чтобы показать, как велико было значение реки Ходжа Бакирган в жизни окрестных селений Ходжента, почему на новогоднем сайте в начале сезона сельскохозяйственных работ сюда со всех окрестных селений Ходжента стекалось множество народа на гулянье. Джура этих селений, прибыв в сайлгох, строили себе навесы и шалаши из столбов, покрытых сверху ветвями кустарника. Навесов и шалашей строилось так много, что в результате выросло огромное поселение, многочисленные «кварталы» которого составляли кишлаки, выехавшие на сайл. Нередко навесы строились довольно основательно, их крыши устраивались так же, как в местных жилых домах. Такие навесы служили несколько сезонов, так что джура приезжали из года в год в одно и то же «жилище».

Три дня пировали джура в этом своеобразном лагере. Резали баранов и устраивали обеды. Их досуг заполнялся различными шуточными сценами, песнями и плясками. Устраивались состязания в скачке, борьбе. Большое удовольствие доставлял джура сбор тюльпанов, которые по возвращении в свои селения джура дарили своим родственникам и близким. Этим цветам особенно радовались дети.

Аналогично и в Пенджикенте участники местных гаштаков обычно после завершения сезона весенних полевых работ группами выезжали в район Кайнара, разбивая там юрты (*хирга*), бравшиеся, по рассказу одного из наших информантов, во временное пользование в тюркоязычных кишлаках правобережья Зеравшана. Там несколько дней царствовали песни, музыка и танцы с участием танцоров-бача, содержавшихся наиболее состоятельными местными горожанами. Эти увеселения, привлекавшие много зрителей из города, окрестных кишлаков и даже из других районов, сопровождалась богатыми обедами джура.

Исходя из изложенного, можно заключить, что у таджиков «дома для мужчин» принадлежала активная роль в общественной и обрядовой жизни села. В рассматриваемое время в общественной жизни родственные отношения были сильно ослаблены и многие явления сельского быта базировались на отношениях соседства. До тех пор пока квартал селения стойко сохранял узы родственных связей в рамках семейно-родственных групп (*авлод*, *фавм*, *хел*), участники свадебных процессов группировались по родству. В этом случае они обращались друг к другу в терминах родства. По мере распада родственных связей в общественной жизни начинают преобладать черты соседских взаимоотношений. В ритуале (на крупных туях, праздниках годового цикла) джура

часто взаимодействовали в масштабе всего селения. Это, надо полагать, и привело к тому, что функционировавшие термины родства постепенно заменились возрастными (*джура*) или социально-возрастными (*ёш*, *егит* и др.).

Известно, что термин *джура* применяется по отношению к лицам примерно одной возрастной категории. Действительно, на туях и свадьбах нижнему рубежу этой возрастной категории соответствовал термин *ёш* (*бача-мардум*, *бача-хел*), т. е. «мальчик», «подросток», а верхнему — *егит* (джувон), что означало «молодой человек», «парень». Уже этот факт в силу основных принципов формирования мужских объединений, в том числе территориальных и возрастных, доказывает, что отмеченные выше черты ритуала, по-видимому, были связаны с «мужскими домами». И в самом деле, слово *джура* обретает терминологический характер, становится выражением определенной возрастной категории прежде всего в стенах «домов мужчин». Это обстоятельство позволяет думать, что в данном случае мы имеем дело с коллективом людей, которые были связаны не только узами совместного времяпрепровождения в мехмонхона, но общим исполнением хозяйственных (ср. коллективы взаимопомощи), ритуальных и иных функций. Можно привести некоторые дополнительные свидетельства, которые, по нашему мнению, также проливают свет на предполагаемую связь описанного ритуала с «мужскими домами». К этим свидетельствам относятся следующие. 1. Сходство всего обрядового комплекса с характерным оформлением собраний мужчин в мехмонхона (устраивавшиеся и тут и там базмы, обязательное присутствие такого действующего лица, как бача). 2. «Избранные» лица обрядов идентичны штату должностных лиц «мужских домов» (подшо, вазир, кази, ясаул и др.). Эти персонажи, одинаково представленные на туях и в кругах мужских организаций, обнаруживают, кроме того, много черт функционального сходства и имеют почти единые атрибутивные черты (ср. фигура «государя» и функции ясаула в ритуале и в «мужском доме»). Не менее интересен факт деления *джура* на «должность имеющих лиц» (мансабдор) и «подданных» (*фуқаро*) как в ритуале, так и в мехмонхона во время пира. 3. Военизированный характер шествий *джура* (ср. расположение *джура* во время пира в помещении мехмонхона). 4. «Вступительные взносы» в «мужском доме» и затраты на свадьбу (и в том и в другом случае эти затраты берет на себя отец *джура* или — что отметим особо — другой его родственник).

Анализ приведенных данных, характеризующих участие *джура* в обрядовой практике, показывает, что обрядность жила половозрастной структурой общества, в ней проявлялась жизнедеятельность этой древней системы. Ю. В. Бромлей, давая определение обряда, пишет, что «обряд представляет собой условно-символическое действие, которым его участники оформляют и ознаменовывают те или иные важные для них события общественной или личной жизни (обычно переход из одного социального состояния

в другое). . . Смысл обряда (ритуала) заключен не в самих составляющих его движениях, а в том, что они обозначают (символизируют)» [35, 5]. Как видно из нашего материала, символика обряда — довольно отчетлива: переход из одной возрастной группы в другую и вследствие этого — обретение нового социального статуса.

«Дома мужчин» служили ядром театрализованных и других обрядно-ритуальных действий; им принадлежала главенствующая роль в сфере невербальной традиции (ср. праздник тюльпана или годового цикла). Многие эти функции аловхона и мехмонхона сохраняли вплоть до последней поры своего существования. Это обстоятельство заметно сближает изучаемые «мужские дома» у таджиков с «мужскими домами» первобытности (ср. «танцевальные дома» в Кафиристане и использование их для церемониальных танцев, проведение общественных празднеств, использование в качестве храмов местным божествам и мест для гостей, о чем сообщает Дж. Робертсон [187, 496]).

В силу указанных выше особенностей в аловхона и мехмонхона происходило приобщение подрастающего поколения к социально-культурным традициям, формировались взгляды их молодых членов на жизнь, расширялся их кругозор, постепенно формировался национальный характер. Следовательно, «мужской дом» выступал как фактор социализации подростков и юношества на уровне общины. Если в относительно однородных по возрасту обществах, так сказать, неоформленными агентами социализации выступали «первые лица» из числа сверстников, то в разновозрастных «мужских домах» молодое поколение оказывалось в мире культуры старших, их воззрений. «Дома мужчин», таким образом, служили каналом межпоколенной трансмиссии этнокультурных явлений.

* * *

Рассмотрев круг вопросов, связанных с бытом традиционных «мужских домов» и их ролью в общественной и обрядовой жизни, мы убеждаемся в том, что они представляли собой значительное явление в традиционной культуре таджиков.

Столь широкое распространение в недавнем прошлом древних «мужских домов» и сопутствовавших им мужских организаций, их живучесть, устойчивость и приспособляемость к условиям классового общества свидетельствуют об их глубочайших корнях в древних социальных институтах. В пользу этого говорят многочисленные функции таджикских «домов для мужчин», которые заметно сближают их с традиционными «мужскими домами» у других народов мира, достаточно полно отраженными в этнографической литературе от Г. Шурца [188], Л. Фробениуса [183], Г. Купнова [182], Г. Вебстера [190], А. Дженнепа [184], К. Леви-Строса [185] вплоть до новейших работ в этой области [21; 22; 65; 86; 93; 96; 125; 153; 186; 191—192 и др.].

В результате раскопок городища Джанбас-кала С. П. Толстов обнаружил комнату, которую он рассматривает как зороастрийское святилище данного поселения, «святилище, где горел неугаемый огонь» [156, 314]. По своей первоначальной планировке оно очень близко к святилищу в храме огня в Шапуре и к маленькому храму огня VI—VII вв. н. э., раскопанному в 1938 г. в Тешик-кале [156, 315]. По поводу найденной там же другой комнаты исследователь пишет: «Перед нами, несомненно, место каких-то многолюдных собраний и трапез». По мнению ученого, это не что иное, как общинный «дом огня» [156, 315]. Следы храма огня в Хорезме обнаружены и другими исследователями [126, 228—240]. Храмы для отправления культа строились и в Ахеменидском Иране. В Пасаргадах около гробницы Кира, Накши-Рустаме, Персеполе и Сузах до сих пор сохранились храмы, построенные Ахеменидами, причем, как отмечает М. А. Дандамаев, это не маленькие помещения для хранения огня, а сооружения достаточно внушительных размеров [52, 247]. Небольшие помещения для хранения огня были также у зороастрийцев (магов) Древнего Ирана [52, 255], хранителей священного огня. М. А. Дандамаев отмечает, что в Персеполе найдено около 300 ритуальных сосудов (тарелок, подносов, ступок и пестиков), изготовленных из крепкого зеленого камня, значительная часть которых предназначалась для приготовления хаомы [52, 258].

Известно также, что храмы огня были и в Сасанидском Иране. «Религиозный наставник» царя царей Сасанидского Ирана, верховный жрец и верховный судья государства Картир был владыкой храма огня Анахиты [90, 70]. Картиром были основаны новые храмы огня везде, по всей стране, — и там, куда дошли «кони и люди царя царей», и в тех землях, где зороастризм ранее не был распространен [90, 99].

«Дома огня» у жителей раннемусульманской Согдианы описывал еще Абурейхан Бируни (973—ок. 1050 г.). По словам Бируни, «дома огня» были в каждом селении. В этих домах во время многочисленных годовых праздников древние согдийцы собирались для общественных трапез. «В месяцах обитателей Согда, — пишет он, — подобно тому, как у персов, множество праздников и известных почитаемых дней. . . В двадцать восьмой день этого месяца (Наусарда. — Р. Р.) — праздник у магов Бухары, называемый Рамуш-Агам, когда люди собираются в храме огня в деревне Рамуш. . . Во второй день (месяц Ф-г-кан. — Р. Р.) — праздник. . . В этот день согдийцы собираются в храмах огня и едят некое кушанье, изготовляемое из просяной муки, масла и сахара» [31, 254]. В другом месте Бируни пишет, что в конце месяца X-ш-в-м «жители Согда платят по своим древним покойникам. Они оплакивают их, царапают себе лица и ставят для умерших кушанья и напитки, как делают персы в Фервердаджане» [31, 255].

«Дома огня» раннемусульманского Согда и связанные с ними коллективные трапезы, в известной мере напоминающие спартан-

ские сисситии [155, 35], не исчезли бесследно. Общественные дома согдийцев под названием «аловхона» были идентифицированы С. П. Толстовым с интересующей нас аловхона горных таджиков. В Ахеменидском Иране, а также у зороастрийцев это помещение называлось, судя по данным М. А. Дандамаева, *атешгаз* (от *атеш* — «огонь» и *газ* — «место», «помещение»).

Как видно, сведения о «домах огня» (аловхона, атешгах) отражены в памятниках далеких предков ираноязычных народов.

Данное обстоятельство говорит о высоком значении, придаваемом этому зданию предками таджиков, очевидно обусловленном значительностью роли в общественной жизни на протяжении длительной истории. Этнографические свидетельства об аловхона, которые относятся в основном к первым четырем десятилетиям нашего века, подтверждают это. Считается уже установившимся мнение, что аловхона — место «поддержания неугаемого огня» [156, 315], что «дом огня» — несомненный атрибут общины [77, 94]. Таким образом, аловхона предстает как культовое здание прежде всего (след древнего культа огня, который, по-видимому, был связан с соляным культом). То, что аловхона стала базой, на которой выросло мусульманское культовое здание — мечеть, в значительной степени подтверждает существующую в литературе точку зрения относительно назначения аловхона для поддержания благословенного огня.

Равнинная мехмонхона в значительной степени сохранила узаконные функции «дома огня», что фиксируется этнографическим материалом. М. С. Андреев, имея в виду равнинную мехмонхона, отмечает, что назначение костра, раскладывавшегося на полу посередине помещения, именовавшегося по-старинному *гульхан*, по существу — не для приготовления пищи. Гульхан представлял собой традиционный огонь, вокруг которого с давних времен призывали сидеть собравшиеся, подобно тому как это делали их далекие предки. «Это обстоятельство, — подчеркивает М. С. Андреев, — уже сразу сближает теперешние „гап-хона“ и джура с „домами огня“ — алоу-хона и с назначением последних у горных таджиков» [18, 118].

С мехмонхона при частном, например, доме также были связаны некоторые элементы верований. По устному сообщению таджикского этнографа О. Муродова, в Самарканде и Бухаре на четырех стенах «дома для гостей» записывали имена четырех святых (*кутуб*). Берили, что эти главнейшие покровители земледельцев и скотоводов, обеспечивающие благополучие и безопасность как тех, так и других, дарящие им изобилие, защищают от землетрясений дома тех, кто постоянно обращается к ним.

Специалисты установили, что о гостевых дворах согдийцев — мехмонхона (*рабат*) сообщают еще источники IX—XI вв. [179, 32]. Подобные мехмонхона-залы раскопаны археологами почти во всех домах древнего Пенджикента; аналогичные помещения были не только в богатых домах, но и в замках и сельских поселениях [179, 33]. Интересно, что стены залов этих помещений «были

украшены многоярусной монументальной красочной живописью. Деревянные части, в том числе колонны, прогоны, балки, подбалки, карнизы, фризy, были украшены резьбой. . . При украшении мехмонхоны сюжетной росписью учитывался вкус широкого круга гостей не только Иранского мира, но и Индии, Китая, тюрков, Византии, т. е. купцов, послов, которые приезжали в города Мавераннахра» [179, 33]. Источники сообщают, что гости, «попав в такую широкую и светлую мехмонхону, по существу оказывались в богатом музее, где часами могли познавать духовный мир» [179, 33] предков современных таджиков. В эпоху Абу Али ибн Сины стены мехмонхона «чаще имели ганчевую штукатурку и были украшены разнообразными растительными и геометрическими узорами, стилизованными фигурками животных и людей» [179, 33].

Приведенные данные свидетельствуют о глубоких исторических корнях «мужских домов», о той роли, которую они играли в быту автохтонного населения.

* * *

Многочисленные функции равнинной мехмонхона свидетельствуют об известной примитивности ее организации. Многими чертами она напоминает также громмы («танцевальные дома») кафиров Гиндукуша, описанные Робертсоном [187]. Сопоставляя эти данные, а также сведения, относящиеся к бале яванцев и трибуналу филиппинцев, С. П. Толстов делает весьма существенный вывод: «Мужские дома в домусульманской Средней Азии были одним из широко распространенных и общественно значительных бытовых явлений . . . именно в них нужно искать наиболее глубокие исторические корни тех неотделимых от мужских домов „тайных герр, мужских союзов“ Средней Азии» [156, 317]. Это замечание С. П. Толстова отсылает к поиску исторических корней института «мужских домов» в недрах первобытности. В этом же направлении проблема разрабатывается и Г. П. Снесаревым [144].

В объединениях мужчин в «союзы» можно видеть проявление определенных элементов архаических социальных институтов, о чем свидетельствует их связь с позднейшей формой половозрастной дифференциации. Наиболее ярким проявлением этой особенности организаций мужских союзов, как мы показали, является применявшийся в обращении между членами мужских объединений термин «джура», в ряде случаев идентичный с понятием «мужского дома». Следует отметить и такой факт, как определенная интервальность формирования мужских объединений, а также существование терминов для обозначения именно возрастных группирований людей. Другие материалы, обнаруживающие признаки градаций по полу и возрасту, зафиксированные нами в различных областях жизни и быта таджиков, дают основание заключить, что связь мужских организаций с возрастным членением, по-види-

мому, отражала первоначальную социальную половозрастную стратификацию, существовавшую, вероятно, и у предков таджиков.

Признаки половозрастной дифференциации значительно больше прослеживаются в тех областях традиционного быта таджиков, с которыми в той или иной степени были связаны описываемые «мужские дома». Основываясь на этом, можно предположить, что с более ранними формами этих организаций, видимо, был связан весь комплекс хозяйственной и иной деятельности изучаемого народа на основе «горизонтального» членения людей по половозрастному признаку. Наглядным подтверждением этой точки зрения является выполнение «мужскими домами» обрядово-ритуальных и других общественных, а также хозяйственных функций.

Выше было сказано об употреблении термина *джура* по отношению к целой группе людей, принадлежавших примерно к одной возрастной категории. По-видимому, первоначально этим термином обозначались члены объединений неженатой молодежи. Другими словами, можно предположить, что он первоначально обозначал категорию людей добрачного возраста, а свадьба представляла собой часть ритуала посвящения и вследствие этого — признание за этими лицами права на брак и переход в следующую возрастную группу людей, дававший юноше, согласно данным этнографии, право на получение нового социального статуса, более высокого общественного положения.

Рассматривая свадьбу как акт перехода в следующую социально-возрастную группу, следует упомянуть здесь о тех обрядах таджикской народной свадьбы, которые мы рассматриваем как одну из ступеней посвящения. Сюда относится прежде всего ритуал изменения облика новобрачных: бритье головы жениха и расплетение кос новобрачной. Этот обряд, видимо, знаменовал признание за брачающимися свидетельства зрелости со стороны однообщинников. Не исключено, что обычай бритья головы жениха имел своим прецедентом один из возможных видов изуверения с целью испытания на зрелость. Обращает на себя внимание упоминавшийся нами ранее факт совершения обряда обрезания в возрасте, близком к брачному.

По-видимому, обычай посвятельного ритуала первоначально представлял собой более сложный комплекс. Отголоски некоторых элементов, возможно входивших в этот комплекс, мы находим и сегодня. Сюда можно отнести зафиксированный в этнографической литературе обычай первого удаления покрова волос на поверхности половых органов юношей и девушек, совершавшийся накануне свадьбы. Именно в этом моменте мы видим относимые к испытанию воли и зрелости сильные болевые ощущения. У персов, по описанию Р. А. Галунова, за день до свадьбы происходила болезненная операция удаления волос с тела невесты. Невеста должна была сделать это сама, пользуясь размятым кипмишем особого сорта, называвшимся *кешмеш-е коули*. Кишмиш плотно приклеивался к волосам, и, отдирая его, вырывали и волосы.

Девушка, которая не в состоянии была сделать это сама, долгое время вызывала насмешки своих близких. На помощь ей в этом случае приходили другие женщины, из которых две держали ее за ноги, а другие вырывали волосы [43, 192].

Таким образом, со свадьбой, в которой участвовал определенный круг персонажей одного возраста, когда-то, видимо, было связано приобретение более высокого общественного положения и, следовательно, новых материальных благ. Поэтому, как нам кажется, обычай калыма у народов Средней Азии некогда представлял собой не столько выплату за невесту, сколько выплату за социальный статус. Это предположение как будто не противоречит и этнографическим данным из других регионов земного шара. Касаясь посвящения в систему сукве на о-вах Банкс, С. А. Токарев пишет, что переход кандидата в следующий ранг этого союза начинается с того, что он сам или с помощью своего дяди или другого родственника собирает требуемое количество денег. В назначенный день устраивается празднество, на котором происходят ритуальная раздача денег (в качестве вступительного взноса), убой свиней, пляски и пр. Далее С. А. Токарев отмечает, что в меланезийские мужские союзы принимаются люди в любом возрасте в зависимости от уплаты взноса, т. е. от имущественных средств кандидата [153, 82]. Следы подобного обычая мы находим в таджикской форме «мужских домов»: отец или какой-либо другой родственник юноши, вступавшего в ряды членов этого дома, должен был сделать за него вступительный взнос в виде угощения других джура; известно, что калым также готовился за счет средств родителей или других родственников жениха.

Прослеживая возрастные группировки, мы должны обратить внимание на то, что действующие лица таджикской народной свадьбы, как и других традиционных социальных институтов [157, 23—24], принадлежали к определенной возрастной группе юношей. С группой юношей соотносилась группа девушек, причем социально-возрастной группе юношей противостояла группа женатых мужчин, а группе девушек — группа замужних женщин. Как показывают данные этнографии, эта группировка юношей, готовящихся вступить в брак, является несомненно поздней филиацией тайных мужских союзов, достаточно хорошо известных у многих народов мира.

* * *

Как было уже сказано, организация в «мужском доме» возводилась к группе, так сказать, «первых» лиц. По отношению к «избранным» применялся термин *мансабдор* (букв. «должность имеющее лицо», в переводе с афганского — «офицер»). Что касается остальных членов «дома мужчин», они назывались *фуқаро*, т. е. «подданные»; другое значение этого термина — «воины». Приходилось слышать также военный термин *лашкар* («войско»),

что отмечено в литературе [144, 176]. М. С. Андреев, имея в виду хуфские объединения, подчеркивал: «Когда „хоким“ со своими сочленами отправлялся куда-нибудь, то считалось, что он шел со своим войском» [19, 118]. В. А. Гордлевский отмечает, что объединения холостой молодежи в кружки в современной Турции делятся на чины: *эфрад*, *чауши*, *онбаши* [47, 121]. Заметим, что значение арабского слова *эфрад* — «солдаты», «воины».

Вспомним еще раз «аппарат власти» мехмонхона. Во главе штата «должность имеющих лиц» (офицеров) стоял *джурабоши/бобо* (возможные местные варианты: *джураагасы*, *джураакаси*, *бий*, *йигитагасы* и др.). Обычно он был выходцем из относительно состоятельной семьи. *Джурабоши* (бобо) — лицо авторитетное, имевшее известное влияние в округе, хозяин помещения, его начальник. Слова: «Этого юношу я поручил вам, его мясо — ваше, а кожа да кости — мои», с которыми обращались родители к *джурабоши*, приведя юношу впервые в «мужской дом» для участия в *гапе* (*гаштаке*), можно расценивать как своего рода присягу, клятву, дававшуюся начальнику в верности. Этим заверением верности родители *джура* связывали сыновей с его «господином», — по всей вероятности, носителем тех функций и обязанностей, которые были некогда характерны для древних вождей. И действительно, власть *джурабоши* над *джура* и его права, наличие у него «воинов» (*фуқаро*, *лашкар*) напоминают аналогичную прерогативу знатных *дехкан-аристократов* древней Средней Азии, для которых было характерно наличие людей, выполнявших (смотря по ситуации) различные функции — от военных до хозяйственных в узком смысле этого слова.

Таким образом, если *джурабоши* (бобо) «мужского дома» — своего рода реликт древних родовых вождей с дружиной, то *джура* — это хорошо слаженная дружина, получившая готовую форму социального сплочения в мехмонхона, имеет прообразом низовые звенья среднеазиатского ополчения во главе со своими вождями. Известно, что рыцари-*дехкане* в домусульманской Средней Азии (*Согд*) содержали дружины *чакиров*.

Предположение о генетической связи рассматриваемого нами института *джура* со среднеазиатской дружиной в значительной степени подтверждается анализом терминологии «мужского дома», о чем было сказано выше. Этот вывод следует также из анализа невербальной традиции (*туи салладор*, *сарвоздор*). Некоторые особенности этой традиции, включая свадебный ритуал, и в первую очередь связанная с ними терминология (*салла*, *сарвоз* — «воин, рискующий головой», «солдат»; *лашкар* — «войско»; *джура*, *нукар* — «дружина» и т. д.), позволяют заключить, что они отражают военную функцию института *джура*. В этом смысле весьма симптоматичны такие явления, как головные дружины свиты жениха, фигуры власти и в театрализованном зрелище *туи салладор*. Сюда же относится и такой важный элемент ритуала, как танец с *бутафорскими* лошадьми (*аспакбозӣ*) — символ бывшей военизированнойности. Некоторые наши полевые сведения,

а также исследования Н. Нурджанова [108, 97 и др.] о таджикском народном театре не оставляют сомнений в том, что эти действия происходили с употреблением множества масок. О «дружинном» характере поезда жениха свидетельствуют различные пантомимы, которые исполняли участники шествий, наличие вооружения (ружей, сабель, плеток, петард, факелов и пр.). Обращает на себя внимание также пальба, производившаяся дружиной жениха при ее приближении к дому невесты. Интересно сходство ритуала походных построений описанных нами шествий на туях и свадьбах с праздниками годового цикла. Как показывают данные Е. М. Пещеревой [113, 114] и наши полевые записи, готовясь к празднику, хор молодых людей репетировал песни, а выбранные распорядители во главе с запевалой хора (сарнакш) занимались сбором денег на праздник. Вечером мужчины сходились на *чорсу* («центр базара») посмотреть на проводы *лолачи* — молодых людей, отправляющихся за тюльпанами. Момент выхода шествия из дома сарнакша Е. М. Пещеревой описывается так: «Впереди шествия идет человек с факелом, за ним идет хор. Все участники хора идут плотно сомкнутой группой, обняв друг друга за шею. Сарнакш идет перед хором, держась лицом к нему. За хором, тоже обнявшись, идут *лолачи*, окруженные со всех сторон провожающими» [113, 374]. В выбранное для праздника место, как правило сад, доставляется срубленный тополь, украшавшийся с весельем и смехом тюльпанами. С приближением дерева к центру праздника все, встав с места, устремлялись навстречу. Дерево со всей торжественностью вносилось в толпу и ставилось на землю под всеобщее пение, фейерверки и стрельбу из ружей [113, 375]. Затем к вечеру украшенное дерево доставлялось в селение. Факельное шествие сопровождалось хором из 400—500 юношей с пляшущими впереди бача.

Как видим, специфическая военная функция джура, связанная как совместными трапезами ее членов, так и участием в ритуале, несомненна.

Многочисленные свидетельства, характеризующие военную природу среднеазиатских «мужских домов», приведены в работе Г. П. Снесарева [144, 197 и др.]. Эти данные являются свидетельством активного функционирования института военных дружин в прошлом. Этот же момент подтверждается фактом деления участников *гапа* (*гаштака*) на правое и левое крыло, возглавлявшиеся особыми начальниками, подчиненными *джурабоши* (в ритуале — «царя»). Известно, что в основе военной тактики античного мира и средневековья лежало тройное членение боевого порядка. В знаменитой поэме Фирдоуси «Шахнаме» имеется указание на четкость такого тактического построения войск при Сасанидах. Так, перенос события в доисторические, мифические времена, поэт говорит:

Возглавил войска Манучехр на коне,
В румийском шеломе, с мечом и в броне.
Искусно построена рать им была,
Ее середина и оба крыла [165, 134].

К сожалению, военное дело, его история и организация в Средней Азии недостаточно изучены. У нас нет сколько-нибудь надежных источников по вопросу военной организации даже позднефеодального периода, если не считать таких работ, как, например, статьи В. Л. Вяткина [41] и А. Л. Троицкой [161]. Поэтому, предполагая возможную связь организации джура с военными дружинами, нам приходится опереться на сопоставления Г. П. Снесарева [144].

Возможная связь института джура со среднеазиатской феодальной дружиной в значительной степени подтверждается анализом еще одной группы терминов, бытовавшей в «мужском доме». Среди них следует выделить достаточно часто употребляемый термин *нукар*. Примечательно, что он восходит к древнемонгольскому *pökör* (*pökür*), что значит «друг» [40, 91]. Это наводит на мысль, что таджикский термин *джура* применялся к определенной категории воинов, сплотивавшихся подобно древнемонгольской военной дружине при хаанах, багатурах и других вождях монгольской степной аристократии вокруг своего господина. В таком случае интересующих нас джура можно рассматривать, кроме того, как реликт древних дружинников, многими чертами напоминающих, с одной стороны, дружинников древнегерманских вождей, а с другой — княжеских дружинников Древней Руси. Среднеазиатские войсковые соединения, комплектовавшиеся в XVI в. из *чухра*, — предмет рассмотрения Р. Г. Мукминовой [104]. Сопоставляя данные отдельных среднеазиатских памятников этого периода, автор данной работы установила, что в них *чухра* упоминаются наряду с другими участниками военных событий и принимают участие в сражениях. Интересно наблюдение Р. Г. Мукминовой о том, что некоторые *чухра*, оказавшие особые услуги шейбаниду Абдуллахану II (1557—1598 гг.), были переведены в разряд *ясаулов* (ср. *ясаул* в «мужском доме»). К слову сказать, здесь же мы находим упоминание о том, что группы из *чухра*, выступая в боях с противником, становились на правом и левом флангах боя и делились соответственно на левых и правых [104, 140]. Рядом с *чухра*, сообщает автор, упоминается *чухраака*, *чухраакоси* [104, 140]. Анализируя этот термин, Р. Г. Мукминова нашла возможным предположить, что *чухраака* возглавляли отряды из *чухра* (ср. функцию *джурабоши*, *бобо* в «мужском доме»). Особо хочется отметить наблюдение автора о том, что в источниках группы воинов определяются как состоящие из 40 человек *йигитов* [104, 141]. Из этих групп, подчеркивает Р. Г. Мукминова, комплектовалось особое войсковое соединение.

Рассмотренные факты достаточно определенно свидетельствуют об общности черт среднеазиатских дружинников и рассматриваемой нами организации джура. Характерно, что слово *чухра* в словарях переводится как «прямодушный (простой) безбородый мальчик» [104, 145]. Другое его значение — «нукар, слуга, неотлучно находящийся при ком-либо» [104, 145]. Как правильно считает Р. Г. Мукминова, эти сведения заставляют думать, что

генетически первое, основное значение термина *чухра* было «мальчик», «юноша».

Работами советских этнографов установлено, что регулярное войско, например в Бухаре (описываемые нами районы в изучаемый период относились к Русскому Туркестану), впервые было сформировано в правление эмира Насруллы (1827—1860 гг.) [161, 211]. Это был полк, состоявший из пехотинцев (*сарбоз*) и пушкарей. Заметим, что пехотинцы бухарского полка именовались тем же термином (*сарбоз*), что и участники процессии туи салладор. Сарбозы, сообщает А. Л. Троицкая, получили форму, состоящую из суконных курток *алоча*, черного и желтого цвета, белых коленкорových брюк и черных мерлушковых шапок. Эта форма, замечает автор, была впоследствии изменена, и коленкоровые малопрактичные брюки заменили «козловыми шароварами, употреблявшимися в Бухаре для верховой езды» [161, 213]. И здесь мы встречаем уже знакомые нам шаровары, которые были надеты на участниках упоминавшегося нами театрализованного зрелища в Ура-Тюбе.

Приведенные сведения, относящиеся к среднеазиатской дружине и к организации войска в позднефеодальной Средней Азии, позволяют предположить, что их связь с рассматриваемыми «мужскими домами» некогда проявлялась более четко, что истоки и тех и других коренятся глубоко в недрах народной жизни, в ее первых, примитивных формах организации общества. Г. П. Снесарев отмечает, что генетическая связь среднеазиатской дружины, какие бы названия к ней ни применялись (нукеры, чухра, джигиты и пр.), с возрастными молодежными ячейками союза мужчин не подлежит сомнению [144, 181]. Как показывают свадебный ритуал (Панджшир), празднества туи салладор и «праздник тюльпана», чем выше положение джурабоши («царя»), тем больше дружина, чего требовал, по выражению А. Ф. Миддендорфа, восточный обычай [100, 458]. В этом отношении последний близко напоминает нам древнемонгольских вождей — хаанов, которые «имели страну» в царстве; сам же царь — «предводитель войск для множества стран» [40, 94]. Поэтому можно говорить, что джура, называвшиеся нукерами, составляли свиту своего военного вождя. Джура, подобно древнемонгольским нукерам, всегда были готовы к бою, как настоящие воины.

Примеров подобного рода в этнографической литературе можно найти немало. В Юго-Восточной Африке, например, юноши, собранные по возрастным группам в военные краали, действовали и как армия, и как полиция, и как рабочие отряды. В период объединения сотен мелких кланов нгуни под эгидой Чаки, главы клана Зулу, совершается переход от группы однолеток, сражавшихся в рядах своего клана, к регулярным военным полкам. Когда подданные насчитываются не сотнями, а многими тысячами, возникает необходимость в новой организации населения. Молодежь одного и того же возраста — независимо от того, к какому клану она принадлежит, — объединяется в большие группы под

прежним названием «амабуто» (роты или подразделения каждое по несколько сот человек). Их назначение — ждать приказа властелина и выполнять возложенные на них государственные функции, главное — участвовать в военных действиях и набегах. Так прежние возрастные группы преобразовывались в «воинские соединения». Из числа знати в среде молодежи назначался «полковник», а он в свою очередь определял «капитанов», которые становились командирами «батальонов» [14, 15].

Суммируя сказанное в отношении джурабоши (бобо), — носителя тех функций, которые были характерны для древних вождей, следует подчеркнуть, что его власть и права (в особенности наличие у него «войска») до известной степени напоминают то, что являлось типичным для знатных дехкан-аристократов древней Средней Азии во главе с крупным феодальным вождем. Во всяком случае очевидно, что джурабоши (кази) пирушек мужского населения у таджиков предстает как реликт древних родовых вождей, для которых было характерно наличие подчиненных, выполняющих различные функции — от военных до хозяйственных. Он опирался на группу социально неполноправных членов. Этнографические данные свидетельствуют, что влияние джурабоши (бобо) — вождя было неоспоримым не только в «мужском доме», но и в среде местного населения. Г. П. Снесарев неоднократно подчеркивает, что к влиянию и авторитету джурабоши прибегало не только местное население, но даже и отдельные местные правители.

Таким образом, если джура, получившие готовую форму сплочения в мехмонхона, напоминают нам низовые звенья среднеазиатского ополчения, то их объединения в более крупные (числом 500—800 и более человек — членов всех «мужских домов» данного селения) подразделения (ср. туи салладор, «праздник тюльпана», свадебную церемонию таджиков Республики Афганистан), свободные от узколокальных и кровнородственных ограничений, нам кажется, можно сравнивать с самим этим ополчением во главе с «царем» — предводителем. Совершенно естественно, что такое имеющее унифицированную форму и боеспособное соединение могло представлять достаточно грозную силу для любого другого «царя», если тот оказывался, по выражению Ф. Энгельса, заинтересованным в том, «чтобы находить поводы для усобиц» [3, 441]. Подобное понимание природы функционирования института джура должно пролить свет на многие пока еще не решенные вопросы социальных движений на Востоке.

Анализ социальной иерархии «мужских домов» определенно наводит на мысль: не связан ли аппарат должностных лиц этих домов с более архаической формой политической организации на ранних этапах исторического развития? Конечно, на сколько-нибудь прямые данные касательно этого вопроса рассчитывать не приходится. Можно лишь сопоставить некоторые косвенные факты. Впрочем, в этнографической литературе в этом отношении уже высказывался ряд предположений. Так, С. П. Толстов рас-

смачивает «тайные общества» как террористические организации, осуществлявшие примитивные функции публичной власти, охранявшие зарождающуюся на последних этапах родового строя собственность, обуздывавшие межплеменные распри мерами религиозного, а иногда и физического террора, обеспечивавшие подчинение непосвященных рабов и женщин [156, 311]. Г. П. Снегарев также предполагает, что истоки многих явлений, из которых сложилась система власти в среднеазиатских государствах древности и средневековья, следует видеть именно в органах самоуправления мужских союзов и межплеменных тайных обществ [144, 171].

Действительно, неформальный административный аппарат среднеазиатских государств, особенно на позднейших этапах истории, обнаруживает ряд черт, сходных со структурой самоуправления «мужских домов». Каждой должности этого неформального аппарата можно найти примерное соответствие среди «должностей имеющих лиц» «мужского дома». Рассмотрим, например, существовавший ритуал употребления вина. Согласно ему, питье мусалласа (бузы) требовало наличия особой фигуры в среде джура — кравчего (соки), разливавшего вино в чашу, подносимую им джурабоши (бобо), в свою очередь предлагавшему ее присутствующему почетному гостю.

Следует сказать, что в сказках, былинах, в народном эпосе ираноязычных народов, в том числе и таджиков, вино и вообще хмельным напиткам отводится весьма видное место. Еще Ф. А. Розенберг в своем исследовании о вине и пирях в национальном эпосе ираноязычных народов писал, что роль вина в жизни народов «это не есть признак разнузданности или порочности того или другого народа, а явление, объяснение которого надо искать в области общечеловеческой психологии» [133, 375]. Знакомство с текстом эпического сказания X в. «Шахнаме» Фирдоуси показывает причудливо созданные поэтом картины пиров и застольных обычаев царей, которые поражают своей схожестью с обычаем употребления вина в кругах мужских собраний описываемого периода. Ф. А. Розенберг отмечает, что, по «Шахнаме», на пирях во дворцах в присутствии царя почетные гости приглашаются к царскому столу; прислуживаются им прекрасные юноши. В благоприятное время года пируют в садах среди цветов, звучит музыка, причем иногда зажигаются костры. Певцы-сказители воспевают подвиги витязей или сами герои повествуют о своих победах. За вином, замечает Ф. А. Розенберг, трактуются и серьезные дела, решаются важные предприятия, такие, например, как поход на Мазендеран или борьба семи витязей [133, 388]. Пируя, пьют за витязей, за друзей, за присутствующих, причем хозяин или старший пьет первым. В виде особой чести гостю, находящемуся среди придворных, предоставляется право пить первую чашу. Интересно, что обучение умению пить вино входило наравне с иными искусствами как существенная часть в программу воспитания принцев. Богатырь Рустам, воспитывая наследника пре-

стола Сиявуша, снабдив его лошадью и всем, что требуется для войны и охоты, уча его государственному и военному искусствам и всем добродетелям, строит ему также зал для приемов и не забывает о вине и застольях [133, 384 и др.].

Конечно, от поэта X в., даже ученого, нельзя требовать исторических или этнографических реалий, в частности подробного описания ритуала питья вина. Однако столь впечатляющие сцены пиров, какие мы находим в «Шахнаме», бесспорно, свидетельствуют о древности этого дворцового обычая, восходящего своими истоками в глубинные пласты народной жизни. Об этом свидетельствуют и другие источники. В. В. Бартольд в свое время обратил внимание на изучение в Средней Азии «одного из самых любопытных вопросов этнографии и культурной истории — вопроса о постепенном подчинении кочевых завоевателей влиянию населения покоренных ими культурных областей, постепенной утрате родовых делений и замене родового строя жизнью территориальных общин» [27, 388]. Для иллюстрации этой мысли В. В. Бартольд привел отрывок из труда Махмуда, сына эмира Вели, «Море тайн относительно доблестей благородных» («Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар»), написанного на персидском языке в первой половине XVII в. В этом отрывке сообщаются любопытные подробности о былом церемониале питья кумыса при дворе узбекского хана Надыра Махмуда, правившего сначала в Бухаре, затем в Бухаре и Самарканде. Как показал М. Ф. Гаврилов, описанный автором дворцовый церемониал питья кумыса в своих основных моментах совпадает с существовавшим до недавнего времени в узбекской среде этикетом питья вина (бузы) членами «дома мужчин» [42]. Столь явное сходство церемониала питья кумыса при ханском дворе и обычая питья бузы (мусалласа) в «мужских домах», как это видно и по нашим материалам, убеждает в том, что происхождение этого дворцового церемониала можно правильно объяснить только на основе древней народной традиции [124, 172].

На генетическую связь политической власти в Средней Азии с аппаратом должностных лиц «мужских домов» указывает также список «первых мужей» рассматриваемой организации. И тут и там мы имеем примерно одни и те же основные чины и звания, впрочем, и со сходными функциями: царей,¹ визирей,² казиев,³

¹ Этому термину соответствует тадж. *подшо* (в свадебном ритуале — *почо, шо, ша*), что значит «государь», «повелитель», «князь». В мехмонхона за дастарханом этот персонаж именовался «джурабоши» (*егитагаси, джурагаси* и пр.) — «глава (начальник, господин) джура». При дворе бухарских эмиров термин *чухрагаси* применялся по отношению к начальнику придворных пажей [139, 150].

² *Вазир* — в Бухаре первый министр; этот термин пришел на смену термину *инак*, обозначавшему высший военный чин, следовавший после *қоз-беги*, т. е. «князя ханской ставки» [139, 137].

³ *Қазӣ* — «судья». В Бухаре существовала должность кази-аскера (военного судьи) [139, 140].

раисов,⁴ аталыков,⁵ накибов,⁶ ясавулов,⁷ джаллодов (миргазавов — «палачей»), виночерпиев (кравчих), дастархончи⁸ (распорядителей по расходам на угощение), бакавулов⁹ и пр.

Анализ функций отдельных должностных лиц государственных учреждений в среднеазиатских государствах показывает, что многие из них даже на последнем феодально-бюрократическом этапе развития этих государств не потеряли своих первоначальных ритуальных и иных общественных функций. Анализируя сведения о городской администрации в Средней Азии после прихода арабов, исследователи установили, что управление городом находилось в руках раиса. Характеризуя многочисленные функции раиса — этого «хорошего воина» [28, 324], исследователи подчеркивают, что одной из его обязанностей была организация городских праздников [28, 326]. Как видно, этот султанский чиновник государственного ведомства по-прежнему сохранял за собой роль ритуального «лидера». Нечто подобное характерно и для кази (кадий), проводника официальной идеологии. Европейская аналогия кази — епископ христианских городов [28, 329]. При отсутствии кодифицированного законодательства кази не только толковал законы, но сам зачастую являлся законодателем. Представляет интерес тот факт, что в 776 г., во время восстания Муканны, кази Бухары Амир б. Имран возглавил ополчение бухарцев, вышедшее вместе с войсками для подавления «белоодежников» в Бемиджете [28, 329]. Кази Бухары, кроме того, неоднократно возглавляли большие общественные работы или сочетали с судейством посты, относящиеся к ведомству государственной безопасности. Много функционального сходства находим и в деятельности других должностных лиц как в «мужском доме», так и в государственном аппарате.

Эти факты позволяют сделать вывод о том, что «мужские дома» могли служить почвой для существования определенных общественных институтов, многие из которых, видимо, выполняли функции публичной власти. Выше говорилось о функциях джурабоши

⁴ Раис — термин, употреблявшийся в Средней Азии для обозначения полицейской должности, соответствовал средневековому *муктасиб*; раис, кроме того, был блюстителем нравственности.

⁵ Аталык (тюркск. «отцовство») — один из высших придворных чинов, опора эмира.

⁶ Накиб — в Бухаре компетентное лицо в устройстве, снаряжении и расположении войск во время похода, передвижениях и войнах. Он был осведомлен об авангарде и арьергарде, о правом и левом флангах, о центре и о месте засады [139, 144].

⁷ Ясаулы — в Бухаре наиболее приближенные к государю пажи. Во время пира ясаул занимал первое (слева) место, напротив высочайшего престола. В армии бухарских ханов ясаулы — это палочки, назначение которых — ходить с палкой во время учения по фронту и выравнивать шеренги или передавать приказания командира [25, 555].

⁸ Дастархончи, по-видимому, соответствовал боярину-дворецкому в Московской Руси [139, 149].

⁹ Бакаул — заведующий исправным состоянием государственной кухни [139, 150].

(бобо), исключительно напоминающих обязанности древних вождей. Нельзя полностью исключить и то, что длительная эволюция функций этих вождей — от преимущественно ритуальных к преимущественно политическим, которая произошла под воздействием экономических и других факторов, привела в конечном счете к изменениям в системе политической организации общества.

Вот, собственно, та цепочка косвенных свидетельств, которые, по нашему мнению, необходимо учитывать при специальной разработке вопроса о взаимосвязи «мужских домов» и политической организации. Это наше предположение вполне согласуется и с другими данными этнографии. Возникновение и развитие тайных ритуальных объединений, как пишет И. Л. Андреев, «объективно порождает притязания верхушечных групп, узурпирующих определенные общественные функции, на монополию публичной власти, до сих пор сосредоточенной в рамках кровнородственной организации в руках родовых старейшин» [14, 27; 149, 87].

Тенденция слияния родовой верхушки с руководством тайного ритуального общества и перерастания последнего в органы публичной власти видна из анализа их судебных и карательных функций. Этот момент свидетельствует о том, что последние, как правило, стояли на страже интересов формирующихся частных собственников и лиц, сосредоточивающих в своих руках посреднические и обменные функции. Так возникает и развивается их классовая направленность [14, 23].

Характерно, что Ф. Энгельс, анализируя возникновение Афинского государства, специально отметил беззащитность и бессилие родовых институтов перед наступлением социальной дифференциации и ростовщичества, перед корпоративными привилегиями ряда общественных групп: «Одним словом, родовой строй подходил к концу. Общество с каждым днем все более вырастало из его рамок; даже худшие из зол, возникавшие на глазах у всех, он не мог ни ограничить, ни устранить» [4, 114].

Глава V

«МУЖСКИЕ ДОМА»: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

До сих пор о «мужских домах» говорилось как о явлении прошлого, ныне исчезнувшем. Они оказались не в состоянии удовлетворить потребностям новой жизни, нового общественного строя и вследствие этого уже в первые годы установления Советской власти в Средней Азии, в том числе на территории нынешней Таджикской ССР, в основном потеряли свою былую общественную значимость. Сначала по мере укрепления позиций нового общества происходило постепенное отмирание многих прежних функций «домов для мужчин». Их остатки какое-то время еще функционировали; деятельность их членов сводилась лишь к совместным обедам. Затем, в первые послевоенные годы, они вовсе прекратили свое существование. Помещения бывших «мужских домов» были переоборудованы под учебные классы, торговые точки, медпункты, а кое-где — под складские помещения. В некоторых местах в них разместились сельсоветы.

Так современная жизнь, новые формы коммуникативной деятельности людей, новые каналы информации — литература, кино, театр, радио, телевидение, а также новая форма производственной деятельности, повлекшая за собой изменения в сфере традиционных видов распределения производственных и домашних функций, усиление социализирующей роли и многих других явлений привели к отмиранию деятельности общественных «мужских домов» — аловхона, худжра и мехмонхона.

В этнографической современности сохраняются лишь традиции мехмонхона при частном доме. Преображенная за годы Советской власти частная мехмонхона в наше время сохраняется и живет новой жизнью, вобрав в себя все черты нового образа жизни. Она являет собой отражение всех тех политических, экономических и культурных преобразований, которые произошли в облике таджикского села за годы Советской власти. В абсолютном своем большинстве мехмонхона при частном доме — это просторное, хорошо отделанное светлое помещение, в постройке которого использованы современные строительные материалы: стекло, цемент, лесоматериалы, шифер и др. Преобразился интерьер мех-

монхона. Ковры, паласы ручной работы или фабрично-заводского изготовления, стеганные одеяла, матрасы из разноцветных современных тканей, печное отопление, электричество, телевизоры, элементы современной мебели становятся необходимым атрибутом мехмонхона. Свое традиционное «лицо» частновладельческая мехмонхона, существующая почти при каждом доме, сохраняет только в том, что, как и прежде, располагается у одной из сторон выходных ворот или вторым этажом над воротами; возможный вариант — над каким-нибудь подсобным или иным помещением.

Частная мехмонхона нашего времени редко бывает безлюдной. Она по-прежнему является средоточием родственников, соседей, друзей, которые, как и в старые времена, собираются поговорить, пообщаться, посоветоваться друг с другом, поделиться своими мыслями, идеями и планами.

Кое-где имеют место периодические коллективные обеды мужчин (гап, гаштак). В сельских местностях эти трапезы происходят в свободное от работы время, чаще в субботу на воскресенье. В них на основе очередности дастархана при постоянной базе участвуют, как правило, молодые мужчины, которых объединяют общность совместной работы, узы давней дружбы и т. п. Гап (общение) по-прежнему занимает главное место в деятельности мехмонхона частного дома. Товарищи за чаем, который подается до и после традиционного плова, обмениваются новостями, рассказывают разные истории, делятся друг с другом о прочитанной книге или газетном сообщении, обсуждают проблемы жизни друг друга, производственные вопросы, события политической, экономической и культурной жизни села, района, области, республики, страны. Значительное место в гапе занимают вопросы внутренней и внешней политики Советского государства. Там, где в мехмонхона имеется телевизор, джура смотрят программы телепередач, обмениваются мнениями.

В городах и других урбанизированных центрах подобные обеды и гапы нередко проходят в чайхане, чаще всего объединяющей людей, занятых совместной производственной деятельностью. Имеют место также периодические (например, ежемесячные) гаштаки на дому на началах взаимного гостеприимства, участниками которых являются люди, связанные узами землячества (г. Душанбе). Живет также у пожилых людей-пенсионеров традиции гапов, проводимых, как и раньше, в светлое время дня по пятницам (джумагап). Современные джумагапы часто объединяют людей, живущих друг от друга на значительном расстоянии, иногда даже в разных (соседних) районах. Их сближению, еженедельным контактам и общению способствуют современные виды общественного и индивидуального автомобильного или другого транспорта.

Таким образом, мехмонхона при частном доме трансформировалась, приспособившись к новым общественным запросам, в частности способствовала расширению контактов между людьми, углублению их содержания, что стало возможным благодаря тем

благам, которые обеспечило социалистическое общество современному таджику. Если раньше редким гостем таджика мог стать человек из соседнего селения или района, то сегодня приезд к пенджикентцу кулябца или памирца, самаркандца или бухарца, посещение уратюбинцем Исфары или Гиссара, приезд в Ленинабад гостя из Курган-Тюбе или Душанбе — явление обычное. Гость ли, приехавший ли по делам принимаются в мехмонхона, которая, как и прежде, продолжает устойчиво сохранять одну из главных своих традиционных функций — служить основным помещением для приема приезжих. Уже этот факт нагляднее всего свидетельствует, что гостеприимство как древняя форма проявления гуманизма и человеколюбия было укоренившимся свойством народа. Эта старая и добрая традиция, а также связанный с ней комплекс обычаев, несмотря на многочисленные сообщения, не получила еще достаточной оценки в этнографической литературе по народам Средней Азии, хотя совершенно очевидно, что эта область культуры также может дать замечательные этнографические примеры. Народы Средней Азии щедры в гостеприимстве. У таджиков оно нашло свое отражение в пословицах и поговорках: *Мехмон — расули худо аст* («Гость — посланник бога»); ср. киргизскую поговорку: *Кудайы конок*, т. е. «Божий гость» — устное сообщение Г. Н. Симакова; такая же имеется, по-видимому, у туркмен); *Хаффи мехмон аз мехмон пеш мебиёд* («Доля гостя (т. е. средства на его содержание) приходит раньше гостя»); *Иззати мехмон се руз аст* («Соблюдение гостя — три дня»); *Мехмона омаданаи ба иродат, рафтаи ба ичозат* («Приход гостя — по его желанию, а уход его — с разрешения хозяина») и др.

Более полувека назад М. С. Андреев писал: «В горных селениях до сих пор еще широко сохранился древний обычай общественного гостеприимства, и прохожий, останавливающийся на ночь в открытом для всех помещении при мечети, обыкновенно бесплатно снабжается пищей поселянами, приносящими ее из своих домов в аловхона или, в летнее время, на площадку около мечети для того, чтобы съесть ее вместе со странником, заботливо угощая последнего, чтобы он наелся. Там, где нет общественных домов, прохожий может остановиться, если у него нет выбора, в любом доме селения, так как отказать в гостеприимстве, согласно обычаю, если только нет особых причин, считается неудобным» [15, 165]. Н. Нурджанов отмечает, что собрания в аловхона «особенно оживлялись в случае приезда в селение какого-нибудь почетного гостя» [108, 56].

Под влиянием ислама «дом огня» стал совмещать и функции мечети, что, безусловно, свидетельствует о его древней доисламской культовой функции. Это обстоятельство, думается, привело к тому, что функция «дома огня» как странноприимного дома чем дальше, тем больше стала ослабевать, что вызвало к жизни специальное помещение для приема чужестранцев. Им стала мехмонхона, унаследовавшая функции «дома огня». Значит, мехмонхона

своим появлением обязана прежде всего идущему из глубины веков обычаю гостеприимства.

«Дома для гостей» в прошлом имели широкое распространение, и, как видно из названия, их первейшая функция — приютить пришельца, напоить, накормить, взять под свою защиту. Раньше таджики, путешествуя по долинам и равнинам и желая остановиться для отдыха, спрашивали: «Где мехмонхона?» или «Где мусофирхона?» (от слова *мусофир* — «путник»). Пришельца ожидал там радушный прием, чувствовал он себя весьма свободно, хотя и виделся с местными впервые. Б. Х. Кармышева, исследовавшая быт полукочевых узбеков в Самаркандском оазисе, пишет: «Первыми глинобитными сооружениями в узбекских зимовках были не жилые дома, а мечети и помещения для скота, и затем дома для приема гостей» [66, 126].

А. Н. Кондауров отмечает, что функции общинного дома у ягнобцев (общественной мехмонхона) были связаны с пережитками первобытного коммунизма, в особенности с гостеприимством. «В дни, когда в мехмонхона на ночлег собирается много народа, приезжих и посторонних из других селений, топливо приносят все приходящие односельчане, чтобы разжечь на долгое время большой костер. . . Его (гостя. — Р. Р.) „занимает“ кто-либо из старейших и уважаемых односельчан». Он также отмечает, что при посещении мехмонхона каким-либо приезжим лицом жителями приносились еще сушеные фрукты, сладости, орехи и плов. Приготовлениями к приему всегда занималось несколько старейших по возрасту мужчин. Лучшее из принесенного ставили перед гостем. Гость первым открывал трапезу. А. Н. Кондауров далее замечает: «Угощение путника, хотя бы и неизвестного в данной местности, остановившегося в селении на отдых, предоставление ему ночлега распространено по всему Ягнобу» [85, 22—25].

Приведенные данные говорят о том, насколько велико было значение мехмонхона для приема гостей. Древность этой традиции нашла отражение в научной литературе [172, 31—39]. Этот древний обычай в современном быту таджиков сохранился настолько, что ни одна наша беседа с жителями различных районов о мехмонхона не обходилась без подчеркивания собеседниками главного назначения этих домов — служить для приема гостей. Мехмонхона, как и прежде, не закрываются на замок, так что приезжий гость при временном отсутствии хозяев всегда может войти туда, чтобы расположиться на отдых.

Экономические и культурные возможности, которые дает таджикскому народу социалистическое общество, создают основу для процветания традиции гостеприимства. Сегодня, даже если исключить такие выдающиеся в жизни семьи события, как свадьба, рождение ребенка, проводы в армию, по поводу которых устраиваются угощения для всего селения, а то и для нескольких, без почти ежедневного приема гостей не обходится ни одна семья. Гостей-мужчин принимают в мехмонхона, а наиболее значительных — в одном из основных помещений семьи; в этом или каком-

либо другом лучше обставленном помещении принимаются также гости-женщины.

Гости приветствуют формулой: «Салом алекум!» или: «Ас-салому алейкум!» (араб. «Пусть мир да будет над тобой!»). После этого, не заставляя его долго ждать, немедленно приглашают пожаловать в дом, указывая правой рукой, ладонью вверх, направление движения, а левая рука при этом согнута в локте и приложена к груди. Приглашение входить в дом сопровождается словами «Мархамат, дароед, нури дида точи сар!» («Пожалуйте в дом, вы, свет наших очей, венец на нашей голове!»). При входе в дом или в мехмонхона гость должен следовать за хозяином, который часто идет как бы боком, не желая, чтобы гость оказывался за спиной. У входа в помещение гость пропускается вперед. Предупредительный и заботливый хозяин (*мизбон*) занимает место у входа в той же позе, что и прежде, говоря: «Мархамат» («Пожалуйста»). Пришеллец должен занять то место, которое укажет мизбон. Гостю-мехмону обычно предлагается самое почетное место — в глубине помещения, против входа. Иной гость из вежливости отказывается от предлагаемого места, мотивируя это тем, что оно не для такой важной особы, как он, но в конце концов подчиняется настоянию хозяина и занимает отведенное ему место.

Мехмон опускается, согласно правилам, на пятки (поза *дузону*). Хозяин же опускается на корточки (*сари қадам*) против гостя и, сомкнув обе руки (ладонями вверх, пальцы слегка согнуты), проводит по лицу к подбородку. Этот же жест повторяет и гость. При этом присутствующие произносят: «Омин, хайрати қадам!» («Аминь, пусть приход будет счастливым!») или «Омин, қадам нек, бало дур!» («Аминь, ваше вступление в дом да будет добрым, да удалятся злые силы!»). Конечно, эти элементы этикета соблюдаются в основном людьми старшего поколения, молодежи часто особого значения им не придает. После произнесения формулы «аминь» гость и мизбон, а также возможные присутствующие подносят ладони к лицу, и этим завершается ритуал приветствия гостя. После этого хозяин предлагает гостю изменить позу, сесть поудобнее. Тогда мехмон садится, поджав ноги под себя. В народе данная поза называется *чорзону*. Хозяин радушно, стараясь выказать мехмону как можно более уважения и почтения, начинает расспрашивать, откуда он пожаловал (если пришелец незнакомый), не слишком ли труден был путь, все ли у него дома живы и здоровы. При встрече со знакомым гостем, с которым давно не виделся, мизбон с оттенком удивления спрашивает: «Шамоли кучо овард шумоя?» («Какого направления ветер привел вас?»). После этого он расспрашивает гостя о здоровье всех членов семьи и женщин (*ағлу аёл*) (г. Ленинабад), дальних и близких родственников (*хешу табор*), друзей и товарищей (*ёру дусто*), соседей и т. д. На расспросы хозяина гость отвечает: «Шукр, хама саҳат саломат, салом гуфта мондан» («Слава богу, все живы и здоровы остались, передав вам привет»). Гость в свою очередь интересуется здоровьем хозяина, состоянием его дел. Мизбон-

хозяин старается свои расспросы выразить как можно лаконичнее, с тем чтобы возможно быстрее распорядиться об угощении приезжего. Автор поведенческого трактата «Адаб-ус-салихин» Мухаммад Садик [105] наставляет: «По приходе гостя кушанья необходимо подавать как можно скорее, не заставляя гостя долго ждать; не следует подавать лишние кушанья и хлеб против того, что гость в состоянии съесть» [105, 58]. На стол, по его мнению, следует подавать нечетное число лепешек и притом столько, сколько нужно гостю, чтобы не было лишнего, непроизводительного расхода, и если разломана одна лепешка, не надо ломать другой, пока не съедена первая [105, 58]. В наши дни это правило выглядит несколько архаично. Более того, часто по случаю приезда гостей хозяин зовет к себе дальних и близких родственников, соседей, сослуживцев, и тогда прием гостей превращается в многолюдный семейный праздник. Приглашенные по случаю приезда гостя зовут его каждый к себе. Во всех визитах гостя должен сопровождать тот, у кого он остановился по приезде. Таким образом, гость, приехавший к одному человеку, становится гостем целого сельского квартала, а иногда и всего селения.

Когда стелят дастарханы с угощениями, приличие требует, чтобы хозяин первым протянул руку к кушанью, приглашая мехмона начать трапезу, говоря: «Мархамат, мехмон!» («Пожалуйста, гость!»). Если среди собравшихся есть старший по возрасту или положению, то он начинает трапезу. Н. С. Лыкошин по этому поводу замечает, что данное правило «соблюдается только при угощении малознакомых, если же гость — близкий знакомый или друг, то, пригласив его кушать, хозяину не следует первому протягивать руку к пище» [92, 114]. По обычаю, не следует особенно назойливо упрашивать гостя откусать, достаточно повторить приглашение три раза.

Унсур ал-Маали Кей Кавус, автор средневекового дидактического сочинения «Кабус-намэ», наставляет сына: «И перед гостями не извиняйся, ибо извиняться — это привычка простых людей и базарных торговцев, и не говори каждый час: о такой-то, хорошенько покушай, ты, мол, ничего не кушаешь, не стыдись, что я для тебя ничего не мог устроить, даст бог, потом это исправлю!» [164, 100]. Упомянувшийся нами автор Мухаммад Садик рекомендует при еде сообразовываться с гостем: если он ест — и хозяин должен составлять ему компанию; гость кончил — и хозяину тоже надо прекратить трапезу [105, 59].

В «Кабус-намэ» приводится следующий рассказ, иллюстрирующий права гостя: «Так слышал, что Ибн Мукла (известный литератор, визирь и каллиграф. — Р. Р.) поручил Наср ибн-Мансуру Тамими управление Басрой. На следующий год его отозвали и потребовали отчет, а был он человек богатый, и халиф позарился на его деньги. Когда сделали расчет, оказался за ним большой остаток. Сын Мукла сказал: „Подавай эти деньги или ступай в тюрьму“. Наср ответил: „О маулана (ученый. — Р. Р.), деньги у меня есть, только здесь их с собой нет, дай мне отсрочку на

один месяц, чтобы из-за такого пустяка мне не надо было идти в тюрьму". Сын Мукла понял, что у такого человека есть возможность дать эти деньги и он говорит правду. Сказал он: "От правителя правоверных нет приказа, чтобы ты уезжал куда-нибудь, пока не выплатишь этих денег. Здесь в моем дворце поселись в комнате, и этот месяц будь моим гостем". Наср ответил: "Слушаюсь" и поселился заключенным во дворце Ибн Мукла. А было это случайно в начале месяца рамазана. Когда настал вечер, Ибн Мукла сказал: "Приведите такого-то, чтобы он разговелся с нами". В обещем, этот Наср весь месяц рамазан ел вместе с ним. Когда настал праздник и прошло несколько дней, сын Мукла послал кого-то сказать: "Что-то долго везут эти деньги, как помочь в этом деле?". Наср ответил: "Я дал золото". Сын Мукла спросил: "Кому дал?". Ответил: "Тебе дал". Сын Мукла удивился, позвал Насра и сказал: "О ходжа, когда ты дал мне это золото?". Наср ответил: "Я золота не давал, а весь месяц бесплатно ел твой хлеб, месяц за твоим столом заговлялся и был твоим гостем. Теперь, когда пришел праздник, разве можешь ты по праву требовать от меня золота?". Сын Мукла рассмеялся и сказал: "Бери расписку и ступай с миром, эти деньги я дарю тебе, как подарок гостю. . . и я это золото за тебя уплачу". Так Наср избежал от обложения» [164, 101—102].

Еще одно давнее правило — в присутствии гостя не обращать внимания на не заслуживающие одобрения поступки детей и других членов семьи и бранить их (ср. пословицу: «Дар пеши мехмон пишакатро пиш нагу!»), т. е.: «В присутствии гостя не говори своему коту: "Кыш!". Правила учтивости обязывают хозяина прощать гостю какие-либо нелюбимости или промахи с его стороны. В этом случае полагается уважать право гостя на услуги со стороны хозяина. Унсур ал-Маали приводит следующий рассказ:

«Так слышал, — пишет он, — что раз халиф Мутасим (восьмой халиф из династии Аббасидов, правил с 833 по 842 г. — Р. Р.) приказал отрубить голову преступнику в своем присутствии. Тот сказал: "О повелитель правоверных, ради господа, великого и славного, дай мне глоток воды, утощи меня, как гостя, а там делай, что хочешь, ибо я очень страдаю от жажды". Мутасим дал клятву и приказал дать ему воды. Когда ему дали воды, он по арабскому обычаю сказал: "Да умножит аллах тебе милости, о повелитель правоверных, я был твоим гостем на этот глоток воды. Теперь, по человеколюбию, убивать гостя нельзя, не приказывай убивать меня, а прости, чтобы я перед тобой мог принести покаяние". Мутасим сказал: "Правду ты сказал, у гостя великие права, я простил тебя, больше не грешь, ибо право гостя надо охранять"» [164, 102—103].

У афганцев популярен рассказ о том, как однажды банда грабителей напала на деревню. Все как один встали на ее защиту. И только одна преклонного возраста старушка, стоя на пороге дома, с беспокойством следила, как сражались ее два любимых сына. После упорной борьбы бандиты отступили, а двое из них укрылись в доме старушки от преследования. Старая женщина

встала на пороге дома с поднятыми вверх руками, прерывистую односельчанам совершить праведную расплату, так как личность гостя была неприкосновенна.

По обычаю, у таджиков гарантировалась также безопасность его имущества. Так, раньше при обществанных мехмонхона были специальные постройки для хранения вещей гостя и товаров, привозимых заезжими городскими торговцами. Нельзя было о госте — что соблюдается и в наше время — отзываться непочтительно. Все гости одинаково достойны уважения, несмотря на то, какое социальное положение занимают, как одеты и пр. Этот момент отражен в таджикском фольклоре. Существует рассказ о том, как некий дровосек пригласил к себе в гости медведя, вырвавшего его не однажды в заготовке дров. Увидев медведя, ручавшая жена дровосека спрашивает: «Этот твой друг — такой некрасивый медведь?». На что медведь попросил хозяина лучше ударить его топором по голове, чем слушать подобную непочтительность [26, 83—84].

У Васифи имеется рассказ о том, как в Герате однажды появился некий пугун — чужестранец. Он был принят собранием людей. Присутствовавшие на этом собрании сколько ни упрашивали гостя откупаться, тот все отказывался, мотивируя это тем, что им совершено убийство, а денег для компенсации пролитой крови у него нет. Участники собрания, помня древний обычай гостеприимства, по которому полагается удовлетворять просьбу гостя, пообещали его выручить, и только после этого чужак прикоснулся к еде [39, т. 2, 1214 и др.].

Унсур ал-Маали Кей Кавус в «Кабус-наме» говорит в назидание, что, находясь в гостях, не следует выходить за пределы своих прав. «И слугам хозяина не говори: „Эй, такой-то, это блюдо сюда, а миску туда поставь...“. Не будь гостем, сующимся не в свое дело, и приноравливайся к миске и скамейке других людей» [164, 103].

Мухаммад Садик пишет, что, когда приглашают в гости, необходимо принять приглашение независимо от того, кто приглашает — человек знатный или бедняк. Не следует отказываться от приглашения даже в том случае, если человек постыт. С точки зрения этого автора, неприлично также приходить к кому-либо на угощение без приглашения. Если приглашение последовало одновременно от двух лиц, то полагается сначала посетить ближнего соседа, а если оба пригласившие одинаково близкие соседи, то следует отдать предпочтение тому, с кем ближе знаком или дружен. Не следует без разрешения хозяина приводить с собой к нему в дом лиц не приглашенных; если же кто-либо из не приглашенных по собственной инициативе последует за приглашенным, то, придя к входу дома, приглашенный должен сказать хозяину: «Этот человек пришел сам; если позволите, пусть войдет, а если вам не угодно, пусть удалится» [105, 60].

Любопытно указание Мухаммад Садики о том, что, находясь в гостях, неприлично смотреть по сторонам, осматривать находя-

щиеся в доме вещи, не следует также делать хозяину указания относительно приготовления пищи и прочего, исключая случаи, когда между гостем и хозяином издавна существуют дружеские отношения [105, 60]. Восьмидесятидевятилетний Абдусамад Муллобоев (г. Ленинабад), рассказывая о правилах хорошего тона, вспомнил три заповеди своего отца относительно посещений в качестве гостя соседей, друзей и других: 1) когда заходишь в соседний или иной дом, будь подобен слепому (*кур*) в том смысле, что ты не должен оглядываться по сторонам и видеть, где что находится и кто чем занят, в особенности если дело касается женской половины; 2) в доме, где тебя принимают, будь глухим (*кар*), т. е. не прислушивайся ко всяким разговорам, относящимся к семейному быту хозяев и, следовательно, не касающимся тебя лично; 3) находясь в гостях, ты должен вести себя подобно немому (*гунг*). Другими словами, не делай всяких неуместных замечаний; больше слушай, меньше говори, иначе прославишься болтуном, а это самая худшая слава.

У таджиков существует представление, что гостя следует провожать семь шагов от дома. Прощаясь с ним, говорят: «*Хуш омадед, бо бетон*» («Ваш приход был счастливым, приходите/приезжайте еще»). Приезжему гостю в дорогу дают несколько лепешек, сушеные или свежие фрукты. Отказываться от этого не полагается. В среде местного населения и сейчас существует поверье, что хлеб обладает хорошим свойством отводить несчастья и беды. Часто и соседу, просто зашедшему на чашку чая, в особенности если он уходит на ночь, предлагают лепешку.

Как видим, гостеприимство представляет собой одно из замечательных явлений культуры. Оно — не просто акт приема и угощения гостя. Принявший гостя хозяин должен соблюдать целый ряд строгих правил, о чем и было сказано выше. Выполнение хозяином всех этих сложных обязанностей, по-видимому, и вызвало к жизни мехмонхона — специальное помещение, которое позволяло не только приютить приезжего, но и обеспечить его безопасность, оградить его права. Это и обеспечило устойчивость традиции мехмонхона, обретшей как бы новое дыхание в условиях современности.

Жизнь современной мехмонхона особенно оживлена в тех, например, случаях, когда кто-либо из односельчан устраивает туй по случаю обрезания мальчика. Тогда приглашенные из других кишлаков и районов гости на ночь размещаются в мехмонхона родственников, друзей и соседей устроителя. В более или менее многолюдном тую приезжим гостям отводятся от 20—25 и более мехмонхона. В этом случае «дома», принявшие гостей, называются *кушхона*, т. е. помещение для куш. В кушхона для угощения гостей к ужину готовится плов, необходимые продукты для которого («*куноф*») передаются из дома устроителя тую. Пока варится плов, жизнь в кушхона идет своим чередом; как и в былые времена, гости за чаем ведут неторопливую беседу, рассказывают разные случаи, говорят о новостях, слышны шутки и прибаутки, идут

споры, наиболее авторитетные знатоки в области религии рассуждают о проблемах религиозных и т. п. За некоторым исключением, все происходит так, как и в традиционной мехмонхона. Затем их навещают представители устроителя тую (обычно несколько родственников). После выполнения требований традиционного этикета посланники устроителя интересуются: удобно ли разместились гости, все ли в достатке и т. д. Утром, после чая, гости возвращаются к дому устроителя.

Мехмонхона односельчан принимает также приезжих гостей по случаю похорон.

В предыдущих разделах работы мы рассмотрели сведения, в разной степени характеризующие роль социально-возрастного института джура в общественной жизни таджикского села. Не повторяя известного, отметим, что хашар с участием джура — это, можно сказать, наследие «мужского дома» — и в наши дни не утратил своей значимости. Он настолько укоренился в жизни народа, что многие события семейной жизни не обходятся без него. Общественная взаимопомощь на уровне джура находит свое выражение на туях, в похоронах, в сфере аграрной деятельности людей, в строительстве, выполнении различных трудоемких работ.

Имея в виду строительство жилого дома, А. К. Писарчик отмечает, что в Дарвазе хашар обычно созывается три раза: для рытья котлованов под фундамент, для сооружения стен, для подноски земли при сооружении кровли [119, 47]. По нашим наблюдениям, хашар аналогичным образом применяется и в других районах Таджикской ССР. А. К. Писарчик приводит сообщение плотника Гариба из к. Зыгар о том, что на хашарах при постройке его большого дома работало три раза по 60 человек [119, 47]. Обязательным условием хашара, как и прежде, на что обращала внимание А. К. Писарчик, является хорошее питание его участников. Для этой цели продукты заготавливаются заранее.

Примером жизнестойкости хашара может служить следующий факт, зафиксированный нами в горной Матче. На протяжении долгого времени сообщение между кишлаками, расположенными от Де Мунора почти до истоков Зеравшана, периодически парализовалось из-за частых для этих мест селей, размывавших сооруженные через глубокий ров (*сой*) деревянные мосты. Созданный несколько лет назад жителями окрестных кишлаков инициативный совет на общественных началах добился для строительства нового моста получения необходимых строительных материалов (лесоматериалов, цемента), швеллеров, автотранспорта и другой техники. И хотя финансирование шло по линии районного межхозяйственного овцеводческого объединения, часть материалов была приобретена за счет денежных средств жителей кишлаков Де Мунора, Пальдорака, Рога и др., составивших около 1500 руб. Что касается строительства моста, то оно было выполнено почти полностью хашаром в течение трех лет. При этом обеспечение питанием около 30 человек, занятых на объекте, брали на себя поочередно жители близлежащих селений. В фундамент моста было

уложено 320 м³ гравия и около 350 м³ камня, заготовленных также путем хашара. Результат коллективизма — капитальный (размером 18×4 м) мост грузоподъемностью 30 т; при общей оценке строительства в 150 тыс. руб. фактические расходы Межхозяйственного объединения, по сообщению, составили 15 тыс.

В горной Матче хашар выступает решающим элементом в строительстве не только мостов, но и ирригационных сооружений, мельниц и т. п.

Хашар — это добрая традиция, широко используемая при решении многих хозяйственных вопросов; к нему прибегают в особенности в уборочную страду.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из изложенного материала видно, что «мужские дома» в их традиционном аспекте представляли собой значительное явление в общественной жизни таджикского села.

Суммируя функции «домов для мужчин», представляется важным подчеркнуть, что они сохраняли известные признаки социально-возрастной однородности. Изложенные данные культурно-бытовой традиции в свою очередь свидетельствуют о том, что учет реального возраста при формировании и функционировании «мужских домов» отражал данную особенность самой культуры. Возрастной аспект в деятельности мехмонхона и в конце концов аловхона прослеживается на примере активного функционирования института джура.

Многие особенности функционирования «мужских домов» позволяют заключить, что на более ранних этапах исторического развития они выполняли определенную военную функцию на уровне своеобразных ополчений. На этих позициях стоит Г. П. Снесарев. Черты военной функции института джура отражены в численном составе членов равнинных «мужских домов». Характерно, что число сорок типично и для дружин в фольклоре не только таджиков, но и других народов Средней Азии. Фольклор, таким образом, дает возможность более отчетливо понять, почему число сорок было принято в качестве некоего образца при формировании «мужских домов». Сорок джура в «доме для мужчин» и сорок друзей пеших или конных ратников в эпосе представляются нам звеньями одной цепи. И в том и в другом случае перед нами слаженная дружина. Это подтверждается данными научной литературы. Г. П. Снесарев по этому поводу пишет, что «молодежная группа сверстников, вышедшая со своим руководителем из недр мужского союза, была той основой, на которой развивался принцип „дружины“» [144, 187].

Как известно, организация мужчин в «мужском доме» возводилась к пяти, семи и более «первым мужам». Материал, относящийся к внутренней структуре описываемых организаций, может в известной мере пролить свет на остающиеся пока невыясненными черты «отдаленного отголоска тайных союзов» [152, 311]. Анализ социальной иерархии «мужских домов» наводит на мысль о том, что аппарат должностных лиц этих домов, по-видимому, был свя-

зан с более архаической формой политической организации в среднеазиатских государствах.

Говоря об аловхона, мы видим, что она выступает как культовое здание (след древнего культа огня), ставшего в ходе исторического развития базой для мусульманской мечети; аловхона служила, кроме того, помещением для молитвы. Следы культового назначения прослеживаются также в равнинной мехмонхона.

В «мужских домах», так же как в эпоху раннего средневековья [179, 33], принимались приезжие гости или путники, в них ночевала холостая молодежь. Аловхона и мехмонхона привлекали людей для совместных обедов в компании друзей и знакомых. Эти дома были наиболее подходящим местом для музыки, танцев; они служили местом выступлений певцов и сказителей, а также чтений или пересказов классики и современности. Эти функции «домов для мужчин» позволяют причислить их к разряду своеобразных народных домов творчества.

«Мужские дома» были местом дачи советов (*маслихат*) и консультаций (*машварат*) односельчанам по различным случаям жизни; они регулировали общественную и обрядовую жизнь села и в этом смысле выступали как своего рода трибуна местного «парламента» (*маджлис*). Описанные нами дома консолидировали своих членов для коллективного участия в решении хозяйственных, обрядовых и общественных задач. Все это говорит о значительной роли «мужских домов» в общественной и обрядовой жизни села. Отметим и то, что рассмотренные дома служили также помещением старометодной школы.

Функция «мужских домов» как мест для общения отразилась в варианте названия этих домов — *гапхона*, т. е. помещение для гапа. Действительно, в деятельности «мужских домов» едва ли не самое главное место занимал *гап* — «беседа», «разговор», «обмен мнениями», «общение». Именно в ходе гапа, за чаем, обсуждались проблемы села, дела односельчан, членов «мужского дома», давались соответствующие советы и рекомендации. Обычным продолжением гапа (чаепития) были пение и музыка, чтение или пересказы, исполнения сказителей, экспромты и т. п. Следовательно, подростки, придя в «мужской дом», попадали в определенную культурную среду с установившимися социокультурными нормами. Поэтому подросток (юноша) в качестве первых шагов должен был усвоить средство овладения сложившимися здесь образцами социально организованных алгоритмов поведения. Этим средством становился гап, в структуре которого заложено постоянное взаимодействие старших и младших. Таким народным «домам творчества» и общения принадлежала первостепенная роль в генерации традиций этнической культуры. Это было обусловлено миссией «мужского дома» — быть регулятором всего комплекса общественной жизни. Вследствие этого рассматриваемые «дома» являлись носителями определенных социализирующих мнений, взглядов и норм стереотипа, оказывали постоянное и непосредственное воздействие на формирование личностных качеств млад-

шего состава членов «дома», их взглядов, на процесс соблюдения ими установившихся традиционных норм поведения и усвоения социальных и культурных ценностей.

Таким образом, «мужской дом» служил для молодых средоточием мира культуры взрослых. Посредством гапа к ним переходила эстафета социальных отношений и культурных ценностей взрослого мира. В разновозрастных «домах» преемственность этнокультурных явлений в процессе социализации личности происходила в атмосфере постоянного и непосредственного воздействия мира культуры старших; в социально однородных объединениях неформальными агентами социализации выступала «начальствующая» верхушка «мужского дома».

Так, в бесконечном процессе одно поколение сменяло другое, наследуя созданные им ценности, перенимая опыт и достижения, делая их частью своей личности и, таким образом, приумножая их. Об этом красноречивее всего говорит та традиция «мужских домов», которая живет и в наши дни. Гостеприимство, общественная взаимопомощь, гап и другие явления высокой нравственности обретают право на существование и в новых условиях. Они вполне отвечают задачам нового строя и должны быть поставлены ему на службу. В новой редакции Программы КПСС сказано, что партия выдвигает задачу развития «культуры советского народа на базе лучших достижений и самобытных прогрессивных традиций народов СССР» [6, 157]. Следовательно, социокультурные преобразования предполагают историческую преемственность в области опыта и традиций прежних поколений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Фейербах, противоположность материалистического и идеалистического воззрений // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3.
2. Маркс К. Разделение труда и мануфактура // Там же. Т. 23.
3. Энгельс Ф. О разложении феодализма и возникновении национальных государств // Там же. Т. 21.
4. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Там же.
5. Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // Полн. собр. соч. Т. 1.
6. Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986.
7. Абрамзон С. М. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946.
8. Абрамзон С. М. Этнографические сюжеты в эпосе «Манас» // СЭ. 1947. № 2.
9. Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 12.
10. Абрамзон С. М., Антипина К. И., Васильева Г. П. и др. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан // ТИЭ. НС. М., 1958. Т. 37.
11. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
12. Азаров А. И. Тайные мужские союзы в Меланезии / Крат. содрж. докл. годичной науч. сессии Ин-та этногр. АН СССР. Л., 1985.
13. Айни Садрриддин. Воспоминания. М.; Л., 1960.
14. Андреев И. Л. О характере социальных связей в эпоху перехода от первобытнообщинного строя к классовому обществу // СЭ. 1971. № 2.
15. Андреев М. С. По этнографии таджиков // Таджикистан. Ташкент, 1925.
16. Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // Сборник в честь В. В. Бартольда. Ташкент, 1927а.
17. Андреев М. С. По этнологии Афганистана: Долина р. Панджшир. Ташкент, 1927б.
18. Андреев М. С. Поездка летом 1928 года в Касанский район (север Ферганы) // Изв. О-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1929. Т. 1.
19. Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1.
20. Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Душанбе, 1958. Вып. 2.
21. Андреев Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах: (Спарта и Крит): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1967.
22. Андреев Ю. В. Мужские союзы в поэмах Гомера // ВДИ. 1964. № 4.
23. Антология таджикской поэзии. М., 1957.
24. Арандаренко Г. А. Дарваз и Каратегин // Военный сборник. 1883. № 12.
25. Арандаренко Г. А. Досуги в Туркестане (1874—1889 гг.). Спб., 1889.
26. Афсонахон халки тоджик. Душанбе, 1980. На тадж. яз.
27. Бартольд В. В. Сочинения. М., 1964. Т. 2, ч. 2.
28. Беленицкий А. М., Бентович И. Б., Большаков О. Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973.
29. Бернштам Т. А. Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. // Крат. содрж. докл. сессии ИЭ АН СССР, посвящ. столетию создания первого акад. Этногр.-антропол. центра. Л., 1980.
30. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
31. Бируни Абурейхан Мухаммад ибн-Ахмад. Памятники минувших поколений // Избр. произведения. Пер. и примеч. М. А. Салье. Ташкент, 1957. Т. 1.
32. Болдырев А. Н. Зайнабдин Васифи — таджикский писатель XVI в. Сталинабад, 1957.
33. Ботяков Ю. М. Институт ак-ойли у западных туркмен-йомудов (конец XIX—начало XX в.) // КСДСКЧ. Л., 1983.
34. Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.
35. Бромлей Ю. В. Новая обрядность — важный компонент советского образа жизни // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М., 1981.
36. Бутинов Н. А. Половозрастная организация // СЭ. 1982. № 1.
37. Варданян Л. М. Традиции мужских возрастных групп у армян в конце XIX—начале XX в.: (Историко-этнографическое исследование) // Армянская этнография и фольклор: Материалы и исследования. Ереван, 1981. Вып. 12.
38. Варягин М. А. Опыт описания Кулябского бекства // ИРГО. 1916. Т. 1—2, вып. 10.
39. Васифи Зайн ад-Дин. Бадаи' алвакай' / Критический текст, введение и указатели А. Н. Болдырева. М., 1961. Т. 1—2.
40. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов: Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
41. Вяткин В. Л. Каршинский округ, организация в нем войск и события в период 1215—1217 (1800—1803) годов // ИСОРГО. Ташкент, 1928. Т. 18.
42. Гаврилов М. Ф. Остатки ясы и юсуна у узбеков. Ташкент, 1929.
43. Галунов Р. А. Средняя персидская свадьба // Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9.
44. Гафферберг Э. Г. Белуджи Туркменской ССР: Очерки хозяйства, материальной культуры и быта. Л., 1969.
45. Гинзбург В. В. Горные таджики // ТИАЭА АН СССР. М.; Л., 1937. Т. 16.
46. Гиренко Н. М. Некоторые замечания в связи с проблемой половозрастной стратификации // СЭ. 1981. № 6.
47. Гордлевский В. А. Государство Сельджукидов Малой Азии // Сочинения. М., 1960. Т. 1.
48. Грач А. Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
49. Гребенкин А. Таджики // Русский Туркестан. М., 1872. Вып. 2.
50. Гребенкин А. Заметки о Когистане // Материалы для статистики Туркестанского края. 1873. Вып. 2.
51. Давыдов А. С. Жилище // Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973.
52. Дандамаев М. А. Иран при первых ахеменидах. М., 1963.
53. Джамал Абдурахман. Саламан и Абсаль / Подг. изд. К. С. Айни. Душанбе, 1977.
54. Дурдыев М. Б. Пограничные и военные отряды туркмен южного Туркменистана в конце XIX—начале XX в. (Ак-ойли) // Изв. АН Туркм. ССР. Сер. обществ. наук. Ашхабад, 1970. Т. 3.
55. Ершов Н. Н. «Туи гулдор» у кыстакозских таджиков // Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Душанбе, 1953. (ТИИАЭ АН ТаджССР; Т. 17).
56. Ершов Н. Н., Широкова З. А. Альбом одежды таджиков. Душанбе, 1969.
57. Ершов Н. Н. Пища // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 2.
58. Задыхина К. Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество. М.; Л., 1951. (ТИЭ. НС; Т. 14).

59. *Задыхина К. Л.* Узбеки дельты Аму-Дарьи // ТХАЭЭ. М.; Л., 1951. Т. 1.
60. *Зарубин И. И.* Отчет об этнографических работах в Средней Азии летом 1926 г. // Изв. АН СССР. 1927. № 5—6.
61. *Ишанкулов Х. Г.* Брак и свадьба у населения Ходжента в новое время (конец XIX—начало XX в.). Душанбе, 1972.
62. *Калиновская К. П.* К характеристике системы возрастных групп у галла Эфиопии // СЭ. 1969. № 4.
63. *Калиновская К. П.* Возрастные группы народов Восточной Африки: Структура и функции // Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1972.
64. *Калиновская К. П.* К вопросу о соотношении функций и структуры системы возрастных групп галла // СЭ. 1972. № 4.
65. *Калиновская К. П.* Возрастные группы народов Восточной Африки. М., 1976.
66. *Кармышева Б. Х.* Бытовой уклад населения // Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969.
67. *Карпов Ю. Ю.* Общинный зимний праздник у цезов // СЭ. 1983. № 3.
68. *Кисляков Н. А.* Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахно-Боло // ТИАЭА АН СССР. М.; Л., 1936. Т. 10.
69. *Кисляков Н. А.* Охота таджиков долины р. Хингоу в быту и в фольклоре // СЭ. 1937. № 4.
70. *Кисляков Н. А.* Жилище горных таджиков бассейна р. Хингоу // СЭ. 1939. № 2.
71. *Кисляков Н. А.* Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна р. Хингоу // СЭ. 1947. № 1.
72. *Кисляков Н. А.* Очерки по истории Каратегина. Сталинабад, 1954.
73. *Кисляков Н. А.* Некоторые материалы к вопросу об этногенезе таджиков // КСИЭ АН СССР. М., 1958. Т. 30.
74. *Кисляков Н. А.* Семья и брак у таджиков // ТИЭ. НС. М.; Л., 1959. Т. 44.
75. *Кисляков Н. А.* Некоторые материалы по этнографии таджиков верховий Кашка-Дарьи // Сборник памяти М. С. Андреева. Душанбе, 1960. (ТИИАЭ АН ТаджССР; Т. 120).
76. *Кисляков Н. А.* Некоторые материалы по сельскохозяйственной терминологии у таджиков // СЭ. 1969. № 3.
77. *Кисляков Н. А.* Аловхона — «дом огня» у таджиков // Основные проблемы африканистики: К 70-летию члена-корреспондента АН СССР Д. А. Ольдерогге. М., 1973.
78. *Кон И. С.* Возрастные категории в науках о человеке и обществе // Социологические исследования. 1978. № 3.
79. *Кон И. С.* Дружба: Этико-психологический очерк. М., 1980.
80. *Кон И. С., Фельдштейн Д. И.* Отрочество как этап жизни и некоторые психолого-педагогические характеристики переходного возраста // В мире подростка. М., 1980а.
81. *Кон И. С.* Психология старшеклассника. М., 1980б.
82. *Кон И. С.* К проблеме возрастного символизма // СЭ. 1981. № 6.
83. *Кон И. С.* Ребенок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М., 1988.
84. *Кондауров А. Н.* Некоторые материалы по этнографии ягнобцев // СЭ. 1935. № 6.
85. *Кондауров А. Н.* Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев // ТИЭ. М.; Л., 1940. Т. 3, вып. 1.
86. *Кунов Г.* О происхождении брака и семьи. М., 1923.
87. *Леонтьев А. А.* Психология общения. Тарту, 1974.
88. *Липс Ю.* Происхождение вещей: (Из истории культуры человечества). М., 1954.
89. *Логофет Д. Н.* В горах и на равнинах Бухары: (Очерки Средней Азии). Спб., 1913.
90. *Лукошин В. Г.* Культура сасанидского Ирана: Иран в III—V вв. Очерки по истории культуры. М., 1969.
91. *Лыкошин Н.* Кар-хат // Туркестанские ведомости. 1893. № 82.
92. *Лыкошин Н.* Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пг., 1916.
93. *Максимов А.* Система родства австралийцев. М., 1903.
94. *Максимов А.* Брачные классы австралийцев. М., 1910.
95. *Мардонова А.* Свадебное торжество у таджиков Файзабада // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981.
96. *Маретина С. А.* Эволюция общественного строя у горных народов северо-восточной Индии. М., 1980.
97. *Маретина С. А.* Воспитание и обучение детей и подростков у двух горных народов северо-восточной Индии // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983.
98. *Массальский В. И.* Туркестанский край. Спб., 1913.
99. *Массон М. Е.* К вопросу о северных границах государства «Великих Куша»: Тез. докл. и сообщ. сов. ученых на Международ. конф. по истории и культуре Центральной Азии в кушанскую эпоху. Душанбе, 1968.
100. *Миддендорф А. Ф.* Очерки Ферганской долины. Спб., 1882.
101. *Мирхасилов С. М.* Из истории общественного быта узбеков // СЭ. 1963. № 5.
102. *Моногарова Л. Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1959. Вып. 2. (ТИЭ. НС; Т. 47).
103. *Морган Л. Г.* Древнее общество. Л., 1934.
104. *Мукминова Р. Г.* Некоторые данные о термине «чухра» // Сборник памяти М. С. Андреева. Душанбе, 1960. (ТИИАЭ АН ТаджССР; Т. 120).
105. *Мухаммад Садиқ.* Адаб ус-Салихин / Пер. Н. С. Лыкошина. Пг., 1913.
106. *Налиякин В., Налякина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.
107. *Намазов Э. С.* Половозрастная стратификация у огузов (по данным эпоса «Китаби Деде-Коркут» // Этническая культура: Динамика основных элементов. М., 1984.
108. *Нурджанов Н.* Таджикский народный театр. М., 1956.
109. *Ольдерогге Д. А.* Население и социальный строй // Абиссиния. М.; Л., 1936.
110. *Остроумов Н.* Сарты // Этнографические материалы. Ташкент, 1896. Вып. 1.
111. *Панду Хикмат / Сост. М. Фозилов.* Душанбе, 1963. На тадж. яз.
112. *Перици А. И.* Пережитки возрастных классов в Шестикинии // КСИЭ. М., 1957. Вып. 27.
113. *Пещерева Е. М.* Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда // Сборник в честь В. В. Бартольда. Ташкент, 1927.
114. *Пещерева Е. М.* Домашняя и семейная жизнь // Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М.; Л., 1954. (ТИЭ. НС; Т. 24).
115. *Пещерева Е. М.* Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков (по материалам 1924—1925 гг.) // Сб. МАЭ. 1957. Т. 17.
116. *Пещерева Е. М.* Гонимое производство Средней Азии // ТИЭ. НС; М.; Л., 1959. Т. 42.
117. *Пещерева Е. М.* Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник: К 75-летию профессора И. И. Зарубина. М., 1963.
118. *Писарчик А. К.* Таблицы двенадцатилетнего животного цикла с приведением соответствующих им годов современного летосчисления // Материалы Южно-Туркменистанской комплексной экспедиции. Ашхабад, 1949. Вып. 1.
119. *Писарчик А. К.* Жилище // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 2.
120. *Писарчик А. К.* Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3.
121. *Писарчик А. К.* Традиционные способы отопления жилищ оседлого населения Средней Азии в XIX—XX вв. // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.
122. *Попов А. А.* Материалы по родовому строю долган // СЭ. 1934. № 6.
123. *Попов В. А.* Половозрастная стратификация и возрастные классы древнеазиатского об-

- щества: (К постановке вопроса) // СЭ. 1981. № 6.
124. *Потанов Л. П.* Древний быт, отражающий первобытно-общинный быт кочевников // Тюркологический сборник АН СССР. 1951. № 1.
125. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
126. *Рапопорт Ю. А.* Некоторые итоги изучения дворца на городище Топрак-кала // Культура и искусство Древнего Хорезма. М., 1981.
127. *Рассудова Р. Я.* Формы организации труда в общинах некоторых районов орошаемого земледелия Средней Азии: (Конец XIX—начало XX в.) // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. (ТИЭ. НС; Т. 97).
128. *Рахимов Р. Р.* «Дома для гостей» таджиков бассейна Зеравшана // Полевые исследования Института этнографии АН СССР. 1974 г. М., 1975а.
129. *Рахимов Р. Р.* Мужские объединения у узбеков и таджиков Ферганской долины // Социальная история народов Азии. М., 1975б.
130. *Рахимов Р. Р.* Две заметки по антропонимии Зеравшанской долины // Ономастика Средней Азии. М., 1978.
131. *Рахимов Р. Р.* Некоторые представления о возрастном символизме у таджиков // Всесоюз. сессия по итогам полевых этнографических исследований 1980—1981 гг., посвящая 60-летию образования СССР: Тез. докл. Нальчик, 1982.
132. *Решетов А. М.* Некоторые наблюдения над системами родства // Охотники, собиратели, рыболовы: Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972.
133. *Розенберг Ф. А.* О вине и пире в персидской национальной эпосе // Сб. МАЭ. Пг., 1918. Т. 5. Вып. 1.
134. *Русайкина С. П.* Народная одежда таджиков Гармской области Таджикской ССР // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1959. Вып. 2. (ТИЭ. НС; Т. 47).
135. *Са'ди.* Гулистан / Критический текст, пер., предисл. и примеч. Р. М. Алиева. М., 1959.
136. *Сазонова М. В.* Украшения узбеков Хорезма // Сб. МАЭ. Л., 1970. Т. 26.
137. *Семенов А. А.* Отношение к детям у горных таджиков // Этногр. обозрение. 1899. Т. 42. № 3.
138. *Семенов А. А.* Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903.
139. *Семенов А. А.* Бухарский трактат о чинах и званиях и об обязанностях носителей их в средневековой Бухаре. М.; Л., 1948. (Сов. востоковедение; Т. 5).
140. *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966.
141. *Симаков Г. Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX—начале XX в. Л., 1984.
142. *Снесарев Г. П.* Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // МХЭ. М., 1957. Вып. 4.
143. *Снесарев Г. П.* «Пачиз»: (Об одном этнографическом памятнике древних индо-хорезмийских культурных связей) // СЭ. 1962. № 5.
144. *Снесарев Г. П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // МХЭ. М., 1963. Вып. 7.
145. *Снесарев Г. П.* О реликтах мужских союзов в истории народов Средней Азии // Докл. сов. делегации на VII Международ. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1964.
146. *Снесарев Г. П.* К вопросу о происхождении праздника суннаттой в его среднеазиатском варианте // Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971. (ТИЭ. НС; Т. 97).
147. *Сухарева О. А.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954. Т. 2.
148. *Сухарева О. А., Бижанова М. А.* Прошлое и настоящее селения Айқыран. Ташкент, 1955.
149. *Сухарева О. А.* Традиционное соперничество между частями городов в Узбекистане (конец XIX—начало XX века) // КСИЭ. М., 1958. Т. 30.
150. *Таджики Каратегина и Дарваза.* Душанбе, 1966. Вып. 1.
151. *Таджики Каратегина и Дарваза.* Душанбе, 1970. Вып. 2.
152. *Таджики Каратегина и Дарваза.* Душанбе, 1976. Вып. 3.
153. *Токарев С. А.* Родовой строй в Меланезии // СЭ. 1933. № 2—6.
154. *Толстов С. П.* Военная демократия и проблема «генетической революции» // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935. № 7/8.
155. *Толстов С. П.* К истории древнетюркской социальной терминологии // ВДИ. 1938. № 1/2.
156. *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
157. *Топоров В. Н.* О происхождении нескольких русских слов: (К связям с индоиранскими источниками) // Этимология. 1970. М., 1972.
158. *Тошматов Н. Э.* Традиционные мужские объединения и их роль в семейной обрядности у населения Ура-Тюбе // Изв. АН ТаджССР. Сер. «Востоковедение, история, филология». 1987. № 4 (8), октябрь—декабрь.
159. *Тревер К. В.* Древнеиранский термин «рагна»: (К вопросу о социально-возрастных группах) // Изв. АН СССР. Сер. «История и философия». 1947. Вып. 1.
160. *Троицкая А. Л.* Из истории народного театра и цирков в Узбекистане // СЭ. 1948. № 3.
161. *Троицкая А. Л.* Военное дело в Бухаре в первой половине XIX века // Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Душанбе, 1953. (ТИИАЭ АН ТаджССР; Т. 17).
162. *Турсунов Н. О.* Из истории городского ремесла Северного Таджикистана: (Ткацкие промыслы Ходжента и его пригородов в конце XIX—начале XX в.). Душанбе, 1974.
163. *Турсунов Н. О.* Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX—начала XX в.: (Историко-этнографические очерки). Душанбе, 1976.
164. *Унсур ал-Маали Кей Кавус.* Кабус-намэ / Перев., ст. и примеч. Е. Э. Бертельса. М., 1958.
165. *Фирдоуси А.* Шах-намэ. М., 1957. Т. 1.
166. *Фирштейн Л. А.* Земледельческие орудия таджиков и узбеков // Сб. МАЭ. Л., 1970. Т. 26.
167. *Хамиджанова М. А.* Девичник — чойгантак в Сталинабаде // Изв. АН ТаджССР. Отд. обществ. наук. Сталинабад, 1956. № 10—11.
168. *Хамиджанова М. А.* Материальная культура мачинцев до и после переселения на вновь орошенные земли. Душанбе, 1974.
169. *Хамиджанова М. А.* Жилище таджиков Ягноба // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.
170. *Хамиджанова М. А.* Туи Хатна — обрезание у таджиков Верхнего Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии. Душанбе, 1981.
171. *Хорошхин А.* Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. Спб., 1876.
172. *Шаниязов К. Ш.* К этнической истории узбекского народа. Ташкент, 1974.
173. *Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура // ТИЭ. НС. М.; Л., 1949. Т. 8.
174. *Широкова З. А.* Одежда // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 2.
175. *Широкова З. А.* Одежда // Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973.
176. *Шишов А. Сарты.* Ч. 1. Этнография: (Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области). Ташкент, 1904. Т. 11.
177. *Шпигель М. Л.* Некоторые черты культуры и быта // Современный кишлак Средней Азии: (Социально-экономический очерк). Ташкент, 1926. Вып. 3.
178. *Шурц Г.* История первобытной культуры. М., 1923. Вып. 1—2.
179. *Якубов Ю.* Страницы из быта таджиков эпохи Ибн Сино // История и культура эпохи Абуали Ибн Сино. Душанбе, 1980.

180. *Azizi B.* Zarbdor (Maçmuaji Hikojah). Stalinobod, 1932.
181. *Boas F.* The Social organisation and the secret societies of the Kwakiutl Indians // Reports of the U. S. Natural Museum for 1895. Washington, 1897.
182. *Cunow H.* Verwandtschafts-Organisationen der Australneger. Stuttgart, 1894.
183. *Frobenius L.* Die Masken und Geheimbünde Africas // Abhandlungen d. Kaiserlicher Leopoldinae (= Carolinae Deutschen Akad. d. Naturforscher). Halle, 1898. Bd 74.
184. *Gennep A. van.* Les rites de passage, études systématiques des rites. Paris, 1909.
185. *Levi-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1949.
186. *Nevermann H.* Masken und Geheimbünde in Melanesien. Berlin, 1933.
187. *Robertson J.* The Kafirs of Hindu-Kush. London, 1896.
188. *Schurtz H.* Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin, 1902.
189. *Snoy P.* Gästhaus und Socialordnung bei Tadschiken in Badachschan (Afghanistan) // Тр. МКАЭН. М., 1970. Т. 40.
190. *Webster H.* Primitive secret societies. New York, 1908.
191. *Weiser L.* Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Berlin, 1927.
192. *Wikander S.* Der Arische Männerbünde. Uppsala, 1938.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВДИ — Вестник древней истории
- ИРГО — Известия Русского географического общества
- ИСОВГО — Известия Среднеазиатского отделения Всесоюзного географического общества
- КСДСКЧ — Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
- МАЭ — Музей антропологии и этнографии
- МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук
- МХЭ — Материалы Хорезмской экспедиции
- СЭ — Советская этнография
- ТИАЭА — Труды Института археологии, этнографии и антропологии АН СССР
- ТИИАЭ — Труды Института истории, археологии и этнографии АН ТаджССР
- ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР
- ТХАЭЭ — Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции

О Г Л А В Л Е Н И Е

	Стр.
Введение	3
Г л а в а I. «Мужские дома» у горных и предгорных таджиков	8
Помещения	8
Черты быта	16
Г л а в а II. «Мужские дома» у равнинных таджиков	23
Термины	23
Формирование объединений, их социальная иерархия	27
Функционирование «мужских домов»	37
Г л а в а III. «Мужские дома» и некоторые особенности половозраст- ной дифференциации	57
Мужское объединение как общество сверстников . . .	57
Данные традиционно-бытовой культуры	69
Г л а в а IV. Роль «мужских домов» в общественной жизни	92
Аловхона	92
Мехмонхона: джура	98
Г л а в а V. «Мужские дома»: традиция и современность	134
Заключение	145
Литература	148
Список сокращений	155

Рахмат Рахимович Рахимов

«МУЖСКИЕ ДОМА» В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ТАДЖИКОВ

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор издательства И. П. Палкина
Художник Л. А. Яценко
Технический редактор Н. А. Кругликова
Корректор Ф. Я. Петрова

ИБ № 44456

Сдано в набор 31.01.90. Подписано к печати
04.12.90. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага книжно-жур-
нальная № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать
высокая. Усл. печ. л. 10. Усл. кр.-от. 10.24.
Уч.-изд. л. 10.91. Тираж 1050. Тип. зак. № 80.
Цена 2 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука». Ленинградское отделение.
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.