

69-611

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

---

Н. А. КИСЛЯКОВ

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ  
СЕМЬИ И БРАКА  
У НАРОДОВ  
СРЕДНЕЙ АЗИИ  
и КАЗАХСТАНА

КОНТРОЛЬНЫЙ ЭКЗЕМПЛЯР

---



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ЛЕНИНГРАД 1969

## СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Введение . . . . .	3
Формы семьи . . . . .	12
Сохранение экзогамных норм . . . . .	47
Формы брака . . . . .	65
Брачные обряды и церемонии . . . . .	98
Семейно-брачные запреты и избегания . . . . .	163
Список сокращений . . . . .	240



2004127412

Николай Андреевич Кисляков

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ СЕМЬИ И БРАКА У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И  
КАЗАХСТАНА

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

Редактор издательства В. Т. Бочевер  
Художник В. В. Грибакин  
Технический редактор Н. А. Кругликова  
Корректоры К. И. Видре и В. А. Пузиков

Сдано в набор 26/III 1969 г. Подписано к печати 6/VIII 1969 г. РИСО АН СССР  
№ 170—127В, Формат бумаги 60 × 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. л. 7<sup>1</sup>/<sub>2</sub>. Печ. л. 15 = 15 усл. печ. л.  
Уч.-изд. л. 16.15. Изд. № 3832, Тип. зак. 11. М-51289. Тираж 3600. Бумага № 1.  
Цена 1 р. 12 к.

Ленинградское отделение издательства «Наука»  
Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1—6—2  
96—69 (I)

1-я тип. издательства «Наука», Ленинград, В-34,  
9 линия, д. 12

## ВВЕДЕНИЕ

В настоящей работе автор поставил перед собой задачу собрать и систематизировать этнографический материал по семье и браку у народов Средней Азии и Казахстана XIX—начала XX в. и на его основе рассмотреть некоторые, наиболее существенные, стороны семейно-брачных институтов в их историческом развитии. Автор пользовался исключительно литературными материалами, которых к настоящему времени накопилось довольно большое количество. В известной степени данная книга может рассматриваться как продолжение работ автора по семье и браку у таджиков, суммированных им в специальной монографии;<sup>1</sup> однако если в этой последней монографии автор, будучи сам этнографом-таджиковедем, использовал в значительной степени собственные полевые наблюдения, то в основу настоящей книги положены исключительно литературные источники, а таджикский материал очень ограничен и приводится лишь в порядке сравнения и сопоставления с данными по другим народам среднеазиатского региона.

Вопросы семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана стали привлекать внимание исследователей уже с давних пор. Еще в древности путешественники, участники завоевательных походов, купцы и другие лица, посещавшие эти области, обращали внимание на различные, непривычные для них черты жизни, нравы и обычаи местного населения, в частности и на семейно-брачные отношения, обряды и церемонии. Рассказы, подчас отрывочные сообщения и заметки греческих, римских и других авторов, так или иначе касавшиеся семейно-брачных отношений у народов Средней Азии и сопредельных стран,<sup>2</sup> в известной

<sup>1</sup> Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. ТИЭ, в. с., т. XLIV, 1959.

<sup>2</sup> См., например: Геродот. История, т. I. М., 1948, стр. 106, 111—112, 309, 347—348; Н. Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II, ч. III. М.—Л., 1950, стр. 122.

степени получили свое освещение в русской и зарубежной литературе и в той или иной мере были интерпретированы различными учеными, в особенности при разрешении таких общетеоретических проблем, как проблема материнского рода, группового брака, экзогамии и т. п.<sup>3</sup> Все эти данные являются чрезвычайно важными и необходимыми для изучения эволюции форм семьи и брака, однако этот материал, обычно отрывочный, неполный, плохо локализованный, конечно, совершенно недостаточен для каких-либо более или менее широких выводов.

Примерно то же самое можно сказать и в отношении средневековых источников и источников нового времени, пожалуй, с той только разницей, что они являются для Средней Азии еще более скудными с точки зрения интересующих нас проблем. Не только чужестранцы, посещавшие Среднюю Азию и Казахстан, но и местные авторы, подробно останавливаясь на политической истории, реже на вопросах экономики, богатствах страны, хозяйственной деятельности населения, почти всегда игнорируют вопросы быта, а тем более семейно-брачные отношения. Частично это может быть объяснено тем обстоятельством, что различные первобытные институты, характерные для семьи и брака древности, в средние века исчезли или же, если и сохранялись, то уже в пережиточной форме,<sup>4</sup> и потому в меньшей степени привлекали внимание наблюдателя.

Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана явилось следствием проникновения русского влияния в казахские степи и в Среднюю Азию и последующего присоединения этого обширного края к России. Как известно, присоединение Казахстана и Средней Азии к Российской империи не было единовременным процессом, а растянулось почти на полтора столетия. После основания Оренбурга (1743) и создания так называемой Сибирской линии начало осуществляться присоединение к России некоторых территорий, населенных казахами, главным образом северных казахских районов. Постепенно русское влияние, а вместе с тем и русский военно-административный аппарат проникают все глубже в необозримые казахские степи, причем это проникновение идет уже с трех сторон — с востока, севера и запада. Постепенно все более и более осваивая казахскую степь, царская администрация, однако, еще воздерживалась от вмешательства в дела среднеазиатских ханств; такая политика проводилась до конца 50-х годов XIX в., после чего она была резко изменена. Укрепившись к этому времени

---

<sup>3</sup> См., например: С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 320 и сл.

<sup>4</sup> См. неоднократно цитировавшийся рассказ М. Нершахи о секте Мукаддиси, в которой практиковалась общность жен (M. Nerchakhy. Description topographique et historique de Boukhara, publié par Ch. Shefer. Paris, 1892, стр. 73).



на Сырдарье (на которой был создан ряд форпостов и крепостей), царское правительство поставило перед собой задачу соединения Сырдарьинской и Сибирской линий, что оказалось связанным с вторжением на территорию Кокандского ханства. Вскоре после этого был занят Ташкент (1865), а затем в течение нескольких лет произошло фактическое подчинение России всех трех среднеазиатских ханств.

Одновременно с продвижением войск и учреждением военной администрации начинается и более тщательное изучение края, которое ведется самыми разнообразными по своей профессии людьми, приходившими в соприкосновение с местным населением, независимо от того, в каких целях это соприкосновение происходило: были ли это научные изыскания, торговые сделки или же сбор статистических и других материалов для нужд административного аппарата. Наряду с другими велись и этнографические наблюдения. Само собой разумеется, что такие яркие стороны быта, как свадьба, свадебная обрядность, привлекали внимание незнакомых с жизнью народа людей в первую очередь. Изучение этой стороны быта влекло за собой изучение и других обычаев, связанных с семьей и браком, а также специфики семейных отношений, положения женщины, вопросов наследования и т. п.

Следует отметить, что изучение того или другого народа, различных сторон его культуры и быта в отдельных случаях опережало даже в хронологическом отношении проникновение русского влияния или присоединение к России. Так, ряд исследований, входивших в различные дипломатические и торговые миссии или путешествовавших самостоятельно (иногда с соответствующей охраной), проник еще в первой половине XIX в. в среднеазиатские ханства (миссия Негри и Мейендорфа в 1820 г. в Бухару, Бутенева и Ханыкова в 1841—1842 гг. также в Бухару, путешествие П. П. Семенова на Тянь-Шань в 1856—1857 гг., исследование прикаспийских районов Туркмении в 1830—1840 гг., наконец, путешествие венгра А. Вамбери в 1860-х годах).

Постепенно, по мере укрепления русской власти в Казахстане и Средней Азии, в различных наиболее крупных городах края (первоначально в Оренбурге, Омске, Семипалатинске, затем в Ташкенте, Ашхабаде и других городах) стали организовываться научные центры, создаваться научные общества, комиссии, комитеты (например, отделения Русского географического общества и Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии), которые вели кропотливые и систематические сборы материала по различным отраслям науки, в частности и по этнографии. Сообщения о полученных научных результатах печатались в виде отдельных книг и монографий, в различных серийных изданиях, а также в периодической печати, где первое

место принадлежит «Туркестанским ведомостям», основанным в Ташкенте в 1870 г.

Однако изучение различных районов и областей в колониальный период шло неравномерно, случайно. Нередко выбор того или другого района изучения зависел от политических причин; к примеру, царская администрация стремилась утвердить русское влияние на далеких окраинах, на подступах к Афганистану и Индии, где проводил свою политику британский империализм, претендовавший на пограничные среднеазиатские районы, поэтому именно сюда направлялись военные отряды, а вслед за ними двигались и исследователи, интересовавшиеся не только естественными ресурсами, но и населением, его образом жизни и обычаями. В других случаях стимулом для ученых являлось исследование малоизученных или же ранее вовсе неизвестных районов, представлявших собой «белые пятна» на карте Средней Азии. В итоге подобных проявлений научных интересов отдельных ученых или экспедиций появляются описания таких отдаленных районов, как Памир и Припамирье, горные области Таджикистана, пустынные или полупустынные районы Каракумов и Кызылкумов. В результате мы сталкиваемся с таким парадоксальным явлением, как сравнительно подробное описание горных таджиков и почти полная этнографическая неизученность многих густонаселенных районов (Фергана, долина Зеравшана).

Великая Октябрьская социалистическая революция дала новый толчок изучению этнографии народов Средней Азии, но уже на принципиально иной основе, чем это было в колониальный период. Прежде всего нужно отметить, что если до революции преобладало изучение вопросов материальной культуры, а также ряда обрядов и обычаев, то в советское время этнографическое изучение было поставлено на прочный фундамент исторического материализма; в частности, вопросы семьи и брака стали изучаться, с одной стороны, в увязке с социально-экономическими факторами, а с другой — в свете новейших научных данных о семейно-брачных отношениях, какие содержатся в трудах классиков марксизма-ленинизма, а также в работах Морган. Семья уже перестала рассматриваться, как нечто статичное, советские исследователи стремились и стремятся проследить этапы ее развития в связи с общим развитием общественных отношений. Новым явилось и то обстоятельство, что изучение этнографии народов Средней Азии и Казахстана, в том числе и проблем семьи и брака у этих народов, стало носить планомерный, систематический характер, им стали заниматься не только в центре, но в работу включились и местные ученые, выходцы из среды народов среднеазиатских республик.

Материала по семье и браку, не только относящегося к современному быту, но и к прошлому (собранный как путем соответствующих опросов, так и путем изучения бытующих еще под-

час весьма стойких пережитков), накопилось в настоящее время значительное количество. По этой проблеме опубликованы самостоятельные монографии, в ряде трудов, посвященных отдельным народам, имеются соответствующие разделы, напечатано большое количество статей. Многие из этих работ трактуют или вопросы современной семьи и брака, или же вопросы, связанные с прошлым, не вдаваясь особенно в теоретическую сторону дела. Подавляющее большинство материалов, относящихся к старой (дореволюционной) семье и браку, — это описание в той или иной форме патриархальной семьи, патриархальных отношений, характерных для всех народов Средней Азии и Казахстана в дореволюционные годы, приниженого положения женщины и господства в семье мужчины. Обычно затрагивается и целый ряд сторон семейно-брачных отношений, таких, например, как колыбельный сговор, калым, левират, кузенный брак, номенклатура родства и др. Однако не все эти работы представляют собой попытку глубокого исследования семейно-брачных отношений, нередко дело сводится к констатации уже в той или иной мере установившихся в этнографии положений.

В настоящей работе рассматриваются дореволюционные семейно-брачные отношения. Характеристика советской семьи у народов Средней Азии и Казахстана должна явиться предметом особого исследования. При этом автор сосредоточивает внимание лишь на некоторых, представляющих ему наиболее существенными и важными, вопросах семейно-брачных отношений: формах семьи, степени сохранения экзогамных норм, формах брака, свадебных обрядах и церемониях; несколько большее внимание автор уделил интересной, но совершенно малоизученной теме о семейно-брачных запретах и избеганиях, привлекая здесь для лучшего уяснения вопроса также и материалы, выходящие за рамки Средней Азии и Казахстана.

В каждом из пяти очерков делается попытка не только показать семейно-брачные отношения у народов Средней Азии и Казахстана на том этапе, на котором они находились в XIX—начале XX в., но и интерпретировать сохранившиеся в семейно-брачных отношениях пережитки более ранних этапов истории семьи. В конце каждого очерка даются некоторые выводы по теме: в очерках по формам семьи и брака — краткие, в остальных — более обстоятельные.

При просмотре и отборе материала для данной работы выяснилась крайняя неравномерность имеющихся источников по отдельным народам, на которых мы считаем необходимым хотя бы вкратце здесь остановиться.

В силу изложенных выше исторических причин семейно-брачные отношения у казахов освещены в дореволюционный период значительно полнее, чем у других народов. Здесь в первую очередь мы смогли привлечь этнографические материалы С. М. Бро-

невского (1830),<sup>5</sup> и А. Левшина (1832). С. М. Броневский — высокообразованный человек, прослуживший в Казахстане 20 лет. Он непосредственно изучал быт народа, а также пользовался материалами своих предшественников — других авторов. А. Левшин — крупный географ, историк и этнограф, занимавший впоследствии высокие государственные посты. В течение двух лет он жил в Оренбурге, где изучал архивные документы, и кроме того, он и сам был хорошо знаком с бытом казахов. В своем труде Левшин использовал материалы предшественников — Георги, Палласа, Андреева и др. Однако, помимо двух указанных авторов, мы не находим существенных работ по этнографии казахов вплоть до 60—70-х годов, во всяком случае по интересующим нас темам. После проведения реформы 1861 г. значительно усилилось изучение русскими учеными народных юридических обычаев первоначально в самой России, а затем и среди нерусских народов, были выработаны специальные обстоятельные программы по изучению юридического быта, разосланные во все концы государства. В Казахстане в эту работу включились передовые люди того времени — офицеры генерального штаба, наиболее образованные чиновники, деятели статистических комитетов и различных научных обществ, среди них были и просвещенные представители казахского народа. В результате появляются работы Л. Мейера (1865) — офицера, а впоследствии деятельного члена Оренбургского отделения РГО, казахского просветителя, педагога и знатока народного быта Ибрая Алтынсарина (1870), этнографа-краеведа и просветителя Шахимардана (Ивана) Ибрагимова (1872), чиновника Г. С. Загряжского (1876), собиравшего материалы по юридическим обычаям казахского и киргизского народов, а также авторов, писавших под псевдонимами Ф. Л-ий (1862) и П (1878), давших обстоятельные очерки по различным сторонам быта казахов.

В 80-х годах эта работа была продолжена, причем в несколько ином аспекте: была поставлена задача изучения обычного права (которое внешне проявлялось в судебных решениях местных биев) и тех изменений, которые, по мнению многих административных деятелей, должны были произойти в обычном праве под влиянием шариата и русского законодательства. В этом плане были написаны работы И. А. Козлова (1882), П. Е. Маковецкого (1886) и сборник, составленный военным губернатором Сырдарьинской области Н. И. Гродековым (1889); все три работы получили высокую оценку специалистов (в частности, академик В. В. Бартольд назвал книгу Гродекова лучшим трудом по юри-

---

<sup>5</sup> Все библиографические данные по работам упоминаемых здесь авторов даны в соответствующих местах книги. При характеристике трудов по этнографии казахов мы пользовались в первую очередь работой Э. А. Масанова (Очерк истории этнографического изучения казахского народа в СССР. Алма-Ата, 1966).

дическому быту казахов). В связи с указанными трудами пужно упомянуть и работу И. В. Аничкова (1895) — воспитаника восточного факультета Петербургского университета, прогрессивного крупного туркестанского деятеля, автора многих работ.

Вообще же в 90-х годах XIX в. интерес к этнографии казахов несколько ослабевает. Из работ этого периода по интересующей нас теме упомянем статью, напечатанную в «Туркестанских ведомостях» автором под псевдонимом Z (1889), несколько компилятивного характера, работу В. Д. Тронова (1891), ведшего этнографические и антропологические наблюдения во время своей 11-летней службы в качестве заведующего медицинской частью в Зайсанском уезде (работа Тронова охарактеризована Э. А. Масановым как субъективная и шовинистическая); большого интереса заслуживают труд казаха Худабая Кустанаева (1894) — воспитаника учительской семинарии в Ташкенте, великолепно знавшего быт своего народа, работа М. А. Леваневского (1894—1895) — члена Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, изучавшего быт эмбинских казахов, Абубекра Диваева (1900) — известного востоковеда, крупного исследователя и собирателя этнографических материалов, а также работа Н. Израцова (1897). В первое десятилетие XX в. изучение казахского свадебного обряда проводилось М. Н. Бекимовым (1905) и Н. Калмаковым (1910), а также А. Подварковым (1910), вопросами обычного права занимался Я. Акпаев (1907).

Возможно, что обилие дореволюционных материалов явилось причиной того, что в советское время вопросами семейно-брачных отношений у казахов почти не занимались, об этом, в частности, говорит и Э. А. Масанов.<sup>6</sup> Во всяком случае для нашего труда мы смогли использовать только две работы советских казаховедов — Н. С. Сабитова (1956) и В. В. Вострова (1956).

Литература по семейно-брачным отношениям у киргизов невелика. Из дореволюционных изданий нами привлечены тот же труд Н. И. Гродекова, который мы упоминали в связи с казахами, а также специальная статья Г. С. Загряжского (1874); этнографии киргизов, в том числе и семейно-брачным отношениям, посвящена статья врача Н. Зеланда (1885), а значительно позднее по вопросам свадьбы была опубликована небольшая заметка известного туркестанского географа Н. Л. Корженевского (1913). Однако в советское время появилось довольно большое количество работ по интересующей нас теме, главным образом этнографов центральных учреждений. Вопросами брачных отношений, и в частности семейно-брачными запретами и избеганиями, занималась ленинградский этнограф Н. П. Дыренкова (1927). В книге П. И. Кушнера (1929) содержится ряд сведений по интересующей нас теме. Однако специально и углубленно

<sup>6</sup> Э. А. Масанов. Очерк истории..., стр. 320.

семейно-брачные отношения изучал С. М. Абрамзон, опубликовавший в 1940—1960 гг. ряд интересных работ по этой тематике. Небольшую монографию по семье и браку опубликовал также А. Джумагулов (1959) — киргиз по национальности, ученик С. М. Абрамзона.

Вопросы семьи и брака у узбеков освещены в дореволюционной литературе сравнительно скудно; некоторые отрывочные сведения можно найти у венгерского ориенталиста А. Вамбери (1868), кое-какие материалы мы находим у туркестанских деятелей — хороших знатоков края и быта местного населения П. Маева (1876), А. Д. Гребенкина (1879), А. П. Хорошкина (1886) и некоторых других; особенно же большое значение для нашей темы имеет работа супругов В. и М. Наливкиных (1886), являющаяся настоящей энциклопедией по быту узбеков Ферганской долины последней четверти XIX в.; отметим также работу М. Ф. Гаврилова (1911) — воспитанника восточного факультета Петербургского университета, ближайшего ученика тюрколога академика А. Н. Самойловича. Из советских исследователей семейно-брачными отношениями у узбеков занимались ленинградские и московские этнографы Л. П. Потапов (1930, среди южных кунградов), М. В. Сазонова (1952), Р. Л. Задыхина (1952, 1958, 1959), Г. П. Снесарев (1957), Н. П. Лобачева (1960, среди узбеков Хорезма), ташкентские этнографы О. А. Сухарева и М. А. Бикжанова (1955, 1959, среди узбеков Ферганы) и К. Ш. Шаниязов (1964), изучавший узбеков-карлуков.

Семейно-брачных отношений каракалпаков дореволюционные исследователи почти не касались. Лишь в советское время эти вопросы получили некоторое освещение в трудах Т. А. Жданко (1940—1960), А. С. Морозовой (1960), Л. С. Толстой (1950—1960). Но особенно ценным трудом для нашей темы является диссертационная работа каракалпачки А. Т. Бекмуратовой (1967), пока еще не изданная, с которой нам удалось ознакомиться в рукописи.

Что касается туркмен, то основные сведения по семейно-брачным отношениям мы находим у советских авторов. Из дореволюционных материалов использованы лишь беглые заметки профессора Э. И. Эйхвальда (1838), посетившего при поездке на Кавказ восточное побережье Каспийского моря, полковника-топографа И. Ф. Бларамберга (1850), занимавшегося топографической съемкой этого же побережья, а также позднейших деятелей, работавших в Закаспийском крае, — М. Алиханова-Аварского (1883), А. П. Андреева (1900), Ф. Михайлова (1900), К. М. Федорова (1901). Но уже в 1920—1930 гг. появляются серьезные теоретические работы по пережиткам древних форм семьи и брака у туркмен — С. П. Толстова (1935), Н. В. Брюлловой-Шаскольской (1928), а также работы, характеризующие семью и положение женщины в старом быту, — А. Морозовой (1929),

Д. Г. Иомудской-Буруновой (1931). После Великой Отечественной войны появляется целый ряд монографий и статей, посвященных этнографии отдельных туркменских племен, каждая из которых содержит также материалы по семейно-брачным отношениям в настоящем и прошлом; здесь следует упомянуть очень интересные работы московского этнографа Г. П. Васильевой (1952, 1954, 1967), а также этнографов-туркмен Ш. Аннаклычева (1959, 1961) и С. Н. Иомудского (1962) по йомудам, А. Джикиева (1961, 1963) по салырам и огурджали, Д. М. Овезова (1962, 1965) по мурчали и гокленам, К. Овезбердыева (1962, 1965) по сарыкам и текинцам. Таким образом, в отличие от казахского туркменский материал по интересующим нас проблемам в основном дается советскими авторами.

По семье у уйгуров привлечены работы Р. Д. Ходжаевой (1956) и Г. М. Исхакова (1963), у дунган — статьи Г. Г. Стратановича (конец 1940-х годов) и А. Т. Шинло (1965).

Литературные источники по таджикам освещены в упомянутой выше монографии автора.

В заключение следует сказать, что автор рассматривает свою работу как первую попытку обобщения и интерпретации материала по семье и браку народов одного из крупных регионов нашей родины и заранее благодарен за все замечания, которые будут высказаны по его труду.

Местные среднеазиатские термины, встречающиеся в тексте первый раз, даются курсивом в современной транскрипции, принятой у того или другого народа, в дальнейшем же — обычным шрифтом русскими буквами с максимальным приближением к указанному написанию.

## ФОРМЫ СЕМЬИ

Исследователю, занимающемуся изучением семьи у народов Средней Азии и Казахстана в дореволюционный период, приходится сталкиваться с двумя ее формами, сменявшимися в процессе развития одна другую: большой патриархальной семьей и индивидуальной малой. Эти две «живые» формы семьи можно констатировать, по-видимому, не только этнографически, по крайней мере для второй половины XIX—начала XX в., но и реконструировать исторически на протяжении многих столетий, вплоть до глубокой древности.

Для нас представляется бесспорным то положение, что большая патриархальная семья является предшественницей малой семьи и последняя всегда приходит ей на смену. Более сложным, вероятно, следует считать вопрос о том, когда и при каких обстоятельствах происходит эта смена.

Прежде чем пытаться искать те или иные исторические эпохи, к которым могла бы быть приурочена смена одной формы семьи другой, следует повторить здесь то положение, которое мы выдвигали уже в работе, посвященной семье и браку у таджиков.<sup>1</sup> Вопрос по существу заключается в том, что подходить к этой проблеме, по-видимому, следует не столько хронологически, сколько стадияльно. Мы знаем, что в одну и ту же историческую эпоху не только разные народы находились на различных ступенях общественного развития, но сплошь да рядом на различных ступенях находились и отдельные группы одного и того же народа. Степень развития земледелия или скотоводства, промыслов и ремесла, товарных отношений, денежного хозяйства, городской жизни и т. д. — все это накладывало свой отпечаток и на такие институты, как семья, брак и т. п. Не случайным поэтому является тот факт, что даже в древних обществах Востока (напри-

<sup>1</sup> Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. ТИЭ, н. с., т. XLIV, 1959, стр. 232—233.



мер, Ассирия, Иран) наряду с достаточно архаичными социальными и семейными институтами, такими как родо-племенная организация, материнское право, групповой брак, мы встречаем и столь развитые формы — брачное обеспечение жены, приданое.

Не следует в этой связи забывать, что в древних государствах Востока существовал, как известно, резкий контраст между сравнительно высокоразвитой жизнью городов и часто еще варварской периферией, между оседлым и кочевым населением, наконец, между различными общественными классами.

Игнорирование этих различий нередко приводило к недоразумению в определении степени развития общественных, и в том числе семейных, отношений. В соответствии с тем, какие источники были в распоряжении исследователя, создавалось и определенное мнение относительно, скажем, положения женщины в данную эпоху в целом и т. п. Сказанное в равной степени относится и к смене семейных форм, в частности к смене большой патриархальной семьи малой семьей; стадийный фактор здесь безусловно доминирует над хронологическим.

В качестве одного из наиболее конкретных примеров высказанного нами положения позволим себе обратиться к материалам сасанидского времени; они относятся, правда, не непосредственно к Средней Азии, а к соседнему Ирану,<sup>2</sup> но могут быть рассмотрены как близкая аналогия. Для сасанидского времени вопрос о смене большой патриархальной семьи малой детально изучен М. М. Дьяконовым на основании анализа сасанидского судебного «Матакдани хазār дāтастāн», содержащего главным образом статьи, касающиеся имущественного и семейного права.<sup>3</sup>

«Усиление имущественной дифференциации внутри сельской общины, — пишет М. М. Дьяконов, — ярко выявилось в судьбе „дыма“. О том, что большесемейная домовая община еще играла в Иране важную роль, мы можем судить по ряду указаний сасанидского судебного. В нем мы постоянно встречаемся с термином *hamdūtakān* — „однодымцы“, члены большесемейной общины, и с термином, обозначающим совместное владение имуществом такой семьи.

«По-видимому, к V в. мы можем говорить о далеко зашедшем распаде большесемейной общины и растворении ее в соседской общине. В связи с этим происходит и изменение значения термина *katak—xvatāy* (катак—хватай > кед—худā). Первоначально этот термин обозначал главу большесемейной общины, а в более позднее время — сельского начальника, выделившегося из среды

<sup>2</sup> В работе «Семья и брак у таджиков» (стр. 233—237) мы уделили некоторое внимание семье у древних иранцев в том виде, в каком она рисуется современным исследователям; семья эта была патриархальной с довольно сильными пережитками матриархата.

<sup>3</sup> М. М. Дьяконов. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961, стр. 19, 325.

односельчан и несущего определенные административные и фискальные функции».<sup>4</sup>

В примечании к данному отрывку сказано следующее: «Необходимо отметить явные признаки разложения этого института. В ряде случаев в судебнике приведены расходящиеся мнения авторитетов, причем всегда второе (более позднее) мнение оказывается в пользу индивидуальной семьи».<sup>5</sup>

В другом примечании<sup>6</sup> М. М. Дьяконов отмечает, что в сасанидский период семья несла в себе еще значительные пережитки родовых отношений, хотя одновременно с ними возникали новые формы брака, что наряду с древними пережитками в семейной жизни, увеличением значения главы семьи намечался и переход к другим формам отношений.

Таким образом, в культурных центрах Ирана, особенно в городах, большая патриархальная семья к середине I тысячелетия н. э. стала вытесняться малой семьей. Но в связи с высказанными нами соображениями можно думать, что в районах, экономически более отсталых, на периферии, большие патриархальные семьи еще продолжали существовать очень длительное время и, вероятно, местами сохранились до XX в. ✓

Что касается Средней Азии (Согд, Хорезм), то, по мнению авторитетнейших советских историков, здесь в середине I тысячелетия н. э. среди оседлого населения также широко бытовала большая патриархальная семья.<sup>7</sup>

Когда же сложилась большая патриархальная семья у оседлого населения в Средней Азии? На этот вопрос, по-видимому, мы не имеем возможности дать какого-либо ответа. С. П. Толстов полагает, что зарождение больших патриархальных семейных общин в Хорезме следует относить к началу н. э. Вероятнее все же, что они сложились раньше,<sup>8</sup> однако никаких исторических свидетельств по этому вопросу в нашем распоряжении не имеется.

Если середина I тысячелетия являлась эпохой широкого бытования большой патриархальной семьи в Средней Азии, то, очевидно, и здесь по аналогии с соседним Ираном в экономически более передовых районах она со временем стала распадаться и уступать место малой семье. Соответственно в экономически отсталых районах, часто и в природном отношении менее доступных, большие патриархальные семьи сохранились вплоть до современности. Об этом свидетельствуют материалы, собранные

<sup>4</sup> Там же, стр. 281—282.

<sup>5</sup> Там же, стр. 406 (прим. 105).

<sup>6</sup> Там же, стр. 410 (прим. 153).

<sup>7</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 132, 151, 172; А. Ю. Якубовский. Восстание Муканны — движение людей в «белых одеждах». СВ, т. V, М.—Л., 1948, стр. 35; А. Н. Бернштам. Архитектурные памятники Киргизии. М.—Л., 1950, стр. 30.

<sup>8</sup> См. наши высказывания по этому поводу в книге «Семья и брак у таджиков» (стр. 239—240).

нами и другими авторами в отдаленных горных районах Таджикистана, а также материалы по узбекам южного Хорезма.<sup>9</sup> В первом случае труднодоступные горы, а во втором — огромные пустыни отделяли эти места от внешнего мира, приводили хозяйства к замкнутости, изолированности от широких торговых связей. По замечанию С. П. Толстова, «на всем протяжении истории феодального Хорезма именно большесемейная домовая община остается реликтом первобытнообщинного строя, который, неразрывно связанный с продолжающим жить и каждый день заново порождаемый самой этой общиной рабством, накладывает свой отпечаток на всю дальнейшую историю Хорезма вплоть до начала XX века».<sup>10</sup> Примерно то же можно было бы сказать и в отношении горных областей Таджикистана. И там и тут отдельные большие патриархальные семьи сохранились до Октябрьской революции.

Если взять все районы территории Средней Азии с исконным оседлым населением, то, говоря теоретически, мы, по-видимому, сможем найти здесь большую патриархальную семью в различных стадиях ее упадка и разложения. Этой теме мы касаемся ниже.

Каким же образом обстояло дело с большой патриархальной семьей у кочевников и полукочевников? Этим вопросом специально занимался С. М. Абрамзон, обобщивший имеющийся материал и предложивший свою концепцию,<sup>11</sup> что значительно облегчает нашу задачу.

Прежде всего следует отметить, что С. М. Абрамзон критикует отдельных авторов, отрицавших вообще существование данной формы семьи у кочевников и считавших, что у них на смену родовой организации (надо предполагать, с характерной для последней парной семьей) непосредственно приходит малая индивидуальная, т. е. моногамная семья. Из всей совокупности высказываний С. М. Абрамзона вытекает, что у кочевников патриархальная семья безусловно имела место и являлась необходимым звеном в эволюции форм семьи, но отличалась некоторыми особенностями, специфическими для кочевого быта, о которых речь будет идти в дальнейшем.

---

<sup>9</sup> М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии, Ишкашим и Вахан. СМАЭ, т. I, в. IX, СПб., 1911; А. Н. Кондауров. Патриархальная домашняя община и общинные дома ягнобцев. ТИЭ, т. III, в. 1, 1940; Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахто-Боло. ТИЭ, т. X, 1936, стр. 29—39; М. В. Сазонова. К этнографии узбеков Южного Хорезма. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 304—310.

<sup>10</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 164.

<sup>11</sup> С. М. Абрамзон. 1) К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии. КСИЭ, в. 28, 1957, стр. 28—34; 2) Формы родо-племенной организации у кочевников Средней Азии. ТИЭ, т. XIV, 1951, стр. 152—155.

Привлекая археологические источники, С. М. Абрамзон считает возможным утверждать, что укрепление патриархальных общин в Семиречье и на Тянь-Шане, равно как и восточнее — на Саяно—Алтае, может быть отнесено к VII—III вв. до н. э., когда происходил переход к кочевому скотоводству. Конечно, привлекаемые исследования С. В. Киселева и А. Н. Бернштама, касающиеся главным образом характера захоронений, могут говорить о форме семьи лишь с известной долей вероятности. Однако никаких более надежных источников, могущих свидетельствовать о форме семьи, мы, по-видимому, не имеем.

С. М. Абрамзон считает, что начало перехода от господства патриархальных семейных общин к малой семье у кочевников Средней Азии может быть отнесено к середине I тысячелетия н. э. и что этот переходный этап завершился к X—XII вв., когда малая семья становится уже преобладающим типом семьи. Одним из очень веских доводов в пользу этого мнения, приводимых автором, служит указание В. В. Радлова на полное изменение терминологии родства в орхонских и енисейских памятниках, что, как известно, является характерной чертой для периода перехода к моногамной семье.

Однако, по-видимому, так же как и в среде оседлого населения Средней Азии и Ирана, разложение большой патриархальной семьи и становление малой семьи у кочевников далеко не везде происходило равномерно, что, вероятно, зависело от указанных нами выше причин, которые препятствовали распаду патриархальных семей и их большей или меньшей консервации. С. М. Абрамзон отмечает, что имеются этнографические материалы о сохранении больших семей у полукочевых узбеков, казахов, туркмен, каракалпаков и киргизов (см. ниже).

Сопоставляя все только что сказанное о времени бытования большой патриархальной семьи как у оседлого, так и у кочевого населения, учитывая, конечно, сделанную оговорку о неравномерности процесса в различных местах, можно заметить, что в общих чертах мы имеем одинаковую хронологическую картину. Патриархальная семья, очевидно, сложилась еще в I тысячелетии до н. э., ее расцвет относится к первым векам н. э., а затем ее начинает вытеснять новая форма — малая семья, причем в городах и вообще более развитых районах эта смена происходила уже в середине I тысячелетия н. э., а на кочевой периферии — в X—XII вв. Однако в более экономически отсталых районах процесс распада больших патриархальных семей затянулся до конца XIX—начала XX в., т. е. фактически до Октябрьской революции.

Таким образом, для Средней Азии и Ирана наиболее широкое бытование большой патриархальной семьи приходится на вторую половину I тысячелетия до н. э. и первую половину I тысячелетия н. э., когда большинство народов этих стран на-

ходило на стадии раннеклассового (рабовладельческого) общества со сложившейся централизованной властью (Ахеменидское и Парфянское государства, Кушанское царство и др.). Середину I тысячелетия н. э. для Средней Азии и Ирана историки считают переломным периодом, временем перехода от рабовладельческой формации к феодальной. По-видимому, в это время начинается также и процесс распада большой патриархальной семьи и выделение малой семьи, однако патриархальная семья еще долго сосуществует со своей преемницей в условиях феодализма, а в ряде мест сохраняется столь же долго, сколь существует и сама феодальная формация.

Вышесказанное позволяет сделать еще и такой вывод: как оседлому населению, так и кочевникам в одинаковой степени были свойственны обе формы семьи — патриархальная и малая. Таким образом, форма хозяйства и быта в данном случае не влияла на форму семьи.

Что же касается смены одной формы семьи (патриархальной) другой (малой), то здесь решающим фактором было, видимо, развитие форм собственности (от общинно-родовой, коллективной, к частной), тесно связанное с характером развития хозяйства от натурального к товарно-денежному. Чем более стойко сохранялся натуральный характер хозяйства, как например в труднодоступных горных долинах Таджикистана, тем дольше сохранялись общинные институты, и в частности большие патриархальные семьи.

\* \*  
\*

Выше уже отмечалось, что большую патриархальную семью в конце XIX—начале XX в. можно было найти в разных стадиях ее упадка и разложения. Перейдем теперь к рассмотрению такой семьи у различных народов и в первую очередь остановимся на оседлом населении.

Сведения о большой патриархальной семье у горных таджиков и ее характеристика даны нами в обобщающем виде в работе, посвященной семье и браку у таджиков. Большая патриархальная семья у горных таджиков, пожалуй, сохранилась в более целом и нетронутом виде, чем у других оседлых народов. Районом ее распространения были долины верховья Панджа (в особенности долина р. Ванджа), Ягноба и другие труднодоступные долины горного Таджикистана. Численность каждой такой семьи в долине Ванджа доходила от 20—22 до 50—54 человек. Семьи эти, основывавшиеся на принципах агнатного родства, состояли из одного или нескольких стариков-братьев, родных или двоюродных, с женами, их сыновей с женами, незамужних дочерей, внуков, также с женами, а иногда даже и правнуков. Такая боль-

шая семья жила в одном доме массивной постройки, причем для каждой семейной пары была отведена соответствующая часть помещения; в Ягнобе большая семья жила в примыкающих друг к другу помещениях, расположенных под одной крышей. Большие семьи владели сравнительно большими земельными участками и значительным количеством голов скота. Семьи эти являлись обычно более зажиточными, чем малые семьи. ✓

Основой хозяйства таких семей была его нераздельность, базирувавшаяся на нераздельности владения землей. Рабочий скот находился в общем владении, однако молочный скот нередко составлял уже личную собственность (значительная его часть являлась приданым женщины), но продуктами от него пользовались все сообща. ✓ Во главе семьи стоял «наибольший» — *калонтари хона*; обычно это был отец, старейший из членов семьи; он нередко имел две или три жены. Глава семьи распоряжался всем имуществом и руководил всеми мужскими работами. Хозяйкой была старшая женщина (чаще жена старейшего), она ведала домашними женскими работами, имела ключи от всех кладовых, вела молочное хозяйство. Те или другие работы либо закреплялись за определенными членами семьи, либо на них устанавливалась очередность. ✓ Развито было отходничество, но заработки обычно поступали в общую пользу. Пищу готовили в одном котле, ели вместе, лишь соблюдая разделение по полу, а иногда по возрасту.

Отношения между членами семьи носили характер патриархальности. Молодые члены семьи были подчинены авторитету старших, положение женщин и девушек было неполноправным. Устройство брака являлось делом всей семьи, с желаниями молодых людей не считались. О приготовлении калыма заботились отец жениха и старейшины семьи, но калым составлялся из общесемейного имущества.

Другим районом Средней Азии, где сохранялась очень долго большая патриархальная семья, был Хорезмский оазис, населенный оседлыми узбеками, потомками древнего (по-видимому, ираноязычного) местного населения. Большие патриархальные семьи в Хорезмском оазисе изучались М. В. Сазоновой. Она отмечает, что в архиве хивинских ханов имеются сведения о том, что еще в середине XIX в. основной хозяйственной единицей в Хиве являлась большая семья: в подворных переписях, помимо главы хозяйства, указывались его братья, совершеннолетние сыновья, внуки, жившие одним домом. Такие семьи существовали до начала XX в., их облик расспросным путем в середине текущего столетия был восстановлен полевыми работами М. В. Сазоновой. Ею даны конкретные материалы по ряду семей, насчитывавших в начале XX в. от 30 до 45 человек; в семье совместно с ее главой проживали женатые сыновья со своими детьми, дочери, иногда братья и сестры главы семьи. Сазонова

отмечает, что дольше всего большая семья сохранялась у двух социальных групп населения: с одной стороны, среди зажиточных и духовенства, с другой — в хозяйствах, стоящих на грани разорения и превращения в безземельных, когда совместное существование членов семьи было обусловлено невозможностью раздела. Большая семья в Хорезме обозначалась термином *оила* или *катта оила*.

Основой занятия таких больших семей являлось земледелие. Во главе семьи стоял не старший по возрасту, а наиболее авторитетный из ее членов. Все сельскохозяйственные работы вели мужчины, женщины принимали участие в сборе урожая, на них же лежала и вся домашняя работа. Никаких личных денег или какой-либо собственности у членов семьи не было, старший направлял всю жизнь в семье, распределял работу и следил за ее исполнением; его жена ведала распределением женского труда. В семье существовал строгий порядок в распределении труда, каждый член семьи в определенном возрасте выполнял работу в зависимости от ее сложности и трудности, постепенно с возрастом переходя от одного вида работы к другому. Ни у одного из членов семьи не было своего обособленного источника дохода, даже калым, получаемый за выданную замуж девушку ее отцом, являлся доходом всей большой семьи.

Семья жила в большом доме-усадеб, который внутри подразделялся на помещения для отдельных членов семьи или супружеских пар с их малолетними детьми. Пища готовилась в общем котле, хлеб пекли в общем очаге.

Глава семьи нередко имел двух жен. Как он сам, так и его старшая жена пользовались известными привилегиями: они лучше обеспечивались личными вещами, имели лучшую одежду и т. п.

М. В. Сазонова подчеркивает замкнутый характер жизни, косность и консерватизм таких семей, отсутствие каких-либо нововведений, подавление воли членов семьи со стороны старших, унижение чувства человеческого достоинства, непререкаемый авторитет старшего в семье. Хозяйство большой семьи в значительной степени еще носило натуральный характер.

О пережитках большой патриархальной семьи у узбеков Хивинского оазиса сообщает также Г. П. Снесарев, изучавший группы родственных семей — *элат*; эти группы, по-видимому, произошли в результате распада больших семей.<sup>12</sup>

Изучая узбеков-карлуков (главным образом в пределах Узбекистана), К. Шаниязов отмечает, что основной формой семьи у них до конца XIX в. была большая патриархальная семья. Состояла она из родителей и семей их сыновей, нередко в семью

<sup>12</sup> Г. П. Снесарев. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. СЭ, 1957, № 2, стр. 67.

входили и братья главы семьи со своими семьями, дети умерших родственников, также рабы и рабыни. Численность такой семьи достигала 30 и более человек. Все питались из общего котла. Главой семьи был отец, в его отсутствие — мать или кто-либо из старших детей. Экономической основой такой семьи являлись земельные угодья и скот, раздела которых старались не допускать. Раздел имущества происходил после смерти родителей или в случае, если у одного или двух женатых сыновей было много взрослых детей, которых следовало женить. Если раздел происходил после смерти отца, то имущество делилось согласно правилам шариата, если же при жизни отца выделялся кто-либо из детей, то отец давал ему имущество по своему усмотрению. К этому Шаниязов прибавляет любопытную подробность. У карлуков Кассана (бассейн Кашкадарьи) существовало передельно-общинное землепользование (*пайкал*): сначала земля периодически делилась между родовыми группами, а в последнее (конец XIX в.) время стала делиться между семьями и каждый глава семьи стал получать одну долю общинной земли; это привело к полному распаду патриархальных семейных общин к началу XX в.<sup>13</sup>

Для ферганских узбеков наличие больших патриархальных семей, правда среди зажиточной части населения, В. и М. Наливкины констатировали еще в 80-х годах прошлого века, отметив, что встречаются примеры вполне безраздельного хозяйства родителей и нескольких женатых сыновей.<sup>14</sup>

М. А. Бикжанова также отмечает, что на севере Ферганской долины (Наманганская область) в наиболее глухих местах в начале XX в. еще встречались отдельные семьи, по структуре своей близкие к большой патриархальной семье, насчитывающие до 60—70, а иногда и 100 человек; это были в основном очень зажиточные семьи. Они включали в себя брачные пары трех поколений: отца и мать, их женатых сыновей и женатых внуков, причем старшее поколение было иногда представлено несколькими брачными парами неразделившихся братьев. Но такие семьи являлись исключением.<sup>15</sup>

Вместе с тем М. А. Бикжанова и О. А. Сухарева констатируют, что у узбеков, в том числе и узбеков Ферганской долины, в процессе распада большой патриархальной семьи и превращения ее в малую, моногамную, сложилась переходная форма семьи, которую они назвали неразделенной семьей. По мнению указанных исследователей, такая семья в Узбекистане становится характерной для второй половины XIX—начала XX в.

<sup>13</sup> К. Шаниязов. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 138.

<sup>14</sup> В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 214.

<sup>15</sup> М. А. Бикжанова. Семья в колхозах Узбекистана. Ташкент, 1959, стр. 23—24.



Неразделенная семья отличается от большой патриархальной тем, что она состоит уже не из трех или более поколений, как это было раньше, а только из двух поколений, причем старшее поколение обычно представлено одной парой — отцом и матерью, с которыми жили все женатые сыновья. Женитьба внука вела к выделению новой семьи: отец жениха выделялся вместе со всеми своими детьми из большой семьи.

В других отношениях неразделенная семья, по словам указанных авторов, напоминала собой патриархальную большую семью. Ее экономической основой также была собственность на землю и другие средства производства, находившиеся полностью в руках главы семьи. Поэтому наиболее крепкими, стойкими являлись неразделенные семьи зажиточных слоев населения. Неразделенные семьи, как правило, держались на авторитете отца, но иногда сохраняли единство и после его смерти: на место умершего заступал старший брат или наиболее способный и пользовавшийся авторитетом член семьи. Когда отделение сыновей происходило при жизни отца, оно не носило характера полного раздела: обычно «отделялся котел» — выделившегося сына старались снабдить отдельным помещением, давали ему домашнюю утварь, а также выделяли ему известную часть имевшихся запасов, вплоть до дров. Однако при жизни отца земля, как правило, не выделялась. Отделившийся сын продолжал работать на общей земле, получая известную долю урожая. Как сообщают авторы, нередко формальным оказывалось и «отделение котла»: пища, приготовленная в основной и в отделившейся семьях, съедалась сообща членами обеих семей; иногда невестки, привыкшие к полному подчинению свекрови, не решались нарушать старый порядок и «взять в руки разливательную ложку» — символ господства в женском хозяйстве. Они приглашали свекровь разлить приготовленную пищу в чашки. В неразделенных семьях продолжали господствовать патриархальные отношения: все подчинялось непрерываемому авторитету главы семьи, положение женщин, особенно молодых, было приниженным.<sup>16</sup>

Большие патриархальные семьи у семиреченских уйгуров бытовали еще в XIX в. Женатые сыновья не выделялись из хозяйства отца, а раздел происходил только после смерти родителей. Взятые в дом женщины попадали в полную власть свекра и свекрови.<sup>17</sup>

Д. Федоров относительно дунган конца XIX—начала XX в. писал, что они не любят выделять детей и живут большими

<sup>16</sup> М. А. Бикжанова. Семья в колхозах Узбекистана, стр. 23—26; О. А. Сухарева, М. А. Бикжанова. Прошлое и настоящее селения Айкыран. Ташкент, 1955, стр. 173—177.

<sup>17</sup> Р. Д. Ходжаева. Общественное положение и семейный быт уйгурской женщины Казахстана. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 235.

семьями, а старший является главным лицом в семье.<sup>18</sup> Г. Г. Стратанович еще в 40-х годах текущего столетия наблюдал у дунган архаичное жилище типа «длинного дома» (поделенного на камеры) с большими амбарами и навесами для скота, большим общим очагом и большой печью для выпечки лепешек; такой дом служил жилищем для большой семьи. О больших семьях, которых во время обследования уже не было, помнят местные жители.<sup>19</sup>

Подводя некоторые итоги приведенному материалу о большой патриархальной семье у оседлого населения Средней Азии, можно констатировать, что хотя патриархальная семья, как говорилось выше, начала распадаться в начале II тысячелетия н. э., местами она дожила до XIX и даже до XX в. По-видимому, большую роль в распадении этих пережиточно сохранившихся патриархальных семей сыграло присоединение Средней Азии к России и проникновение товарно-денежных, и в частности капиталистических, отношений в наиболее изолированные уголки края, не говоря уже о таких районах, как Ферганская долина.

Естественно, что в процессе распада больших семей их численный состав должен был все более и более сокращаться (разделы, выделение женатых сыновей), и теоретически можно предполагать, что на своем раннем этапе общины эти были больше и мощнее, чем впоследствии. Уменьшение численности больших семей у узбеков (на ферганском материале) и сокращение их состава до двух поколений (имеются в виду лишь женатые члены, третье поколение малолетних или неженатых ее членов во внимание в данном случае не принимается) дало основание О. А. Сухаревой и М. А. Бикжановой выделить, как мы видели, особую промежуточную форму семьи, которую они назвали неразделенной.

Применение указанного термина, судя по литературе последних лет, стало довольно широким. Возражать против этого не приходится, если вообще целесообразно как-то выделять промежуточные стадии того или другого социального института. Конечно, в известной степени термин этот является условным, поскольку, вообще говоря, двухпоколенная семья может в силу ряда причин и обстоятельств стать снова (хотя бы на определенное время) трехпоколенной и таким образом вновь превратиться из неразделенной семьи в большую патриархальную, да и правильно ли будет методологически характеризовать ту или другую общественную ячейку исходя только из количественного, а не качественного признака.

<sup>18</sup> Д. Федоров. Опыт военно-статистического описания Илийского края, ч. I. Ташкент, 1903, стр. 254 (цит. по: Л. Т. Шинло. Культура и быт советских дунган. Фрунзе, 1965, стр. 45—46).

<sup>19</sup> Г. Г. Стратанович. Экспедиция к дунганам Опской группы. КСИЭ, в. 6, 1949, стр. 23.

С другой стороны, может быть, авторам действительно удалось подметить суть процесса. Возможно, что в новых условиях общественного бытия при соответствующей эволюции формы собственности, росте общественного разделения труда большая семья уже фактически не выдерживает, если можно так выразиться, «нагрузки» трех женатых поколений и, как образно выразились О. А. Сухарева и М. А. Бикжанова, «момент женитьбы внука является моментом отпочкования новой семьи».<sup>20</sup>

Вместе с тем, говоря о числе женатых поколений и исходя из этого показателя для классификации форм семьи, нельзя забывать и о биологической стороне вопроса. Ведь, как правило, вероятно, и в патриархальной большой семье, в ее, так сказать, чистом виде, дело сплошь да рядом ограничивалось двумя женатыми поколениями. К моменту женитьбы представителей третьего поколения представители первого уже должны были достигнуть преклонного возраста, поэтому три женатых поколения могли составлять одну большую семью лишь там, где старики были крепкими (как принято теперь говорить, долгожителями), что имело место, естественно, не всегда и не везде. В качестве примера можно указать на описанную нами в долине Ванджа большую семью Хисрау Бачамарда, насчитывавшую 54 человека, но имевшую лишь два женатых поколения.<sup>21</sup>

Естественно, что там, где в недавнее время существовали большие семьи, малая семья в численном отношении в какой-то степени еще носила отпечаток этой прежней формы семьи. По словам М. А. Бикжановой, у ферганских узбеков «сохранение большесемейного уклада вело к тому, что еще в начале XX в. число членов семей было сравнительно велико».<sup>22</sup>

Все это говорит о том, что в период перехода от большой семьи к малой, индивидуальной, более или менее длительное время сохраняется традиция не отделять или же не сразу отделять женатых сыновей.

Говоря о становлении малой индивидуальной семьи, М. А. Бикжанова, как нам кажется, совершенно правильно отмечает, что первоначально новая структура семьи не была еще устойчивой и что иногда наблюдался даже обратный процесс, а именно малые семьи превращались в обычные неразделенные семьи: женившись, сыновья продолжали жить с родителями. В этом она справедливо усматривает переходный характер данного этапа в развитии семьи. По словам М. А. Бикжановой, процесс складывания малых семей мог идти по двум линиям: путем

---

<sup>20</sup> О. А. Сухарева, М. А. Бикжанова. Прошлое и настоящее селения Айкыран, стр. 173.

<sup>21</sup> Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма..., стр. 57—58.

<sup>22</sup> М. А. Бикжанова. Семья в колхозах Узбекистана, стр. 24, 26.

разделов больших неразделенных семей и реже путем непосредственного сложения малой семьи, т. е. когда молодые сразу после женитьбы начинали жить отдельно.

Таким в общих чертах представляется процесс перехода от большой патриархальной семьи к малой индивидуальной у оседлого населения Средней Азии и Казахстана. Рассмотрим теперь семью у кочевого и полукочевого населения.

\* \*

\*

Патриархальная семья в качестве реликтовой формы встречалась, по-видимому, у всех кочевых и полукочевых народов Средней Азии и Казахстана еще в середине XIX столетия и даже позднее (на рубеже XX в.).

Нам представляется весьма существенным то обстоятельство, что у кочевников большая патриархальная семья в силу особенностей кочевого быта обычно не могла проживать в общем доме из-за ограниченных размеров последнего, а размещалась в нескольких помещениях, домах или юртах. За этим внешним явлением, возможно, исследователи сплошь да рядом могли проходить мимо самого факта наличия больших патриархальных семей у кочевников, не замечать их. Отсюда, вероятно, и недостаточное внимание к этой форме семьи у кочевников, переходящее порой в полное отрицание ее существования.

Как сказано выше (стр. 16), наличие больших семей С. М. Абрамзон<sup>23</sup> было отмечено у ряда кочевых народов Средней Азии и Казахстана. Что касается киргизов, то С. М. Абрамзон приводит ряд примеров существования у них в прошлом (первая, иногда вторая половина XIX—начало XX в.) таких семей, ссылаясь на архивные материалы, а также на полевые материалы, как свои, так и других исследователей. Несмотря на то что члены большой семьи жили в разных юртах (среди которых выделялась величиной отцовская юрта — *чоң үй*), они вели общее домашнее хозяйство, совместно пасли общий скот; большая семья являлась одновременно и простейшим производственным объединением, хозяйственной единицей. Все члены большой семьи питались сообща, из одного котла (*чоң казан* — «большой котел»).

Говоря о таких семьях, С. М. Абрамзон неоднократно употребляет для них термин «большая неразделенная семья». Однако он не уточняет, какой смысл вкладывает в понятие «неразделенная», другими словами, понимает ли он его в той формули-

<sup>23</sup> С. М. Абрамзон. К вопросу о патриархальной семье..., стр. 31—32.

ровке, которая дана этому термину О. А. Сухаревой и М. А. Бикжановой, или же в более непосредственном смысле: семья, в которой еще не произошел выдел взрослых и женатых сыновей. Из общего контекста следует, что такие большие неразделенные семьи являются дальнейшим этапом развития (вернее, разложения) собственно патриархальных семей, патриархальных семейных общин. С другой стороны, все же неразделенные киргизские семьи, по-видимому, являются более поздним этапом развития семьи, чем неразделенные семьи у узбеков. Так можно полагать на основании того обстоятельства, что в указанных киргизских семьях женившиеся и переселившиеся в отдельную юрту сыновья питались с отцом только «в течение нескольких лет», а потом, очевидно, вовсе отделялись; как было сказано раньше О. А. Сухаревой и М. А. Бикжановой, в узбекской неразделенной семье момент выделения сына являлась женитьба внука, другими словами, совместное проживание было более длительным, более стойким.

А. Джумагулов, который повторил вслед за С. М. Абрамзонем соображения последнего о большой патриархальной семье, вместе с тем приводит интересный фактический материал из своих полевых работ. Так, он пишет, что численность больших семей в прошлом достигала 30—40 человек, в семью нередко входили три-четыре поколения. Часто большие семьи встречались среди зажиточных слоев населения и знати, здесь известное влияние на численность семьи имело и многоженство ее главы, в семью включалось и некоторое количество рабов, а позднее — зависимых сородичей. Джумагулов дает материал по двум конкретным семьям. В одной из них глава семьи имел трех жен и трех женатых сыновей, живших в отдельных юртах и питавшихся также отдельно из выделенных общесемейных запасов. В семье было много скота (до 800 одних овец), считавшегося общим достоянием, но которым полновластно распоряжался глава семьи. В другой семье, в связи с развитием в данной местности земледелия, хозяйство было разделено на две части: в то время как некоторые члены семьи занимались земледелием в долине, другие вместе с главой семьи пасли скот в горах. Все члены семьи встречались только осенью, когда возвращались на зимовку, а весной снова разделялись. Все имущество, скот и зерно считались общим достоянием. Из этих двух семей вторая просуществовала вплоть до 1930 г. Джумагулов говорит, что присоединение Киргизии к России и проникновение элементов капитализма в сельское хозяйство ускорили процесс разложения сохранившихся еще патриархальных семей; особенно это сказалось в Чуйской долине, где экономическое развитие было более интенсивным, чем в других районах Северной Киргизии. Здесь вместе с развитием товарно-денежных отношений и ростом торговли происходила ломка натурального хозяй-

ства, на котором основывалось прежде всего существование больших семей.<sup>24</sup>

О больших семьях у киргизов упоминает и П. И. Кушнер, посетивший край в первые годы после революции. Следует отметить, что этот автор в противоположность мнению большинства других исследователей утверждает, что значительно чаще большие семьи встречались у бедняков, а не у зажиточных слоев населения. Причина такого явления, по его словам, заключается в том, что при женитьбе своих сыновей богачи выделяли им отдельные юрты, скот и землю, бедняки же старались как можно дольше удержать взрослых детей от выдела.<sup>25</sup> Возможно, что здесь мы как раз и встречаемся с охарактеризованным выше явлением, когда предоставление женатому сыну отдельной юрты как бы маскирует для исследователя наличие большой семьи. Конечно, бедняку было труднее поставить сыну отдельную юрту, чем богачу, и он жил со своей семьей в большей тесноте, чем зажиточный киргиз.

В отношении полукочевых узбеков мы имеем лишь краткое упоминание о том, что женатые дети часто жили с отцом нераздельно. Так, А. Д. Гребенкин отмечал, что в некоторых узбекских родах было в обычае отделять женатых сыновей, в других же, напротив, они весьма долго жили вместе с отцом, имея с ним один котел; по его словам, встречались семьи, в которых совместно проживало до 10 женатых сыновей, имевших в свою очередь детей.<sup>26</sup> О совместном проживании нескольких женатых сыновей вместе с отцом у узбеков дельты Амударьи сообщает К. Л. Задыхина.<sup>27</sup>

У каракалпаков низовьев Амударьи и Приаралья большая патриархальная семья также бытовала в прошлом и пережиточно сохранялась местами и до начала XX в. А. Т. Бекмуратова собрала полевой материал о некоторых таких семьях и о порядке их разделов. По ее словам, такие семьи включали три, а иногда и четыре поколения; семья владела нераздельно имуществом, в том числе и скотом. Глава семьи руководил всеми работами, он же распределял доходы и разрешал вопросы, возникавшие в повседневной жизни. Такие семьи чаще всего сохранялись среди зажиточных каракалпаков, занимавшихся земледелием, торговлей и имевших много скота. Семьи эти, так же как у хорезмских узбеков, в земледельческих районах занимали дома-усадебьы с высокими глинобитными стенами, внутри которых находились жилые и хозяйственные постройки, в полукочевых районах такие семьи

---

<sup>24</sup> А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, стр. 16—18.

<sup>25</sup> П. И. Кушнер. Горная Киргизия. М., 1929, стр. 68.

<sup>26</sup> А. Д. Гребенкин. Узбекн. Сб. «Русский Туркестан», в. II, М., 1872, стр. 62.

<sup>27</sup> К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 405.

проживали в нескольких поставленных близко друг к другу юртах.

Собранный автором этнографический материал показывает, что сохранявшиеся еще кое-где до недавнего времени большие семьи находились уже в состоянии распада, в них часто происходили выделы, имущество и скот переходили в собственность малых семей, однако еще сохранились такие коллективные черты, как общее ведение хозяйства, совместное питание и т. п. Единство таких семей, которое, как правило, поддерживалось авторитетом старика-отца, иногда сохранялось и после его смерти, его место занимал старший из братьев или наиболее способный из них, пользовавшийся и большим влиянием в семье. Выдел ограничивался определенными обычаями. Если в семье было несколько сыновей, женатый сын мог выделиться лишь тогда, когда один из остальных братьев женился или уже достигал брачного возраста; единственный сын или же младший сын по обычаю не отделялся, он должен был жить с родителями, а после смерти отца наследовал его дом и хозяйство, на нем лежала обязанность похоронить родителей.<sup>28</sup>

У каракалпаков Бухарской области сохранялись пережитки большой патриархальной семьи в виде проживания взрослых сыновей с отцом, с которым они вели общее хозяйство, в богатых семьях имело место многоженство.<sup>29</sup>

Существовали большие семьи и у казахов. Женатые сыновья жили с отцом и подчинялись его власти, стада и другое имущество считались общим достоянием, но ведал всем глава семьи. Такая семья, если была бедна и не особенно велика, жила в одной юрте, если же была многочисленна и достаточно богата, то ставила несколько юрт. После смерти главы семьи его место занимал старший сын или же более способный.<sup>30</sup>

Г. П. Васильева в отношении туркмен-нохурли и С. Н. Иомудский<sup>31</sup> в отношении туркмен-йомудов согласно говорят о наличии в недалеком прошлом — во второй половине XIX в., а частично и в начале XX в. — больших патриархальных семей. У йомудов кочевой образ жизни сохранился дольше, чем у нохурли, поэтому и

---

<sup>28</sup> А. Т. Бекмуратова. Семейно-бытовой уклад каракалпаков в прошлом и задача преодоления его вредных пережитков. Автореф. дисс. М., 1967, стр. 7—8. — Здесь и в дальнейшем автор использовал также текст диссертации.

<sup>29</sup> Л. С. Толстова. Каракалпаки Бухарской области Узбекской ССР. (По материалам полевых исследований 1960 г.). СЭ, 1961, № 5, стр. 48.

<sup>30</sup> Н. Малышев. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902, стр. 60—61 (цит. по: С. М. Абрамзон. К вопросу о патриархальной семье..., стр. 29—30).

<sup>31</sup> Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. ТИЭ, н. с., т. XXI, 1954, стр. 187—188; С. Н. Иомудский. О пережитках родового быта у скотоводов западной Туркмении в XIX в. СЭ, 1962, № 4, стр. 55—56.

в характеристике больших семей тех и других племен мы находим известное различие.

У нохурли в большую семью включался ряд поколений родственников или же семьи нескольких неразделившихся братьев. В большой семье сохранялись единое хозяйство и потребление из общего котла. Запасы принадлежали всей семье и не делились между отдельными индивидуальными семьями. Во главе семьи стоял старший мужчина, обладавший довольно большой властью. Во главе женщин находилась старшая по возрасту, жена главы семьи или старшего сына, ведавшая домашним хозяйством и распределявшая работу между другими женщинами. Члены большой семьи у нохурли жили в одном общем большом доме, перед домом на площадке был один очаг, так как пищу готовили для всех в общем котле. По-видимому, для каждой малой семьи отводили отдельное помещение — комнаты, для чего или делили большое помещение, или же пристраивали к дому дополнительное. По словам Г. П. Васильевой, существование больших семей в недалеком прошлом объясняет крайне неодобрительное отношение стариков к разделам; бытует следующая пословица: «Семья имущества не погубит, раздел погубит».

У йомудов, по-видимому, обычай проживания большими патриархальными семьями был более стойким и сохранился дольше. С. Н. Йомудский приводит в качестве примера большую семью некоего Джемербая (из рода Атабай в Красноводском уезде), которая еще в 20-х годах XX в. достигала 125 человек. Он отмечает, что, как правило, большие патриархальные семьи сохранялись среди зажиточных. Большая семья вела общее хозяйство с одним «большим котлом». Главным распорядителем хозяйства и руководителем внутренней жизни был глава семьи — мужчина.

Далее Йомудский приводит интересные факты: если в большой зажиточной семье и выделялись хозяйства женатых сыновей, коллективное владение скотом все же продолжалось; каждая малая семья пользовалась необходимым ей скотом и брала его для выплаты калыма и других общесемейных мероприятий. Сообща женить своего близкого, прибавляет автор, у туркмен по традиции патриархально-родового строя считалось богоугодным, хорошим делом. В серьезных делах, таких, например, как перекочевка, устройство колодцев, стрижка овец, принимали участие все взрослые, однако решающее слово оставалось за старшим из старшей семьи. Старший прислушивался к мнению остальных, но в конечном счете приводил свои доводы и объявлял свое решающее слово, и его решение проводилось в жизнь. Сущность «общего котла» в таких семьях заключалась в том, что снабжение продуктами и другими необходимыми предметами производилось из общего фонда большой семьи.

Автор отмечает и другую любопытную подробность: в богатых больших семьях, кроме общего дохода, шедшего в пользу всей



семьи, известную часть дохода откладывали для личного хозяйства сына — *урбалык* (основа для организации нового хозяйства). Нередко через несколько лет при умелом ведении хозяйства постепенно собиралось довольно значительное имущество. Здесь перед нами характерный пример зарождения и образования частной собственности внутри коллективной, общесемейной.

Описание С. Н. Иомудским семьи Джемербая дает весьма наглядное и отчетливое представление о большой семье у кочевников. Джемербай имел пять жен. От каждой из жен были сыновья и дочери, у каждого сына также была своя семья. Имея взрослых сыновей, Джемербай фактически не участвовал в делах, все заботы по уходу за скотом лежали на сыновьях и старших женщинах семьи, которые кочевали со скотом и реализовывали продукты хозяйства. Сам Джемербай занимался только общим руководством в хозяйственных и семейных делах, выдавал замуж дочерей, женил сыновей и внуков. Занимаясь выращиванием и тренировкой породистых лошадей, он был вынужден менять пастбища, а для своего удобства в нескольких кочевьях ставил юрты своих жен и оставлял у каждой одного-двух верблюдов для хозяйственных нужд и пару коз для молока. Тем не менее он был в курсе всех дел и событий своего аула. Женатых сыновей он не выделял, каждый из них имел личное жилище, но весь доход от скотоводческого хозяйства поступал в общее пользование, им распоряжались Джемербай и его старшая жена. Семья ежегодно снаряжала караван в Хиву или Гюрген: везла масло, кожу, шерсть, верблюжьи ткани, а взамен приобретала зерно и другие предметы. Все привезенное распределялось поровну между членами большой семьи.

Это описание невольно напоминает библейские картины из жизни Авраама и его потомков.

\* \*  
\*

В работах С. М. Абрамзон и Т. А. Жданко не так давно выдвинут новый тезис о пережиточных формах больших патриархальных общин у кочевников и полукочевников в недалеком прошлом.

Речь идет о сохранявшихся у киргизов, казахов, каракалпаков и туркмен группах, состоявших из нескольких родственных между собой малых семей, объединенных экономическими интересами и известным идеологическим единством. С. М. Абрамзон<sup>32</sup> пишет, что наряду с малой семьей, возникшей в результате разложения большой семьи, «появилось более широкое социальное объеди-

<sup>32</sup> С. М. Абрамзон. 1) Формы родо-племенной организации..., стр. 152—156; 2) К вопросу о патриархальной семье..., стр. 32—34.

нение, имевшее определенные признаки экономического и территориального единства; в поддержании этого единства немаловажное значение имели продолжавшие сохраняться отношения родства. В подавляющем своем большинстве эти объединения представляли собой семейно-родственные группы (разрядка наша, — *Н. К.*), состоявшие из семей, находившихся в той или иной степени родства и связанных сознанием происхождения от одного, как правило, не столь отдаленного реального предка». Каждая такая группа называла себя «детьми одного отца» (у казахов — *ата баласы*, у киргизов — *бир аталык балдары*, у туркмен — *бир ата*).

Далее, переходя к конкретной характеристике таких групп у киргизов, С. М. Абрамзон указывает, что количество семей в группе, по имеющимся статистическим источникам, колебалось от 2—5 до 10—15; они обычно кочевали одним айлом или несколькими айлами, совместно пасли скот, для чего нанимали пастуха или назначали его по очереди из каждой семьи, которая имела свою особую метку для скота, в то время как общее тавро существовало для всей группы. Члены группы практиковали трудовую взаимопомощь в своей среде, также принимали участие в семейных праздниках отдельных семей, помогая и материально сородичам. Иногда совместно готовили некоторые блюда и напитки, особенно ритуальные, и вместе их потребляли.

У каракалпаков такие семейно-родственные группы известны под именем *коше*; Т. А. Жданко их называет «своеобразной каракалпакской поздней формой большой патриархальной семьи». По материалам Т. А. Жданко и А. Т. Бекмуратовой, *коше* состояли обычно из нескольких (6—10) малых семей, проживавших небольшой группой усадеб, близко расположенных друг к другу. В них все главы семей были потомками одного предка — «дети одного отца» — *бир атанын балалары*; таким образом, все мужчины *коше* являлись кровными родственниками по мужской линии. Во главе каждой такой группы стоял старшина — *коше бий* или *кеткуда*, который избирался обычно из числа наиболее богатых или влиятельных стариков. *Коше* называлось либо по имени этого старшины, либо по имени одного из предков, жившего обычно не очень давно — 3—4 поколения тому назад. Там, где происходили переделы земли, последняя обычно делилась по *коше*, на более мелкие части земля не делилась. Семьи, входившие в *коше*, пользовались сообща водой одного канала, колодца или другого водного источника, тогда сам этот источник назывался по имени *коше*. Как в Хивинском ханстве, так и в русских владениях семьи одной родственной группы изредка составляли один аул, который являлся мельчайшей хозяйственной и административной единицей; иногда несколько *коше* объединялось в более крупные селения, выделяясь в них, однако, компактными группами расположенных по соседству друг с другом усадеб.

Старшина фактически распоряжался всей землей коше, устанавливал сроки проведения сельскохозяйственных работ, он же раскладывал по семьям налог, причитавшийся с коше как с административно-хозяйственной единицы. Семьи, входившие в группу, совместно пасли скот, ловили рыбу; помимо хозяйственных связей, они были объединены определенными традиционными взаимоотношениями, совместно отмечали семейные события — свадьбы, похороны, поминки, рождение детей — и вместе выполняли многие обряды.<sup>33</sup>

О таких же группах для туркмен-нохурли говорит и Г. П. Васильева, рассматривающая их как подразделение рода — *гарындаш*, что дословно означает «соутробный», «единоутробный», т. е. родственник; такое подразделение включало всех близких родственников по отцовской линии. Гарындаш — группа, связанная единством происхождения от общего реального предка и называвшаяся иногда его именем или прозвищем. Г. П. Васильева полагает, что эти родственные группы, существовавшие до самого последнего времени, явились результатом сегментации и раздела больших семей (она вслед за М. О. Косвенном называет их патриниями). Помимо названия, соответствующего имени общего предка, иногда еще живущего, а иногда умершего, такие группы обладали еще рядом черт, объединявших их в единое целое. Например, при выходе на летовки члены родственной группы ставили свои юрты одна возле другой, обособленно от других групп. Решив женить сына, отец собирал наиболее близких родственников — членов этой группы и советовался с ними относительно выбора невесты. Члены группы помогали выплачивать калым.<sup>34</sup>

В отношении казахов С. М. Абрамзон ссылается на работу В. Г. Соколовского.<sup>35</sup> Действительно, как показал очень наглядно этот последний автор, семейно-родственной группой у казахов является так называемый *аул-қыстау* (зимнее поселение). Такой аул состоит приблизительно из десятка связанных близким родством семей, ведущих происхождение от одного предка обычно в третьем-четвертом поколении. Соколовский называет такое объединение аул-қыстау потому, что все входящие в него семьи зимой ставят свои юрты вместе (или если они живут в зимних помещениях, то зимники тоже построены в непосредственной близости один от другого). Вместе с тем такой аул может быть назван и *аул-жайлау* (летнее поселение), потому что кочевья этих родственников семей летом также происходят совместно.

<sup>33</sup> Т. А. Жданко. 1) Очерки исторической этнографии каракалпаков. ТИЭ, н. с., т. IX, 1950, стр. 80—82; 2) Работы каракалпацкого этнографического отряда в 1956 г. Матер. Хорезмск. эксп., в. 1, М., 1959, стр. 192—196; А. Т. Бекмуратова. Семейно-бытовой уклад каракалпаков..., стр. 8—9.

<sup>34</sup> Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 177—178.

<sup>35</sup> В. Г. Соколовский. Казахский аул. Ташкент, 1926, стр. 6—14.

Тип и размер этих объединений, по словам Соколовского, определен всей суммой естественноисторических факторов. Если группа разветвляется и достигает более 15—20 семейств, то она обычно делится на две группы и процесс этот идет непрерывно, так как совместные кочевки большого коллектива неудобны. Но состав аула-кыстау, вхождение в него совершенно определенных хозяйств обусловлены исключительно родовыми связями. Если какая-либо семья оказывалась в силу тех или других причин одинокой, то она искала возможность вступить в аул на правах *кирме*, т. е. припущенника, но для этого обычно подыскивались определенные основания (родство по женской линии, дружба и т. п.).

Вместе с тем семейно-родственную группу у казахов, несмотря на совместное кочевание, наличие ряда коллективных мероприятий (взаимопомощь, участие и помощь в различных семейных событиях), нельзя рассматривать в хозяйственном отношении как единое целое. Все средства производства находились в наследственном владении каждой отдельной семьи. Если пастбища еще и сохранялись в общем пользовании семейно-родственной группы, то вполне наметился процесс перехода ряда земельных угодий, в первую очередь наиболее ценных (например, сенокосов), уже в посемейное (похозяйственное) пользование.

\* \*  
\*

Как следует из вышеизложенного, пережиточную форму большой патриархальной семьи у оседлого населения можно видеть в так называемой неразделенной семье, а у кочевников — в семейно-родственных группах. Однако возникает вопрос: не свойственна ли первая из названных пережиточных форм семьи также и кочевникам, и наоборот, вторая — оседлому населению.

Что касается неразделенной семьи, то, как мы уже говорили, С. М. Абрамзон употребляет этот термин для семей, в которых совместно с родителями проживали и взрослые женатые сыновья (обычно им ставили отдельную юрту), не уточняя своего понимания этого термина. Однако весь приведенный материал говорит за то, что у кочевников патриархальные семьи позднейшего периода по своему составу были такими же, как и у оседлого населения, другими словами, уменьшение численного состава большой семьи и ограничение ее двумя поколениями женатых мужчин — закономерный процесс в эволюции семьи как у оседлого населения, так и у кочевников.

Остановимся на вопросе о семейно-родственных группах. Еще в одной из наших ранних работ о горных таджиках мы рассматривали вопрос о так называемых *қавм* или *қауи*, которые по существу представляли собой группу семей, связанных родством и

ведущих свое происхождение от общего предка — родоначальника. Как правило, такие группы (кауны) часто проживали в одном квартале, что нами детально выявлено на материалах, собранных в кишлаке Сангвор, в верховьях р. Хингоу. Семьи, входящие в такой каун, хотя и владели каждая своим индивидуальным приусадебным и пахотным участком, но объединялись для совместной пастьбы скота, для выхода на летние альпийские пастбища, имели общую мечеть и общее кладбище, оказывали друг другу помощь в различных хозяйственных делах — в уборке урожая, постройке дома и других работах. По родственному принципу организовывались так называемые *пейвоз* — женские артели по сливу молока, а также партии (обычно из четырех человек) для добычи шлихового золота на берегах горных рек и т. п. Они совместно организовывали и проводили праздники (как религиозные, так и семейные), помогали друг другу в выплате налогов, штрафов, налагавшихся феодальными властями, в выплате выкупа за невесту в случае женитьбы кого-либо из данного кауна; групповая солидарность проявлялась и в случае тяжб, судебных разбирательств, обид, нанесенных кому-нибудь из членов семейной группы.<sup>36</sup>

В той же работе нами даны примеры образования подобных каунов или групп непосредственно в результате распада больших патриархальных семей. При этом очень характерно, что иногда населенный пункт — кишлак был основан и первоначально заселен двумя-тремя большими патриархальными семьями, иногда же одной такой семьей. Характер родственных связей, наличие в кишлаке одной или двух-трех патриархальных семей определяло собой и самый тип поселения: это либо кишлак-хутор (кишлак-усадыба), либо кишлак-квартал. По этому поводу нам пришлось говорить следующее. Указанные два вида без всякого сомнения представляют собой типы поселений кровных родственников. Первый — это поселение одной патриархальной семьи, ведущей нераздельное и обособленное от окружающего мира хозяйство. Второй — это поселение разделившейся большой семьи, каждая отделившаяся часть которой ведет свое самостоятельное хозяйство, но тем не менее все они стараются держаться как можно ближе друг к другу. Выделившиеся семьи строят свои новые дома поблизости от отцовского старого дома, и хутор-кишлак превращается в кишлак-квартал. В указанной работе нами на ряде примеров показано, как отдельные патриархальные семьи, постепенно дробясь, образовывали группы родственных семей.

Такие же группы родственных семей существовали и у других оседлых в прошлом народов Средней Азии, например у узбеков. Так, например, М. В. Сазонова, описывая раздел большой патри-

<sup>36</sup> Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма..., стр. 21—39, 76—81, 99—102.

архальной семьи в Хорезме, отмечает, что уже после раздела «в беседах с нами старики называли всех своих нынешних родственников, около 70 человек, как бы перечисляя все еще единую семью».<sup>37</sup> Выше также отмечалось описание у тех же хорезмских узбеков групп родственных семей, данное Г. П. Снесаревым; он прямо указывает, что «семьи, составляющие ядро элата, считаются родственными и происшедшими от общего предка».<sup>38</sup>

Все сказанное дает нам право утверждать, что развитие форм семьи, в частности переход от большой патриархальной семьи к малой, как у оседлого населения, так и у кочевников происходило одним и тем же путем. Большие патриархальные семьи с течением времени под влиянием целого ряда причин, и прежде всего под влиянием изменения форм собственности, начинают постепенно уменьшаться в размере и ограничиваться все меньшим числом поколений, превращаясь в неразделенные семьи (как указано выше, мы лишь условно принимаем этот термин), а затем распадаются на малые индивидуальные семьи, однако первоначально с той особенностью, что выделившиеся в результате распада малые семьи еще долго продолжают сохранять между собой хозяйственные и родственные связи — возникают семейно-родственные группы (или кауны).

\* \*  
\*

В связи с вопросом о разложении большой патриархальной семьи и становлении малой возникает и другой вопрос — о становлении сельской, или соседской, общины и соотношении ее с большой патриархальной семьей. Правда, ставя этот вопрос, мы как бы уходим в сторону от проблемы развития форм семьи. Но хотя бы краткое рассмотрение его необходимо, поскольку большая патриархальная семья являлась не только формой семьи, но и формой общественной организации (поэтому ее нередко называют также семейной общиной); однако преемница большой семьи — малая семья теряет эти последние функции, которые переходят к соседской общине.

Следует считать, что вообще вопрос о соотношении кровнородственных групп (каковой являлась и большая патриархальная семья), с одной стороны, и соседской общины, с другой — еще недостаточно разработан в литературе и здесь не существует полной ясности.

У М. О. Косвена, например, мы находим такое замечание, что наивным является мнение, будто соседская община развилась из

<sup>37</sup> М. В. Сазонова. К этнографии узбеков..., стр. 302.

<sup>38</sup> Г. П. Снесарев. О некоторых причинах..., 67.

кровнородственных групп (которые он называет патронимией).<sup>39</sup> А. И. Першиц, рассматривая смену кровнородственных общин соседскими, хорошо показал, как «делокализация родовых коллективов» привела к переплетению родовых связей с соседскими и возникновению в конце концов соседской общины, если можно так сказать, в ее чистом виде. В то же время А. И. Першиц считает, что «с точки зрения исторической перспективы патриархальный род (по контексту здесь речь идет собственно о большой патриархальной семье, — Н. К.) и первобытная соседская община — явления в основном одновременные».<sup>40</sup>

Нам представляется важным подчеркнуть здесь то обстоятельство, что без наличия на первоначальном этапе кровнородственных начал вообще невозможно объяснить происхождение соседской, или территориальной, общины как таковой. Кровнородственная община, будь это патриархальная семья или семейно-родовая группа (каун), в процессе своего разложения неизбежно приходит к трансформации в соседскую общину, причём эта последняя на определенных этапах своего развития еще включает в себя семейно-родственные группы, или кауны, и лишь постепенно кровные связи сменяются соседскими. Стадиально кровнородственные общины представляют собой более ранний этап развития общества, а соседские общины — более поздний этап. С нашей точки зрения, непоколебимым остается то положение, что большая патриархальная семья представляет собой переходную форму от отцовского рода к соседской общине; будучи экономической единицей общества, как и отцовский род, она отличается от рода тем, что является в то же время и семейной единицей, в ней семья впервые приобретает экономические функции.

Вместе с тем наличие в соседской общине более архаичного типа кровнородственных связей, наличие в ней семейно-родовых групп (каунов) ни в коем случае не должно затемнять того факта, что кровнородственные связи здесь — элементы более ранней стадии развития общества, а соседские связи — более поздней, идущей на смену первой. Таков характер всех общественных форм, находящихся на стадии переходного состояния. Тенденция же развития, повторяем, идет в сторону постепенного ослабления кровнородственных связей и укрепления связей соседских. Поэтому вряд ли правильно говорить о кровнородственной и соседской общинах как о явлениях в основном одновременных, делать упор на это положение.

Вернемся от этих общих положений к среднеазиатскому материалу.

<sup>39</sup> М. О. Косвен. Семейная община и патронимия. М., 1963, стр. 121; см. также: Н. А. Кисляков. [Рец.] М. О. Косвен. Семейная община и патронимия. СЭ, 1965, № 6, стр. 149—153.

<sup>40</sup> А. И. Першиц. Развитие форм собственности в первобытном обществе. ТИЭ, п. с., т. LIV, 1960, стр. 165—166.

Мы имеем довольно полное представление о соседской (сельской) общине у оседлого населения Средней Азии.<sup>41</sup> Вкратце такая община может быть охарактеризована следующим образом. Обычно — это селение или группа небольших близко расположенных друг к другу селений. Община располагала общей территорией с единой оросительной сетью. Усадьбы (дома, приусадебные участки) находились в частном владении и пользовании отдельных семей. Что касается пахотной земли, то в большинстве случаев она также находилась в частном владении и пользовании, лишь местами сохранялись переделы земли (так называемые пайкал); однако право на владение землей было сопряжено с известными ограничениями, которые диктовались как интересами ведения сельского хозяйства (совместное начало некоторых сельскохозяйственных работ, выпас общинного стада на сжатых полях), так и круговой порукой общинников в уплате налогов (поэтому в ряде районов хозяйство, лишившееся работника, могло быть передано по приговору общества кому-либо из соседей и т. п.). Принадлежащие же общине другие угодья — сенокосы, летние выпасы, рощи находились в нераздельном общинном пользовании или же были подразделены между отдельными группами населения данной общины, часто еще по родственным признакам.

Несколько выше мы приводили примеры того, как распадавшиеся большие патриархальные семьи превращались в каун, часто заселявший целый кишлак или один из кварталов данного кишлака. В нашей работе, посвященной таджикам Вахио-Боло, приведены и примеры, показывающие процесс становления соседской (сельской) общины на основе распада больших патриархальных семей. Особенно нагляден этот процесс там, где одна патриархальная семья первоначально составляла все население кишлака, как это нередко было в долине Ванджа. Так, например, в кишлаке Гарм-Чашма первоначально существовала только большая семья, ведшая свое происхождение от некоего Тальто. Через некоторое время из этой семьи выделилась одна ее ветвь, которая переселилась в кишлак Гумас. Затем семья распалась на 2, а впоследствии на 5 хозяйств. Еще до раздела семьи на 2 хозяйства с верховьев р. Хингоу в кишлак Гарм-Чашма переселилась еще одна большая семья. Первоначально пришельцы во главе с Назар Махмадом поселились на небольшом участке земли на берегу горного потока, но вскоре горный поток смыл эту землю; тогда один из членов

---

<sup>41</sup> См., например: Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма..., стр. 124—150; В. А. Полозов. Узбекское общинное землепользование в Ширабадской долине и Каршинской степи Узбекской ССР. Народное хозяйство Средней Азии, 1925, № 7, Ташкент, стр. 69—75; К. Шаниязов. 1) Общинное землепользование в селении Каллык. КСИЭ, в. 34, 1960, стр. 30—31; 2) Узбеки-карлуки, стр. 60—65; М. Абдураимов. Пережитки сельской общины в Узбекском кишлаке Хумсан. СЭ, 1959, № 4, стр. 43—54.



этой большой семьи женился на дочери одинокого безродного старика, жившего поблизости и имевшего здесь свою землю, старик скоро умер, и вся земля перешла пришельцам. Позднее семья Назар Махмада разделилась на 5 хозяйств. Таким образом, было дано начало соседской общине, состоящей из 10 хозяйств, 5 из которых принадлежали к роду Тальто, 5 других — к роду Назар Махмада. Дома каждого из двух каунов составляли отдельный квартал кишлака, оба квартала находились друг от друга на некотором расстоянии.

Вернемся теперь к кочевым народам. С. М. Абрамзон считает, что у кочевников Средней Азии семейно-родственные группы описанного выше типа сосуществовали длительное время с кочевой общиной, которая у них соответствовала сельской общине оседлых народов; в большинстве случаев основу кочевой общины как раз и составляли такие небольшие семейно-родственные группы. Он полагает, что соседская община могла возникнуть не на развалинах большесемейных общин, а путем постепенного и очень медленного преобразования последних; в процессе этого преобразования они принимали форму семейно-родственных групп. «Мы с полным основанием, — говорит Абрамзон, — можем рассматривать патриархальную семейную общину не только как промежуточную форму семьи у кочевников, но и как переходную форму общественной организации у кочевых народов».<sup>42</sup>

Нам представляется, что только что приведенное высказывание С. М. Абрамзона верно намечает общую тенденцию развития семьи и ее взаимоотношения с общиной. Если это так, то, по-видимому, разложение большой патриархальной семьи и становление малой семьи и соседской общины у кочевников шло по тому же пути, что и у оседлого населения. ✓

Однако сама характеристика соседской общины у кочевников еще не получила четкости. Л. П. Потапов в своем докладе «О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Средней Азии и Казахстана», сделанном в 1954 г. в Ташкенте, назвал такую общину кочевой аульной общиной и отметил, что эта община может быть отнесена к тому типу, которую Маркс применительно к земледельческим народам назвал сельской общиной. Характерной ее особенностью был дуализм общинной и частной собственности на средства производства. В ней господствовала частная собственность мелких семей на индивидуальное жилище; в своих ранних формах (у автора сказано — в начале) аульная община представляла собой «объединение кочевников — частных собственников скота, ведущих самостоятельное хозяйство, но связанных общей собственностью на кочевья и пастбища — главное условие или средство производства кочевников». Одной из существенных особенностей кочевой общины, говорит Л. П. Потапов,

<sup>42</sup> С. М. Абрамзон. К вопросу о патриархальной семье..., стр. 34.

следует признать, что в отличие от земледельческой общины аульная кочевая община не знала передела пастбищ и района кочевий между своими членами. Нередко кочевая община облекалась в родовую форму, однако внимательное изучение показывает, что род этот был фикцией и члены общины чаще всего не являлись уже кровными родственниками.<sup>43</sup>

С. Е. Толыбеков отмечает, что у казахов-полукочевников группа аулов, составлявших общину, совместно владела обособленной территорией, отмеченной более или менее определенными границами. Земля принадлежала только общине в целом; пользовались ею хозяйства, входившие в состав только этой общины. Возле своих зимовок отдельные аулы часто имели особые клочки земли, предназначенные для выноса зимой и ранней весной слабого скота; пользовались этими участками исключительно хозяева прилежавших к ним аулов.<sup>44</sup>

Обе приведенные нами характеристики даются лишь попутно, в связи с рассмотрением других проблем, и, естественно, поэтому являются очень бедными и общими. По-видимому, вопрос о соседской общине у кочевников Средней Азии и Казахстана еще ждет своего исследователя, так же как и вопрос о взаимоотношениях семейной и сельской общин и о смене первой второй, лишь в общих чертах обрисованный в работах С. М. Абрамзона.

\* \*  
\*

Малая индивидуальная семья в конце XIX—начале XX в., по-видимому, была уже господствовавшей формой семьи для Средней Азии и Казахстана.

Если обратиться к цифрам, то можно полагать, что средний состав семьи был равен с некоторым приближением 5 человекам. По словам Г. А. Арандаренко, еще в 80-х годах прошлого столетия средняя цифра для величины домохозяйств по различным местностям колебалась от 3 до 7 человек.<sup>45</sup> В первые послереволюционные годы, до коллективизации, когда состав семей еще отражал дореволюционную картину, в Таджикистане средний состав семьи равнялся 4—5 человекам, лишь в труднодоступной горной его части (Гармский вилайет), где, как уже говорилось выше, бытовали местами большие патриархальные семьи, средний состав семьи достигал 6,2 человека.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Материалы объединенной научной сессии, посвященной истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период. Ташкент, 1955, стр. 25—29.

<sup>44</sup> С. Е. Толыбеков. Общественно-экономический строй казахов в XVII—XIX веках. Алма-Ата, 1959, стр. 357.

<sup>45</sup> Г. Арандаренко. Дарваз и Каратегин. Военный сб., 1883, № 11, СПб., стр. 157.

<sup>46</sup> Материалы к вопросу о земельных отношениях в Таджикистане. Под ред. Б. Карпа. Душанбе—Ташкент, 1930, стр. 177—178.

По-видимому, у узбеков Ферганы малая семья также состояла из 4—6 человек. М. А. Бикжанова пишет на основании изучения кишлаков Наманганской области, что там в более отсталых районах, где еще сохранялся большесемейный уклад, численность семьи достигала 10—12 человек, отсюда можно сделать вывод, что в остальных районах средняя численность семьи была меньше.

Очень интересен материал, приводимый О. А. Сухаревой по г. Бухаре. Автор использовал материалы медицинского обследования 1926—1929 гг., которые дают численный состав семьи равным в среднем 4.5—5 человекам. Из имеющихся материалов она выводит соотношение семей, которые условно называет малыми (1—4 человека), средними (5—6 человек) и крупными (7—10 человек и больше). Примерно половину средних семей и крупные она относит к неразделенным семьям, а остальные (т. е. часть средних и малые) — к малым индивидуальным семьям. На основании подсчетов количества семей она приходит к выводу, что 60—65% бухарских семей были малыми, а 25—30% — неразделенными, т. е. такими, в которых еще проживали невыделенные женатые сыновья.<sup>47</sup>

А. Т. Бекмуратова отмечает, что статистические данные, относящиеся к началу XX в., равно как и собранные ею полевые материалы, свидетельствуют о преобладании у каракалпаков малой семьи; так, например, по данным обследования Переселенческого управления (1912—1913 гг.) в правобережной Каракалпакии, в районах, где каракалпакское население преобладало, средний состав семьи по Даукаринскому, Чимбайскому и Талдыкскому районам составлял соответственно 5.6, 6.3 и 6.0 человек, другими словами, равнялся в среднем 6 человекам.<sup>48</sup>

Можно было бы привести и некоторые другие данные о величине малых семей у народов Средней Азии и Казахстана, но нам представляется, что сказанного достаточно. Малая семья обычно состоит из родителей и их неженатых детей; кроме того, в семью могут входить еще какие-либо родственники, скажем, одинокий брат или сестра главы семьи, племянники, не имеющие своей семьи, наконец, один из престарелых родителей. Даже и в таком случае число членов малой семьи вряд ли превышало 6—7 человек.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> О. А. Сухарева. Бухара, XIX—начало XX в. М., 1966, стр. 106 и сл.

<sup>48</sup> А. Т. Бекмуратова. Семейно-бытовой уклад каракалпаков...

<sup>49</sup> Считаю нужным здесь отметить, что сама О. А. Сухарева в личной беседе с нами указывала, что бухарские малые семьи, как и семьи в других районах, небольшие по численности, можно считать малыми лишь условно. Дело, по ее словам, заключается в структуре семьи, т. е. в том, проживали ли вместе с родителями и женатые сыновья. Возможно, что этот довод имеет основание, однако проверка данного обстоятельства потребовала бы огромной работы по посемейному обследованию, что вряд ли сейчас осуществимо, особенно в ретроспективном плане; кроме того, принимая во внимание, что в семьях народов Средней Азии обычно довольно

Таким образом, если рассматривать вопрос с точки зрения величины семьи, то условно, конечно, можно считать, что семьи с числом членов ниже указанного показателя могут быть отнесены к малым, а выше — к большим патриархальным (включая так называемые неразделенные).

По существу же, как неоднократно уже отмечалось в литературе по Средней Азии, малая семья сохраняла еще много черт, присущих ее предшественнице, которые вкратце могут быть охарактеризованы как патриархальность.

Рассмотрим некоторые из этих черт. В первую очередь остановимся на многоженстве. Как известно, многоженство у народов Средней Азии, санкционированное не только обычаем, но и шариатом, все же не носило массового характера. Прежде всего оно было связано с экономическими возможностями и поэтому встречалось главным образом в зажиточных семьях. Кроме того, многоженство, как правило, составляло привилегию главы семьи, но не только главы большой патриархальной общины, но и главы малой семьи. Правда, фактически бытовало оно большей частью в больших семьях, но это потому, что именно зажиточные семьи обычно дольше сохранялись в неразделенном состоянии.

Приведем некоторые материалы по этому вопросу. В отношении узбеков Ферганы В. и М. Наливкины сообщают, что многоженство чаще встречается у богатых, чем у бедных. Хозяйкой дома считается старшая жена, на ней лежит общий надзор за хозяйством, она же выполняет отдельные работы, которые сама берет на себя, остальные работы выполняются другими женами по ее указанию, иногда жены живут вместе, иногда же отдельно.<sup>50</sup> У узбеков-карлуков, согласно К. Шаниязову, было распространено многоженство — крупные баи и главы зажиточных семей имели двух-трех жен, живших в одном дворе, но в различных юртах; между женами на почве ревности происходили постоянные ссоры, нередко доходившие до драк.<sup>51</sup> Многоженство у полукочевых в прошлом узбеков низовьев Амударьи наблюдалось в богатых и состоятельных семьях.<sup>52</sup> Относительно уйгуров отмечается, что основной формой семьи у них была моногамная семья, многоженство же встречалось почти исключительно в байских семьях.<sup>53</sup>

У таджиков также практиковалось многоженство как в больших патриархальных семьях, так и в малых, однако, как и у дру-

---

много детей, вряд ли можно предполагать, что большинство семей численностью в 4—6 человек включало и женатых сыновей (это скорее могло явиться исключением, чем правилом).

<sup>50</sup> В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщин..., стр. 219—221.

<sup>51</sup> К. Шаниязов. Узбеки-карлуки, стр. 152.

<sup>52</sup> К. Л. Задыхина. Культура и быт узбеков Кипчакского района Каракалпакской АССР. ТХАЭЭ, т. II, М., 1958, стр. 781.

<sup>53</sup> Р. Д. Ходжаева. Общественное положение и семейный быт..., стр. 236.

гих народов, оно не было широко распространенным явлением. Одной из причин такого положения было значительное преобладание числа мужчин над числом женщин, за жену нужно было платить большой выкуп. Поэтому многоженство наиболее распространялось в зажиточных семьях, в семьях знати, крупных чиновников и духовенства. В таких семьях глава семьи иногда имел и трех жен, однако чаще всего не более двух. Корни обычая полигамии, легализованные нормами шариата, безусловно уходят в патриархальную семью, но и глава малой семьи, если у него были возможности, тоже имел двух жен. В городах и на равнине среди зажиточных слоев населения жены одного мужа занимали каждая отдельное помещение; в горах же, даже там, где сохранились большие семьи, все жили в одном помещении. Как правило, жены плохо уживались между собой.<sup>54</sup>

О полигамии у казахов писал еще А. Левшин. Отмечая, что казахи практикуют многоженство, он сообщал, что число жен, однако, редко соответствует желанию мужей, так как казахи приобретают жен путем купли, поэтому несколько жен может иметь только богач, а необеспеченные простолюдины вообще имеют по одной жене.<sup>55</sup> Аналогичное сообщение мы находим и у Х. Кустанаева, который пишет, что только богатые казахи имеют много жен, так как приобретение жены недешево обходится.<sup>56</sup> Многоженство в прошлом у казахов отмечают также Н. С. Сабитов<sup>57</sup> и В. В. Востров;<sup>58</sup> последний говорит о том, что в XIX в. для казахов была характерна малая семья с господствовавшими в ней патриархальными отношениями, но несколько жен имелось лишь у богатых, так как размер калыма при каждом повторном браке пропорционально возрастал (что отмечал еще и А. Левшин).

В отношении киргизов для последней четверти XIX в. Н. Зеланд сообщает, что огромное большинство киргизов имеет одну жену; первую причину этого он видит, точно так же как мы в отношении таджиков, в преобладании у киргизов числа мужчин над числом женщин, другая же причина заключается в больших расходах при вступлении в брак, поэтому вторичный брак по силам только людям с достатком.<sup>59</sup> Несколько противоречит сказанному свидетельство П. И. Кушнера, посетившего киргизов в первые

<sup>54</sup> Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 43.

<sup>55</sup> А. И. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. СПб., 1832, стр. 98—99.

<sup>56</sup> Х. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 33.

<sup>57</sup> Н. С. Сабитов. Общественная жизнь и семейный быт казахо-колхозников. (По материалам Алма-Атинской и Джамбульской областей). ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 193.

<sup>58</sup> В. В. Востров. Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 34.

<sup>59</sup> Н. Зеланд. Киргизы. Этнографический очерк. Зап. Западно-Сибирск. отделения РГО, VII, 2, Омск, 1885, стр. 26.

годы после революции. Он говорит, что одну жену имеют только самые бедные киргизы, для которых вторичная уплата калыма непосильна, зажиточные киргизы имеют по две жены, а богачи — по три, по четыре. Легко видеть, что в сообщениях Кушнера совершенно выпадает прослойка киргизов среднего достатка, которые не могут быть включены в категорию зажиточных и, вероятно, в отличие от последних все же должны были жить в моногамии. По словам автора, киргизы часто при браке малолетних берут жену несколько старше мальчика-мужа, и через несколько лет, когда муж войдет в возраст, жена выглядит уже пожилой женщиной, тогда муж женится на молодой, когда же и та постареет, берет третью. По-видимому, это описание все же относится только к очень зажиточным людям.<sup>60</sup>

Приведенное только что свидетельство несколько напоминает то, что говорится для последней четверти XIX в. относительно туркмен-текинцев Алихановым. По его словам, всякий текинец спешит воспользоваться правом иметь лишнюю жену, если ему позволяют средства. Состоятельные текинцы, для того чтобы иметь лишнюю работницу, надлежащим образом закрепленную, прибегают весьма часто к тому, что женят 3—4-летнего сына на 20—30-летней женщине; достигнув относительного совершеннолетия, женатый таким образом текинец вступает в новый брак уже сообразно возрасту, а первая его жена так и остается работницей на всю жизнь.<sup>61</sup> В отношении туркмен-нохурли Г. П. Васильева<sup>62</sup> сообщает, что у них, как и у всех мусульман, существовало многоженство, хотя на практике оно не получило сколько-нибудь широкого распространения. Двух или больше жен имели только богатые. Иногда второй женой становилась вдова, оставшаяся после смерти брата или близкого родственника (левират), и за которую, прибавим мы, очевидно, не нужно было уплачивать калым. Васильева говорит, что, по сообщению Д. Г. Иомудской-Буруновой, брак с невесткой не считался настоящим браком и если на вдове брата женился холостой деверь, то он все же старался собрать деньги на калым, чтобы взять еще жену. Она отмечает также, что нередко причиной вторичной женитьбы была бездетность первой жены.

Приведя этот сравнительно небольшой материал в отношении полигамии у народов Средней Азии и Казахстана, считаем нужным отметить, что, помимо норм шариата, легализовавших многоженство, полигамию главы семьи нужно рассматривать как одну из характерных черт, свойственных большой патриархальной семье. Однако поскольку ее преемница, малая семья, во всяком случае в условиях Средней Азии сохранила патриархальный ха-

<sup>60</sup> П. И. Кушнер. Горная Киргизия, стр. 69.

<sup>61</sup> М. Алиханов-Аварский. Мервский оазис и дороги, ведущие к нему. СПб., 1883, стр. 44.

<sup>62</sup> Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 188.

раक्टर, то и в малой семье мы встречаемся с фактами многоженства. Поэтому последнюю мы все же избегаем называть моногамной. Конечно, в малой семье, менее мощной, чем большая патриархальная семья, возможность для главы семьи иметь несколько жен стала меньше. Ведь в большой патриархальной семье даже среднего достатка глава семьи мог осуществить свое право на полигамию (обычно выплатой калыма и наделением приданым распоряжался глава семьи, в руках которого сосредоточивались фактически все средства семьи), в то время как в малой семье это стало доступно лишь зажиточным людям.

Другой характерной особенностью патриархальных устоев семьи у народов Средней Азии, сохранившихся и в малой семье, было господство в семье ее главы, почти беспрекословное подчинение старшим младших и приниженное положение женщины по сравнению с мужчиной. Как правило, такое положение имело место у всех народов, как оседлых, так и кочевых.

Относительно таджиков Е. М. Пещерева отмечает, что патриархальный уклад, господствовавший в семейных отношениях, выражался в неограниченной власти главы дома в семье и в приниженном положении женщины, которое закреплялось мусульманским мировоззрением, рассматривавшим женщину как низшее существо.<sup>63</sup>

Такой же характер носили отношения у узбеков. Еще супруги Наливкины отмечали во второй половине XIX в., что в семьях средней зажиточности положение всех детей, и главным образом мальчиков, ничем в сущности не отличается от положения работников. Одеты дети всегда хуже отцов и лишь несколько лучше работников; наравне с последними они должны были вставать при появлении хозяина дома и держать лошадь под уздцы, когда тот садился на нее или слезал; оттого, пишут авторы, очень нередки случаи, когда сыновья живут несравненно дружнее с работниками, чем с отцом.<sup>64</sup>

Очень яркая характеристика патриархальных отношений в узбекских семьях недалекого прошлого (примерно для тех же ферганских районов, о которых писали В. и М. Наливкины) дается М. А. Бикжановой.<sup>65</sup> В семейном быту и в семейных отношениях, пишет она, сохранялось много традиционного, патриархального, при этом характерной особенностью всех семей являлось господство в них мужчин. Главой семьи и ее полновластным хозяином был отец, которому все остальные члены семьи были обязаны беспрекословно повиноваться, что особенно строго соблюда-

<sup>63</sup> Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. ТИЭ, н. с., т. XXIV, 1954, стр. 162.

<sup>64</sup> В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщин..., стр. 180—181.

<sup>65</sup> М. А. Бикжанова. Семья в колхозах Узбекистана, стр. 26, 29, 31, 32.

лось в богатых семьях. Почтение к отцу выражалось в определенном этикете: при входе его в комнату все, даже его мать, вставали с мест и не садились до тех пор, пока он сам не сел или не разрешил сесть; ему подавали воду для умывания и полотенце, за столом ему первому подавалась еда; в присутствии главы семьи не могли заговаривать первыми даже взрослые женатые сыновья. Отношения между супругами ярко отражали неравноправное положение жены. Муж был хозяином и по требованиям хорошего тона не должен был оказывать внимания своей жене, старался ее не замечать, напротив, жена должна была проявлять к мужу всемерное внимание, безропотно выполнять все его приказания, прислуживать ему.

Мужчины, говорит М. А. Бикжанова, занимавшие по отношению к женщинам привилегированное положение, также не были равноправны между собой: младшие подчинялись старшим, в отношении к старшим братьям младшие проявляли подчеркнутое уважение, не возражали им, обращались к ним, как и к родителям, на «вы». Не было в семье равенства и между женщинами: особое положение занимала мать — жена главы семьи, на низшей ступени стояла невестка, которая проявляла особую почтительность к свекру и свекрови, на нее обычно возлагалась основная тяжесть домашних работ.

О полукочевых в прошлом узбеках Хорезма К. Л. Задыкина пишет, что у них в семейно-брачных отношениях сохранились пережитки патриархальной семьи с неограниченной властью отца и мужа.<sup>66</sup>

Т. А. Жданко и А. Т. Бекмуратова для каракалпаков отмечают устойчивость патриархального быта и характерные для него взаимоотношения между членами семьи. Власть главы семьи — отца была неограниченной. Он распоряжался судьбой всех членов семьи. Его указания являлись законом, который нельзя было нарушить. Отцу нельзя было возражать, спорить с ним. Отец обычно сам выбирал невесту сыну, даже после выдела сыновья не становились самостоятельными и вели хозяйство по указанию отца. Самым большим несчастьем для сына, дочери или жены считалось проклятие главы семьи. Хотя у каракалпаков не было затворничества женщин (они участвовали в общественных сборищах и не закрывали лиц), но все же женщина была угнетена и бесправна, в особенности тяжелым было положение снох.<sup>67</sup>

В отношении киргизов С. М. Абрамзон подчеркивает, что малая семья, в том виде, в каком она предстает перед нами накануне революции, сохранила очень много черт своей предшествен-

<sup>66</sup> К. Л. Задыкина. Культура и быт узбеков..., стр. 781.

<sup>67</sup> Т. А. Жданко. Каракалпаки. (Основные проблемы этнической истории и этнографии). Доклад по опубликованным работам. М., 1964, стр. 34; А. Т. Бекмуратова. Семейно-бытовой уклад каракалпаков..., стр. 11.



ницы — большой патриархальной семьи.<sup>68</sup> Характеристику патриархальных отношений в малой семье у киргизов Чуйской долины мы находим у А. Джумагулова.<sup>69</sup> Во второй половине XIX—начале XX в., пишет он, в долине абсолютно преобладала малая семья, в которой господствовали патриархальные порядки, что сказывалось в отношениях между мужем и женой, родителями и детьми. Отец считался распорядителем всего имущества и являлся полновластным хозяином в семье. Его распоряжения и указания по всем вопросам были обязательными, и все члены семьи должны были исполнять их беспрекословно. Патриархальные порядки особенно сказывались в отношениях между мужем и женой: жена во всем подчинялась мужу, экономически от него зависела. Вообще на женщину, будь она из богатой семьи или из бедной, смотрели как на существо низшее. А. Джумагулов приводит свидетельство Г. Загряжского, относящееся к 70-м годам прошлого столетия, о том, что киргиз с детства воспитывался в повиновении старшим: сын и вся его семья должны были вставать при входе в юрту отца и не могли сесть, пока не сядет отец; подчиненное положение детей продолжалось во время всей жизни отца, даже после совершеннолетия детей.

Для казахов приведем сообщения В. В. Вострова.<sup>70</sup> В XIX в., пишет он, была характерна малая семья, основанная на превосходстве мужчины над женщиной, старших над младшими. Женщина была лишена элементарных человеческих прав, целый ряд правил и обычаев принижал ее достоинство. Особенно тяжелым было положение невестки, на нее вваливали всю работу не только муж, но и его старшая родня. Отец имел неограниченную власть над детьми и распоряжался имуществом как малых, так и совершеннолетних детей.

Не составляли исключения и туркмены. Приниженное положение женщины в семье, пишет Г. П. Васильева,<sup>71</sup> объяснялось прежде всего патриархальной властью главы семьи. Эта власть распространялась не только на женщин, но и на мужчин. Младшие мужчины в семье в присутствии старшего не могли сидеть, смеяться, они не могли первыми обратиться с вопросом непосредственно к старшему в семье и только отвечали, когда последний обращался к ним. Правда, автор оговаривается, что в малой семье положение туркменской женщины было более легким, чем в большесемейной общине, но это происходило оттого, что над женщиной было меньше старших.

В задачу настоящего очерка не входит более подробное описание взаимоотношений в семье, так же как и прав жены и детей

<sup>68</sup> С. М. Абрамзон. Киргизская семья в эпоху социализма. СЭ, 1957, № 5, стр. 136.

<sup>69</sup> А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов..., стр. 19—21.

<sup>70</sup> В. В. Востров. Казахи..., стр. 35.

<sup>71</sup> Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 189—190.

в имущественном отношении, в наследственном праве и т. п. В равной степени мы оставляем в стороне вопрос о том, что степень сохранения патриархальных отношений и угнетенного положения женщины была различна и зависела от множества причин: от того, была ли эта семья городская или сельская, зажиточная или бедная, от степени участия женщины в производительном труде, локальных вариантов в обычном праве, степени влияния в данной среде шарпатовских норм и т. п. Мы хотели лишь обратить внимание на тот факт, что, хотя малая индивидуальная семья у народов Средней Азии и Казахстана отличалась от большой семьи меньшей сложностью своей структуры и меньшим числом членов семьи, она по существу еще продолжала оставаться патриархальной, унаследовав эту черту по традиции от своей предшественницы — большой патриархальной семьи.

\* \*  
\* \*

Суммируем основные положения о развитии форм семьи.

1. Большая патриархальная семья всюду на территории Средней Азии и Казахстана предшествовала малой семье; она была в одинаковой степени свойственна как кочевому, так и оседлому населению.

2. Вопрос о времени становления и бытовании большой патриархальной семьи следует рассматривать не хронологически, а стадийно, поскольку общественно-экономическое развитие в различных районах огромной территории Средней Азии и Казахстана шло неодинаковыми темпами. Поэтому если в городах и крупных земледельческих оазисах большая патриархальная семья, существовавшая в первые века до н. э. и первые века н. э., стала постепенно распадаться, то в наиболее экономически отсталых районах она сохранилась вплоть до начала XX в.

3. Решающим фактом в смене большой патриархальной семьи малой семьей было, по-видимому, развитие форм собственности (от общинно-родовой к частной), тесно связанное с развитием хозяйства от натурального к товарно-денежному.

4. В процессе перехода от большой патриархальной семьи к малой встречаются и промежуточные формы, такие как неразделенная семья, а также пережиточные формы больших патриархальных семей — семейно-родственные группы (каун, элат); эти пережиточные формы больших патриархальных семей послужили, по-видимому, той основой, на которой складывалась сельская (территориальная) община.

5. Малая индивидуальная семья уже к концу XIX в. становилась преобладающей формой семьи у народов Средней Азии и Казахстана, однако она сохраняла еще много черт, присущих ее предшественнице, в том числе патриархальный уклад и часто встречавшееся многоженство главы семьи.

## СОХРАНЕНИЕ ЭКЗОГАМНЫХ НОРМ

Одним из важнейших вопросов в изучении развития семейно-брачных отношений является проблема экзогамии. Мы исходим из того положения, установленного Л. Морганом и Ф. Энгельсом и принятого советской этнографией, что в эпоху господства родового строя, развитого материнского рода, родовая экзогамия, которая сочеталась с племенной эндогамией, была универсальной нормой, непреложным обычаем; Ф. Энгельсом она определялась как один из наиболее существенных признаков рода (в то время как эндогамия была существенным признаком племени). Известно, что в материнском роде родство велось по женской линии, следовательно, в силу экзогамных норм брак был абсолютно запрещен для мужчины со всеми родственницами матери, однако мог иметь место даже с ближайшими родственницами отца.

Когда на смену материнскому роду пришел род отцовский, то изменился и счет родства, который стал теперь вестись уже не по материнской линии, а по отцовской. Но отцовский род уже нельзя рассматривать как классическую форму рода, некоторые отличительные особенности рода в нем уже нарушались. В частности, подобным образом обстояло дело и с нормами экзогамии. Так, по словам Ф. Энгельса, «брешью в родовом строе» явился обычай, согласно которому богатые наследницы обязаны были выходить замуж внутри своего рода в интересах сохранения за последним их имущества.

Однако в целом и в отцовском роде экзогамия еще являлась правилом, но вероятнее всего уже в силу традиции, идущей от древних времен, нарушать которую полностью еще не решались. Но тем не менее первый шаг был сделан, и экзогамные нормы как в отцовском роде, так и в его преемнице — большой патриархальной общине — стали все более и более нарушаться. В конечном счете это привело к тому, что во многих случаях и у многих народов были полностью нарушены запреты женитьбы на род-

ственницах (напомним, что на поздней стадии рода речь идет об агнатном родстве) и браки стали одинаково свободно заключаться как с родственницами со стороны отца, так и с родственницами со стороны матери, причем во многих случаях это были так называемые кузенные браки (о них см. ниже).

В результате отпадения экзогамных норм и установления практики близких браков в ряде случаев остаются запретными в брачном отношении лишь союзы с родственницами, ведущие к прямому кровосмешению (мать, сестра, дочь — запреты таких браков нередко подтверждаются и религией), некоторые виды браков в различных поколениях, что осуждается обычным правом, и некоторые другие браки, о которых будет сказано дальше.

Но процесс нарушения и исчезновения экзогамных норм, процесс перехода от запрещения родственных браков к их предпочтению не у всех народов и не всегда шел одинаковыми темпами и одним и тем же путем. Напротив, мы встречаемся с фактами, что, в то время как у одних народов или этнических групп экзогамия полностью исчезла, у других она еще очень живуча и стойко сохраняется. Разительным примером этого положения являются народы Средней Азии и Казахстана.

Прежде чем перейти к рассмотрению материала, считаем необходимым сделать одну чрезвычайно существенную оговорку. Когда мы говорим об экзогамии, то, как правило, предполагается, что речь идет об экзогамии рода, родовой группы. Однако этнографические исследования (даже исследования, имевшие место в XVIII и XIX столетиях) обычно уже имеют дело с обществом, в котором в той или иной степени нарушена родовая структура, где родовой быт только лишь сохраняет свою внешнюю оболочку и где трудно подчас различить, с чем приходится иметь дело — с родом, родовым подразделением, племенным или какими-то другими объединениями родственных групп. В этой связи уместно вспомнить слова В. Г. Мошковой относительно туркмен, что «те группы туркмен, которые европейскими исследователями называются племенами (йомуты, текинцы и т. п.), сами туркмены в своем быту (как и исторические источники) называют народом — *халк* (курсив наш, — Н. К.) ... Если считать вслед за туркменами эту группу „народом“, то те части халка, которые европейские исследователи называют уже родами, будут племенными группами».<sup>1</sup> А так как мы привыкли говорить о родовой экзогамии и одновременно о племенной эндогамии, то такая неопределенность в отношении родственных групп сильно мешает делу.

Перейдем к рассмотрению конкретного материала. По-видимому, наиболее стойко экзогамные нормы сохранялись среди ка-

---

<sup>1</sup> В. Г. Мошкова. Племенные «гёбли» в туркменских коврах. СЭ, 1946, № 1, стр. 158.

захов.<sup>2</sup> Казахи, писал Левшин еще в 20-х годах прошлого века, в выборе жен из своего народа соблюдают самые отдаленные линии родства. Многие даже считают невозможным брать жену из одного с собой родового подразделения. Например, джаголбайлинец не женится на женщине, принадлежащей к роду Джаголбайлы, но будет искать себе жену в другом поколении или по крайней мере в другом роде Семиродского поколения. Впрочем, прибавляет автор, правило это не является общим.

Обратимся к авторам конца XIX в. Автор, писавший под псевдонимом П, отмечает для казахов Семипалатинской области, что у них не допускали браков между родичами, а невесту всегда брали из другой волости, из другого рода, иногда верст за 700 и более. У оренбургских казахов также жен старались брать в совершенно другой группе или роде. Существовал обычай не жениться на дочерях своих одноотделенцев, а допускать к этому только однородцев, которые состоят к семейству невесты не ближе восьмого колена (Алтынсарин). У казахов Семиреченской области браки в первых степенях родства были запрещены обычаем и даже в восьмой и девятой степенях родства браки были редки; старались вообще не заключать родственных браков, а брать девушек вне своей волости, хотя родство членов волости весьма отдаленное. Лишь в султанских родах, где, по-видимому, выбор был весьма ограничен, супружеские союзы заключались даже между лицами третьей степени родства (Изразцов).

У казахов Сырдарьинской области браки заключались между ордами, родами, коленами до седьмого «предка», т. е. седьмого колена родства включительно по мужской линии, а по мнению некоторых, до четвертого и даже третьего колена (Гродеков).

П. Е. Маковецкий отмечает небольшое смягчение с течением времени экзогамных запретов: раньше между родственниками брак запрещался до седьмого колена включительно, а теперь (т. е. с 80-х годов XIX в.), пишет он, запрещаются браки между восходящими и нисходящими по прямой линии, в боковых же линиях — до третьей степени включительно.

---

<sup>2</sup> А. И. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. СПб., 1832, стр. 109; П. Обычай киргизов Семипалатинской области. Русский вестник, т. 137, 1878, № 9, стр. 23; И. Алтынсарин. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Зап. Оренбургск. отд. РГО, т. I, 1870, стр. 101—104; Н. Изразцов. Обычное право («адат») киргизов Семиреченской области. Этногр. обозр., 1897, № 3, стр. 41—71; П. Е. Маковецкий. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов, в. 1. Омск, 1886, стр. 2; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области, т. I. Ташкент, 1889, стр. 27—28; Н. С. Сабитов. Общественная жизнь и семейный быт казахов-колхозников. (По материалам Алма-Атинской и Джамбульской областей). ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 202; В. В. Востров. Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области. Там же, стр. 35.

Как отмечал Н. Гродеков, в то же время родство по женской линии не препятствовало заключению брака, за некоторыми исключениями. Точно так же, по словам Н. Изразцова, не служило препятствием к браку и свойство, с той оговоркой, что браки между родственниками избегались до тех пор, пока было живо лицо, определяющее свойство.

В объяснение указанных запретов близких браков агнатных родственников сами казахи выдвигали различные доводы, среди которых фигурировали и такие, что при близких браках не было бы стыдливости между лицами одного аула, супруги бы не имели многочисленного потомства или же брак был бы вовсе бесплодным, муж бы не любил своей жены и т. п. (Н. Изразцов, Н. Гродеков).

В приведенном материале мы встречаемся с терминами «поколение», «род», «отделение», причем из высказываний Левшина и Алтынсарина как будто явствует, что поколение было более широким объединением, чем род, а род — более широким, чем отделение. Наличие нескольких не вполне определенных терминов затрудняет возможность говорить о наличии или отсутствии родовой экзогамии. Однако советские специалисты — этнографы-казаховеды все же считают возможным говорить именно о родовой экзогамии у казахов в прошлом. Так, Н. С. Сабитов говорит, что казах в прошлом не женился на девушке того рода, к которому принадлежал сам; это мотивировалось близким родством всех членов одного рода. Пережитки родовой экзогамии, прибавляет он, сохраняются и поныне. Более подробно об этом говорит В. В. Востров. По его словам, у казахов в брачных запретах отражались пережитки родовой экзогамии. Нельзя было вступать в брак родственникам до третьего колена, но также считалось неприличным заключение браков между лицами, находившимися в степени родства от четвертого до седьмого колена по мужской линии, в то время как брак по женской линии мог быть заключен даже во втором колене. Можно было, например, пишет автор, жениться на своей двоюродной сестре по матери. Таким образом, в браке казахов сохранились пережитки патриархальной экзогамии.

Примерно такие же брачные нормы существовали и среди киргизов.<sup>3</sup> Однако киргизы все же, по-видимому, продвинулись несколько дальше по пути снятия запретов браков между близкими родственниками по отцовской линии.

---

<sup>3</sup> Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы...; С. М. Абрамзон. 1) Формы родо-племенной организации у кочевников Средней Азии. ТИЭ, н. с., т. XIV, 1951, стр. 140—143; 2) Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР. Тр. Киргизск. археол.-этногр. эксп., т. II, М., 1959, стр. 359—364; А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, стр. 27—29.

Приведем по этому поводу любопытное для 80-х годов прошлого столетия свидетельство того же Н. Гродекова: «У каракиргизов (киргизов, — *Н. К.*), по заявлению бия Курлетая Даулеткулова, браки заключаются до пятого колена. В настоящее время берут ближе, даже из второго колена, за что порицают словами: „Ты портишь занг (обычай, закон, — *Н. К.*)“, но не расторгают брака и не наказывают. Мулла Асан подтверждает это: „Прежде между каракиргизами (киргизами, — *Н. К.*) брали, как у киргизов (казахов, — *Н. К.*), невест из седьмого колена, теперь же берут из третьего, даже начинают брать из второго колена, согласно шариату. В этом манасы и простой народ не отличаются“». <sup>4</sup> Уже для нашего времени С. М. Абрамзон отмечает, что фактически у киргизов рода как определенного единства не существовало, поэтому, по его словам, экзогамия носила не родовой, а «поколенный» характер. У киргизов на Тянь-Шане, пишет он, браки совершались между потомками в шестом и даже в пятом поколении, в Чуйской долине часто встречались браки не только в пятом, но и в четвертом поколении, а в некоторых районах южной Киргизии, где был выше уровень экономического развития и больше сказывалось влияние ислама, можно было встретить иногда и полную утрату существовавших ранее брачных запретов и приспособление их к нормам шариата. От себя добавим, что, возможно, здесь сказалось влияние живущих бок о бок с киргизами узбеков и таджиков. <sup>5</sup>

О существовании в Чуйской долине в прежнее время обычая брать жен не ближе седьмого колена говорит, на основании сообщений своих информаторов, и А. Джумагулов. Он же приводит существующее в народе мнение, будто браки в пределах рода или айла привели бы к тому, что сваты не пользовались бы почетом и уважением, ссоры и неполадки в семье были бы известны родителям невестки, невестка, часто посещая дом своего отца, не занималась бы домашним хозяйством.

По свидетельству С. М. Абрамзона, в значительной степени оказывается нарушенным запрет заключения близких браков между агнатными родственниками у киргизов Синьцзяна, что автор также объясняет влиянием норм шариата. По его словам, теперь до 50—60% браков заключается внутри той или иной «родовой» группы. Но в то же время обнаруживаются и пережитки более древних форм брачных отношений, а именно браки с женщинами, взятыми из «рода» матери. Впрочем, это последнее обстоятельство констатировано им и для киргизов в целом.

---

<sup>4</sup> Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы. . . , стр. 27—28.

<sup>5</sup> То же самое можно сказать относительно каратегинских киргизов, где, по словам Б. Х. Кармышевой (Поездка к киргизам Джиргаталя в 1954 г. ИООН АН ТаджССР, в. 10—11, Душанбе, 1956, стр. 27), ограниченный вступать в брак внутри отдельных родов не было.

Другой народ, который в значительной степени очень долго сохранял экзогамные нормы, это каракалпаки.<sup>6</sup> Исследователь быта каракалпаков Хорезма Т. А. Жданко пишет, что экзогамия — запрет браков внутри рода — относится к очень древним но в то же время чрезвычайно устойчивым пережиткам в общественном укладе каракалпаков. Молодые люди по обычаю не могли вступать в брак не только в том случае, если они происходили из одного аула, но и тогда, когда их аулы находились далеко друг от друга и вопрос о действительной возможности кровного родства между двумя этими группами сородичей отпадал. Сколько бы поколений не отделяло мужчину и женщину одного рода, брак между ними не допускался. Такое положение, пишет автор, наблюдалось во всех каракалпакских родах, исключения составляли лишь два рода: Канглы и Кайшылы. Для первого из названных родов нарушение экзогамии объясняется тем, что раньше, по-видимому, это было племя, впоследствии численно сократившееся и потому считавшееся уже родом. В отношении же второго причина не выяснена. Нарушение экзогамии у каракалпаков Хорезма не только осуждалось общественным мнением, но и наказывалось (чаще всего изгнанием из рода).

Экзогамия была в обычае и у бухарских каракалпаков, как об этом свидетельствует Л. С. Толстова. Однако весьма любопытно, что у каракалпаков Самарканда и Ферганской долины, по словам того же автора, в противоположность каракалпакам Хорезмского и Бухарского оазисов она уже исчезла; у самаркандских каракалпаков об экзогамии не сохранилось воспоминаний, у ферганских каракалпаков даже дети двух братьев могли вступать в брак между собой. Нарушение экзогамии у самаркандской и ферганской групп, по-видимому, связано с их оторванностью от основного массива каракалпакского народа и проживанием в инонациональной среде. Причины нарушения экзогамии здесь следует искать, с одной стороны, в отсутствии связи с другими каракалпакскими родами, в которых можно было бы брать жен, с другой — в наличии влияния узбекских обычаев.

Указанным трем народам — казахам, киргизам и каракалпакам — с точки зрения сохранения экзогамных норм противостоят все остальные народы Средней Азии.

Так, в отношении туркмен все исследователи<sup>7</sup> единогласно от-

<sup>6</sup> Т. А. Жданко. 1) Каракалпаки Хорезмского оазиса. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 514; 2) Работа Каракалпакского этнографического отряда в 1956 г. Матер. Хорезмск. эксл., в. 1, М., 1959, стр. 196; Л. С. Толстова. 1) Каракалпаки Бухарской области Узбекской ССР. (По материалам полевых исследований 1960 г.). СЭ, 1961, № 5, стр. 48; 2) Материалы по этнографии ферганских каракалпаков. КСИЭ, т. 21, 1954, стр. 25; 3) Материалы этнографического обследования группы «каракалпак» Самаркандской области. СЭ, 1961, № 3, стр. 39.

<sup>7</sup> Н. В. Брюллова-Шаскольская. Пережитки древних форм семьи и брака у туркмен. Изв. Средазкомстариса, в. III, Ташкент, 1928,



мечают, что родовой экзогамии у них не сохранилось, несмотря на то что родо-племенное деление у туркмен, пожалуй, выражено было вплоть до недавнего времени гораздо более четко, чем у других народов Средней Азии и Казахстана, и, несмотря также на то, что племена (в том значении этого слова, которое ему придавали европейские исследователи, см. высказывание В. Г. Мошковой, стр. 48) сохраняли строгую эндогамию.

Н. В. Брюллова-Шаскольская говорит, что экзогамии как таковой у туркмен не наблюдается. Племена строго эндогамны и не вступают в брак между собой; конечно, это не противоречило бы, прибавляет она, экзогамии мелких колен и подколен, но пока следы этого не обнаружены. С. П. Толстов прямо утверждает, что туркменский род не знает экзогамии. Как его работы, так и работы Г. И. Карпова, Н. В. Брюлловой-Шаскольской, П. Ф. Преображенского, Д. Г. Иомудской-Буруновой показывают, что институт экзогамии и в родовой, и в локальной форме в быту у туркмен отсутствует. Но С. П. Толстов указывает, что туркменский род знал в свое время экзогамию, о чем говорят некоторые обычаи, в частности левират и обычай «возвращения домой» (см. ниже). Существующие же в настоящее время брачные запреты фактически повторяют лишь требования Корана.

В. Г. Мошкова отмечает, что брачные связи у туркмен устанавливались внутри групп, которые сами текинцы называли халк — «народ» (фактически же речь идет о племенах), т. е. текинец женился на текинке, эрсаринец — на эрсаринке и т. п. В. Г. Мошкова прибавляет, что в настоящее время можно еще говорить только об одном несомненном и твердом правиле — это о брачных связях внутри крупных племен (халков), причем уже давно имеют место случаи, когда выходят замуж и женятся односельчане — очень близкие по родовой принадлежности.

Г. П. Васильева по интересующему нас здесь вопросу приводит сведения по туркменам — ата и нохурли. Относительно ата она говорит, что родовой экзогамии у них уже не было, на смену ей пришла родовая эндогамия, связанная с необходимостью удерживать имущество в своем роде. Племенная же эндогамия строго соблюдалась, хотя формально брать девушек из других туркменских племен не возбранялось. Невесту обычно брали даже из своей *топар* — мелкой родственной группы, на которые делился

---

стр. 218; С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. Проблемы истории докапиталистических обществ, 1935, № 9—10, стр. 3—41; В. Г. Мошкова. Племенные «гёли» в туркменских коврах, стр. 158; Г. П. Васильева. 1) Итоги работ туркменского отряда Хорезмской экспедиции за 1948 г. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 435—436; 2) Туркмены-нохурли. ТИЭ, н. с., т. XXI, 1954, стр. 193—194; А. Дзякиев. Свадебные обряды у туркмен-салгыров в конце XIX—начале XX в. ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. 7, сер. этногр., 1963, стр. 162; устное сообщение Я. Р. Винникова.

каждый из родов племени ата. Не сохранилось родовой экзогамии также и у нохурли; брачные запреты здесь носили строго индивидуальный характер и соответствовали запретам, содержащимся в Коране. Васильева отмечает, что если у туркмен-текинцев следы былой родовой экзогамии сохранились в фольклоре, то у нохурли нет даже и таких следов, а это, по ее словам, свидетельствует о более раннем исчезновении экзогамии. Что же касается племенной эндогамии, то у нохурли она сохранилась почти до наших дней, нарушение ее осуждалось стариками.

А. Джикиев пишет, что у салыров брачный стовор чаще всего заключался между родственниками, что не исключало уплаты брачного выкупа — калыма. Сами туркмены объясняли живучесть стовора между родственниками тем обстоятельством, что члены семьи, связанные родственными узами, бывают больше привязаны друг к другу, и приводили примеры, когда женщина из чужого рода становилась виновницей разногласий между сыном и родителями, вследствие чего распадались большие семьи.

Я. Р. Винников сообщает, что среди туркменских племен эрсари, сакар, ата, теке, сарык и других наиболее распространенными были браки между лицами родовых подразделений (*типе*) одного и того же племени (*райна*). Но поощрялись браки и внутри своего подразделения и даже между сравнительно близкими родственниками.

Все приведенные свидетельства, на наш взгляд, достаточно ярко говорят о нарушении экзогамии и бытовании близких родственных браков у туркмен.

Отсутствие экзогамных норм и очень близкие в отношении степеней родства браки были характерны и для узбеков,<sup>8</sup> при этом не только оседлых, но и полукочевых в прошлом, сохранявших следы родо-племенного деления.

Кунграды, пишет Л. П. Потапов, как правило, заключают эндогамные браки. Этот принцип иногда нарушался в отношении мелких делений основных отделов кунградов. Но вообще необходимо, чтобы кунград мужчина женился на женщине также кунград. Сказанное относится к кунградам южного Узбекистана. Относительно тех же кунградов дельты Амударьи К. Л. Задыхина сообщает, что при изучении брачных связей с учетом родовой принадлежности вступающих в брак выяснилось явное преобладание браков внутри племени между родами последнего и в родовых подразделениях внутри до самых мельчайших делений.

---

<sup>8</sup> Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю у узбеков «кунград». Научная мысль, 1930, № 1, Ташкент, стр. 46; К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 399; К. Шаниязов. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 141—143; В. Наливкин и М. Наливкина. Очерки быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 108—109, 198.

Среди узбеков-карлуков брак обычно был эндогамный, невеста выбиралась из среды своих родственников. Девушек за пределы своего рода не выдавали, за исключением случаев, вызванных нищетой, когда родители отдавали своих дочерей даже мужчинам других народностей или выдавали за человека преклонного возраста.

Такое же положение наблюдалось и среди ферганских узбеков — оседлого коренного населения края. Об этом совершенно определенно для последней четверти прошлого века говорят супруги Наливкины. Выдавая замуж дочь или жена сына, родители всегда отдавали предпочтение бракам близким как по расстоянию, так и по родству. Вступая в брак с родственниками, наблюдали лишь за тем, чтобы не перейти границ, установленных религией. Предпочтение близких браков по расстоянию объясняли тем, что, если женщина очутится на чужбине, она будет долго скучать, а впоследствии, если это понадобится, не будет иметь надежных защитников своих интересов и прав. Близкие по родству браки предпочитались и родителями жениха в надежде устроить дело по-родственному и уплатить возможно меньший калым. Говоря о браках узбеков на киргизках, Наливкины отмечают, что они были сравнительно редки, так как, во-первых, киргизы за своих девушек брали большой калым, во-вторых, вообще не принято было брать невест издалека. И сарты, и сартянки, добавляют авторы, искони привыкли жить и умирать там, где они родились.

О предпочтительности родственных браков среди уйгуров Казахстана говорит Р. Д. Ходжаева.<sup>9</sup> Браки запрещались только между ближайшими родственниками как по отцовской, так и по материнской линии. Если родственников, за которых дозволялось отдать девушку, не было, браки обычно заключались между девушками и юношами одного села, одной улицы. Существовала даже уйгурская поговорка о том, что жену следует брать вблизи: «Осла не бери поблизости, жену — издалека». Предпочтительность родственных браков уйгуры объясняли тем, что, во-первых, будут довольны умершие предки и станут помогать новобрачным, а ссоры и неполадки в семье не станут известны посторонним людям, во-вторых, в случае болезни или несчастья выданной на сторону девушке трудно будет помочь.

О том, что у таджиков предпочтительными являлись родственные браки, мы уже говорили в своей работе, посвященной семье и браку у таджиков; такие браки были излюбленными, они поощрялись и одобрялись общественным мнением. При этом родственные браки практиковались как по материнской линии, так и по отцовской. Там же мы приводили свидетельство И. И. Зару-

---

<sup>9</sup> Р. Д. Ходжаева. Общественное положение и семейный быт уйгурской женщины Казахстана. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 237—238.

бина о том, что у припамирских таджиков браки с неродственницами, чужеродками, хотя и допускаются, но вызывают неодобрительное к себе отношение, а также свидетельство М. С. Андреева о том, что у афганских таджиков по степени родства браки заключаются очень широко.<sup>10</sup>

Э. Г. Гафферберг подчеркивает, что среди белуджей Средней Азии предпочтительным считается брак внутри узкой группы ближайших родственников; если нет пары в числе близких родственников, юношу женят в пределах своего племенного подразделения или племени.<sup>11</sup> Относительно дунган Средней Азии Г. Г. Стратанович говорит, что у них родовые подразделения, по-видимому, не сохранились и заменились землячествами, что эндогамность землячества оказалась сильнее брачных запретов внутри него.<sup>12</sup>

\* \*  
\*

Можно сказать, что у всех без исключения народов Средней Азии и Казахстана практиковались и являлись излюбленными кузенные браки.

Как известно, существуют четыре варианта кузенных браков, причем два из них являются кросскузенными (брак на дочери брата матери или дочери сестры отца) и два — ортокузенными (на дочери брата отца или дочери сестры матери). При кросскузенных браках, несмотря на близость родственных отношений вступающих в брак лиц, не нарушается родовая экзогамия, поскольку они принадлежат к различным родам. Принято считать, что даже среди тех народов и этнографических групп, где экзогамия уже нарушена или исчезла вовсе, наличие кросскузенных браков является свидетельством экзогамных порядков в прошлом.

Напротив, ортокузенные браки противоречат экзогамным нормам. Однако здесь надо учитывать оба варианта таких браков. Брак детей двух сестер несовместим с экзогамией материнского рода, в то время как брак детей двух братьев нарушает экзогамию в отцовском (патриархальном) роде. В ряде случаев запрет на брак детей двух сестер может сохраняться и при переходе к патрилинейному счету родства в качестве пережитка материнского рода.

У многих народов из кросскузенных браков отдают предпочтение браку на дочери брата матери; этот брак является пережитком того древнейшего установления, согласно которому брак

<sup>10</sup> Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. ТИЭ, н. с., т. XLIV, 1959, стр. 64.

<sup>11</sup> Устное сообщение Э. Г. Гафферберг.

<sup>12</sup> Г. Г. Стратанович. У дунган Ошской группы. КСИЭ, в. 4, 1948, стр. 77.

в группе или роде своей матери считался ортодоксальным и все мужчины данной группы уже в силу своего рождения имели брачные права на дочерей братьев своей матери, не только родных, но и двоюродных. В результате этих брачных связей между двумя группами или родами устанавливались близкие родственные отношения, причем один род выступал по отношению к другому как «род тестя», а второй по отношению к первому как «род зятя». Это явление, как известно, было впервые отмечено Л. Я. Штернбергом (обычно в брачных связях участвовали три рода).

Вернемся к рассматриваемым нами народам. У казахов при стойком сохранении патриархальных норм и стремлении к заключению территориально дальних браков, о чем мы уже говорили, кузенные браки, как представляется, не были частым явлением. Однако если они и заключались, то это были, по-видимому, в основном браки на дочерях брата матери. В. В. Востров пишет, что у казахов при наличии пережитков патриархальной экзогамии характерной особенностью «является односторонний кузенный брак по материнской линии» (правда, он не уточняет, был ли это кросскузенный или ортокузенный брак, т. е. брак на дочери брата матери или на дочери сестры матери).

По словам А. Джумагулова, у киргизов Чуйской долины (среди племен солто и сарыбагыш) пзлюбленными являются браки как на дочери брата матери, так и на дочери сестры отца; по рассказам информаторов, такие браки не только не запрещались, а, наоборот, приветствовались, ибо вступавшие в них не считались родственниками.

Частыми были также браки между детьми двух сестер. Они вступали в брак уже в первом поколении, так как считались происходящими из разных родов. С. М. Абрамзон подчеркивает наличие кросскузенных браков у киргизов Спнъцзяна с дочерью брата матери и значительно реже с дочерью сестры отца как старую традицию, но говорит, что для последнего времени стали характерны и браки с дочерью брата отца, чего не наблюдается среди многих других групп киргизов. Это отмечается автором в общей связи с нарушением запретов браков между агнатными родственниками, о чем было сказано выше.

В работе о каракалпаках Хорезмского оазиса Т. А. Жданко, отмечая запреты браков в агнатном роде, вместе с тем говорит, что, наоборот, часто встречались браки между двоюродными братом и сестрой, если их родители были родными братом и сестрой; это кажущееся противоречие объясняется тем, что ребенок сестры всегда относился к иному роду, чем она сама, так как она выходила замуж в другой род и дети ее причислялись к роду своего отца.

Таким образом, у всех трех перечисленных народов, еще сохранивших в быту родовую, или «поколенную», экзогамию, кузенные браки заключались в тех вариантах, которые не нару-

шали этого порядка, точнее, имели место или кросскузенные браки, или же браки между детьми двух сестер, так как они при агнатном счете родства не рассматривались как родственники.

Исключение составляют, как мы видели, синьцзянские киргизы, у которых экзогамные нормы были нарушены. Другим таким исключением являются ферганские каракалпаки. Относительно них Л. С. Толстова говорит, что даже дети двух родных братьев могли вступать в брак друг с другом; это обстоятельство указывает на полное отсутствие экзогамии.

Обратимся теперь к той группе народов, у которых экзогамные нормы были уже нарушены, — к туркменам, узбекам, таджикам и др.

Относительно туркмен-текинцев Г. П. Васильева сообщает, что у них часто практиковались оба вида кросскузенного брака, равно как и брак между детьми двух сестер. Что касается брака между детьми двух братьев, то, по ее словам, следы запрещения таких браков у текинцев сохранились в фольклоре; имело ли действие это запрещение в быту — ничего не говорится. У туркмен-нохурли наряду со считавшимися весьма желательными браками на дочери брата матери часто практиковались и браки с двоюродными сестрами по отцу, т. е. между близкими родственниками, а также браки между детьми двух сестер.

У узбеков-кунградов южного Узбекистана, по словам Л. П. Потапова, дети родных братьев и сестер уже вступают в брак в первом же поколении. У кунградов двусторонний кузенный брак: сын сестры может жениться на дочери брата, сын брата также может жениться на дочери сестры. Таким образом, Л. П. Потапов говорит лишь о кросскузенных браках. Были ли запрещены ортокузенные браки, и в частности брак между детьми двух братьев, остается неизвестным. Однако у северных кунградов, где экзогамные нормы оказались уже сильно нарушенными или совсем исчезнувшими, были известны все четыре варианта кузенных браков, в том числе и брак между детьми двух братьев. К этому исследователь К. Л. Задыхина прибавляет, что, в частности, наличие среди узбеков кросскузенного брака является показателем того, что институт экзогамии в прошлом узбеков имел место. Среди узбеков-карлуков, по словам К. Шаниязова, принято было жениться на двоюродных, троюродных сестрах по отцу, но за неимением таковых женились на дочерях дяди или тети по матери. Как мы видим, здесь уже прямо отдается предпочтение женитбе на близких агнатных родственницах, агнатных кузенах различных степеней.

Среди коренного оседлого населения Средней Азии, в частности среди узбеков и таджиков, кузенные браки были обычным явлением. По этому поводу М. С. Андреев говорит следующее: «По произведенным мною наблюдениям в дореволюционное время среди оседлого населения Средней Азии были распространены

браки среди родственников, в особенности кузенные браки. Пробный подсчет, произведенный мною, показал огромный процент таких браков среди оседлого населения Средней Азии еще около 50 лет тому назад».<sup>13</sup>

Наши собственные полевые материалы, так же как и свидетельства других исследователей, подтверждают то положение, что кузенный брак среди таджиков был распространен в широких масштабах, и притом повсеместно. Это наиболее ортодоксальный, с точки зрения общественного мнения, брачный союз, предпочтительный перед всеми остальными. Несмотря на то что у таджиков практиковались кузенные браки всех четырех возможных видов, наиболее излюбленными были браки с дочерью брата матери и дочерью брата отца. По словам И. И. Зарубина, припамирские таджики чаще всего берут в жены сестер — двоюродных, троюродных, четвероюродных как со стороны отца, так и со стороны матери; этот брак считается у них самым нормальным. «При антропологических измерениях, — пишет И. И. Зарубин, — я всегда задавал вопросы, касающиеся жены измеряемого, и оказалось, что, за немногими исключениями, все остальные были женаты на своих кузинах различных степеней».<sup>14</sup> Л. Ф. Моногорова также отмечает предпочтительность ортокузенных и кросскузенных браков у язгулемцев.<sup>15</sup>

У уйгуров Казахстана, как пишет Р. Д. Ходжаева, кузенные браки разрешались между детьми братьев и сестер по материнской линии, родство по линии отца считалось более близким, и браки между детьми братьев и сестер в таких случаях не одобрялись.

В отношении дунган Г. Г. Стратанович говорит, что поразительным фактом является отрешение от запрета на брак с родичами ближе третьей ступени и переход к кузенному браку.

Наконец, Э. Г. Гафферберг отмечает предпочтительность кузенных браков у белуджей Средней Азии. Наиболее частый вариант — брак детей родных или двоюродных братьев или родных или двоюродных брата и сестры; одобрялись браки на дочери брата матери.<sup>16</sup>

Таким образом, можно сделать вывод, что там, где запрет близких родственных браков был уже нарушен, в большинстве случаев стал допускаться и четвертый вариант кузенного брака, а именно браки детей двух братьев, и нередко такие браки становятся наиболее желательными.

<sup>13</sup> М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений. Изв. Тадж. фил. АН СССР, № 15, 1949, стр. 10 (прим.).

<sup>14</sup> И. И. Зарубин. Материалы и заметки по этнографии горных таджиков, СМАЭ, т. V, в. 1, 1918, стр. 133—134.

<sup>15</sup> Л. Ф. Моногорова. Язгулемцы западного Памира. СЭ, 1949, № 3, стр. 106.

<sup>16</sup> Устное сообщение Э. Г. Гафферберг.

В заключение коротко скажем о запрещениях браков с наиболее близкими родственниками, имеющих место у всех народов Средней Азии и Казахстана и в основном соответствующих тем запрещениям, которые отмечены в мусульманских шариатных установлениях. У разных народов эти запрещения лишь варьируют в отдельных случаях.

Данный вопрос в литературе довольно детально рассмотрен для казахов в работах Н. И. Гродекова, Г. Загряжского, П. Е. Маковецкого, для других народов мы располагаем более отрывочными сведениями.<sup>17</sup>

Запрещения эти могут быть условно разбиты на три группы. Первая из них — запрещения брака между родителями и детьми. Однако здесь имеют место запреты не только между отцом и дочерью, матерью и сыном, нельзя жениться также на падчерице, будь она девица или разведенная (Гродеков — казахи), и на мачехе (Гродеков, Загряжский, Маковецкий — казахи; Джумагулов — киргизы; Потапов — узбеки; Сухарева, Кисляков — таджики); на сестре мачехи жениться также считается предосудительным (Гродеков — казахи); нельзя жениться и на кормилице, т. е. на своей молочной матери (Гродеков — казахи; Сухарева, Кисляков — таджики).

Вторая группа — это запрещения брака между братьями и сестрами. Сюда, помимо запретов брака между родными братом и сестрой, входят и запреты брака на единокровной сестре (Гродеков — казахи; Потапов — узбеки; Сухарева, Кисляков — таджики) и на единокровной сестре (Гродеков — казахи; Сухарева, Кисляков — таджики), а также на молочной сестре (Гродеков, Загряжский — казахи; Джумагулов — киргизы). Что касается сводных сестер, т. е. дочерей отчима или же дочерей мачехи, то по этому поводу имеются различные свидетельства: у казахов, по Гродекову, и у киргизов, по Джумагулову, оба эти брака запрещены, у узбеков-кунградов, по Потапову, запрещен брак на дочери мачехи, в то время как О. А. Сухарева говорит, что у таджиков кишлака Шахристан брак между сводными братьями и сестрами разрешается и практикуется даже довольно часто.<sup>18</sup>

К третьей группе следует отнести запреты брака с ближайшими родственниками по свойству. Отметим, что такие браки

<sup>17</sup> Ниже в скобках мы будем отмечать автора, у которого почерпнуты сведения, и народ, для которого данные указания сделаны. Это, конечно, не значит, что таких запрещений у других народов не существовало; по-видимому, таковые были, но у нас не имеется на этот счет материалов.

<sup>18</sup> О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан. Сб. научн. кружка при восточн. фак. САГУ, в I, Ташкент, 1928, стр. 74.



не могут рассматриваться как нарушение экзогамных норм, но тем не менее обычай восстает против подобных связей. Среди них мы находим запрещение брака свекра на невестке (Гродеков, Маковецкий — казахи), зятя на теще (Маковецкий — казахи), отца на теще сына (Гродеков — казахи, киргизы). Женитьба на сестре жены брата также подвергается ограничениям: у казахов и киргизов такие браки запрещены (Гродеков, Загряжский), у узбеков-кунтрадов (Потапов) эти браки разрешаются, но при условии, чтобы они заключались одновременно, причем старший брат женился бы на старшей сестре. У казахов упоминаются еще некоторые запреты, например запрет брака с дочерью мужа сестры (Гродеков).

Нетрудно видеть, что как в первой группе, так и частично в третьей мы находим запрещение браков между лицами разных поколений. В нашем распоряжении не имеется материала, по которому можно было бы судить об универсальности и категоричности запрета таких браков. Более того, в отдельных случаях мы находим указания на их разрешение; например, по Гродекову, у казахов вдова может выйти замуж за брата своего свекра, а также племянник может жениться на вдове брата отца. Однако в целом, по-видимому, отношение к бракам лиц разного поколения было отрицательным. У таджиков почти повсеместно запретными в брачном отношении являлись обе родные тетки — сестра отца и сестра матери, а также обе племянницы — дочь брата и дочь сестры. Очевидно, более категоричным было запрещение женитьбы на тетках (при этом также двоюродных и троюродных), т. е. на женщинах старшего поколения, в то время как в отношении племянниц (в особенности двоюродных и троюродных), т. е. женщин младшего поколения, запрет был не столь категоричен (например, у припамирских таджиков).<sup>19</sup>

\* \*  
\*

Приведенный в данной главе материал дает основания для некоторых выводов.

Мы видели, что экзогамные нормы более стойко сохраняются у таких народов, как казахи, каракалпаки, у большей части киргизов. Это в прошлом кочевые или полукочевые народы, основная масса которых проживала в степях вдали от больших торговых центров. Они в значительной степени еще сохраняли натуральное хозяйство, способствовавшее консервации старого быта, и в частности пережитков родовых порядков и традиций родового строя. Правда, многие современные исследователи считают, что родо-племенная структура у названных народов имела на поздних

<sup>19</sup> Н. А. Кпсляков. Семья и брак у таджиков, стр. 65.

этапах своего существования совершенно иной характер, чем в древности, что поздний род у казахов или каракалпаков по самой своей сущности резко отличался от первобытного рода, что большинство поздних родовых образований носило искусственный характер, но тем не менее родовые традиции были еще живучи и оказывали сильное влияние на сознание населения.

Напротив, оседлое население больших среднеазиатских оазисов, жившее в городах или крупных поселениях с развитыми торговыми центрами, влияние которых испытывали и ближайшие земледельческие районы, давно уже оказалось втянутым в сферу товарно-денежных отношений. Это обстоятельство не могло не сказаться и на изменении форм собственности, на переходе от общинно-родовой собственности к собственности отдельных семей, стремлении сохранить имущество в кругу близких родственников, в одной семье. Последняя тенденция, появляющаяся, по словам Ф. Энгельса, еще очень рано, получает дальнейшее развитие и закрепляется в виде близких родственных браков, которые теперь делаются правилом и одобряются общественным мнением.

Стремление к заключению близких родственных браков в какой-то мере связано и со стремлением уплатить меньший калым, как об этом в отношении оседлого населения Средней Азии прямо говорят супруги Наливкины. Тенденция к сокращению размеров калыма, проявляющаяся в процессе эволюции семьи от патриархальной к малой (см. стр. 82), у оседлого населения земледельческих оазисов Средней Азии в конце XIX—начале XX в. находит себе опору в развивавшейся практике близких родственных браков.

Вместе с разрушением натурального хозяйства исчезает и консервативность быта, всегда связанная с почтительным отношением к старым устоям и обычаям. На нарушение экзогамных норм перестают смотреть, как на какой-то тяжкий поступок, могущий повлечь за собой наказание, возмездие. Этому способствует и более глубокое по сравнению с кочевым населением проникновение в быт оседлых народов ислама, и в том числе шариатных норм, которые запрещают лишь браки между самыми близкими родственниками, тем самым как бы санкционируя все другие родственные браки, в частности кузенные браки всех категорий.

Ислам оказывал влияние на появление практики близких браков еще и в другом отношении. У всех народов Средней Азии и Казахстана по обычному праву женщина отстранялась от наследования семейного имущества (за исключением даваемого за ней приданого), особенно земли и другой недвижимости. Ислам же на смену обычному праву приносил шариатные нормы, по которым женщина имела свою долю в наследственном имуществе, включая и земельные наделы. Чтобы недвижимое имущество

осталось в данной семье или семейно-родственной группе, девушку стремились выдать за близкого родственника.<sup>20</sup>

Таковы, на наш взгляд, общие причины нарушения экзогамных норм.

Однако, противопоставляя в отношении степени сохранения экзогамных норм в прошлом кочевых и полукочевых казахов, каракалпаков, киргизов оседлому узбекскому и таджикскому населению больших среднеазиатских оазисов, мы не должны забывать, что среди и тех и других народов следует видеть различные градации сохранения этих норм по отдельным группам, которые зависят от многих причин как внутреннего, так и внешнего порядка.

Для уяснения некоторых причин внутреннего порядка очень характерно приведенное нами в тексте свидетельство Т. А. Жданко в отношении каракалпакского рода Канглы; она установила причину нарушения экзогамных норм в данном роде при сохранении их у других каракалпаков: уменьшение численности некогда существовавшего «племени» и превращение его в «род». Возможно, что этот факт смог бы объяснить в ряде случаев и нарушение экзогамии у некоторых групп туркмен.

К числу внешних причин следует отнести отрыв той или другой национальной группы от общей массы своего народа и проживание ее в иной национальной среде. Так обстоит дело, например, с ферганскими и самаркандскими каракалпаками, о чем было сказано выше. Характерно, что здесь в сторону нарушения экзогамных норм действуют два фактора, один усугубляющий другой: помимо, так сказать, идеологического влияния узбекских брачных норм, здесь нередко сказывается и практическая невозможность заключения браков в других каракалпакских родах из-за территориальной разобщенности. Внешние причины, по-видимому, играли немалую роль и в «пестроте» сохранения экзогамных норм у различных групп киргизов. Южные киргизы в силу исторических причин оказываются значительно более втянутыми в сферу влияния оседлых народов, со всеми вытекающими отсюда последствиями — приобщение к товарно-денежному хозяйству, влияние шариатных норм и обычаев соседних узбеков и таджиков. То же самое можно, вероятно, отметить и для групп киргизов, проживающих в Синьцзяне.

Для кочевых и полукочевых узбеков даштикипчакского происхождения, расселившихся в среднеазиатских земледельческих оазисах, достаточно, видимо, было трех-четырёх столетий, чтобы при сохранении родо-племенного деления утратить экзогамные нормы и перейти в основном к практике близких браков. Характерным примером в смысле утери былых экзогамных норм яв-

---

<sup>20</sup> Это положение подробно обосновано в нашей работе «Семья и брак у таджиков» (стр. 61—64).

ляется проживающая в пределах СССР группа белуджей. В недавнем прошлом кочевники, еще в значительной степени сохранявшие натуральное хозяйство, они оказались оторванными от основной массы своего народа и, как всякая замкнутая группа, перешли к практике близких родственных браков.

Что касается туркмен, для которых также характерны близкие родственные браки, несмотря на то что они сохраняли в большей степени, чем другие среднеазиатские народы, родоплеменное деление, то здесь нам явно недостает более детальных сведений по отдельным племенам и родам, у которых и формы хозяйства, и степень сохранения его натурального характера, по-видимому, были в значительной степени различными. Возможно, что причину утери экзогамных норм у туркмен в основном нужно искать в превратности их политических судеб, бесконечных миграциях отдельных групп, способствовавших усилению разобщенности племен и родов.

Резюмируя все сказанное, мы должны отметить, что основную причину утери экзогамных норм у ряда народов Средней Азии и Казахстана следует видеть в развитии экономики, смене натуральных отношений товарно-денежными, эволюции формы собственности от общинно-родовой к собственности мелких семей, в разложении родовых отношений и исчезновении родовых традиций. Однако существовал целый ряд и более частных, локальных, причин, осложнявших общую закономерность.

## ФОРМЫ БРАКА

Переходя к вопросу о формах брака у народов Средней Азии и Казахстана в прошлом, следует прежде всего уточнить, что мы будем в данном случае понимать под термином «форма». В научной литературе, посвященной вопросам семьи и брака, понятию «форма брака» придается различное значение. Так, например, иногда с формами брака отождествляют такие понятия, как групповой брак, парный брак, моногамия, полигамия, полиандрия; иногда же формами брака называют определенный характер брачных отношений. В первом случае речь идет главным образом, как нам кажется, о формах семьи, потому что, говоря «парный брак» или «полигамный брак», мы имеем в виду собственно парную или полигамную семью, т. е. некую ячейку, появившуюся уже в результате заключения брака; во втором случае обращается внимание лишь на внешнюю форму, в которой проявляется заключение брачного союза.

В нашем представлении под понятием «форма брака» следует видеть нечто другое, а именно те условия, в силу которых заключается брак. Такими условиями могут быть или установившаяся на основе обычая традиция, по которой юноша имеет брачные права на девушку на основании определенных родовых, вернее, межродовых связей, куда частично могут быть отнесены, скажем, некоторые категории кузенных браков (таким образом, с нашей точки зрения, кузенный брак — это форма брака), право (иногда в то же время и обязанность) жениться на вдове умершего брата (таким образом левират — это также форма брака), брак покупкой (уплата вена, калыма как непременное условие брака), брак отработкой (своеобразная замена платы за невесту, отработка ее трудом), брак обменом. Это все формы брака, свойственные образованию более ранних форм семьи.

Позднее, в период утверждения малой, моногамной, семьи труднее говорить о каких-либо определенных формах брака, поскольку условия заключения брака становятся более разно-

образными: здесь уже сказывается в полной мере классовая дифференциация общества; так, например, в среде знати условия эти определяются «родовитостью» семей, в буржуазных кругах руководствуются материальными соображениями (как известно, в купеческих семьях большую роль играло приданое, приносимое невестой). Одной из черт брака при моногамной семье является свободный выбор вступающих в брак, хотя в ряде случаев этот свободный выбор лишь формален — он ограничивается классовыми или кастовыми интересами.

Периоду разложения первобытнообщинного строя свойственна форма брака покупкой. Как нам уже приходилось говорить в более ранних наших работах<sup>1</sup> и к чему нам еще предстоит здесь вернуться, брак покупкой — классическая форма брака периода господства патриархальных семейных общин; эта форма брака продолжает в какой-то мере сохраняться и позднее, при разложении патриархальной общины и становлении малой семьи. В условиях Средней Азии и Казахстана покупка жены, уплата за нее так называемого калыма для дореволюционного времени была основной и широко распространенной формой брака.

По вопросу о калыме у народов Средней Азии и Казахстана имеется обширная литература. Многие авторы, писавшие о семейно-брачных отношениях, как правило, уделяют калыму, срокам его уплаты, кругу родных жениха и невесты, собиравших и получавших калым, большое внимание. Больше всего относительно калыма написано о казахах, у которых он достигал очень больших размеров. Гораздо меньше сведений относительно киргизов, туркмен и каракалпаков, хотя, по-видимому, и здесь в XIX—начале XX в. калым являлся обязательным условием заключения брака. У узбеков и таджиков, как мы это покажем ниже, дело обстояло несколько сложнее.

Характерно, что уплата калыма у всех народов, практиковавших этот обычай, являлась делом не только узкого круга родных или ближайших родственников жениха, в нее вовлекался и более широкий круг лиц, оказывавших помощь в уплате калыма, а также участвовавших в переговорах по поводу величины калыма, сроков уплаты и других условий.

Форма брака с уплатой калыма характерна еще и тем, что брачные церемонии, окончание которых обусловлено полной уплатой калыма, растягиваются обычно на очень долгий период времени.

Перейдем теперь к рассмотрению конкретного материала. Из числа многочисленных авторов, говорящих о калыме у казахов,<sup>2</sup> некоторые рассматривают калым у казахов вообще, дру-

<sup>1</sup> См., например: Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. ТИЭ, н. с., т. XLV, 1959, стр. 136—180.

<sup>2</sup> А. И. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. СПб., 1832, стр. 98; И. Ибрагимов. Этнографические

гие же применительно к определенным районам Казахстана. Материалы относятся, за небольшим исключением, к последним четырем десятилетиям XIX в. и первому десятилетию XX в.

Остановимся прежде всего на судьбе самого калыма. Калым обычно поступал в пользу отца невесты, в его единоличное распоряжение, как говорят некоторые исследователи, или же лица, которое воспитало и вырастило девушку, ее опекуна; как видно из привлекаемых материалов, какая-то часть поступает и другим близким родственникам, в частности матери девушки (плата «за молоко»).

В связи с выплатой калыма обычное право предусматривает и различные случаи, являющиеся отклонением от нормального брачного договора; во всех этих случаях судьба калыма очень ярко свидетельствует о том, что калымный брак представляет собой сделку по приобретению девушки.

Так, если калым будет выплачен, но вслед за этим последует смерть одного из новобрачных, то калым возвращается лицу, которое его выплатило. Однако может быть и иной выход: если умрет жених, то невесту выдают за его брата или другого родственника, если же умрет невеста, то жених требует ее сестру или другую родственницу, иногда при этом немного приплачивая

---

очерки киргизского народа. Сб. «Русский Туркестан», в. I, М., 1872, стр. 127—132; Г. Загряжский. Юридические обычаи киргиз и о народном суде у кочевого населения Туркестанского края по обычному праву. Матер. для статистики Туркестанского края, в. IV, СПб., 1876, стр. 157—158; Z. Женщина в кочевом быту. ТВ, 1889, №№ 33—34; В. Д. Тронов. Обычай и обычное право киргиз. Зап. РГО по отделению этногр., т. XVII, в. 2, СПб., 1891, стр. 71—75; И. В. Анчиков. К вопросу о калыме. Сб. «Средняя Азия», Ташкент, 1895, стр. 61—78; А. Подварков. Брак и развод у киргиз. Сб. «Средняя Азия», № 2, Ташкент, 1910, стр. 62—64; М. Н. Бекимов. Свадебные обряды киргизов Уральской области. Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанск. унив., т. XXI, в. 4, 1905, стр. 389—392; М. А. Леваневский. Очерки киргизских степей Эмбинского уезда. Землеведение, 1895, кн. 2—3, стр. 76—78; В. В. Востров. Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области. Тр. Инст. ист., археол. и этногр. АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 35—36; Л. Мейер. Киргизская степь Оренбургского ведомства. СПб., 1865, стр. 252—254; И. Алтынсарин. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Зап. Оренбургск. отд. РГО, т. I, 1870, стр. 104—116; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области, т. I. Ташкент, 1889, стр. 48, 55—56, 77—83; А. Диваев. Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области. Уч. зап. Казанск. унив., кн. 4, 1900, стр. 1—27; Н. Калмаков. Некоторые семейные обычаи северных уездов Сырдарьинской области. Кауфмановский сб., М., 1910, стр. 226; X. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 23—32; П. Обычаи киргизов Семипалатинской области. Русский вестник, т. 137, 1878, № 9, стр. 29; И. Козлов. Обычное право киргиз. Памятная книжка Западной Сибири. Омск, 1882, стр. 330—332; П. Е. Маковедский. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов, в. 1. Омск, 1886, стр. 30; Н. Изразцов. Обычное право («адат») киргизов Семипалатинской области. Этногр. обзор., 1897, № 3, стр. 72—83.

к данному калыму (Загряжский, Тронов, Козлов; лишь один Подварков утверждает, что в случае смерти жениха или невесты калым не возвращается). В случае, если брак расстраивается по вине жениха, калым не возвращается, если же виновницей является невеста, то калым возвращается, но он может и не быть возвращен, если вместо невесты за жениха выдадут другую дочь или родственницу лица, получившего калым; иногда бывает, что в связи с отказом жениха ему все же возвращают некоторую часть калыма, в данном случае важным является и то обстоятельство, бывал ли жених у своей невесты (Тронов, Подварков, Гродеков, Кустанаев, Козлов). Если в дальнейшем жена умрет или муж даст ей развод, то калым не возвращается, хотя бы развод был следствием распутного поведения жены (Загряжский).

✓ Переговоры о калыме, его размерах и составе обычно велись во время сватовства или же сразу после него; они происходили между сватами со стороны жениха и отцом невесты в присутствии родственников последнего. При этом иногда также уславливались и о размерах приданого, даваемого девушке, о расходах на свадьбу и подарках. Установление размеров калыма в конечном счете зависело от воли отца девушки, хотя иногда размер калыма устанавливался по взаимному соглашению сторон (по Гродекову, так называемый *томалақ қалым*).

У казахов в калым в основном давали скот. Размеры калыма в той или иной степени зависели от зажиточности и знатности семей, роднящихся между собой, личных качеств невесты и некоторых других условий. Исследователи, определяя размеры калыма, называют те или другие цифры для даваемого в калым скота, однако у многих из них фигурирует число 47, а в качестве вариантов и числа 17, 27, 37, 57 (Ибрагимов, Z, Тронов, Мейер, Алтынсарин, Гродеков, Диваев, Кустанаев, П, Козлов, Изразцов). По-видимому, 47 голов скота, даваемых в калым, было каким-то традиционным мерилом, отсюда, по X. Кустанаеву, и сам калым назывался *қырк жеті* (сорок семь).

И. Ибрагимов приводит обычай, который, как он предполагает, объясняет происхождение числа 47 для калыма. У казахов за *қун* (за жизнь) мужчины полагается 100 лошадей и 6 так называемых *жақсы*: невольник, верблюд, кольчуга, ружье, лошадь и ковер. За жизнь женщины платится в половину меньше — 50 лошадей и три жақсы: верблюд, лошадь и ковер. При определении куна от 50 голов скота отбрасывают три головы, заменяя их подарком — *елу*, который состоит из дорогих вещей, и тогда остается число 47.

Если предположение Ибрагимова верно, то это служит лишним подтверждением, что калым есть плата за девушку; отметим также, что термины «жақсы» и «елу» фигурируют и при уплате калыма, о чем речь будет идти ниже.



По И. Ибрагимову, султаны (власть султанов в степи сохранилась до 1868 г.) платили в калым 57 голов скота, простые люди — от 17 до 47 (богатые — 47, середняки — 37, бедняки — 17). Другие авторы называют и большее количество — до 100—150 голов (Тронов), а для бедняков — 7 или 9 голов, так называемый *дөңгелек*, или «круглый» калым (Кустанаев). Как указывает ряд авторов, счет велся на кобылиц, но в калым входили и жеребцы, жеребята, верблюды, бараны, при этом существовал определенный эквивалент; например, 1 верблюд приравнивался 3—5 кобылицам, 1 езженная кобылица — 2 неезженным, 1 кобылица — 3—5 баранам (Изразцов, П). Помимо скота, в калым давались и такие предметы, как ружье, беркут, ковры, одежда, кошмы для свадебной юрты и т. п. Некоторые авторы упоминают также о денежных суммах, которые давались главным образом на устройство свадьбы, обзаведение молодых и приобретение нарядов невесте (Загряжский, Подварков, Леваневский, Алтынсарин).

По Х. Кустанаеву и И. Ибрагимову, калым в 47 голов скота подразделялся на 7 частей, каждая со своим названием: *бас жақсы* (хорошее начало) — 10 лошадей (Ибрагимов) или 9 верблюдов (Кустанаев); *кұлынды бие* (8 кобыл с жеребятами) — 16 голов; *күнаи гунаджин* (жеребята и кобылы 3-го года) — 8 голов (по Ибрагимову, 7 голов); *тай* (жеребята 2-го года) — 7 голов; *жене ту бие* (несколько лет не жеребившаяся кобыла) — 1 голова; *жанама жақсы* (душе угодное, т. е. по выбору лошадь или верблюд) — 1 голова (по Кустанаеву, еще в придачу какая-нибудь лошадь); *аяқ жақсы* (хороший конец) — 4 головы (по Кустанаеву, лошадь, верблюд, корова и оружие, которое, вероятно, приравнивается к голове скота).

Деление калыма на указанные семь частей отнюдь еще не означает, что калым выплачивался в таком порядке. Напротив, тот же И. Ибрагимов говорит, что уплату калыма начинают с баранов, если это оговорено в условии (т. е., по-видимому, баранами заменяется какая-то часть лошадей или верблюдов), затем отдают верблюдов и, наконец, лошадей.

При просмотре многочисленных и довольно разноречивых сведений, касающихся последовательности уплаты калыма (Загряжский, Тронов, Леваневский, Мейер, Алтынсарин, Гродеков, Козлов, Изразцов), выявляется следующая картина. Сперва давали некоторый задаток, называемый *багажак* (что, вероятно, происходило сразу или вскоре после сватовства, так как договор при сватовстве скреплялся молитвой — *бата*), затем в течение нескольких сроков производилась уплата основной части калыма, в которой как-то особо выделялась лучшая, главная, часть, лучшая доля. Когда основной калым был уплачен, жених получал право на посещение невесты, для чего он отправлялся в дом ее отца; с собой он вез часть калыма, называемую елу. Затем уже

перед самой свадьбой доставлялся так называемый *той малы*, т. е. имущество, необходимое для устройства праздника, а также *сутақы* — вознаграждение матери невесты «за молоко», т. е. за воспитание дочери. По А. Диваеву, первоначально выплачивались две трети калыма, а к свадьбе доставлялось остальное, а также той малы; А. Подварков отмечает, что бывают случаи, когда до свадьбы полностью калым не выплачен, тогда уже потом остатка калыма не требуют.

Материалы некоторых авторов (Тронов, Мейер, Козлов) позволяют заключить, что первые взносы имущества в калым именовались бас жаксы, а последующие — аяк жаксы (букв. «хорошая голова» и «хорошая нога»), но что именно под ними подразумевалось, представляется не совсем ясным (ср. выше с семью частями калыма). Упоминается еще термин *жыйырма* для обозначения каждой части калыма, т. е. счет ведется двадцатками (Леваневский, Востров).

Интересно замечание М. А. Леваневского о том, что той малы, елу и сутақы объединяются под общим названием *каде* — «подарок»; из этого можно заключить, что данные части калыма иногда рассматривались в качестве подарков. Что касается сутақы, то о нем именно как о подарке говорят некоторые наши авторы (Ибрагимов, Алтынсарин, Кустанаев, Изразцов). Елу — это, по-видимому, все же какая-то обусловленная часть калыма, но приезды жениха к невесте и их встречи сопровождалась обычно столь большим количеством подарков родственницам невесты, что и данная часть калыма могла выступать как подарок.

Особое место в составе калыма занимает той малы. Это часть имущества, которую дает сторона жениха на расходы по свадьбе и на обзаведение молодых. Например: Г. Загряжский говорит, что приданое невесты должно быть равно той малы; А. Мейер отмечает, что той малы возвращается жениху в качестве приданого невесты при бракосочетании; Н. Гродеков сообщает, что к той малы отец невесты прибавляет столько же и на это устраивается свадебный пир и приобретает различное обзаведение для молодых, поэтому размеры той малы не устанавливаются (чем больше даст отец жениха, тем больше придется тратиться и отцу невесты).

Остановимся вкратце на свадебных подарках, которые тесно связаны с выплатой калыма и подчас как бы сливаются с ним. Их дает как сторона жениха, так и сторона невесты, однако, по-видимому, стороне жениха приходится тратиться больше, чем другой стороне. Суммируя все имеющиеся в литературе данные, можно констатировать, что сторона отца невесты делала следующие подарки. После окончания сватовства отец девушки дает сватам так называемые *кирт* — одежду, материю, скот, выделяя при этом лучшую лошадь или верблюда для отца жениха; иногда

киит достигает значительных размеров и бывает лишь немного меньше предварительного калыма (Ибрагимов, Тронов, Леваневский, Бекимов, Мейер, Алтынсарин, Диваев, Кустанаев, Маковецкий, Изразцов). Когда сваты (уполномоченные отца невесты) приезжают первый раз за калымом, то, получая скот, они делают подарки женщинам и пастухам, ухаживавшим за ним; при отъезде сватов отец жениха показывает им сына, за что также получает от них подарок — обычно лошадь (Кустанаев). При провах новобрачного после свадьбы отец новобрачной делает ему подарок — дарит лошадь (Диваев, Маковецкий).

Сторона жениха делает следующие подарки. При приезде сватов первый раз за калымом отец жениха дает, помимо условленной части калыма, также киит, как бы возвращая подарок, полученный его уполномоченными при сватовстве от отца невесты; однако данный киит по ценности бывает несколько меньше, чем киит, полученный от отца невесты, так как отец жениха должен еще выплачивать и калым (Тронов, Леваневский, Мейер, Алтынсарин, Кустанаев, Маковецкий). Как уже говорилось, очень многочисленны подарки, даваемые женихом при первом приезде и посещении невесты: ему приходится одаривать всех посредников, которые организуют его свидание с невестой, ставят отдельную юрту и т. п.; в основном это женщины — родственницы невесты (Тронов, Мейер, Алтынсарин, Диваев, Калмаков). Затем следуют подарки, привозимые женихом к свадьбе главным образом родственницам невесты; в частности, накануне бракосочетания, чтобы получить с жениха новые подарки, устраивают «бегство девушки» в чужую кибитку, откуда жених ее должен выкупить (Алтынсарин, Кустанаев, Маковецкий). Наконец, в связи с увозом новобрачной после бракосочетания следуют новые подарки ее родственницам, чинящим всяческие препятствия отъезду молодой (Тронов, Диваев). Н. Гродеков приводит двадцать наименований подарков, которые жених обязан делать женщинам при своих приездах в аул невесты.

Несколько выше, говоря о выплате части калыма, называемой той малы, мы уже коснулись вопроса о приданом, которое, по мнению ряда исследователей, должно равняться той малы. По Г. Загряжскому, такие размеры приданого установлены обычным правом казахов, это среднее мерило. Однако, как сообщает Н. Изразцов, здесь все предоставлено произволу, зависит почти исключительно от воли отца невесты. Хотя о приданом переговоры и ведутся, но все же, по словам этого автора, предъявлять претензии тестю не полагается. Правда, если разница между калымом и приданым окажется крайне велика, тогда зять рассказывает всем про такой дурной поступок тестя, стыдит, а подчас жалуется и старшинам — биям, а они заставляют тестя прибавить немного. Некоторые авторы (Тронов, П, Изразцов) отме-

чают, что в богатых семьях приданое бывает иногда даже больше калыма, у бедных же по сравнению с калымом приданое значительно меньше, а сплошь да рядом в приданое вообще ничего не дают (Тронов, Аничков, П, Изразцов).

При описании состава приданого большинство авторов говорит, что в него входят юрта (ее деревянная часть), внутреннее убранство (ковры, сундуки), различная домашняя утварь, платье, халаты, шубы, одеяла, украшения, в частности головной убор новобрачной — *саукеле*; М. А. Леваневский отмечает, что юрта невесты покрывается 7 традиционными белыми кошмами, из которых по существующему обычаю 4 кошмы дает отец жениха, а остальные, равно как и сам остов юрты, — отец невесты. Л. Мейер говорит, что *саукеле* невесты делается из сбруи, которая входит в состав той малы и привозится женихом. Что касается скота, то упоминаются верблюды или верблюды, а также лошадь, т. е. скот, необходимый для перевозки юрты и остального приданого в дом новобрачного.

Перейдем теперь к киргизам. Как дореволюционные, так и советские авторы<sup>3</sup> отмечают, что калым также в основном уплачивается скотом. Кроме скота, по-видимому, давали и предметы обихода — материю и одежду. Н. Гродеков говорит, что той малы бывал только у богатых киргизов, и то в небольшом количестве, ибо не принято было делать подарки вещами. С. М. Абрамзон пишет, что у памирских киргизов исчисление калыма скотом велось на слитки серебра — *жамбы* (1 жамбы приравнивалась 15 головам различного скота), но иногда богатые давали в придачу еще и сами слитки. А. Джумагулов отмечает, что в старину в калым, кроме скота, давали рабов; с появлением у киргизов земледелия стали давать в придачу зерно, а еще позднее — также и деньги.

Количество скота, даваемого в калым, другими словами, величина калыма зависела от социального и имущественного положения обеих семей, личных качеств невесты, по Г. Загряжскому, размеры калыма зависели от богатства и характера отца невесты, а также от ценности того имущества, которое давалось в приданое, но отец невесты всегда стремится быть в барышах.

Судя по высказываниям некоторых авторов, с течением времени размеры калыма несколько сократились. Так, например, Н. Гродеков отмечает, что если манапы (привелигерованная вер-

---

<sup>3</sup> Г. Загряжский. Каракиргизы. ТВ, 1874, №№ 41, 44; Н. Зеланд. Киргизы. Этнографический очерк. Зап. Западно-Сибирск. отделения РГО, VII, 2, Омск, 1885, стр. 26; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы... стр. 61—62, 83—84; С. М. Абрамзон. 1) Свадебные обычаи киргизов Памира. Тр. АН ТаджССР, т. 120, 1959, стр. 32; 2) Киргизское население Саяно-Алтайской автономной области КНР. Тр. Киргизск. археол.-этногр. эксп., т. II, М., 1959, стр. 361; А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, стр. 34—36.

хушка) раньше давали в калым до 100 лошадей, то позднее (80-е годы XIX в.) стали давать уже 30—40 голов скота, соответственно неименитые зажиточные киргизы давали до 2—3 десятков голов, а бедные — до десятка. Довольно высокие цифры для скота в качестве калыма у памирских киргизов называет С. М. Абрамзон. Привлеченные А. Джумагуловым архивные документы более позднего времени (1916 г.) показывают, что калым в виде крупного скота (не считая мелкого) колебался от 3—4 до 20 голов, хотя в приводимых данных отсутствуют указания на имущественное положение семей.

Исследователи отмечают, что в то время как среди киргизов среднего достатка и бедноты заранее оговаривались размеры калыма, среди более зажиточных слоев населения этого не принято было делать. Обычно зажиточные киргизы просватывали детей в раннем возрасте, после этого отец мальчика давал ежегодно 1—2 головы скота, а затем уже, незадолго до свадьбы, происходило выяснение отношений и отец невесты спрашивал сторону жениха, сколько еще ему намерены дать; бывало и так, что отец требовал чрезмерно много, тогда родители жениха прибывали к нему с подарком и уговаривали несколько уменьшить размер калыма. Но если размер калыма определялся сразу при сватовстве, то его все равно, так же как и у казахов, выплачивали частями вплоть до свадьбы.

✓ Калым у киргизов, по словам С. М. Абрамзона, ложился тяжелым бременем на бедняков, и значительное число их оставалось неженатыми из-за отсутствия возможности уплаты калыма, особенно если им не могли помочь родственники. ✓

Что касается приданого, то оно, по-видимому, в какой-то степени соразмерялось с калымом; Г. Загряжский отмечает, что приданое всегда бывало меньше калыма и состояло главным образом из одежды, постельных принадлежностей, саукеле, 2—3 верблюдов, хорошей лошади; если у казахов, прибавляет он, приданое должно было равняться той малы, то у киргизов такого обычая не было и все зависело от доброй воли отца невесты. По словам Н. Гродекова, в приданое киргизы давали только юрту, ковер, халат, а также головной убор невесты — *шокуле*; у бедняков же не давали ни юрты, ни вьючного скота.

У каракалпаков размеры калыма были очень велики; калым исчислялся количеством голов крупного рогатого скота (*тууар* — букв. «скот»). У различных родовых групп размер калыма был неодинаковым, он зависел в основном от состояния родителей обеих семей и колебался от 40 до 100 тууар. Однако единица тууар с течением времени стала условной, ее фактическая величина колебалась в разных районах. В состав калыма входили разные виды скота, провизии, предметы обихода, и их стоимость переводилась в тууар. Средний размер калыма равнялся 8 головам крупного рогатого скота, 8 головам мелкого, 4 лошадям,

5 пудам зерна, 10 пудам муки, 8—25 отрезам (по 5 аршин) хлопчатобумажной материи и некоторому количеству разных продуктов — сахар, табак, сухие фрукты.

Размер калыма являлся важным обстоятельством при заключении брака. У каракалпаков выдача замуж без калыма считалась позором для девушки, ее семьи и ее родственников. Из-за трудности уплаты калыма очень часто встречались супружеские пары, в которых муж был старше жены на 20—25 лет и даже больше. Ради получения калыма многие родители искали человека, занимающегося «привораживанием», и просили его помочь заставить дочь выйти замуж за нелюбимого. Однако чаще родителей не беспокоило, что дочь не хочет выходить замуж за избранного жениха, ее уговаривали, а нередко и заставляли.

При приближении сроков уплаты калыма жених обращался за помощью не только к близким родственникам, но и к дальним; основную помощь должна была оказывать родня его матери, в первую очередь брат матери; определенная часть калыма доставалась брату матери невесты. А. Т. Бекмуратова отмечает, что в ряде случаев калым стал предметом мошенничества и спекуляции — получали калым, а потом придумывали разные причины, чтобы выдать девушку за другого. Калым постепенно стал приобретать денежную форму.

Приданое — *бай-шуу* готовили родители и родственники невесты, его размеры не обуславливались, все зависело от желания отца девушки. Люди бедные или среднего достатка давали небольшое по сравнению с калымом приданое, только богатые давали много; иногда по стоимости приданое равнялось калыму или даже превышало его. В состав приданого входили юрта, одежда для невесты, украшения.

Без калыма жениться было нельзя, а без приданого можно: сторона новобрачного не могла претендовать на то, что у молодой нет приданого, старались не показывать недовольства, лишь иногда свекровь упрекала в этом невестку. Приданое считалось личным имуществом новобрачной, но иногда, если семья была бедна, ее приданое передавали золовке — младшей сестре мужа, когда та выходила замуж; обычно невестка не могла отказать ей в этом.

В дом мужа новобрачная привозила подарки для родных мужа.<sup>4</sup>

О калыме у туркмен мы располагаем довольно многочисленными, но иногда противоречивыми данными.<sup>5</sup> Еще в 30-х годах

---

<sup>4</sup> А. Т. Бекмуратова. Семейно-бытовой уклад каракалпаков в прошлом и задача преодоления его вредных пережитков. Автореф. дисс. М., 1967, стр. 13.

<sup>5</sup> Эйхвальд. Путешествие к Каспийскому морю и по Кавказскому краю. Библиотека для чтения, 1838, № 2, СПб., стр. 153; И. Ибрагимов. Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах. Военный сб., 1874,

XIX в. Эйхвальд, побывавший на восточном побережье Каспийского моря, говорил, что у туркмен «девушек заранее продают женихам». М. Алиханов-Аварский, писавший в годы присоединения Туркмении к России, тоже констатирует, что туркмен-текинцы продают своих дочерей и покупают себе жен, торгуясь при этом так же, как при покупке и продаже всякой вещи, всякого товара. На рубеже XX в. Ф. Михайлов также подчеркивает то обстоятельство, что брак является торговой сделкой, совершаемой между родителями молодых людей или их опекунами. Калымный брак, по его словам, «дурно влияет на правильность распределения женщин между населением, оставляя многих молодых людей в вынужденном безбрачии и позволяя богатым иметь по нескольку жен». К. М. Федоров отмечает, что зависимое положение туркменки от мужа заключается в древнем установлении уплаты ее родным выкупа-калыма, поэтому туркмен и смотрит на свою жену как на товар, купленный им за большие деньги. А. П. Андреев писал, что по туркменскому обычному праву калым — это рыночная стоимость женщины, плата ее родственникам за воспитание и прокормление до замужества.

Калым у туркмен поступал ближайшему родственнику невесты «по крови и кости» — ее отцу, брату, деду со стороны отца, за неимением таких родственников — опекуну или вообще лицу, воспитавшему невесту и выдавшему ее замуж (Андреев, Федоров). Даже если брак заключался между родственными семьями, уплата калыма являлась обязательной (Джикиев).

Очень трудно составить представление о средней величине калыма у туркмен, так как авторы дают различные цифры; размеры калыма варьировались не только в зависимости от материального положения семей и личных качеств невесты и ее происхождения, но также и по отдельным племенам. Некоторые авторы (Михайлов, Андреев, Джикиев, Овезбердыев) отмечают сильное возрастание калыма у туркмен после присоединения края к России,

---

№ 9, СПб., стр. 145—146, 150—151; М. Алиханов-Аварский. Мервский оазис и дороги, ведущие к нему. СПб., 1883, стр. 41; Н. Ю. Свадьба у туркмен. Всемирная иллюстрация, № 975. СПб., 1887, стр. 239; А. П. Андреев. Туркменский суд. Исторический вестник, 1900, № 8, стр. 532—534; Ф. Михайлов. Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Асхабад, 1900, стр. 52; К. М. Федоров. Закаспийская область. Асхабад, 1901, стр. 41; А. С. Морозова. Быт и женский труд в Туркмении. Туркменоведение, 1929, № 6—7, стр. 23; Д. Г. Иомудская-Бурунова. Женщина в старой Туркмении. М.—Ташкент, 1931, стр. 25—30; Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. ТИЭ, н. с., т. XXI, 1954, стр. 195; Д. М. Овезов. Туркмены-мурчали. ТЮТАКЭ, т. IX, Ашхабад, 1959, стр. 261; К. Овезбердыев. 1) Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса. ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. 6, 1962, стр. 159—160; 2) Семейные отношения у туркмен Мервского оазиса в конце XIX—начале XX в. Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1956, стр. 124—125; А. Джикиев. Свадебные обряды у туркмен-салыров в конце XIX—начале XX в. ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. 7, сер. этногр., 1963, стр. 153—163.

что, по словам А. Джикиева и К. Овезбердыева, у туркмен-салыров и текинцев объясняется появившимся обычаем наделять жениха паем — *сув* — из так называемых общинных угодий, который стал строго соблюдаться особенно после присоединения, и запретом набегов с целью грабежа — *аламан*, а также ростом товарно-денежных отношений. Можно все же считать, что средний размер калыма после присоединения края к России у богатых туркмен в денежном исчислении достигал 500—800, а иногда и более рублей. В калым, по-видимому, помимо скота, входило и различное другое имущество — ковры, дорогая одежда, ткани. Состав скота не уточняется, лишь И. Ибрагимов говорит о том, что вместо верблюдов иногда давали по определенному эквиваленту и другой скот; выплату калыма именно верблюдами<sup>6</sup> у йомудов подчеркивают К. М. Федоров и Г. П. Васильева, определяя калым у других племен в денежном исчислении; Д. Овезов отмечает, что у мурчали, кроме денег, в калым давали еще землю и право на воду. По словам А. П. Андреева, калым давался наполовину деньгами, наполовину имуществом. При определении калыма обуславливалось также обязательство жениха внести известное количество отрезков ткани, халатов, продовольствия и т. п. (Овезбердыев — текинцы). А. П. Андреев говорит, что калым за вдову был больше, чем за девушку, ибо девушку выдавали замуж очень юной, а вдова ценилась выше и как женщина, и как рабочая сила; Г. П. Васильева и Д. Овезов, напротив, отмечают, что калым за вдову (или девушку с физическим недостатком) был меньше, чем за девушку.

Калым у туркмен, равно как и у казахов, выплачивался частями, иногда в течение многих лет; однако какая-то определенная его часть должна была быть уплачена до свадьбы. Вскоре после свадьбы у многих племен новобрачная возвращалась из дома мужа в дом родителей, где и жила до полной выплаты мужем калыма. У салыров, сарыков, нохурли калым должен был быть выплачен полностью до свадьбы.

О приданом у туркмен имеются лишь отрывочные сведения. Еще Эйхвальд писал, что бедным родителям помогают с приданным более достаточные люди и оно состоит из нескольких баранов, коня и домашней утвари. Н. Ю. упоминает лишь, что девушка отвозится в дом «купившего ее жениха с выговоренным за нее приданным». И. Ибрагимов говорит, что у хивинских туркмен, если женившийся сын не отделяется от отца, то и приданое, привезенное молодой, поступает ему, а затем входит в состав наследства, которое молодые получают от отца. По словам А. С. Морозовой, приданое не предусматривалось нормами турк-

<sup>6</sup> Т. А. Жданко обратила наше внимание на один интересный факт, а именно, что единицей калыма у казахов была лошадь (кобылица), у каракалпаков — рогатый скот (корова), у туркмен — верблюд, что подтверждается приводимыми в данной работе материалами.



менского обычного права, и поэтому остается неясным, могли ли мужья жаловаться на тестя, если жена не приносила ему в дом приданого. На этом основании Морозова считает, что калым не может рассматриваться как возмещение расходов на приданое, а является скорее компенсацией родителям девушки за то, что последняя впредь не сможет о них заботиться и содержать их на старости лет. К. Овезбердыев говорит, что у текинцев размер приданого влиял на размер калыма, величина приданого являлась одной из причин более высокой «стоимости» дочери. По сообщению А. Джикиева, приданое у туркмен в основном, по-видимому, состояло из предметов одежды, при этом у некоторых туркменских племен (салыры, эрсари, туркмены побережья Каспийского моря) приданое называлось *докуз* — «девять», независимо от того, сколько предметов в него входило; термин *докуз* или *токуз* для обозначения приданого, однако, не был известен другим туркменским племенам (текинцы, сарыки).

При рассмотрении материала о калыме у узбеков<sup>7</sup> бросается в глаза то обстоятельство, что калым выступает еще в ряде случаев в полной форме, в других же случаях как бы уменьшается в размере, сокращается и превращается в некую фикцию или предназначен для покрытия расходов по устройству свадебного праздника и расходов на обзаведение новобрачных. Хотя имеющийся в нашем распоряжении материал довольно случаен и отрывочен, однако все же, по-видимому, можно полагать, что калым сохранялся в основном среди кочевых или полукочевых узбеков и уже в большей степени потерял свое значение в среде исконного оседлого населения в более передовых в экономическом отношении районах — основных земледельческих оазисах.

А. Вамбери еще в 1868 г., характеризуя хорезмских узбеков, указывал, что калым в сельских местностях исчисляется девятками, в которые, в частности, входит и крупный скот — верблюды, лошади, коровы, овцы, и что богатые платят шесть девяток, т. е. более полсотни голов скота (в городах же счет идет на деньги). Очень ярко противоречивую роль калыма охарактеризовал А. Гребенкин для начала 70-х годов прошлого века в долине Зеравшана,

<sup>7</sup> А. Вамбери. Очерк Средней Азии. М., 1868, стр. 95—104; А. Д. Гребенкин. Узбеки. Сб. «Русский Туркестан», в. II, М., 1872, стр. 62—65; А. П. Хорошкин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876, стр. 120—123; П. Маев. Азиатский Ташкент. Матер. для статистики Туркестанск. края, в. IV, СПб., 1876, стр. 310—314; В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 196—229; Н. П. Свадебные и похоронные обряды у сартов. Киргизская степная газета, 1899, №№ 47, 48; М. Гаврилов. Сартовская свадьба. ТВ, 1911, №№ 150—152; К. Л. Задыхина. 1) Узбеки дельты Амударьи. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 404—405; 2) Культура и быт узбеков Кыпчакского района Каракалпакской АССР. ТХАЭЭ, т. II, М., 1958, стр. 781; М. А. Бикжанова. Семья в колхозах Узбекистана. Ташкент, 1959, стр. 28; К. Шаниязов. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 143.

где проживали узбеки, в значительной своей части перешедшие на оседлость, но сохранявшие еще некоторые кочевые традиции и родо-племенное деление. Гребенкин говорит, что богатые узбеки уплачивают родителям невесты, помимо подарков, еще известное количество денег или дают в калым стадо баранов, лошадей, быков, ослов и верблюдов. Однако, сообщает он, калым не всегда составляет необходимое условие при заключении узбеками брака. Зачастую женятся без всякого калыма, особенно если роднятся хорошие приятели или бедняки; но обычай этот встречается не во всех узбекских родах округа. Далее автор говорит, что калым в Зеравшанском округе потерял свое первостепенное значение и в конечном счете стал просто подарком или тратой на угощение, поэтому случается, что родители невесты не получают от жениха ни копейки денег, ни одного барана.

О постепенном исчезновении калыма у исконного узбекского оседлого населения в земледельческих оазисах Ферганской долины в 80-х годах прошлого столетия можно судить по материалам В. и М. Наливкиных. Они пишут, что размеры калыма очень различны, иногда он не превышает 12—15 руб., если девушка сирота или если родители ее бедны. В то же самое время в богатых купеческих семьях размеры калыма возрастают до нескольких сотен рублей (в городах платят деньгами, в кишлаках же скотом и хлебом), при этом родители невесты прибавляют от себя к полученному от жениха приблизительно столько же, и на эти совокупные средства делается приданое и справляется свадьба. В средних семьях размеры калыма составляют в денежном выражении 70—80 руб., но одной из непременных принадлежностей калыма является 5—15 пудов неочищенных коробочек хлопка, который очищается и перерабатывается в пряжу или вату; родители невесты обязуются в свою очередь соразмерно калыму снабдить дочь всем необходимым, приготовить одежду для обоих молодых и устроить свадебное угощение. Таким образом, прибавляют авторы, в большинстве случаев на калым надо смотреть лишь как на возмещение женихом всех вообще расходов, связанных с совершением брачного торжества. Даже если в ряде случаев размеры калыма превышают собой размеры предстоящих по свадьбе расходов, на этот излишек смотрят как на вознаграждение родителей невесты за расходы и заботы по воспитанию дочери. Значение и роль калыма изменяются лишь впоследствии, в случае возбуждения вопроса о разводе по инициативе жены; тогда муж требует возврата всех расходов, которые он понес при заключении брака. В другом месте своей работы Наливкины говорят, что со временем все чаще встречаются примеры того, что уплата калыма заменяется лишь единими расходами по свадьбе.

Давая обстоятельную характеристику калыма, Наливкины отмечают, что, как правило, уплата его, особенно в бедных

семьях, производимая в несколько сроков, растягивалась на ряд лет, несмотря на то что невеста уже давно перешла за рубеж совершеннолетия. Уплата калыма, а также непомерные расходы на свадьбу, замечают авторы, часто приводят к разорению малосостоятельных семей.

Примерно к тому же времени относятся и отрывочные сведения А. П. Хорошхина и П. Маева по калыму для оседлого узбекского населения. Как видно из материалов Хорошхина, калым был невелик и состоял из «девяток» различных принадлежностей одежды, украшений, продуктов питания, небольшой суммы денег; все это шло в пользу невесты и на свадебные расходы. Маев в отношении узбеков Ташкента говорит, что в калым, помимо денег (о сумме автор ничего не сообщает), входили также различные принадлежности туалета, необходимые невесте, а также продукты, требующиеся для угощения на свадьбе. Автор, писавший в последние годы XIX в. под псевдонимом Н. П., упоминает лишь о торге по поводу калыма, после которого выплачивается половина калыма, о размерах калыма он не говорит. Наконец, М. Гаврилов уже в начале XX в. для исконного узбекского населения упоминает в составе калыма несколько десятков халатов и платков, 3 штуки ситца, 4 кобыл и 25 баранов, 500 руб. «платы за молоко» и большое количество продовольствия, очевидно, для свадебного угощения. В этом последнем случае мы имеем дело со сравнительно большим калымом, однако автор не указывает степени зажиточности семей, плативших такой калым.

Из советских авторов о калыме полукочевых в прошлом хорезмских узбеков упоминает К. Л. Задыхина. Она не говорит о его размерах, указывая лишь, что они устанавливаются по соглашению между родителями вступающих в брак. Однако автор подчеркивает, что брак, сопровождаемый калымом, являлся экономической сделкой и что многие бедняки только к преклонному возрасту могли скопить средства для калыма и устройства праздника. У узбеков-карлуков (Шаниязов) в калым входили деньги, продовольствие, одежда и материя; размеры калыма зависели от состояния родителей жениха, но уменьшались, если жених был близким родственником невесты.

Что касается приданого, то из свидетельства Наливкиных видно, что оно наряду с уменьшением размеров калыма и тенденцией к его исчезновению у узбеков уже во второй половине XIX в. начинает играть все большую роль и по размерам достигает иногда калыма. У карлуков при родственниках браках стремились к тому, чтобы расходы родителей невесты на свадьбу имели примерно те же размеры, что и калым (Шаниязов); правда, некоторые авторы (Маев) отмечают, что заранее о размерах приданого не уговаривались. М. А. Бикжанова пишет, что у ламанганских

узбеков калым шел на приготовление приданого, хотя нередко родители невесты часть его оставляли себе.

Поскольку уплата калыма у узбеков имела менее выраженную форму, чем, например, у казахов, то и вопрос о подарках жениха невесте и ее родственникам не представляется возможным проследить более четко — часто калым носит форму подарков или как бы заменяется ими. А. Хорошхин говорит о «дарах жениха» при сговоре, заключающихся в основном в предметах одежды; А. Вамбери — о подарке *эгинбош*, состоящем из украшений для невесты; М. Гаврилов — об отправке со свахой подарков невесте в виде провизии, тканей, одежды, денег; А. Гребенкин и Наливкины — о систематических подарках, посылаемых главным образом к праздникам, в состав которых входили предметы одежды, украшения, различные виды продовольствия. В добавление к этому А. Гребенкин замечает, что «стоимость всех подарков тщательно запоминается обеими сторонами, во-первых, для того, чтобы, если свадьба не состоится, одна сторона могла потребовать подарки назад, а другая не переплатить лишнего; во-вторых, чтобы при составлении брачного листа весь этот расход включить в счет калыма».<sup>8</sup> Это замечание достаточно наглядно говорит о том, как трудно было провести грань между калымом и подарками у узбеков во второй половине XIX в.

На калыме у таджиков мы не будем здесь останавливаться сколько-нибудь подробно, так как вопрос этот рассмотрен нами в специальной работе во всех его деталях.<sup>9</sup> У горных таджиков во второй половине XIX—начале XX в. уплата калыма за жену сохраняла реальное значение. В калым входило 7—12 голов различного крупного скота, до 100—150 м ткани, представлявшей в условиях натурального хозяйства и бездорожья большую ценность, а также мелкий скот и продукты, предназначенные для свадебного угощения. Для того чтобы собрать калым, юноша нередко вынужден был уходить на длительные заработки на равнину. Калым в горном Таджикистане представлял для жениха и его семьи весьма серьезную проблему и тяжелым бременем ложился на хозяйство отца, желавшего женить сына. Поэтому сплошь да рядом приготовление и уплата калыма растягивались на долгое время, иногда на годы. Напротив, приданое, даваемое девушке, было невелико, оно состояло из нескольких овец или коз, в лучшем случае отец давал в приданое корову, кроме того, девушке давали различные предметы домашнего обихода — посуду, утварь; стоившие дороже одежда и постельные принадлежности, хотя и готовились в доме девушки, но обычно из материалов, присланных женихом.

<sup>8</sup> А. Д. Гребенкин. Узбеки, стр. 65.

<sup>9</sup> См.: Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 136—180.

Иное положение наблюдалось среди таджиков равнинных и северных районов, особенно городов и больших селений. Оно в значительной степени напоминало то положение, которое было нами выше охарактеризовано для исконного оседлого узбекского населения больших земледельческих оазисов. Здесь институт калыма уже имел тенденцию к вырождению, а по существу он стал сводиться к расходам на свадьбу и затратам на обзаведение новобрачных. Напротив, все большее развитие получал институт приданого, отец девушки расходовал на приданое столько же, а иногда и больше, чем давала сторона жениха. Таким образом, расходы при бракосочетании здесь несли обе стороны, причем обычное право уже признавало желательным, чтобы большую часть расходов принимала на себя семья невесты.

Таким образом, если положение с калымом у горных таджиков можно до известной степени сравнить с таковым у казахов, киргизов и других кочевых в прошлом народов, то таджики, проживающие на равнине, в крупных селениях и городах, в этом отношении могут быть сравниваемы с живущими с ними бок о бок узбеками — аборигенами края, древними земледельцами и ремесленниками, жившими в условиях развитых товарно-денежных отношений.

Примерно такое же положение в отношении калыма, какое существовало у только что названной части узбеков и таджиков, было характерно и для уйгуров, проживавших как на территории России, так и за рубежом.<sup>10</sup> Р. Д. Ходжаева прямо говорит, что калым как выкуп за невесту во второй половине XIX — начале XX в. у уйгуров не существовал. У них жених давал так называемый *селик*, в который входили как подарки для невесты, так и предметы, необходимые для устройства свадебного праздника; помимо этого, жених должен был дать еще так называемый *ошлик* — подарок матери невесты в благодарность за заботы о дочери. Как селик, так и ошлик состояли из принадлежностей одежды, украшений, различных продуктов.

У тех среднеазиатских народов или групп, у которых наблюдалась тенденция к уменьшению и постепенному исчезновению калыма и увеличению удельного веса приданого, выступает еще одно брачное установление, обусловленное шариатом, — *махр*. Махр — это обеспечение, даваемое женихом невесте, которое обычно делится на две части — махр наличный — *нақд* и махр отложенный — *насия*; первый — это определенная сумма денег или имущество, даваемые женихом невесте в период бракосоче-

<sup>10</sup> Г. М. Исхаков. Свадебные обряды у уйгуров восточного Туркестана в трудах русских ученых второй половины XIX в. ТИИАЭ АН КазССР, т. 18, 1963, стр. 91—93; Р. Д. Ходжаева. Общественное положение и семейный быт уйгурской женщины. Там же, т. 3, 1956, стр. 238—239.

тания; второй — это деньги или имущество, обусловленные заранее, но выдаваемые жене в случае смерти мужа или развода по его инициативе. Махр наличный часто сливался со свадебными подарками, а отложенный нередко носил чисто фиктивный характер. Мы не будем здесь подробно говорить о махре,<sup>11</sup> отметим лишь, что упоминание о нем почти не встречается в привлеченной нами литературе по казахам,<sup>12</sup> киргизам и туркменам, не было махра как такового и у горных таджиков. Причина заключается в том, что шариатные установления более глубоко входили в быт именно среди оседлого земледельческого населения больших среднеазиатских оазисов, где было очень сильно влияние ислама, в какой-то степени влиявшего и на вытеснение обычного права, обуславливавшего калым.

\* \*  
\*

В свое время в работе, посвященной семье и браку у таджиков, нами было выдвинуто положение о том, что калым связан с той стадией развития семьи, когда на смену роду и парной семье приходит большая патриархальная семья; постепенно с разложением патриархальной семьи намечается и тенденция к сокращению размеров калыма, а затем и к полному его исчезновению. При становлении моногамной (малой) семьи калым некоторое время еще сохраняется, но постепенно превращается в простую традицию, становится фикцией, нередко он отождествляется с подарками и свадебными расходами со стороны жениха; все более четко выступает приданое, даваемое невесте и в значительной доле обеспечивающее материальную базу новой семейной ячейки.

Устанавливая связь между большой патриархальной семьей и калымом, не следует забывать, что в основе этой связи лежат более глубокие общественные процессы и сдвиги. Сама большая патриархальная семья — это продукт появления новых богатств, возникающих в связи с развитием производительных сил, продукт стремления и возможности накопления этих богатств, изменения форм собственности — перехода от родовой к большесемейной

---

<sup>11</sup> О махре у оседлых узбеков см.: В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщин..., стр. 203—205, 229. О махре у таджиков см.: Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 154—155. О сущности и происхождении махра см. статью под этим словом в «Энциклопедии Ислама». Имеется также подробное исследование на персидском языке: Азад Али. Махр. Исторические, юридические и религиозные основания происхождения махра. Тегеран, 1962.

<sup>12</sup> Упоминание о махре встретилось лишь дважды (у М. А. Леваневского и Н. Изразцова), в обоих случаях — в связи с описанием мусульманского бракосочетания, которое у казахов было скорее исключением, чем правилом.

собственности, изменения порядка наследования, которое теперь ведется исключительно по прямой мужской линии. Разложившие же большой патриархальной семьи и становление малой семьи связано с дальнейшим углублением этого процесса, развитием частной собственности, чему в немалой степени способствует переход от натурального хозяйства к товарно-денежному.

Приведенный нами в этом очерке и в очерке о формах семьи материал подтверждает данные положения. Мы видим, что в наиболее экономически развитых районах Средней Азии и Казахстана большая патриархальная семья (или ее позднейшие формы — семейно-родственные группы, кауны) постепенно уступает место малой семье, а вместе с тем наблюдается тенденция к уменьшению и исчезновению калыма.

В связи с калымом (браком путем уплаты калыма) мы считаем существенным остановиться на вопросе, почему он связан именно с патриархальной семьей и исчезает при становлении малой, моногамной, семьи. Ведь, казалось бы, тенденция к уплате калыма за жену в малой семье, являющейся в конечном счете порождением новых общественных условий — развитых товарно-денежных отношений, должна была бы также развиваться, а не ослабевать.

Дело в том, что большая патриархальная семья как в своем первоначальном виде, так и в своих последующих модификациях обладает двумя условиями, необходимыми для существования калыма как формы брака.

Первое из них это то, о чем мы только что говорили, — накопление богатств в виде семейной собственности, стремление к приумножению этих богатств, в частности, и путем получения калыма за отдаваемую из семьи на сторону девушку.

Второе — относительно высокая платежеспособность большой семьи, в состав которой поступает девушка; такая большая патриархальная семья (а далее семейно-родственная группа, каун), как правило, представляет собой достаточно мощное хозяйственное объединение, располагающее значительными материальными ресурсами. Кроме того, на этой стадии общественного развития еще достаточно сильны кровнородственные связи вообще и кровнородственная взаимопомощь, в частности. Она действует и в случаях, когда появляется необходимость собрать ценности для уплаты калыма.

Что такая помощь действительно оказывалась родственниками, говорят многочисленные свидетельства авторов, писавших о калыме. Приведем лишь немногие из них. Н. Гродеков пишет, что у казахов родные и знакомые жертвуют в калым часто по доброй воле. По словам П. Е. Маковецкого, у казахов в уплате калыма участвуют и сваты жениха (которые являлись обычно его родственниками, — Н. К.), причем тем в большей степени, чем больше подарок, получаемый ими от отца невесты. С. М. Аб-

рамзон, говоря о семейно-родственных группах у киргизов, отмечает, что при устройстве семейных праздников или поминок, а также в случае женитьбы советовались со старшими в группе, а затем оказывали материальную помощь устройтелю праздника или отцу жениха.<sup>13</sup> Тот же автор сообщает, что у киргизов Синьцзяна накануне поездки на свадебный пир отец жениха устраивает специальное угощение и приглашает тех людей, которые должны были оказать материальную помощь в уплате калыма и в других свадебных расходах.<sup>14</sup> Говоря о семейно-родственных группах у киргизов Чуйской долины, А. Джумагулов сообщает, что родственные семьи жили и кочевали одним айлом, ставили юрты рядом и что все члены родственных семей принимали участие в материальных расходах по уплате калыма, устройству похорон и поминок. О помощи родственников при уплате калыма у каракалпаков было сказано выше (А. Т. Бекмуратова).

По словам Г. П. Васильевой, у туркмен-похурли, если даже калым не мог быть выплачен в установленный срок, откладывать свадьбу считалось неприличным и обычно полагались на слова родственников жениха, которые обязывались помочь выплатить калым. У туркмен-салыров отец жениха собирал своих родственников и, если он был недостаточно состоятельным, просил их помочь ему; в таких случаях каждый родственник считал своим долгом помочь семье жениха деньгами или скотом (Джикиев).

Что уплата калыма являлась делом всей патриархальной семьи или семейно-родственной группы, говорит и то обстоятельство, что на женщину члены обширного круга родных или родственников мужа смотрели как на свою собственность. Автор под псевдонимом П отмечает, что у казахов семья или род, заплатившие за девушку калым, ни в коем случае не выпускали ее из своей власти. П. Е. Маковецкий пишет, что в случае побега вдовы с посторонним лицом за нее взыскивается с увезшего калым, равный первой приплате к калыму в 47 голов, т. е. 5 верблюдам; калым этот поступает в пользу родственников умершего мужа. В дальнейшем еще придется говорить о левиратных браках особо, здесь лишь отметим, что они связаны именно с уплатой калыма группой родственников. Это положение хорошо сформулировано советским казаховедом Н. С. Сабитовым, который говорит, что жена умершего мужа должна была стать женой его брата или ближайшего родственника, поскольку за нее уплачен калым, и с приходом в дом она становится собственностью данной семьи и даже рода.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> С. М. Абрамзон. Формы родо-племенной организации у кочевников Средней Азии. ТИЭ, н. с., т. XIV, 1951, стр. 154.

<sup>14</sup> С. М. Абрамзон. Киргизское население..., стр. 361.

<sup>15</sup> Н. С. Сабитов. Общественная жизнь и семейный быт казахов-колхозников. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 193.



Очень справедливы, с нашей точки зрения, высказывания И. Аничкова, автора конца XIX в., специально разбиравшего вопрос о калыме. Он говорит, что калым частью выплачивался семьей жениха, а частью — родней, которая, если откажет в помощи, сама рискует остаться без таковой в подобную же минуту; из-за этого в уплате калыма бывали заинтересованы, кроме родителей жениха и невесты, и родственники, включая родичей до 7-го колена. Затем этот автор говорит, что вследствие ослабления родовых связей и дифференциации родовых единиц, обусловленных присоединением казахских степей к России и укреплением там порядка, различные роды перестали испытывать необходимость соединяться в более крупные родовые группы, поэтому солидарность между последними настолько ослабла, что многие вопросы, связанные с калымом, приходится разрешать принудительно, тогда как прежде они не встречали разногласия. Далее автор пишет, что при прежнем патриархальном строе уплата калыма вызывалась естественной потребностью «обмена мужского элемента на женский, когда в известном возрасте всякий мужчина должен иметь свою хозяйку и спутницу жизни». Другими словами, автор считает, что при крепких родовых связях, добавим, не только крупных родовых групп, но и более мелких — патриархальных семей или семейно-родственных групп, уплата калыма была хорошо отрегулированным обычаем. С утерей же этих связей к уплате калыма присоединяются и другие мотивы, как говорит автор, «придающие уплате калыма характер спекуляции». Последнее замечание, на наш взгляд, очень правильно. При разложении патриархального строя, патриархальной общины калым, теперь существующий как пережиток, или постепенно сходит на нет, или же в отдельных случаях принимает неестественные для новой стадии развития семьи уродливые формы. В качестве примера укажем на продажу за огромный калым девушек-карлучек туркменским или узбекским баям, о чем рассказывает К. Шаниязов, или продажу девушек из бедных киргизских и казахских семей ферганским баям (см. также приведенное выше высказывание о судьбе калыма у каракалпаков).

Отметим еще одну деталь. Глава патриархальной семейной общины, фактически распоряжаясь накопленным в семье имуществом, из которого он выделяет калым для приобретения жен своим сыновьям или другим членам общины, мог позволить для себя лично взять две или три жены. Отсюда, как правило, главы больших патриархальных семей жили в полигамном браке.

\* \*  
\*

В начале очерка мы говорили о том, что одной из форм брака является брак, устанавливаемый нормами обычного права, по которому юноша уже от рождения считается потенциальным му-

жем определенной девушки или группы девушек в силу межродовых связей, в силу сложившегося обычая, когда члены одного рода берут себе жен в другом роде, нередко именно в том, из которого была взята мать данного лица. Как известно, брачные межродовые отношения были подробно описаны Л. Я. Штернбергом на примере гиляков, однако практика таких брачных связей была широко распространена и у других народов, и, по-видимому, они были характерны для периода развитых родовых отношений, для эпохи господства материнского рода.

Л. Я. Штернберг назвал форму брака, при которой брачные права возникали для юноши и девушки уже при их появлении на свет благодаря тому, что все юноши одного рода имели права на девушек другого рода, а юноши этого последнего — на девушек третьего рода, ортодоксальной формой брака.<sup>16</sup> Отметим, что, по Л. Я. Штернбергу, эта форма предусматривает как индивидуальный брак, так и брак групповой, поскольку брачные права юноши и его братьев (родных, двоюродных и т. д.) распространяются на целую категорию девушек-сестер (родных, двоюродных и т. д.). Таким образом, ортодоксальная форма брака, очевидно, тесно связана с переходом от группового брака к индивидуальному.

Если развитому материнскому роду и парной семье была свойственна ортодоксальная форма брака, то, как мы уже отмечали, патриархальной семейной общине соответствует форма брака покупки. Очень наглядно показал смену одной формы другой тот же Л. Я. Штернберг. «Самые различные обстоятельства, — пишет он, — привели к нарушению ортодоксальных браков в родах ахмак'ов (род тестя, — *Н. К.*). Одна из причин — вымирание родов, из которых брали жен, что заставляло вступать в браки с женщинами чужих родов. Другая причина, быть может самая главная, экономическая, вызванная столкновениями с культурными народами Дальнего Востока, вызвавшими промыслы для торгового обмена». Далее автор подробно останавливается на проникновении в среду гиляков товарных отношений, накоплении богатств, имущественной дифференциации общества. Богатый пожелал знаться только с богатым, богатство позволило в выборе жен проявлять особую разборчивость. «Но раз брак стал практиковаться между представителями чужих родов, исчезла прежняя простота заключения брака. На сцену явился новый институт калыма, который внес в институт брака элемент купли-продажи; кроме того, брак между лицами чуждых родов требовал предварительных переговоров, процедуры сватания».<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-восточной Азии. Л., 1933, стр. 136.

<sup>17</sup> Там же.

Таким образом, ортодоксальный брак и брак покупкой (калымный) следует рассматривать как две следующие одна за другой ступени форм брака. При этом первая из них отличается крайней простотой, в то время как вторая сопровождается большим числом сложных церемоний, о чем нам придется говорить в следующем очерке.

Наряду с браком путем покупки среди народов Средней Азии и Казахстана мы встречаемся и с некоторыми другими формами брака, которые на указанном этапе развития форм семьи и брака занимают своеобразное положение и отличаются особым, промежуточным, характером. Самым замечательным здесь является то обстоятельство, что все эти формы, с одной стороны, обусловлены экономическими соображениями, вытекающими из необходимости уплаты калыма и стремления избежать тяжелых расходов для семьи жениха или в какой-то степени облегчить их, и, таким образом, являются как бы формами, по своему содержанию связанными с уплатой калыма. С другой стороны, они как бы находят свое обоснование, традиционное освящение в предшествовавшей и уже исчезнувшей ступени — ортодоксальной форме брака. Другими словами, если можно говорить здесь о базисных и надстроечных явлениях, то базис этих форм брака связан с калымным браком, а надстройка — с прежней, ортодоксальной, формой.

Рассмотрим эти второстепенные формы брака, которых можно считать четыре, а именно колыбельный сговор, левират и сорорат, брак обменом, брак отработкой.

Обычай так называемого колыбельного сговора распространен среди большинства народов Средней Азии и Казахстана. Он известен у тюркоязычных народов под термином *бешик куда* (колыбельное сватовство), у ираноязычных народов под термином *газворабахш* (колыбельное обещание). Когда в двух семьях рождались дети разного пола, то родители, если это соответствовало их интересам и желаниям, договаривались о том, что эти дети впоследствии вступят в брак. Это было своеобразное обязательство, закрепляемое известной, правда, обычно довольно скромной церемонией, заканчивающейся небольшим угощением, подарком отца мальчика девочке, иногда надрыванием подолов рубашек детей; такое обещание, как правило, выполнялось. Колыбельный сговор диктовался стремлением заранее обеспечить мальчика женой, а девочку мужем, он же облегчал и уплату калыма, которая растягивалась на более длительный срок, а иногда и сама величина калыма несколько снижалась по сравнению с обычной.

О колыбельном сговоре у казахов упоминают А. Левшин, Л. Мейер, И. Ибрагимов, Х. Кустанаев, П. Е. Маковецкий и А. Подварков. Первые два автора приписывают этот обычай главным образом богатым и знатым, в то время как А. Подварков говорит о бедных семьях, которые не в состоянии обык-

новению уплатить калым сразу. И. Ибрагимов отмечает, что нередко невеста бывает старше жениха 2—3 и даже 5—10 годами, на что не обращается большого внимания. Н. Гродеков пишет, что в случае колыбельного сговора девушка, достигнув совершеннолетия, уже не может отказаться от своего нареченного, в противном случае должен быть возвращен калым и уплачен штраф в 27 голов скота; если же она убежит с другим юношей, то последний должен дать прежнему жениху другую девушку или же уплатить калым.

Колыбельный сговор у киргизов отмечается Н. Зеландом, Н. П. Дыренковой,<sup>18</sup> С. М. Абрамзоном<sup>19</sup> и А. Джумагуловым. Последние три автора говорят, что практиковалось и сватание еще не родившихся детей — *бел куда*. По словам А. Джумагулова, в знак заключения брачного договора произносилась молитва, устраивалось угощение. Если впоследствии отец не хотел отдать за нареченного свою дочь, он был обязан возвратить полученный калым. При сговоре еще не родившихся детей, если действительно рождались мальчик и девочка, отец мальчика в знак договоренности давал отцу девочки подарок, состоявший из ткани и скота, который затем входил в калым и был равнозначен уплате его первой части; если же рождались дети одного пола, то родители их старались остаться друзьями, сохранить хорошие отношения.

О колыбельных браках у туркмен мы находим сведения у К. М. Федорова и у Г. П. Васильевой.<sup>20</sup> К. М. Федоров говорит, что такие браки впоследствии считаются действительными и обязательными, как если бы они были заключены в зрелом возрасте. Отец мальчика резал овцу и устраивал угощение, которым скреплялся будущий брак. Никаких перемен после этого не могло быть; когда дети вырастали, устраивалась свадьба. Калым после колыбельного сговора выплачивался в течение многих лет частями, обычно осенью, после сбора урожая.

О колыбельном сговоре у узбеков упоминают А. П. Хорошин, супруги Наливкины, а также А. Д. Гребенкин, указывая при этом, что помолвленные дети растут вместе, а затем вступают в брак, не уплачивая калыма, но жених может и отказаться от своей невесты. Наливкины пишут, что поводом к колыбельному сговору являлись дружеские отношения между родителями детей, а также желание значительно увеличить промежуток времени между сговором и свадьбой, что облегчает уплату калыма. Теперь, по словам этих авторов, такой обычай практикуется преимущественно среди кочевого населения, где

<sup>18</sup> Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. Сб. этногр. матер., № 2, Л., 1927, стр. 14.

<sup>19</sup> С. М. Абрамзон. 1) Свадебные обычаи киргизов Памира, стр. 34; 2) Киргизское население..., стр. 361.

<sup>20</sup> Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 194, 197.

обычные размеры калыма гораздо больше, чем у оседлых узбеков. Л. П. Потапов,<sup>21</sup> отмечая колыбельный сговор у кунградов, говорит, что он назывался *этак чартиш* — «разрывание нижней полы одежды». В случае заключения подобного сговора мать девочки приносила или привозила ее в дом матери мальчика, последняя разрывала нижний край рубашки будущей невестки и повязывала ей на голову новый платок; через некоторое время везли мальчика в дом девочки, и мать последней надевала ему на голову тюбетейку; в обоих случаях устраивалось угощение. Как влияло заключение колыбельного сговора на уплату калыма, автор не говорит. Из советских авторов о колыбельном сговоре у узбеков Хорезма и карлуков упоминают также К. Л. Задыхина<sup>22</sup> и К. Шаниязов; первый автор говорит, что при этом выполняется обряд *қулиқ тишлеу* — «кусание мальчиком уха девочки», а второй — что мать мальчика, навещая мать девочки, платком или кончиком рукава подметала порог, давая этим знать о цели своего посещения.

Сведения по колыбельному сговору у таджиков приведены в нашей работе по семье и браку (со ссылками на других авторов), и поэтому здесь подробно останавливаться на них нет необходимости, отметим лишь, что у таджиков этот обычай практиковался повсеместно (как в горах, так и на равнине) и сопровождался угощением, подарками и различными обрядами — надеванием на девочку рубашки, надрыванием подола. Заключение колыбельного сговора отнюдь не освобождало у горных таджиков сторону жениха от уплаты калыма, оно лишь давало возможность для рассрочки, а у таджиков равнинных позволяло, не спеша, готовиться к свадьбе и в обоих случаях гарантировало, что родители невесты не отдадут предпочтения другому претенденту.

Заканчивая обзор материалов по колыбельному сговору у народов Средней Азии и Казахстана, приведем здесь характеристику, данную этой форме брака этнографом-казаховедом В. В. Востровым: «Возникнув в эпоху материнского права, в период парной семьи, в условиях патриархальной семьи, колыбельный сговор приобрел новый смысл. Он стал регулятором брака, облегчающим уплату калыма, дающим возможность собрать и выплатить калым постепенно. Так, уплата калыма определяла порядок и время брачных церемоний, в частности время между помолвкой и свадьбой; к ранним засватаниям прибегали чаще всего бедные, ибо это давало им возможность собирать и выплачивать калым постепенно, по частям, что было несравненно легче для их тяжелых материальных условий».<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю у узбеков «кунград». Научная мысль, 1930, № 1, Ташкент, стр. 49.

<sup>22</sup> К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи, стр. 401.

<sup>23</sup> В. В. Востров. Казахи..., стр. 35.

Что традиция кольбельного стовора восходит к эпохе ортодоксального брака, говорят следующие слова Л. Я. Штернберга: «Каждая женщина, лишь только у нее рождается сын, приступает с просьбами к своему брату, если у него есть дочь, об обручении их детей. Обряд обручения состоит в том, что ребенок-женых или его отец перевязывают ручку невесты ниткой из собачьего волоса».<sup>24</sup>

Рассмотрим теперь формы брака, известные под названием левират и сорорат. Групповое брачное право братьев на девушек-сестер из другого рода было одной из основ ортодоксального брака. Вместе с тем на более поздней стадии покупка девушки, уплата за нее калыма (по сложившимся представлениям) делала ее собственностью не только мужа, но и всей его семьи, иногда семьи в широком смысле, отсюда и право деверя на вдову. Семье также принадлежали и дети покойного. Помимо того, уходя из данной семьи, вдова унесла бы и часть имущества (обустроенного ей или обычным правом, или шариадом).

Соблюдение левирата у народов Средней Азии и Казахстана все же не повсеместно носило категорический характер. Особенно строго, по-видимому, левирата придерживались казахи, у которых обычай этот был известен под термином «аменгерство».

Еще А. Левшин отметил, что некоторые казахи признают, что после смерти брата другой брат, делающийся главой семейства, имеет право жениться на одной из младших жен умершего. Броневский говорит о том, что вдова выходит замуж за старшего брата или другого ближайшего родственника покойного по своему согласию.<sup>25</sup> И. Ибрагимов сообщает, что в этом отношении обычай у казахов очень строг: женщина, не желающая после смерти мужа выйти замуж за его брата или близкого родственника, лишается всего скота, имущества и даже детей. Еще более категорично утверждение И. Аничкова, который говорит, что в случае смерти жениха или мужа вдова переходит к старшему родственнику по восходящей линии без всякого отношения к его возрасту или положению; даже если она старуха, ее не отпускают, особенно когда у вдовы есть дочь, за которую со временем можно взять новый калым и уплатить им еще за одну жену.

Н. Гродеков подробно останавливается на вопросе левирата у казахов и разбирает различные возможности левиратного брака. Так, он сообщает, что после смерти среднего брата его вдова достается старшему, а не младшему брату, но первый может уступить свое право последнему; младший брат в свою

<sup>24</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род..., стр. 28.

<sup>25</sup> С. М. Броневский. О киргизах-кайсаках Средней орды. Отечественные записки, ч. 43, СПб., 1830, стр. 281.

очередь может уступить свое право сыну старшего брата, при этом уступившее лицо получает с получившего вдову определенное вознаграждение. Однако левиратный брак представляется не столь категорическим правилом: вдова может мотивировать свое нежелание выйти замуж намерением посвятить себя воспитанию детей. Но если вдова выйдет замуж за постороннего, все равно с согласия родных мужа или в случае их противодействия — явочным порядком, она лишается детей, имущества, а ее новый муж должен уплатить калым родне мужа. «Законный жених, — пишет автор, — хотя и не получает полного калыма, но до сих пор не выходил с пустыми руками».<sup>26</sup>

Аналогичные сведения мы находим и у некоторых других авторов. По Х. Кустанаеву, брат покойного жениха или мужа имеет полное право жениться на его невесте или вдове; вдова не может выйти замуж за постороннего, разве что тот уплатит калым родным ее мужа. Автор под псевдонимом П пишет, что семья и род, заплатившие калым, не выпускают женщину из своей власти; после смерти мужа она переходит к брату покойного, его дяде и т. п. По П. Е. Маковецкому, вдова переходит к брату или ближайшему родственнику покойного по боковой линии, к чему принуждается силой. Согласно Н. Изразцову, вдова переходит к братьям или племянникам мужа, особенно если у нее нет детей или есть только дочери; при наличии сыновей она может отказаться от замужества.

Наряду с левиратом у казахов практиковался и сорорат, о котором мы находим довольно обстоятельные материалы у И. Ибрагимова и Н. Гродекова, а также у Х. Кустанаева. Однако о сорорате речь идет главным образом в случае смерти невесты, а не замужней женщины, что очень характерно для брака покупкой. Если невеста умирала до брака и до совершения праздника, связанного с первым посещением ее женихом, то обычно ее отец должен был отдать жениху за небольшую приплату вторую дочь или вернуть калым; если у отца невесты следующая дочь была несовершеннолетней, то просили жениха подождать, иногда же договаривались о том, что младшая сестра невесты выйдет за младшего брата жениха (чтобы не было большой разницы в возрасте). Если же жених посещал невесту, то в случае возвращения калыма известная часть его удерживалась, а в случае выдачи вместо умершей ее сестры взимался небольшой дополнительный калым. В несколько уменьшенном размере платили калым и в случае смерти жены вскоре после свадьбы и выдачи замуж взамен умершей ее сестры.

Советские казаховеды В. В. Востров и Н. С. Сабитов отмечают, что этот обычай являлся пережитком древнего левирата, группового брака; Н. С. Сабитов добавляет, что практика левирата

<sup>26</sup> Там же, стр. 85—87.

рата мотивировалась тем, что невеста, за которую уплачен калым, с приходом в дом жениха становится собственностью данной семьи и даже рода, недаром у казахов говорится: «Умрет старший брат, жена его — наследство младшего».

У киргизов, по словам Н. Зеланда, после смерти мужа жену наследует брат мужа, если родственники ее не возвратят калыма. По сообщению Н. П. Дыренковой, левират и сорорат были в обычае у киргизов, у них на сестрах умершей жены женятся без калыма, так же как и на вдове брата. Довольно строго соблюдался левират у киргизов Синьцзяна.<sup>27</sup> А. Джумагулов сообщает, что у киргизов Чуйской долины на вдове обычно женился младший брат умершего, если же такового не было, то старший брат или другой родственник покойного мужа. Относительно обычая сорората этот автор говорит, что после смерти жены можно было жениться на ее сестре, однако при непременном условии, чтобы она была моложе умершей.

У каракалпаков, по словам Т. А. Жданко, на вдове женился брат мужа, который усыновлял и детей покойного, а если не было брата, то кто-либо из родственников мужа. Отпустить вдову к родителям считалось позором, над родственниками умершего смеялись, говоря: «Разве у вас нет мужчин, что вдова от вас ушла?». Если юноша умирал в период между сговором и свадьбой, невеста должна была выйти замуж за его брата, а если последний был малолетним, она должна была годами ждать, пока он вырастет.<sup>28</sup>

В отношении туркмен мы находим сообщение о левирате у А. П. Андреева. Согласно ему, если вдова выходит замуж за брата или родственника покойного мужа, т. е. если она остается в роду этого последнего, то калым не платят, так как род этот уже однажды приобрел данную женщину и не должен платить за нее вторично. Н. В. Брюллова-Шаскольская,<sup>29</sup> упоминая о левирате у туркмен, говорит, что обычай этот показывает, как женщина, точно купленная, считается собственностью не только мужа, но и его рода.

Более подробно на вопросе о левирате останавливаются Г. П. Васильева и Д. М. Овезов. Этот обычай назывался у туркмен *дакылма*. Ближайший родственник умершего мужчины был обязан жениться на его вдове. Отказ вызывал общественное порицание, считалось зазорным отпускать женщину из своего рода. При левиратном браке отпадала необходимость уплаты калыма. Если же почему-либо вдова выходила замуж за посто-

<sup>27</sup> С. М. Абрамзон. Киргизское население... , стр. 361.

<sup>28</sup> Т. А. Жданко. Каракалпаки Хорезмского оазиса. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 518.

<sup>29</sup> Н. В. Брюллова-Шаскольская. Пережитки древних форм семьи и брака у туркмен. Изв. Среднеазиатского университета, в. III, Ташкент, 1928, стр. 205.



ронного, то дети у нее отнимались, даже если они были малолетними. Однако обычай дакылма не везде встречал одобрение; к жене, доставшейся таким образом, относились с некоторым презрением, и она не приравнивалась к жене, взятой с выплатой калыма. Приводится даже следующая йомудская поговорка: «Из снохи не выйдет жены (настоящей), из прадедов (по женской линии) — родни». У туркмен-нохурли почти так же широко, как левират, был распространен и сорорат, в подобных случаях калым тоже не платился.

У кочевых узбеков-кунградов вдову старались выдать за младшего брата покойного, хотя она могла этому воспротивиться и выйти замуж за другого. Но тогда родственники умершего старались оставить у себя детей и имущество. Победа в таком столкновении чаще оставалась за родственниками мужа, пишет Л. П. Потапов. Если умирал жених, невеста переходила к его брату, преимущественно к младшему. У кунградов был в обычае также и сорорат. После смерти жены вдовец часто женился на ее младшей сестре или племяннице, в таких случаях калым хотя и платился, но в уменьшенном размере. Если же умирала невеста, за которую уплачен калым, то жених требовал ее сестру или возврата калыма, ссылаясь на то, что он не вступал с ней в связь, а если и вступал, то не имел от нее ребенка. У хорезмских узбеков точно так же в случае смерти жениха или мужа невеста или жена доставалась его младшему брату, а в случае смерти невесты или жены мужчина брал в жены младшую сестру.<sup>30</sup> По словам Б. Х. Кармышевой, у узбеков группы «тюрк» левират был строго обязательным, а сорорат желательным.<sup>31</sup>

Обычай левирата у карлуков засвидетельствовал К. Шаниязов. Сохранение его он объясняет экономическими причинами — стремлением не допускать, чтобы наследство, прежде всего земля и скот, перешло к вдове; вдова должна была дать согласие на брак, однако на нее оказывалось соответствующее давление. Наряду с левиратом у карлуков бытовал и сорорат, который, по словам автора, также был обусловлен экономическими соображениями.

У таджиков левират, известный под названием *янгадаво* (букв. «желание невестки», «притязание на невестку»), был широко распространен. Известны, например, случаи, когда вдова одного из братьев последовательно переходила к двум другим. Обычай левирата подкреплялся интересами патриар-

<sup>30</sup> К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи, стр. 400.

<sup>31</sup> Б. Х. Кармышева. Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков. СЭ, 1960, № 1, стр. 21.

хальной семейной общины, не заинтересованной в уходе вдовы из дома. Был распространен также и обычай сорората.<sup>32</sup>

Напротив, брак обменом в Средней Азии и Казахстане, по-видимому, не был широко распространен, но тем не менее имел место у всех народов.

В. Д. Тронов пишет, что у казахов, если обмениваются дочерьми (одного возраста), то калым не платят. Н. И. Гродеков также отмечает, что бывает взаимное сватовство — *қарсы құда*, тогда ни одна из сторон не платит калыма. Что при обоюдном сватовстве калым не платится, отмечает и И. Козлов. О бытовании перекрестных браков без калыма у киргизов писала Н. П. Дыренкова. По словам А. Джумагулова, у киргизов одной из форм брака был перекрестный брак двух дочерей и двух сыновей близких родственников без уплаты калыма; одна из сторон устраивала угощение, и каждая сторона давала приданого сколько могла; иногда обменивались не дочерьми и сестрами, а девушками более отдаленных степеней родства.

К. М. Федоров пишет, что у туркмен существовал обычай обмена невестами без уплаты калыма. По его словам, это бывает в таких случаях: если отец, имеющий дочь и сына, не в состоянии уплатить калым, то он отдает свою дочь за одного из родственников девушки, намеченной в жены сыну, или же юноша-сирота, имеющий сестру, отдает ее взамен калыма за родственника своей невесты. Г. П. Васильева сообщает, что у туркменнохурли был распространен брак *гарша* — перекрестный брак двух дочерей и двух сыновей близких родственников, позднее соседей; иногда обменивались не дочерьми или сестрами, а девушками более отдаленных степеней родства. По словам автора, это явление, ведущее, возможно, свое происхождение от дуальной экзогамии, со временем приобрело иное содержание: обмен девушками производился, чтобы избежать материальных затрат на калым.

Об обмене родственницами — *қарши құда* (взаимное сватовство), чтобы избежать калыма, упоминают для узбеков-кунградов Л. П. Потапов, а для хорезмских узбеков К. Л. Задыхина.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> См.: Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 66—67. — Как видно из приведенного материала, вдова выходила замуж либо за младшего брата покойного, либо за старшего. Эта двойственность хорошо показана А. С. Морозовой для каракалпаков (Следы древних форм семьи у каракалпаков. Тр. Ташкентск. гос. ун-в., Археология Средней Азии, V, н. с., в. 172, Исторические науки, кн. 37, 1960, стр. 121) в двух поговорках: «Одна ляжка снохи принадлежит младшему брату мужа»; «Старший брат мужа не будет ждать, молодуха не будет жеманиться». Однако все же более естественным было, по-видимому, что право на вдову-сноху принадлежало младшему брату. Так, для тех же каракалпаков А. Т. Бекмуратова говорит, что по обычаю вдова должна была выходить за младшего брата мужа, но часто это право переходило к старшему.

<sup>33</sup> К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи, стр. 401.

Брак путем обмена невестами у таджиков был засвидетельствован и нами.

Связь брака путем обмена с калымным браком, со стремлением избежать уплаты калыма, как видно из приведенного материала, не вызывает никакого сомнения. Можно ли в то же время утверждать, что обычаем обмениваться девушками своими корнями уходит в ортодоксальный брак. Ведь, как правило, при ортодоксальном браке род или группа, отдававшие своих девушек в другой род или другую группу, не брали у этих последних девушек для себя. Правда, как мы видели, Г. П. Васильева связывает этот обычай с дуальной экзогамией. Но в нашем распоряжении имеются и следы такого обычая, при котором обменный брак напоминает собой трехродовую брачную связь, описанную Л. Я. Штернбергом для гилияков и являющуюся, по его словам, характерной именно для ортодоксальной формы брака. Мы имеем в виду два любопытных сообщения — одно по казахам, а другое по туркменам. Н. Изразцов, исследовавший обычное право казахов, пишет, что у них существует особая форма кругового сговора: казахи А, Б и В договариваются женить сына А на дочери Б, сына Б на дочери В и сына В на дочери А; сговор обычно делается во время малолетства детей и условно скрепляется общей молитвой — бата. О подобном же порядке у туркмен-салыров пишет А. Джикиев, отмечая, что он не находит себе параллелей у других туркменских племен. Три родственные семьи связываются свойством, для чего необходимо наличие в этих трех семьях юношей и девушек подходящего возраста. Если таковые имеются, тогда семья А выдает дочь в семью Б, а семья Б — в семью В (автор не говорит о том, что семья В выдает дочь в семью А, но, судя по контексту, это, по-видимому, имело место). Таким образом, все три семьи женят сыновей и выдают замуж дочерей, избавляясь от обязанности платить калым.

Не очень большое распространение имел брак отработкой. Приведем сравнительно немногочисленные сведения по этой форме брака. В. Д. Тронов пишет, что у казахов бедный жених вместо калыма нанимался к будущему тестю работником. Н. П. Дыренкова отмечает, что обычаем отработки у киргизов встречается редко и главным образом у бедных, когда жених не может заплатить калыма, а у отца невесты нет сына. Эту форму брака у киргизов отмечает и А. Джумагулов. По словам его информаторов, на такой брак жених соглашался лишь в том случае, если он не мог уплатить калыма и не имел родственников, которые помогли бы ему, а его будущему тестю нужны были рабочие руки. В этом случае, пишет Джумагулов, жених должен был идти на большую моральную жертву, ибо переселение на жительство к тестю считалось своего рода позором. Примерно ту же характеристику брака отработкой для туркмен мы

находим у Г. П. Васильевой; брак этот имел место в том случае, когда в семье невесты не было работника-мужчины и уход девушки переживался очень болезненно; на такой брак жених соглашался лишь в редких случаях — если он не мог уплатить калыма и не имел родственников, которые помогли бы в его уплате. А. Джикиев в отношении туркмен-салыров отмечает, что бывали случаи, когда жених мог уплатить калым только частично, а остальную часть соглашался отработать; из контекста явствует, что жених не переселялся в дом тестя, а жил там лишь время, необходимое для отработки, или же, возможно, приходил работать, проживая в своем доме. Д. М. Овезов говорит, что у туркмен-мурчали изредка случалось, что юноша-сирота, если он был хорошим работником, скромным и неиспорченным, женился без уплаты калыма и переходил на жительство в дом жены.

У узбеков, по словам А. Гребенкина, бедняки приобретали себе жену путем отработки у ее родных или же, женившись, оставались у тестя в рабочих, т. е. обрабатывали калым уже после женитьбы. По Л. П. Потапову, у узбеков-кунградов иногда зять, особенно бедняк, переходил в дом своего тестя. У карлуков, пишет К. Шаниязов, брак отработкой практиковался в том случае, если у родителей девушки не было сыновей и находился бедный родственник или сирота, который был не в состоянии уплатить калым.

Обычай брака отработкой был распространен и среди таджиков. Чаще всего в такие браки вступали бедняки или сироты, юноши, не имевшие родственников; если бы родственники были, то для них считалось бы зазорным не внести за юношу калыма и допустить, чтобы он шел в услужение к будущему тестю. Срок отработки определялся от 3—4 до 7 лет, но нередко случалось, что еще до окончания срока молодые люди вступали в сожительство. Однако не всякий юноша мог прибегнуть к такой форме брака, на нее соглашались отцы девушек, которые остро нуждались в рабочей силе; если этого не было, то предпочитали выдать дочь замуж «за калым».<sup>34</sup>

Брак отработкой у тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана назывался *куч күйөө* — «зять-работник» (киргизы), *күч күйө* — «переселившийся зять» (карлуки), *ич күйө* — «внутренний зять» (кунграды). У таджиков такой брак назывался *хонадомод* — «домашний зять», «зять при доме».

Из приведенного материала видно, что форма брака отработкой была тесно связана с калымным браком и обусловлена им. Однако матрилокальное поселение супругов (нередко зять и в дальнейшем оставался в доме тестя) является своеобразным пережитком более ранних семейно-брачных отношений, харак-

<sup>34</sup> Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 148—149.

терных для эпохи расцвета материнского рода, парной семьи и ортодоксального брака.<sup>35</sup>

Упомянем еще один способ заключения брака, а именно брак похищением. В свое время мы уделили много внимания этому способу брака, доказывая его случайный, спорадический характер. В условиях Средней Азии и Казахстана в изучаемый нами период к похищению невесты прибегали также крайне редко, обычно в тех случаях, когда родители девушки не соглашались на брак или слишком оттягивали время свадьбы. Как правило, похищение совершалось с согласия девушки, а затем заканчивалось примирением с ее родителями, поставленными перед совершившимся фактом, и уплатой всего калыма или его недоплаченной части.<sup>36</sup>

\* \* \*

Подведем некоторые итоги рассмотрения форм брака у народов Средней Азии и Казахстана.

1. В XIX—начале XX в. преобладающей формой брака был брак путем уплаты калыма, а в наиболее развитых в хозяйственном и экономическом отношении районах наблюдалась уже тенденция к уменьшению и постепенному исчезновению калыма, вследствие чего повысилась роль приданого, выделяемого молодой паре для хозяйственного обзаведения.

2. Если калым являлся характерным для большой патриархальной семьи и ее позднейших модификаций в виде семейно-родственных групп, каунов, то исчезновение этой формы брака связано со становлением малой (моногамной) семьи.

3. Наряду с формой брака покупкой существуют и другие формы брака, обусловленные этой основной формой, — колыбельный сговор, левират и сорорат, брак обменом, брак отработкой.

4. Указанные второстепенные формы брака возникают на более раннем этапе истории семьи, в период господства родового общества и свойственных ему парной семьи и ортодоксального брака, но вновь как бы оживают, приобретая новое (экономическое) содержание, под влиянием брака покупкой.

---

<sup>35</sup> По мнению О. А. Сухаревой, сообщенному нам в личной беседе, следует отличать брак отработкой от так называемого примачества, когда жених или муж переселяется в дом тестя не в связи с отработкой жены, а живет там постоянно; например, тесть — мастер-ремесленник, но ему некому передать свою профессию (нет сыновей) или вообще нет мужчины, могущего заменить его в ведении хозяйства, и т. п.

<sup>36</sup> См., например: А. Подварков. Брак и развод у киргиз, стр. 62; Х. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз..., стр. 29; А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов..., стр. 32; К. М. Федоров. Закаспийская область, стр. 41; Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 202—203; А. Джикиев. Свадебные обряды у туркмен-салыров..., стр. 154—165.

## БРАЧНЫЕ ОБРЯДЫ И ЦЕРЕМОНИИ

Накопленные сведения по описанию свадебных церемоний у народов Средней Азии и Казахстана дают богатый материал для изучения как самой свадебной обрядности, так и различных этапов заключения брака. Нам представляется важным после тщательного и детального рассмотрения всего имеющегося материала выделить общие и сходные черты свадебного ритуала. Известно, что свадьба, связанные с ней обычаи, обряды и церемонии, содержащие в себе множество пережиточных моментов, могут дать исследователю важные материалы для раскрытия и понимания путей развития семьи.

Уже изучение семьи и брака у таджиков позволило нам наметить этапы свадебных церемоний, которые находят себе объяснение в более ранних формах брака. В частности, было установлено, что свадьба состоит из двух праздников, первый из которых является помолвкой, обручением, а второй — основным праздником, включающим обряд бракосочетания и заканчивающийся переездом новобрачной в дом мужа. Между указанными двумя праздниками нередко проходило очень много времени, иногда даже год и более. В этот промежуток времени производилась уплата калыма и выполнялось много различных более мелких обрядов и церемоний, а также практиковалось тайное посещение женихом невесты. Мы интерпретировали данные факты в том смысле, что первый праздник, или помолвка, это по существу пережиток брака эпохи материнского рода, после него начиналось фактическое сожительство молодоженов, приход мужа в род жены, где он оставался временно, повторяя свои посещения и в дальнейшем, или куда он переселялся на постоянное жительство. Впоследствии, уже при возникновении патриархальных отношений, с переходом к браку путем уплаты калыма понадобился второй праздник, который стали совершать после окончательной выплаты калыма; он же сделался и праздником увоза новобрачной в дом мужа, поскольку брак

стал также и патрилокальным. Первый же праздник превратился в помолвку и стал сохраняться пережиточно, так же как и тайные посещения женихом невесты.

Эта наша концепция, разработанная применительно к таджикам, нашла подтверждение и в ряде фактов, относящихся к семейно-брачным порядкам других народов Средней Азии и ближайших стран. Однако приведенный нами сравнительный материал был случайным и фрагментарным. Следует провести более тщательное рассмотрение материала и посмотреть, может ли указанная концепция быть отнесена полностью к другим народам Средней Азии и Казахстана.

\* \*  
\*

Как и в предыдущих очерках, начнем наше рассмотрение с казахов, в отношении которых по вопросу о свадебных церемониях мы располагаем обширными материалами. Хронологически эти материалы охватывают период с 30-х годов XIX в. по первое десятилетие нашего века, другими словами, они все относятся к дореволюционному периоду. У советских авторов старая свадебная обрядность казахов не получила освещения, и нами использована лишь одна работа. Всего привлекается 20 описаний, из которых 6 не локализовано, 2 относятся к казахам Семипалатинской области, 1 — к Семиреченской, 1 — к Средней орде, 4 — к Присырдарьинским районам, 3 — к Оренбургской области, 1 — к Уральской области, 1 — к району р. Эмбы, 1 — к западному Казахстану.<sup>1</sup> Таким образом, этими

<sup>1</sup> А. И. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. СПб., 1832, стр. 100—107; И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа. Сб. «Русский Туркестан», в. I, М., 1872, стр. 126—144; П. Е. Маковецкий. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886, стр. 14—23; Z. Женщина в кочевом быту. ТВ, 1889, №№ 33, 34; В. Д. Тронов. Обычай и обычное право киргиз. Зап. РГО по отделению этногр., т. XVII, в. 2, СПб., 1891, стр. 71—75; А. Подварков. Брак и развод у киргиз. Сб. «Средняя Азия», № 2, Ташкент, 1910, стр. 62—64; П. Обычай киргизов Семипалатинской области. Русский вестник, т. 137, 1878, № 9, стр. 25—46; Я. Акпаев. Наброски по обычному, в частности брачному, праву киргиз-казахов. Зап. Семипалатинск. подотд. РГО, т. III, 1907, стр. 3—8; Н. Изразцов. Обычное право («адат») у киргизов Семиреченской области. Этногр. обзор, 1897, № 3, стр. 72—79; С. М. Броневский. Записки о киргизах-кайсаках Средней орды. Отечественные записки, ч. 43, СПб., 1830, стр. 197—198; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области, т. I. Ташкент, 1889, стр. 59—75; X. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 23—33; А. Диваев. Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области. Уч. зап. Казанск. унив., кн. 4, 1900, стр. 1—27; Н. Калмаков. Некоторые семейные обычаи северных уездов Сырдарьинской области. Кауфманский сб., М., 1910, стр. 226—228; Ф. II-ий. Свадебные обычаи у киргизов Оренбургского ведомства. Московские ведомости, 1862, № 151;

описаниями охвачена значительная часть территории, населенной казахами.

Свадебные обряды у казахов начинались с момента сватовства. При этом, однако, следует учитывать, что весьма часто казахи прибегали к так называемому колыбельному сговору (Бекимов), т. е. к просватыванию малолетних мальчика и девочки, поэтому и описания начала сватовства у некоторых авторов не всегда отчетливы; в ряде случаев эти описания начинаются с упоминания о соглашении родителей вступающих в брак относительно калыма (Левшин, Маковецкий, Z). Вероятно, здесь имеется в виду предварительная договоренность, существовавшая при сговоре малолетних.

Все же большинство авторов говорит о том, что дело начиналось с предварительного сговора (Ибрагимов, Тронов, Подварков, П, Акпаев, Гродеков, Кустанаев, Диваев, Алтынсарин, Бекимов, Леваневский). Предварительный сговор носил полуофициальный характер. Обычно отец жениха посылал к отцу невесты свата — своего родственника или всеми уважаемого человека в качестве *жарши* (*яучи, халис адам*), реже — двух или трех человек. По словам П, этот сват, садясь на коня, на одной ноге заправлял штанину за голенище сапога, на другой выпускал ее на сапог, что должно было принести удачу в сватовстве. Приехав к юрте отца девушки, сват входит в нее и объявляет о цели своего приезда; существовала и особая форма для начала разговора: «У вас сокол, у нас кричат». Некоторые авторы отмечают, что тут же иногда велись и предварительные переговоры о величине калыма (Гродеков, Алтынсарин, Бекимов). Если отец девушки выражает согласие, он угощает посланца и предлагает прислать «больших» сватов в благоприятный день (например, в среду, четверг). Сват вручает отцу девушки подарок от отца жениха, называвшийся *каргы бау*, в свою очередь отец девушки также делает ему подарок (по Изразцову, после возвращения свата из дома юноши отцу девушки посылается задаток в счет калыма — батаяк; термином же каргы бау Изразцов называет подарок для девушки).

В качестве сватов — *құда* — для официального сватовства отправлялся отец юноши или другой ближайший родственник в сопровождении других лиц. Сватов насчитывалось от 4—5 до полутора десятка человек. Чем богаче были семьи, желающие

Л. Мейер. Киргизская степь Оренбургского ведомства. СПб., 1865, стр. 252—253; Н. Алтынсарин. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Зап. Оренбургск. отд. РГО, т. I, 1870, стр. 104—116; М. Н. Бекимов. Свадебные обряды киргизов Уральской области. Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанск. унив., т. XXI, в. 4, 1905, стр. 389—392; М. А. Леваневский. Очерки киргизских степей Эмбинского уезда. Землеведение, 1895, кн. 2—3, стр. 77—86; В. В. Востров. Казахи Джаньбекского района Западно-Казахстанской области. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 36—38.



породниться, тем пышнее обставлялось сватовство, тем больше было сватов. Приезд сватов носил название *кұда тусер*. Отец девушки, извещенный заранее о приезде сватов, оповещает об этом своих родных и близких и, если дело происходит в теплое время года, выставляет для гостей отдельную парадную юрту на некотором расстоянии от своей. Сватов торжественно принимают, отводят в отведенную для них юрту. Нередко сначала разговоры ведутся на посторонние темы, а потом отец девушки уходит, предоставляя близким родным угощать гостей. Сваты гостят в ауле отца девушки в течение нескольких дней, каждый день для них режут барана и подают кумыс. Нередко для развлечения сватов приглашают певцов, которые в песнях восхваляют гостей.

В день приезда сватов, а иногда на следующий отец девушки снова приходит или же приглашает сватов в свою юрту либо в юрту одного из ближайших своих родственников. Начинаются переговоры по поводу вступления в брак молодых людей, договариваются о размерах калыма, его составе, времени, когда и какая часть калыма должна быть доставлена отцу невесты, когда должна состояться свадьба, определяются и размеры расходов на организацию свадьбы, участие обеих сторон в этих расходах, а также определяются подарки, которые должны быть даны женихом родителям и родственникам невесты.

Договор о браке скрепляется устройством традиционного угощения, во время которого читается молитва-бата. Угощение заканчивается подачей ритуального блюда *құйрық бауыр*, состоящего из печени и курдючного сала, разрезанных на длинные полосы, с примесью кислого молока — *қатық* или сыра — *құрт*; блюдо это подается сперва родне жениха, а потом родне невесты. Ф. Л-ий сообщает, что кушанье вносят в двух больших деревянных чашах, одну из которых ставят перед отцом жениха, другую — перед отцом невесты. По словам П, у семипалатинских казахов прежде чем подать куйрык бауыр, подают другое ритуальное блюдо — *тәстік* — баранью грудинку, которое предлагают вкушать в залог верности и нерушимости договора. После окончания этого обряда жених уже говорит о невесте как о своей законной жене (Гродеков). Это обрядовое угощение свидетельствует о факте сватовства и принимается в случае споров как вещественное доказательство сватовства (Востров). Оно налагает на родителей сторон известные права и обязанности (Акпаев), после этого обряда уже нельзя отступать, в противном случае виновная сторона платит «неустойку» и возвращает полученные подарки (Z).

Когда таким путем брачный договор становится окончательно утвержденным, отец невесты созывает всех своих родственников и торжественно объявляет им, что он породнился с таким-то (Ибрагимов). Затем снова начинается веселье и уго-

щение, иногда пир продолжается несколько дней. Устраивают скачки, пение хоровое и сольное, играют на музыкальных инструментах (Гродеков).

Во время этого пира и увеселений исполняется один интересный обычай, называемый *куда тартыс* — букв. «теревить сватов». Заключается он в том, что аульные женщины устраивают различные проделки над сватами и издеваются над ними. Начинается куда тартыс тем, что женщины и девицы, принося сватам угощение — сушеные ягоды, печенье, курт и т. п., поздравляют их с окончанием дела и бросают на них все принесенное (Ибрагимов). Затем, когда сваты после угощения наслаждаются беседой, женщины врываются в юрту и с криком: «Куда тартыс!» бросаются на сватов и начинают проделывать над ними разные каверзы — надевают на них длинные войлочные колпаки, чернят лицо сажей или намазывают глиной, пачкают тестом одежду, обливают мучной болтушкой. В таком виде сватов выводят из юрты, сажают задом наперед на быка и возят по аулу или же сажают на большой ковер и, ухватившись за края, подбрасывают вверх. Когда сват просит пощады, кричат: «Ага! Легко же ты думал получить чужую дочь!». Бывает и так: свату к ногам привязывают аркан, другой конец которого забрасывают через дымовое отверстие, на аркане свата поднимают вверх ногами, теребят, или же одежду свата незаметно пришивают к кошмам, и, когда сват встает, кошма тянется за ним; иногда раздевают свата догола. Сваты помоложе должны состояться с женщинами и девушками в пении (импровизация, каждая сторона старается оконфузить другую); кто не умеет петь или сопротивляется, тащат обливать водой или же наряжают в женское платье, подвязывают подушку на живот и смеются, говоря: «Это наша беременная сватья». Сваты должны откупаться от женщин подарками, но они в свою очередь позволяют себе разные вольности по отношению к женщинам. Даже при отъезде сватов не оставляют в покое, провожающие женщины и девушки навешивают на гривы, хвосты и седла их лошадей различные кости от вчерашнего угощения, прячут левое стремя под седло и т. п. (Кустанаев, П, Алтынсарин, Леваневский, Гродеков).

Перед отъездом сватов отец девушки наделяет их подарками, называемыми киит. Самый ценный киит получает отец жениха, даже и в том случае, если его нет в числе сватов. Другие сваты получают подарки по степени своего достоинства. В зажиточных семьях киит отцу жениха — это целый табун лошадей, большое количество халатов и в обязательном порядке верховая лошадь; соответственно одаривались и другие сваты. Киит бедных нередко состоял из одного халата или бешмета (П, Востров). Иногда киит составлялся из принадлежностей одежды или из кусков ткани, которая делилась на «девятки», при этом

отец жениха получал 2—3 девятки, остальные — меньше (Ибрагимов).

Спустя некоторое время после официального сватовства отец жениха посылал к отцу невесты так называемых *құда шақырушы* — сватов-пригласителей, которые приглашали к отцу жениха сватов невесты, назначив для этого определенный день. К их приезду в доме отца жениха готовились: устраивали угощение, а также различные увеселения, но только не в таком масштабе, как это было в доме отца невесты; иногда последний тоже приезжал вместе со сватами.

Согласно И. Ибрагимову, число приехавших сватов бывало на одного или двух человек больше, чем со стороны жениха; по Кустанаеву, напротив, сватов со стороны невесты было на одного человека меньше; по Ф. Л-ию, число тех и других сватов должно быть равным. Цель приезда — первая уплата части калыма, называвшаяся *мал беру*; приурочивается она к какому-либо счастливому дню. Приехавшие со стороны невесты сваты в свою очередь получали киит, однако он был несколько меньшим, чем киит со стороны отца невесты, что обуславливалось необходимостью выплаты и доли калыма. Внесение во время этой церемонии части калыма всегда производилось в присутствии гостей, в то время как дальнейшие взносы могли совершаться без свидетелей.

Приезд сватов со стороны невесты также назывался куда тусер. Здесь тоже были в обычае различные проделки над сватами со стороны аульных женщин и девушек. Сваты всегда откупались мелкими подарками (Диваев, Алтынсарин, Леваневский).

Перед отъездом сватов отец жениха приводил к ним своего сына и получал от отца невесты на его долю лошадь, верблюда или другой подарок, называемый *күйеу көрүмдық* — «за показ зятя» (Ибрагимов, Кустанаев); по Ф. Л-ию, одна из любимых дочерей отца жениха также могла выбрать себе из калыма одну голову скота.

С этого времени начинали постепенно выплачивать калым, отец невесты приступал к подготовке приданого дочери. Уплата калыма определенными частями обыкновенно растягивалась на большой срок с расчетом выплатить его до того момента, когда намечалось прибытие девушки в дом мужа. Иногда этот срок исчислялся годами, особенно в тех случаях, когда юноша и девушка в период сговора еще не достигли брачного возраста.

К периоду между сговором и свадьбой, к периоду уплаты калыма, были приурочены и тайные посещения женихом невесты в ее ауле. Об этом говорят буквально все авторы, описавшие казахскую свадьбу, начиная с 30-х годов прошлого столетия. Пока калым не выплачен, пишет А. Левшин, свадьба не празднуется, но жених имеет право посещать невесту наедине

и даже спать с ней вместе, не нарушая, однако, ее целомудрия. Броневский сообщает, что в продолжение повременной расплаты за невесту жених, как в родственный круг, продолжает ездить к ней. «Он находится с невестой в весьма близком обхождении, даже ночует в юрте, но отнюдь не преступает границы приличия». Z говорит, что после уплаты всего калыма или большей половины его жених негласно посещает невесту и вступает с ней в сожителство. Со времени начала сватовства, пишет А. Подварков, жених видится с невестой по ночам украдкой от ее родных. После взноса части калыма, сообщает Изразцов, жених получает право, не таясь, видеться с невестой, а родственники последней ездят за калымом. Н. Калмаков пишет, что, когда почти весь калым уплачен, жених начинает посещать невесту, не показываясь тестю.

Почти все наши авторы дают подробное описание этих приездов к невесте и связанных с ними обрядов и церемоний. Однако при ознакомлении с описаниями можно заметить как бы отдельные варианты в церемониях, связанных с такими посещениями; эти варианты сводятся в основном к тому, где именно происходят свидания молодых: в поставленной недалеко от аула юрте или в юрте отца девушки, а также к тому — устраивается ли при этих посещениях обряд «бегства» девушки в «чужую юрту» и последующей борьбы за нее или же нет. При внимательном рассмотрении материала оказывается, что дело тут заключается не в локальном характере свадьбы (например, семипалатинских казахов, с одной стороны, и оренбургских — с другой), а просто в известной неполноте описаний; в частности, можно установить, что одними авторами, по-видимому, описываются самые первые приезды жениха, в то время как другими — более поздние, обставляемые большим числом обрядов и церемоний.

Поэтому мы при описании этого этапа свадебных церемоний возьмем за основу наиболее полный, с нашей точки зрения, вариант, представленный в работах П. Е. Маковецкого, Н. Изразцова и И. Алтынсарина, дополнив его, где это необходимо, другими описаниями.

Свидания жениха с невестой назывались *қалыңдық ойнау*, что переводится как «игра с невестой»; калыңдық, по словам И. Ибрагимова, — «невеста» (старинное слово, сохранившееся только в этом смысле). По данным Ф. Л-ия, эти свидания называются *қойынына кірмек* — «ходить за пазуху». Сами приезды жениха носили название *урын бару*, *урын келу* (тайный проезд), однако первый проезд назывался *жасырын келу* или *жасырын бару*.

Первые посещения, по-видимому, начинались вскоре после сватовства, когда была уплачена еще незначительная часть калыма, и проходили без огласки, не обставляясь, естественно, какими-либо значительными церемониями, сопровождалась по-

дарками лишь тем лицам из числа близких невесты (в основном молодым женщинам), которые помогали устраивать эти свидания. Жених приезжал к аулу девушки уже под вечер, его сопровождали товарищи (один или два), которые старались незаметно известить о приезде вышеназванных женщин, ехать прямо в аул еще было нельзя. Для жениха выставлялась палатка или небольшая юрта, и ночью одна из родственниц приводила к нему невесту, с которой он и проводил эту первую ночь; нередко невесту тайком уводили прямо из под бока спящей матери. Девушка возвращалась обратно рано утром. Иногда такие свидания продолжались несколько ночей, днем жених старался вести себя так, чтобы его никто не заметил. Женщины, устраивавшие эти свидания, получали от жениха подарки.

С течением времени такие приезды жениха повторялись. Однако, по мере того как выплачивался калым, свидания становились менее тайными, теперь уже жених прибывал с большим числом сопровождающих, привозил очередную часть калыма и многочисленные подарки не только женщинам, устраивающим свидания, но родителям и близким девушки. Ибрагимов пишет, что в последующие приезды юрта жениха ставится все ближе к аулу, где живет невеста, и что вообще по степени близости юрты жениха к аулу можно определить, в который раз приезжал жених.

Постепенно свидания между молодыми людьми переносятся уже из отдельной палатки или юрты, куда приводили девушку, в юрту отца девушки, но все же формально остаются тайными. Свиданию в отцовской юрте предшествовал, по-видимому, и следующий обычай: жениха подводят к юрте отца невесты снаружи к тому месту, где находится невеста, между решетками юрты — *кереге* освобождается небольшое отверстие, в которое юноша просовывает руку, находит и жмет или гладит руку невесты; при этом, по некоторым описаниям, руки того и другого обернуты предварительно платком или материей (Ибрагимов, II, Маковецкий, Z).

Кульминационным моментом таких добрых посещений женихом невесты является приезд жениха на так называемый *урын той* (тайный, воровской праздник). Перед отъездом из дома жениха отец последнего устраивал у себя небольшое торжество, иногда звал муллу, который читал молитву за здоровье отправляющегося в путь. Собравшиеся пели в честь жениха песни. Жениха наряжали в богатое платье, давали ему лучшее седло, хорошую лошадь и отправляли в дорогу в сопровождении нескольких молодых людей, один из которых назначался старшим.

Жених останавливался со своей свитой недалеко от аула невесты, где-либо в укромном месте или же в соседнем ауле. Некоторые из лиц, сопровождавших жениха, отправлялись в аул

невесты, везя ее родителям подарки, называемые елу, а также подарки другим родственникам. Отец невесты принимал их, угощал, рассматривал привезенные подарки. Узнав о приезде жениха, аульные девушки и молодые женщины шли к жениху, приводили его в специально поставленную юрту, приносили различное угощение. Как только жених и его спутники разместились в юрте и приводили себя в порядок, женщины начинали самым бесцеремонным образом требовать от жениха различных подарков — «за постановку юрты», «за показ девушки», «за угощение» и т. п.

В тот же день отец невесты устраивал большой *той* — угощение, различные увеселения. Часто на богатых свадьбах устраивали скачки, игру с козлом на приз; нередко одним из таких призов служила лошадь, даваемая женихом. Жених, как можно судить по большинству описаний, все это время должен был оставаться в юрте, куда ему носили всевозможную еду.

Между тем происходило «бегство» невесты в другой аул: отсюда за ней приезжали женщины и увозили ее; там девушку прятали в юрте лица, пригласившие ее. Хозяин юрты устраивал угощение. Сюда же приходили и девушки одноаульцы. Во время увеселения мать невесты присылала хозяйке юрты подарок, также привезенный женихом. После угощения женщины и девушки оставались в юрте. Юноши окружали юрту, снимали с нее покровы, и между ними и девушками через кереге всю ночь происходило состязание в пении. На рассвете одноаульцы и родственники хозяина юрты окружали последнюю и в ответ на требование одноаульцев невесты и ее родных (по некоторым сведениям, также и товарищей жениха) выдать невесту категорически отказывались это сделать. Происходила борьба — *таргыс*. Сторона, удерживающая невесту, требовала выкупа. Хозяин юрты, равно как и его близкие и одноаульцы, получал подарки, тоже из числа доставленных женихом. Иногда выкупом служили символические 9 блюд и 9 чапек какого-нибудь кушанья. Невесту уносили на ковре в юрту ее отца и помещали за занавес на постели. Как самый обряд, так и подарки, делаемые хозяину и хозяйке юрты, назывались *кыз качар* (бегство девушки).

Весь этот и следующий день жених безотлучно находился в своей юрте. К ночи в юрте родителей невесты приготавливали постель для молодых. Отец девушки, по одним сведениям, уходил из юрты, по другим — притворялся спящим и делал вид, что ничего не замечает. Согласно Н. Гродекову, отец девушки не встречается с будущим зятем и всячески игнорирует его приход в юрту. Если же посторонние вздумают его упрекать, то он им говорит, чтобы они не вмешивались в чужие дела и прибавляет: «Разве жених мертвый, что он не может прийти, когда дал животное на закляние» (имеется в виду козел, которого жених приводит на урын той для закляния).

Жениха вели к юрте невесты; по пути его ожидали различные препятствия: то притворившаяся мертвой лежащая женщина, то сидящая женщина, изображающая собаку, то брошенные шест (*бақан*) для закрытия дымового отверстия в юрте (*шаңырақ*) или аркан, через которые переступить считается грехом, то женщины — одна сторожащая вход в юрту, другая сидящая на постели. Чтобы устранить все эти препятствия, жениху приходилось откупаться. Выполнялись и другие обряды: жених должен был вылить в огонь очага ложку сала (Алтынсарин; по другим сведениям, это должна была делать невеста), а все присутствующие должны были шагать через пламя; кто-либо из женщин сыпал на жениха сушеные фрукты, орехи, пряники, которые тут же подбирались. Наконец, все удалялись из юрты и оставляли молодых наедине до возвращения родителей невесты, делавших вид, что не замечают жениха.

Этот первый приход жениха в юрту отца невесты назывался *есік ашу* (отворить дверь). Рано утром незаметно жених возвращался в отведенную ему юрту, а вечером снова приходил. Так повторялось несколько дней до отъезда жениха в свой аул.

Перед отъездом с урын тоя отец невесты делал жениху, а также его спутникам подарки; жениху он дарил лошадь, верблюда, а иногда просто уменьшал оставшуюся невыплаченной часть калыма на одно животное. Гродеков говорит, что этот подарок называется «в дно мешка». Передавали жениху и подарки невесты — различные мелочи, которые он раздавал затем у себя дома своим сестрам и их подругам.

Возвратившись домой, жених снимал с себя парадное платье и, переодевшись в будничное, шел здороваться со своими родителями, ни словом не упоминая о своей поездке. Невеста также, как бы стыдясь, старалась 3—4 дня не показываться на глаза своим родителям.

Разъясняя значение урын тоя, Н. Гродеков говорит, что он является древним обычаем всех казахов, своеобразным ободрением жениха и совещанием об окончательной уплате калыма. Бывало, что на урын тое отдают дочь жениху, доверяя его обещанию о доплате калыма и избегая устройства торжественной свадьбы. В Перовском уезде ему рассказывали, что до полной уплаты калыма дочь не отдают жениху, опасаясь, что последний не выполнит своего обещания о доплате калыма. Теперь же входит в обычай, пишет он, например в Аулиеатинском уезде, чтобы жених по уплате калыма ночью приезжал за получением невесты и тайно уезжал, без празднования свадьбы. В Кураминском уезде так делают бедные, угощая приглашенных только одним котлом каши. А. Левшин сообщает, что если невеста забеременеет, то ее отдают жениху без выплаты калыма. По П. Маковецкому, расстройство свадьбы после урын келу чревато серьезными последствиями: если это происходит по вине жениха, то он те-

ряет весь уплаченный калым, если по вине невесты, то обязательно возвращение калыма и большой штраф. По Н. Гродекову, если жених, посетивший девушку на урын тое, умрет, она выходит замуж за его брата или ближайшего родственника.

Среди привлеченных материалов встречаются и некоторые противоречия по вопросу о том, сколько раз и когда приезжал жених к невесте. Так, например, В. В. Востров говорит об одном единственном свидании, по-видимому, во время урын тоя, в то время как П. Е. Маковецкий, М. Н. Бекимов, П. утверждают, что после урын тоя жених приезжал неоднократно, но уже без всяких торжеств, жил в отдельной юрте, и какая-либо из родственниц невесты ночью приводила его в юрту отца девушки, где он и оставался до рассвета, а утром тайком уходил; нередко он оставался в ауле по несколько дней, привозя подарки женщинам, устраивавшим ему свидания. Х. Кустанаев говорит, что при последующих после урын тоя свиданиях женщины тайком приводили невесту в юрту жениха. Ф. Л-ий пишет, что число посещений определялось расстоянием аула жениха от аула невесты; если, что нередко для казахов, жених жил в 200—300 верстах от аула невесты, то он навещал ее всего только раз, а потом уже приезжал как за женой на свадьбу.

Остается неясным вопрос о том, встречался ли жених во время урын тоя со своим будущим тестем. Судя по тому, что большинство авторов об этом умалчивает, юноша в этот период, по-видимому, не встречался с отцом невесты. Лишь Н. Изразцов отмечает, что, когда урын той находится в разгаре, жених подходит к юрте отца невесты, кланяется, проводя при этом рукой от ступней ног до живота, а А. Диваев сообщает, что после ряда таких посещений жених уже открыто приходит к тестю, привозит продукты и сладости; однако далее А. Диваев говорит, что после ночи, проведенной с невестой, жениха отводят в уединенную юрту в степи, где он скрывается от родителей и пожилых родных невесты. Таким образом, и у этих двух последних авторов мы не находим прямых указаний на встречу будущего тестя с зятем. Такая встреча, очевидно, могла иметь место лишь после окончания брачных церемоний, о чем речь будет идти ниже.

Когда калым, наконец, вносился полностью или почти полностью, уславливались о дне свадьбы — *узатар той* (большой той, той проводов). Отец жениха или он сам через посланного просил тестя назначить день свадьбы. Назначение времени свадьбы зависело исключительно от тестя, и жених не мог требовать, чтобы тот поторопился; тесть советовался с женой и близкими о назначении дня свадьбы и распределении предсвадебных церемоний, строго руководствуясь при этом представлением о счастливых и несчастных днях. Посылали вестников по аулам; по словам Н. Изразцова, таким вестником является одна



из замужних родственниц невесты, которая наряжается и надевает свадебный головной убор — саукеле, ее сопровождает джигит. По словам Ф. Лия, в качестве вестника едет самая красивая молодая женщина из аула — *келншек*. Она садится на коня жениха и надевает невестино саукеле.

К торжеству бракосочетания жених, одетый по праздничному и на убранном коне, вместе со своими товарищами-джигитами направляется в аул отца невесты. При этом они везли недоплаченную часть калыма, той малы — все необходимое для угощения на свадьбе, подарок для матери девушки — сутакы, а также ту часть принадлежностей для новой юрты, которую обязался поставить жених (в частности, все кошмы или часть их для покрытия юрты), подарок тестю и другие подношения.

Во времени приезда жениха в аул собирались и гости. Начались различные увеселения. Среди них особенно выделялось пение, часто проводившееся в форме соревнования между отдельными певцами или группами. Жених, по-видимому, останавливался до установки свадебной юрты где-либо в другом месте и не принимал первоначально участия в свадебных празднествах. Сообщение Н. Гродекова о том, что жених еще в начале праздника является к тестю в халате с длинными рукавами, низко кланяется ему, теще, шурина и другим, касаясь рукавами земли, стоит одиноко. Вероятнее, что подарки вручались тестю и другим лицам товарищами жениха.

Получив подарки и все необходимое для торжества, тесть устраивал угощение и развлечения, в частности скачки с козлом. По словам Н. Гродекова, юрта ставилась в первый день свадебных торжеств, который и назывался поэтому *отау жабар* (день постановки юрты); женщины, ставившие юрту, получали подарки. По И. Ибрагимову, когда юрта уже готова, в нее приводят невесту, она ударяет ногой по левой стороне кибитки и уходит, вслед за этим приводят жениха, который ударяет по тому же месту; это делается, по поверью, для того, чтобы «муж шел по следам жены». Затем жених через отверстие для выхода дыма должен выбросить обглоданную баранью кость, обернутую в платок, для того чтобы дым хорошо выходил из юрты (Ибрагимов, П). По словам П, юрту ставят лишь на второй день, так как нужно сперва выкроить кошмы и сделать аппликации; по сообщению этого автора, жених проводит с невестой брачную ночь еще до постановки юрты; как можно заключить из контекста, сваха приглашает жениха к невесте в юрту ее отца.

Основные этапы самой свадьбы (или праздника увоза молодой) следующие: бегство (прятание) девушки и борьба за нее, первая брачная ночь, обряд бракосочетания — *неке*, прощание с родными и близкими, прием зятя тестем. Здесь идет речь о церемониях, совершаемых в ауле девушки.

В привлеченных нами описаниях казахской свадьбы не всегда представлены полностью все эти церемонии. У отдельных авторов мы не находим описания то одной, то другой детали церемоний. Некоторые различия можно отметить и в порядке последовательности указанных церемоний; так, например, у некоторых авторов неке совершается вскоре после приезда жениха в аул и до первой брачной ночи, в то время как у других совершение неке приурочивается к моменту отъезда новобрачных в аул мужа. У Далее, если у большинства авторов церемония борьбы за невесту предшествует первой брачной ночи, то, по П. Е. Маковецкому, она совершается после брачной ночи, что придает этой борьбе несколько другой оттенок: не стремление воспрепятствовать юноше к обладанию девушкой, а стремление помешать увозу ее из родного аула.

Бегство (прятание) девушки и борьба за нее происходили различно. По Леваневскому, кто-либо из почетных соседей выпрашивал согласие у отца невесты на ее бегство; вечером этот человек с толпой джигитов и женщин являлся в аул невесты и требовал, чтобы ее отпустили в его аул на той, который он устраивал в ее честь; родственники и близкие невесты, а также дружки жениха не соглашались отпустить ее. Возникла «борьба»; наконец, защитники невесты уступали, и победители торжественно несли невесту, а вместе с ней и ее подруг в свой аул на коврах. После пиршества его организатор получал халат, платки, а невеста с подругами возвращалась к себе, получив в свою очередь подарок от устроителя пира. По Кустанаеву, обряд назывался *қыз кашу* и выглядел следующим образом: невеста убегала по наущению свах и подруг в юрту одного из своих одноаульцев, а затем женщины, получившие подарки от жениха, а также дружки жениха старались увести ее оттуда силой; борьба — тартыс — продолжалась довольно долго; наконец, невесту относили на ковре в отцовскую юрту. Примерно так же описывает этот обычай Ибрагимов. У Н. Гродекова отсутствует момент бегства или ухода невесты. Он говорит, что ее насильно выхватывали из среды подруг, с которыми она проводила время, относили на ковре в юрту отца, на брачное ложе; точно так же и у П. Е. Маковецкого, А. Левшина и В. В. Вострова — невесту силой отнимают от ее подруг, причем, по словам двух последних авторов, в борьбе участвует сам жених. А. Левшин к своему свидетельству добавляет, что во многих родовых поколениях казахов обычая врываться новобрачному в юрту невесты и силой увести ее не существует.

Первая брачная ночь, по словам одних авторов (Левшин, Маковецкий, Изразцов, Кустанаев, Диваев, Калмаков, Мейер, Востров), проходила в специально поставленной для новобрачных юрте, по словам же других (П, Гродеков, Леваневский) — в юрте отца невесты, где с левой стороны от входа для

них стелили брачную постель. В последнем случае такое свидание еще окружалось тайной и новобрачный рано утром должен был уходить из юрты незамеченным. В отдельных сообщениях мы находим указания на обряд, по которому жених должен был поднять невесту и отнести на ложе; иногда жених от этого отказывался, говоря, что мужчине стыдно поднимать женщину, тогда это выполняла одна из женщин за определенное вознаграждение.

Обычай доказательства девственности новобрачной описан в ряде сообщений, но ему, по-видимому, не придавали большого значения, так как сожителство (по словам Н. Изразцова) часто начиналось еще до брака. По старинным обычаям, как отмечает А. Левшин, если новобрачный находил жену целомудренной, он надевал новый халат и верхом отправлялся к тестю, где получал поздравления; в противном случае он имел право заколоть лошадь, порвать одежду, изрубить юрту и потребовать обратно от тестя калым или выдачу за него другой дочери; но тот же Левшин пишет, что уже в его время (30-е годы XIX в.) целомудрие строго не оберегали.

Введение в брачные церемонии казахов бракосочетания — неке — связано с распространением мусульманства, которое произошло довольно поздно и не имело прочных корней. Поэтому, вероятно, и неке сам по себе не является органической частью казахской свадебной церемонии, иногда обходились и вовсе без него. «Венчание не всегда бывает и в настоящее время, — пишет Х. Кустанаев, — а прежде оно было совсем редко. Отец просто, без обрядности, передает дочь зятю после свадебного тоя».<sup>2</sup> По-видимому, неке распространялся главным образом там, где сильнее было влияние городов, в которых мусульманство укоренилось крепче (по словам Н. Гродекова, у ташкентских казахов ни одна свадьба не обходилась без мусульманского обряда бракосочетания, за что нужно было платить имаму и бию). Равнодушным отношением к этому обряду, вероятно, следует объяснить и тот указанный выше факт, что нередко неке совершался уже после всех свадебных церемоний, в частности и после брачной ночи, которой, казалось бы, он должен был предшествовать как акт совершения законного брака.

Церемония неке происходила или в юрте отца невесты, или же в особой юрте. Носила она общемусульманский характер. Призывали муллу, ставили перед ним чашку с водой, покрытую платком. Собирались родные и близкие невесты, а также представители жениха; невеста находилась или в этом же помещении за занавеской, или в другом помещении, жених также сидел поодаль или вне юрты. Мулла читал молитвы, а затем через свидетелей, следуя специальной формуле, спрашивал о согласии

<sup>2</sup> Х. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз. . . , стр. 79.

юноши и девушки вступить в брак. Мулла во всеуслышание называл размеры калыма, а затем, обращаясь к жениху, спрашивал его, какой заклад он делает. Жених называл какое-либо имущество, и мулла говорил: «Это ты не должен продавать, дарить, оно принадлежит твоей жене» (так называемый махр, обусловленный шариатом). Затем мулла читал заключительную молитву, брал чашку, дул на воду, отпивал немного и передавал чашку, чтобы дали отпить жениху и невесте, а также родным и близким. Затем все поздравляли молодых и друг друга. В чашку с водой иногда опускали монеты, кольца, принадлежащие невесте, а от жениха к чашке привязывали белым платком палочку, изображающую стрелу; по Ф. Л-ию, рядом с чашкой втыкали в землю стрелу с привязанным к ней куском ткани. После прочтения молитвы муллой эти вещи возвращались по принадлежности, и молодые их хранили на счастье. При отпивании воды новобрачные должны были приложиться к чашке в одном и том же месте. (Гродеков); иногда к стреле-палочке привязывали клочок от гривы лошади жениха, а также ленту невесты (Левшин).

После неке, а в других случаях после первой брачной ночи новобрачной надевали женский свадебный головной убор — сау-келе.

Начинались приготовления к отъезду молодых. По словам А. Левшина, в некоторых частях Малой и Средней орды невесту носили по всему аулу на ковре прощаться; в Большой орде она сама ходила и прощалась со всеми. В. Востров сообщает, что все одноаульцы прощались с невестой, а сама она обходила весь родной аул с прощальной песней — *коштасу*. Новобрачная ходила прощаться и в ближайшие аулы, повсюду ей дарили что-либо, начиная с мелочей и до ковров (Ибрагимов, Изразцов, Гродеков).

Перед отъездом обычно устраивалось первое свидание тестя с зятем. Последний почтительно кланялся (делал *тэжм*) отцу и другим близким родственникам жены. Устраивалось угощение. По Н. Гродекову, тесть угощал зятя бараньей грудинкой. Тесть показывал ему и его спутникам приданое, иногда уже навьюченное на верблюдов, делал зятю подарки — хороший халат или лошадь; в числе приданого часто фигурировала и юрта. Родные обращались с наставлением к новобрачным (Тронов, Диваев, П, Гродеков, Маковецкий, Леваневский, Востров). Невесте предоставлялось право выбрать себе лошадь из отцовского табуна. Перед отъездом, при прощании, кто-либо завертывал кусочек мяса в лоскуток и водил им над головой лошади, чтобы не ушло счастье (П).

По словам М. А. Леваневского, когда новобрачной подводили лошадь, она долго противилась сесть на нее, валилась с седла.

Вместе с новобрачной в аул мужа отправлялась и ее мать, которая оставалась там гостить некоторое время. Нередко новобрачная с матерью и всеми сопровождающими уезжала

раньше, а новобрачный еще угощался у тестя, затем прощался с ним и догонял свадебный поезд. По Н. Гродекову, богатые на проводах дочери устраивали скачки и игру с козлом.

Не доезжая до аула мужа, молодая сходила с лошади и оставалась со своими спутницами в степи, ожидая прибытия встречающих аульных женщин и девушек. Новобрачный же спешил в аул, чтобы оповестить о приезде молодой, везли вперед также свадебную юрту, которую сразу же ставили в ауле. Наконец, к новобрачной приходили встречающие, приветствовали ее, а она их; затем женщины вели ее в аул, закрывая пологом от взгляда посторонних, вместе с тем они выпрашивали у новобрачной различные мелочи.

Приведя новобрачную в аул, согласно большинству сообщений, ее отводили в поставленную для молодых юрту. Лишь некоторые авторы (Маковецкий, Кустанаев, Гродеков) говорят, что ее вели непосредственно в юрту свекра и сажали там за занавеску (полог) в левой части юрты, не показывая, однако, ни свекру, ни свекрови. Одновременно в юрте свекра или в особой юрте развешивали и раскладывали для всеобщего обозрения приданое новобрачной. Сама она оставалась за занавеской в кругу аульных девушек два или три дня, никому не показываясь, муж также не приходил к ней и не видел ее.

Все это время в ауле, куда съезжались родственники и знакомые, устраивали пир — угощение, различные увеселения (сказки, игры с козлом, состязания певцов и т. п.).

На третий или четвертый день новобрачную вели в юрту свекра (или выводили из-за занавески, если она жила в юрте свекра) для совершения церемонии «смотрения, открытия лица» — *бет ашар*; она была одета в лучший наряд, на голове саукеле, лицо закрыто покрывалом. Войдя в юрту, молодая подходила к очагу, преклоняла перед ним колени и вылиwała в него растопленное сало (по другим сообщениям, обряд поклонения очагу совершался отдельно). Какой-нибудь джигит привязывал край покрывала новобрачной к палочке и говорил нараспев стихи, обращая их по очереди то к свекру, то к свекрови, то к другим присутствующим здесь родным. По окончании каждого куплета джигит приподнимал покрывало и заставлял невестку кланяться родным мужа. Стихи джигита оканчивались наставлениями невестке, как она должна вести себя в новой семье (Востров). Свекровь одаривала джигита. Каждый из родственников мужа, которым новобрачная показывала свое лицо и кланялась, громко объявлял название подарка, который он делает новобрачной. Мать новобрачной открывала привезенный сундук и дарила свекру и свекрови киит — шубы и другие ценные подарки, затем от имени дочери одаривала остальных. Один из почетных родственников жениха дарил новобрачной лошадь, иногда с ковром, и халат, получая от нее также хороший подарок. Этот почетный

родственник называется *уэкил ата* (посаженный отец), он становится как бы вторым отцом для обоих молодых (Леваневский). Хороший подарок делал невестке и сам свекр. Последний устраивал угощение для гостей, организовывал игры, преподносил гостям мелкие подарки.

П сообщает, что новобрачную во время угощения в юрте свекра сажают на сырую баранью шкуру, но мясо подают всем, кроме нее, а ей свекр дает остатки мяса из своего блюда и читает молитву. По Н. Гродекову, вечером того же дня новобрачная, вытопив курдючное сало, мажет им себе лицо и приносит свекру и свекрови почтение и поклон; когда она бросает кусок сала в огонь, старики приговаривают: «Будьте единоклюбы, как сало».

Несколько дней молодая проводит в своей юрте с матерью и подругами, не видя мужа. Затем мать заявляет, что хочет возвратиться домой, родители новобрачного ее одаривают, она делает наставление дочери и с плачем уезжает.

Как писал А. Левшин, для доказательства расторопности и усердия молодая жена обязана была в течение нескольких дней по прибытии в аул мужа вставать как можно раньше и ходить открывать верха юрт у его родственников.

На этом заканчивались свадебные церемонии у казахов. Следует отметить, что ни у кого из авторов мы не встречаем упоминания о возвращении новобрачной через некоторое время после свадьбы в дом отца, что, как увидим далее, было в обычае у других народов. Лишь единственный автор — Н. Изразцов — упоминает, что после рождения первого ребенка молодая отправлялась с ним к отцу, где ее хорошо принимали и перед отъездом одаривали скотом.

\* \*  
\*

Относительно киргизов по интересующему нас вопросу источников гораздо меньше. Из привлеченных нами 7 работ 3 относятся к дореволюционному времени, 4 принадлежат советским авторам; 2 из них не локализованы, 2 посвящены северным киргизам (Сырдарьинская область, долина р. Чу), 3 — южным (Алайская долина, Памир, Синьцзян).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Г. Загряжский, Каракиргизы. ТВ, 1874, № 44; П. И. Кушнер. Горная Киргизия. М., 1929, стр. 73; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ташкент, 1889, стр. 60; А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, стр. 34—41; Н. Корженевский. Киргизская свадьба. ТВ, 1913, № 41; С. М. Абрамзон. 1) Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР. Тр. Киргизск. археол.-этногр. эксп. АН СССР, т. II, М., 1959, стр. 361—362; 2) Свадебные обычаи киргизов Памира. Тр. АН ТаджССР, т. 120, 1959, стр. 31—37.

У киргизов также в обычае был колыбельный стовор, иногда, по словам Г. Загряжского, просватывали еще не родившихся детей. Если колыбельного стовора не было, то, когда юноша достигал брачного возраста, родители начинали присматривать для него подходящую невесту, выбор которой предварительно обсуждался на домашнем совете в присутствии близких родственников, причем решающая роль принадлежала главе семьи (Джумагулов). После этого посылались к отцу девушки сваты — *жуучу*; ими обычно являлись пожилые опытные мужчины. Отец жениха, по-видимому, непосредственного участия в сватовстве не принимал, во всяком случае в отношении памирских киргизов об этом говорится прямо (Абрамзон); имеются лишь косвенные указания у Г. Загряжского, что при сватовстве отец жениха дарил отцу невесты лошадь и халат, однако отправлялся ли он для этого сам вместе со сватами, не говорится.

По А. Джумагулову, сваты обычно уезжали к вечеру, когда темнело, чтобы не стыдно было возвращаться в случае отказа. Сначала не упоминали о цели приезда, а говорили о посторонних вещах. Только после угощения приступали к делу; один из сватов говорил об этом, произнося традиционную формулу. «Если бог соединит — сватами становятся». Родители девушки чаще всего не сразу давали согласие, и сватам приходилось навещать их по нескольку раз. Если вообще не хотели выдавать девушку, то запрашивали непосильный для стороны жениха калым или же говорили, что девушка уже про-сватана.

В случае согласия, так же как и у казахов, договор скреплялся традиционным угощением — *куйрук боор* — баранья печень вместе с курдючным салом (Загряжский); это являлось во всех случаях непреложным доказательством состоявшегося сватовства. У киргизов Памира в случае согласия отца девушки сваты делали ему поклон — *кулдук урат*, после чего отец невесты не имел права нарушить данное слово, он ставил угощение, что считалось равносильным клятве обеих сторон (Абрамзон). Во время сватовства происходили и переговоры о калыме; у алайских киргизов, если стороны не могли договориться по этому вопросу, выбирали посредников, затем мулла читал молитву и отпивал воду из стоявшей перед ним чашки, после него воду пили также сват и отец невесты (Корженевский).

О подарке свату или сватам упоминается лишь в отношении алайских киргизов (Корженевский); в других сообщениях (Гродеков, Загряжский) говорится лишь о подарках, которые сваты привозили отцу девушки. По словам Н. Гродекова, на сватовстве устраивались различные увеселения — скачки, игры с козлом, игры на музыкальных инструментах.

Помимо сватовства, в отношении памирских киргизов мы встречаем упоминание о помолвке, которая устраивалась перед

свадебным пиром и увозом новобрачной к мужу. Эта помолвка организовывалась в доме отца невесты, но за счет родителей жениха. Она представляла собой небольшое торжество — *пата той*; кроме угощения, на ней сторона жениха должна была выполнить один из трех следующих обычаев — устроить игру с козлом, организовать взаимное обсыпание мукой обеими сторонами, организовать *аш алды* — тайную заброску мяса в юрту отца невесты. Говоря о помолвке у памирских киргизов, С. М. Абрамзон отмечает, что *пата той* соответствует помолвке у таджиков. Ему же принадлежит сообщение, что такого рода помолвка пока не отмечена у северных киргизов, в то время как у киргизов современной Опской области еще до начального пира (о каком начальном пире идет речь, нам не представляется ясным) и установления размеров калыма отец жениха отправляется к родителям невесты, чтобы «дать благословение» — *пата бергенге*. Можно, как нам представляется, полагать, что помолвка у южных киргизов, и в частности у киргизов припамирских, была заимствована у соседних оседлых таджиков и узбеков, о чем будет сказано ниже. Она же отмечена С. М. Абрамзоном и у южной группы синьцзянских киргизов.

Затем начиналась постепенная уплата калыма. У памирских киргизов за калымом приезжал отец невесты и приглашал к себе отца жениха. Когда последний приезжал с родственниками, отец невесты дарил ему одежду. У чуйских киргизов отец жениха являлся в дом отца невесты еще до начала выплаты калыма, и они договаривались окончательно о размерах калыма и дальнейших взаимоотношениях. Одновременно с уплатой калыма отец невесты начинал подготавливать приданое.

По одним сообщениям, после полной уплаты калыма, по другим — после уплаты некоторой его части начинались тайные встречи жениха и невесты, которые назывались *эмчек кармоо* — букв. «ходить за пазуху» (Загряжский), *куйөө келди* — «жених приехал» (Абрамзон). Наиболее подробное описание этих тайных встреч приводят Г. Загряжский и А. Джумагулов. Жених направлялся в аил (аул) невесты обычно под вечер в сопровождении своих товарищей, везя с собой подарки, которые не входили в счет калыма, и останавливался где-либо поблизости от аила. Подарками он добивался расположения жены брата невесты или какой-либо другой родственницы, для того чтобы она была посредницей между ним и невестой; эти подарки у чуйских киргизов носили названия *жеңгетай*. После приезда жениха к нему приходили девушки и молодые женщины из аила, ставили ему отдельную юрту. В юрту шли все женщины аила, и жених приветствовал их низким поклоном — дотрагивался руками до носков своих сапог и потом разгибался, не отделяя рук от тела. Только после такого поклона жениху позволялось сесть. Затем он приступал к раздаче пришедшим подарков.



Ночью жених пробирался украдкой в юрту своей невесты, где его встречали женщины, которых он опять одаривал; уходил жених из юрты невесты тоже потихоньку и так же уезжал из аула.

По сообщению А. Джумагулова, у чуйских киргизов свидание предварялось следующим обычаем. После угощения в юрте жениха его вели смотреть невесту, которая сидела среди женщин в другой юрте. Через маленькое отверстие в юрте на противоположной от входа стороне он должен был просунуть палку с платком на конце и указать ею невесту. Если он указывал неправильно, сидевшие в юрте женщины со смехом срывали платок с палки, после чего жених должен был повязать на палку новый платок, и такая операция повторялась до тех пор, пока он не указывал верно. Тогда невеста вставала, и жених мог войти в юрту; часто только здесь впервые жених видел, с кем будет связана его судьба.

Этот же обычай отмечен для алайских киргизов Н. Корженевским, однако он его приурочивает не к периоду тайного приезда жениха к невесте, а непосредственно к самой свадьбе. Жених должен был просунуть палку с платком в отверстие в юрте и указать невесту, после того как он угадает, его впускали в юрту и оставляли наедине с невестой на несколько минут.

О числе приездов жениха к невесте сообщения разноречивы. А. Джумагулов говорит, что первая встреча в то же время была и последней до свадьбы. По П. Кушнеру, жених после нескольких взносов калыма, согласно обычаю, проводил ночь со своей невестой. По другим сообщениям (Загряжский, Абрамзон), посещения невесты женихом неоднократно повторялись, жених после первого посещения ездил к невесте еще несколько раз, привозил подарки. Напротив, у синьцзянских киргизов, по сообщению С. М. Абрамзона, добрачные свидания жениха и невесты имели место не во всех случаях.

Г. Загряжский приурочивает к концу периода добрачных свиданий жениха с невестой и обряд доказательства девственности молодой; если жених доказывал, что невеста была нецеломудренна до посещений, то он требовал с отца девушки большой выкуп, если же, напротив, выяснялось, что обвинение неосновательно, то он платил штраф отцу. Можно думать, однако, что такой обычай, как и у казахов, являлся чисто номинальным и практически не имел места. Он противоречит и той свободе половых отношений у киргизов, которую отмечают многие авторы, и самой практике добрачных посещений женихом невесты.

После уплаты калыма отец юноши посылал узнать, когда можно приезжать за девушкой, и отправлял в подарок одну голову скота; отец невесты делал ответный подарок и назначал день свадьбы (памирские киргизы). Накануне свадьбы иногда в доме жениха устраивали угощение с участием родственников

и близких, на чью помощь можно было рассчитывать при уплате калыма (синьцзянские киргизы).

Свадебный праздник назывался *той* или *кетте той* (большой праздник). На него приглашались родные и знакомые как жениха, так и невесты. Особенно много приглашалось юношей и девушек. В назначенное время жених, его друзья и родственники приезжали в аул невесты. Они пригоняли скот для свадебного пиршества, везли различные продукты, мелкие деньги, подарки. После приезда жениха, родственников и других гостей отец невесты устраивал пиршество и увеселения, продолжавшиеся несколько дней (в зависимости от достатка обеих семей). Одним из главных развлечений было исполнение различных песен, в том числе и свадебных.

Г. Загряжский пишет, что для исполнения песен девушки усаживались полукругом, против них располагались джигиты, выбирая каждый ту, которая нравилась, и начинали по очереди петь. Сначала пел юноша, восхваляя свою возлюбленную, при этом импровизируя, ему отвечала девушка, также импровизируя. Когда одна пара кончала, начинала петь другая пара, и т. д. Удачные остроты веселили слушателей, и они выражали свое удовольствие, допускались и различные вольности, иногда весьма двусмысленные. Расходились поздно, а на следующий день соревнование в пении продолжалось.

В число праздничных увеселений, особенно на богатых свадьбах, включались также скачки, борьба, преследование девушки на коне.

По словам С. М. Абрамзона, жениха с друзьями помещали в отдельную юрту, в качестве угощений им приносили 9 блюд от матери, старшей сестры невесты и других ее родственников, в освободившиеся блюда клали деньги. У памирских киргизов в начале свадебных торжеств происходили смотрины жениха и невесты — *күйөө көрүү* и *кыз көрүү*. Жениха смотрела мать невесты, невесту — мать жениха; матерям преподносили подарки. С этого момента прекращалось избегание женихом матери невесты. Затем исполнялся обряд *отко киргизуу* (введение в огонь): отец невесты приглашал жениха вместе с друзьями к себе в юрту и устраивал угощение, после которого прекращалось избегание женихом отца невесты. Из описания указанных обычаев можно заключить, что у памирских киргизов на свадьбу в аил невесты приезжала и мать жениха. Однако это сообщение единственное, в других описаниях свадьбы ничего не сказано о приезде на свадьбу в аил невесты матери жениха, не говоря уже об его отце, который, очевидно, никогда не приезжал на свадебные торжества, происходящие в доме отца невесты.

Сравнивая дальнейшие церемонии и обряды у памирских (Абрамзон) и чуйских (Джумагулов) киргизов, мы убеждаемся

на этих примерах, что, по-видимому, между южными и северными киргизами существовали значительные различия.

У памирских киргизов в доме отца девушки совершались обряд бракосочетания — *нике*, а также брачное сожителство молодых. Нике носил обычную традиционную мусульманскую форму. Для получения согласия вступающих в брак назначались свидетели, после чего выполнялся обряд «связывания» невесты и жениха, при этом каждый из них старался наступить другому на ногу. Тесть дарил зятю комплект одежды, в которую тот одевался, а старую свою одежду отдавал молодухам. На следующий день после угощения и осмотра приданого, к вечеру, в юрте, отведенной для новобрачного, стелили молодым постель, на ночь в юрте оставались две *жеңге* (жены родных или двоюродных братьев). На третий день молодой и все его родные и дружки уезжали домой, молодая же оставалась в доме отца еще один или полтора месяца, и муж мог открыто посещать ее (у кашгарских киргизов она оставалась в доме отца полгода, а по сведениям Абрамзона, в прежнее время зять вместе с женой оставался жить у ее родителей до рождения ребенка, лишь после этого он увозил жену к себе).

В иных случаях, когда невеста отправлялась в дом к мужу, с ней ехала ее мать или кто-либо другой из близких родственников. Перед отъездом устраивалось угощение, заплетали молодой две косы, надевали женский головной убор — шокуло.

Недалеко от аила новобрачную встречали свекровь и женге, давали ей отведать пищи. Один из спутников новобрачной шел к свекру, и тот символически обещал выделить для невестки какую-либо долю имущества. Затем сама новобрачная направлялась в юрту свекра, где ее сажали за занавеску. Спустя некоторое время совершался обряд отко киргизуу — приобщение молодой к роду мужа и очагу, во время которого она бросала кусок сала в огонь.

У чуйских киргизов в доме отца невесты обряд бракосочетания — *нике* не совершался, а также не в обычае было устраивать брачную ночь до свадьбы, но после свадебного празднества, описанного выше, молодую сразу же увозили в дом мужа.

Перед отъездом родственники невесты собирались в юрте ее отца и одаривали новобрачную различными вещами — одеждой, постельными принадлежностями. Аильная молодежь всячески старалась «помешать» жениху увести невесту — снимали и прятали седло, уздечку с его лошади и т. п. Происходил осмотр приданого, после чего его грузили на верблюдов, близкие невесты прощались с ней, ее сажали на специально убранную лошадь и везли в дом мужа в сопровождении женге.

Так же как и в памирском варианте, родственницы жениха встречали молодую перед аилом, она сходила с лошади, ее осыпали сладостями и вели в юрту, снимали головной убор и накры-

вали платком, проводили за занавеску. Затем совершался описанный выше обряд приобщения девушки к роду мужа: она кланялась свекру и свекрови и бросала кусок сала в огонь. Затем начинался той, невеста сидела за занавеской с молодыми девушками. Приходившие поздравляли родителей юноши, женщины заходили за занавеску посмотреть на новобрачную.

Затем совершался обряд венчания, также носивший традиционный мусульманский характер. Первая брачная ночь, следовавшая за венчанием, обставлялась различными обрядами: резали козла, и одна из женщин его легкими и печенью била молодых, предварительно усадив их спинами друг к другу и покрыв халатом (аналогичный обряд описан Корженевским для алайских киргизов); женщины стелили постель, за что жених одаривал их; они же разували новобрачных и помогали им лечь в постель, за что тоже полагались подарки; вблизи новобрачных на ночь оставалась одна женщина, чаще всего жена брата невесты; наутро она спешила к родителям новобрачного с доказательством девственности новобрачной. На этом и заканчивалась свадьба.

Однако А. Джумагулов прибавляет, что некоторые его информаторы, ссылаясь на сведения, полученные от своих отцов, рассказывали, что в старину супружеские отношения между молодыми людьми могли возникнуть и до окончания свадьбы, еще в доме отца девушки. На третьи сутки свадебного праздника, проходящего в доме отца невесты, молодым отводили особую юрту, которую ставили в первый день свадьбы. При этом совершались все те обряды, о которых только что было сказано в связи с первой брачной ночью в доме жениха. Старинный обычай начинать супружескую жизнь уже в доме отца невесты, связанный, по-видимому, с былым матрилокальным поселением, позднее исчез, и молодые вступали в брачные отношения уже в доме отца новобрачного. К сожалению, Джумагулов ничего не говорит о том, сопровождалось ли начало супружеской жизни в доме отца невесты и временным пребыванием (месяц и более) ее там, как это имело место у памирских и других южных киргизов.

Упомянутое сообщение информаторов А. Джумагулова подтверждается и словами Г. Загряжского (опубликовано его сообщение в 70-х годах XIX в.) о том, что во время той в доме отца невесты последняя проводит ночи с женихом, а свадебный головной убор — шокуло на нее надевают в последний вечер перед отъездом в дом мужа.

Как у памирских, так и у чуйских киргизов через некоторое более или менее продолжительное время (год-два) после водворения новобрачной в доме мужа (у чуйских киргизов чаще всего после рождения первого ребенка) молодая женщина обычно в сопровождении мужа навещала своих родителей и других ближайших родственников. При этом характерно, что у памирских киргизов, где, как уже говорилось, после свадьбы новобрачная

задерживалась на некоторое время в доме родителей, такой более поздний приезд был кратковременным (около недели), в то время как у чуйских киргизов это пребывание молодухи в доме родителей затягивалось иногда на два-три месяца, а муж ее, пробыв несколько дней у тестя, возвращался домой. Молодуха возвращалась только тогда, когда за ней приезжал муж или кто-либо из старшей родни мужа, при этом муж должен был привезти матери жены подарок. При отъезде молодой из родного дома отец давал ей что-либо из своего имущества, чаще всего из скота.

\* \*  
\*

Наши сведения о свадебных церемониях у каракалпаков фактически ограничиваются работами двух советских авторов.<sup>4</sup> Все другие сведения, которые мы находим как у дореволюционных, так и у советских исследователей, очень скудны — они не дают представления о полном цикле брачной обрядности.

Среди каракалпаков часто практиковался сговор между родителями малолетних детей, а иногда условно еще и в отношении неродившихся детей. Даже если дети и не были малолетними, их судьбу обычно решали родители и родственники, при этом основным обстоятельством, которое ими учитывалось, были размер калыма, а также желательность обоюдных связей. При выборе невесты родные жениха обсуждали все ее качества — внешность, хорошая ли она хозяйка, а также выясняли достаток семьи, ее влияние.

Когда вопрос был решен, засылали сватов — *жайшы* (сородичи жениха); старались выбрать для этой цели влиятельных людей, которым было бы трудно отказать. Родители девушки обычно знали заранее о приходе сватов, но делали вид, что им ничего неизвестно. В приеме сватов, кроме родителей девушки, обязательно участвовали *қызағасы* — младший брат ее отца или ее старший брат, а также дядя по матери; без их участия сватать не полагалось. При приеме сватов приглашали старейшин аула и «умеющих вести беседу» людей. Если выяснялось, что обе стороны согласны на брак, то договаривались о калыме и времени празднования свадьбы. В случае положительного решения сватов угощали кушаньем из жареного проса с маслом — *майсок* и произносили молитву. Свидетельством договоренности о браке являлся подарок — *қарғыбай*.

---

<sup>4</sup> Т. А. Жданко. 1) Каракалпаки Хорезмского оазиса. ТХАЭЭ, т. I, М., 1962, стр. 517—518; 2) Каракалпаки. Народы Средней Азии и Казахстана, т. I, М., 1962, стр. 498; А. Т. Бекмуратова. Семейно-бытовой уклад каракалпаков в прошлом и задача преодоления его вредных пережитков. Автореф. дисс. М., 1967.

В отдельных случаях вскоре после сговора совершался обряд мусульманского бракосочетания; по этому поводу в доме невесты устраивали торжество, приезжал жених со своими друзьями, его родители. Однако, как правило, обряд бракосочетания совершался позднее.

Обычно до свадьбы и увоза новобрачной стороной жениха должен был быть полностью уплачен калым; если семья жениха была небогата, то и свадьба откладывалась на длительный срок.

В этот период молодые люди вступали тайно в супружеские отношения, называвшиеся *куйеулеу*; об этом знали не только родители девушки, но и весь аул, но все делали вид, что не замечают. Обычно местом встречи был дом старшего брата девушки, где жила ее женге — невестка. Случалось даже, что девушка успевала забеременеть и рожала в доме отца, это не считалось предосудительным. Первый ребенок, родившийся таким образом в доме отца невесты, часто оставался на воспитании у ее родителей. В течение всего этого периода, вплоть до отъезда в аул мужа, девушке разрешался свободный образ жизни — общение с юношами, участие в гуляньях, посиделках и т. п., в связи с этим бывали случаи беременности девушки не от жениха, что, однако, не ставилось ей в вину — ребенок в таких случаях усыновлялся будущим мужем.

Когда калым был собран, об этом извещали родителей девушки, и они отправлялись за ним в дом жениха; там их угощали, для них резали барана. Приехавшие тщательно проверяли заготовленный калым, смотрели, все ли обусловленное договором имеется в наличии. Отец невесты резал какое-либо животное, полученное в составе калыма, и устраивал угощение.

Накануне свадьбы в доме жениха и в доме невесты собирались гости и устраивалось угощение. В дом жениха каждый гость приносил подарок — помощь в устройстве свадьбы; гости в дом невесты также приносили подарки — помощь семье невесты для пополнения подарков родным мужа. В тот же день в дом невесты сторона жениха приводила быка, кто-либо из родственников невесты резал его и делил мясо между всеми жителями аула, каждому должно было достаться хотя бы по кусочку.

Когда затем жених приезжал на свадьбу, он привозил подарки родственницам невесты, другим женщинам в качестве выкупа — *қаде* давал деньги. Вообще приезд жениха обставлялся многочисленными выкупами — за право идти по дороге, за въезд в аул, за приход в юрту (на пороге которой ложилась старуха, притворявшаяся мертвой), за право сесть, за право погладить волосы невесты, за привязывание полога, за постель и т. д.

Друзья жениха тоже могли предъявлять требования к женщинам аула. Речь идет об обычаях, называвшемся *караңғы қонақ* — «ночной гость» или *қонақ қаде* — «выкуп гостеприимства». По просьбе друзей и сородичей жениха им устраивали свидания

с молодыми женщинами. Ни девушка, ни замужняя женщина, живущая в семье мужа, не могла быть послана на такое свидание; этот обычай осуществлялся только в том случае, если в ауле была засватанная девушка, состоявшая уже в супружеских отношениях со своим женихом, тайно посещавшим ее (см. выше); передо в ауле жило несколько таких молодых женщин.<sup>5</sup>

Перед увозом новобрачной ее родственники совершали обряд «наливания воды сватам»: женщины, девушки и юноши разливали воду по чашкам, входили в юрту, где сидели родственники жениха, развязывали у них пояса, снимали головные уборы и наливали на шею холодную воду. Утром, когда гости выходили из юрты, женщины обмазывали сватов жидкой глиной или тестом. Когда жених собирался уезжать, женщины требовали у него новый выкуп — «за снаряжение жениха в путь». Вообще над женихом можно было не только шутить, но и издеваться, он не мог протестовать.

Незадолго до отъезда новобрачной совершался обряд мусульманского бракосочетания — *неке*: мулла посылал к новобрачным свидетелей, которые спрашивали их о согласии, читал молитву над чашкой с водой, куда предварительно отец новобрачной клал одну-две монеты, затем отпивал воду, а за ним это делали и свидетели.

Переезд женщины в чужой для нее аул мужа означал коренной перелом в ее жизни и сопровождался многочисленными обрядами, одним из которых являлось снятие новобрачной девичьей одежды и надевание особого костюма; головной убор — *кыймешек* надевался уже позднее, в доме мужа. Перед отъездом из родного дома новобрачная со своей *жеңге* и подругами шла в последний раз навестить родных и знакомых в ауле, что называлось *хошласыў* (прощание); это ритуальное прощание сопровождалось плачем и пением обрядовых песен. В этих прощальных песнях — *сыңсыў* иногда слышался протест против унижения, предстоящей тяжелой жизни, выхода замуж за нелюбимого, недовольство судьбой; но были и другие песни — *хаўжар*, которые вместе с невестой пели девушки и юноши, в них уговаривали новобрачную не горевать, хвалили жениха и его родителей.

Жениха перед отъездом родители новобрачной приглашали к себе и угощали бараньей грудинкой; этот обряд также сопровождался шутками и насмешками над женихом. Например, поднося ему грудинку, не давали ножа, и он вынужден был его «выкупать»; если он, вставая, ставил ноги не так, как полагалось (чтобы ступни были на одной линии), ударяли по ногам кочергой и т. п.

<sup>5</sup> См. также: А. С. Морозова. Следы древних форм семьи у каракалпачков. Тр. Ташкентск. гос. унив., Археология Средней Азии, V, н. с., в. 172, Исторические науки, кн. 37, 1960, стр. 121—122.

Новобрачную везли в дом мужа на арбе. Если свадьба была богатая, то снаряжалось несколько арб и отец привязывал к арбе дочери подаренную ей корову.

При приближении свадебного поезда к дому мужа навстречу выходили девушки, джигиты и женщины аула. Женге жениха, обычно жена его двоюродного брата или более дальнего родственника, выступала в качестве посаженной матери молодой — *мурындық ене*. Она тоже встречала молодую, впервые надевала на нее киймешек и закрывала ей лицо платком. С момента введения новобрачной в дом мурындык ене считалась для молодой пары родной матерью; ее муж становился для них *мурындық аға* (посаженым отцом). При встрече молодой происходило «смотрение» ее рук, из которых девушки забирали привезенные ею украшения. Около дома новобрачная перепрыгивала через костер. При входе в дом свекровь осыпала невестку жареным в сале печеньем и плодами джиды. У порога молодая кланялась и касалась пальцами рук порога, после чего бралась за лоб и подбородок и произносила молитву. Свекровь мазала маслом и мукой лоб невестки. Затем ее отводили за занавеску, под ноги подстилали шкуру коровы или барана.

После этого начинался *улы той* — большой пир, на который собирались все родственники мужа, даже из отдаленных местностей, со стороны жены приезжали только ближайшие родственники. Наиболее близкие родственники и знакомые жениха делали ему подарки деньгами и скотом, женщины приносили всякие угощения в скатерти — *дастурқан*. По обычаю стоимость подарков родители новобрачного должны были отдарить. На следующее утро устраивались спортивные состязания и различные другие увеселения. Затем совершался обряд «открывания лица молодой» — *бет ашар*. Один из юношей, подойдя к новобрачной, читал наставительные для нее стихи, причем после каждого куплета он палочкой, привязанной к занавеске, закрывавшей лицо новобрачной, поднимал занавеску, молодая должна была при этом кланяться присутствующим. Потом приносили жареное просо со сливочным маслом; первую ложку брала свекровь, вторую — невестка (это делалось для их согласной жизни). После совершения обряда бет ашар молодуха сразу начинала обслуживать гостей, за ней наблюдали, чтобы узнать, какая она хозяйка.

\* \*  
\*

Перейдем к свадебным церемониям у туркмен. В самое последнее время появилась очень интересная статья знатока туркменской этнографии Г. П. Васильевой, в которой свадебная обрядность рассматривается довольно подробно главным образом под углом этнических особенностей, оказавших влияние на сва-



дебный обряд.<sup>6</sup> Автор приходит к выводу, что у основных групп туркмен брачный обряд в отличие от обряда других народов Средней Азии и Казахстана был стадияльно более развитым и отражал прочно установившиеся патриархальные порядки. Васильева объясняет это обстоятельство влиянием, с одной стороны, огузов — одного из важнейших этнических компонентов многих туркменских племен, с другой — тюркских народов переднеазиатского круга — азербайджанцев, турок и др. Лишь некоторые туркменские группы, в частности проживающие на Средней Амударье и называющиеся населением центрального района татами, в отношении брачных обрядов приближаются к оседлым узбекам и таджикам соседних районов Узбекистана. Наконец, Васильева выделяет особо сарыков, брачные обряды которых, по ее словам, очень своеобразны и приближаются скорее к обрядам казахов и полукочевых узбеков.

Статья Г. П. Васильевой явилась хорошей основой для нашего обзора и помогла нам разобраться в довольно сложных брачных церемониях многочисленных туркменских племен. Однако поскольку мы пользуемся в данной работе в основном опубликованными литературными материалами, то круг туркменских племен, привлекаемых нами, ограничивается как раз теми племенами, у которых, по словам Васильевой, преобладают свадебные обычаи, характерные для основной массы туркмен, если не считать сарыков; по племенам Средней Амударьи у нас материалов нет (Г. П. Васильева пользовалась полевыми записями как своими, так и других туркменоведов и узбековедов), однако особенно сожалеть по этому поводу не приходится, ибо свадебные церемонии оседлых узбеков и таджиков все равно попадают в наше поле зрения; нам же нужно описание свадебных церемоний, характерных для большей части туркменского народа. Таким образом, в нашем распоряжении оказываются материалы по салырам, текинцам, йомудам, гокленам, мурчали, нохурли, огурджали и сарыкам; кроме того, даны и более общие описания, не приуроченные к каким-либо определенным группам туркмен.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Г. П. Васильева. О роли этнических компонентов в сложении свадебной обрядности туркмен. История, археология и этнография Средней Азии. Сб. в честь 60-летия С. П. Толстова, М., 1968, стр. 324—333.

<sup>7</sup> А. Джикиев. Свадебные обряды у туркмен-салыров в конце XIX—начале XX в. ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. 7, сер. этногр., 1963, стр. 152—162; К. Овезбердыев. Семейные отношения у туркмен Мервского оазиса в конце XIX—начале XX в. Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965, стр. 121—131 (текинцы); М. Алиханов-Аварский. Мервский оазис и дороги, ведущие к нему. СПб., 1883, стр. 41—43 (текинцы); Ш. Аннаклычев. Быт рабочих-нефтяников Небит-Дага и Кум-Дага. Ашхабад, 1961, стр. 119—137 (йомуды); Д. Г. Иомудская-Бурунова. Женщина в старой Туркмении. М.—Ташкент, 1931, стр. 25—30 (йомуды); Д. Овезов. 1) Свадебные обряды туркмен долин рек Сумбара и Чандыра в конце XIX—начале XX в. Изв. АН ТуркмССР, сер. обществ. наук, № 6, 1964, стр. 28—32 (гоклены); 2) Туркмены-мурчали. ТЮТАКЭ, т. IX,

Перейдем к описанию свадебных церемоний. Если юноша не был обручен с детского возраста, то, когда он подрастал, начинали подумывать о невесте для него и приискивать таковую. Иногда эту задачу брала на себя самая старшая женщина в семье юноши, обычно более осведомленная в вопросе о том, где можно найти подходящую девушку (салыры). Среди некоторых групп туркмен (мурчали, нохурли) устраивался специальный совет наиболее близких и почетных родственников, где решался вопрос о выборе невесты и дне, в который следует идти сватать; здесь также большую роль играла старшая женщина в семье, она выражала мнение женской части родственников и высказывала свое суждение о девушке как о будущей хозяйке, жене и матери (нохурли); на совете намечали и сватов (мурчали).

Сватами обычно выбирали 2—3 пожилых и почетных мужчин, часто даже неродственников жениха, в других случаях ими являлись родственники матери жениха, одним из них был *дайы* — дядя со стороны матери (нохурли). Цель посылки в качестве сватов почтенных и всеми уважаемых людей заключалась в том, чтобы затруднить отказ. Сватов называли *гуда*, *савчы*. По некоторым сведениям, предварительно сватать шли пожилые женщины, иногда во главе с самой старшей женщиной в семье, игравшей главную роль, как сказано выше, и в выборе невесты, а также с матерью юноши; они разговаривали в семье невесты только с женщинами — с матерью, сестрой невесты и т. п. В случае согласия отвечали, что еще нужно спросить отца, пусть к нему отправят сватов-мужчин. По сообщению К. Овезбердыева (сарыки), родители девушки вообще не могли дать сразу ответа, так как по обычаю должны были получить согласие девушки; если последняя не знала жениха раньше, то он должен был ей показаться.

По одним сообщениям, сваты шли в дом отца невесты обычно днем (Аннаклычев — йомуды), по другим — под вечер (нохурли, мурчали). Последнее делалось на случай отказа, чтобы не было стыдно перед другими односельчанами и чтобы этот отказ не повлиял на последующее сватовство.

Сватов, пришедших в дом, встречал отец девушки или оба

---

Ашхабад, 1959, стр. 261—264; Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. ТИЭ, н. с., т. XXI, 1954, стр. 194—201; А. Джикиев. Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Историко-этнографический очерк. Ашхабад, 1961, стр. 125—130 (огурджали); К. Овезбердыев. Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса. ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. 6, 1962, стр. 161—164; А. Вамбери. Очерки Средней Азии. М., 1886, стр. 101; И. Брагимов. Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах. Военный сб., 1874, № 9, СПб., стр. 146—150; Ф. Михайлов. Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Ашхабад, 1900, стр. 53—54; А. С. Морозова. Быт и женский труд в Туркмении. Туркменоведение, 1929, № 6—7, стр. 23; Г. П. Васильева. Итоги работы Туркменского отряда Хорезмской экспедиции за 1948 г. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 436.

родителя; им подавали чай, затем угощение и спрашивали о цели прихода. Иногда ответ бывал иносказательным, говорилось, например, что ищут потерянное, были и более откровенные ответы: «Пришли с целью породниться с вами». Сваты отвечали на все задаваемые им вопросы, обычно касавшиеся жениха и его семьи, при этом ответы не всегда соответствовали действительности. Бывало и так, что сватам прямого ответа не давали, а выпрашивали себе время, чтобы навести справки о женихе, приглашали прийти еще раз (Овезбердыев — текинцы).

После достижения согласия по вопросу о свадьбе начинали уточнять размер калыма. Иногда быстро приходили к соглашению, в других случаях, если имелись расхождения по этому поводу, с обеих сторон назначались специальные уполномоченные, обычно наиболее влиятельные лица — *мал кесижи*, которые собирались в назначенный день в доме отца невесты и начинали торг; наконец, устанавливался предварительный формальный (нередко вдвое увеличенный) размер калыма; этот завышенный размер калыма выражал стремление подороже отдать дочь и как бы служил критерием для определения «цены» девушки. После установления посредниками такого высокого калыма родители девушки отказывались от половины его стоимости (Овезбердыев — текинцы). Иногда при определении размеров калыма присутствовали также женщины — представительницы обеих сторон (огурджали); женщины приглашались для определения таких предметов, входящих в калым, как халаты, и т. п.

У некоторых туркменских групп устраивались «смотрины», которые назывались *ширини*, они происходили после сватовства и достижения договоренности о размерах калыма (нохурли, мурчали, гоклены). Наиболее подробно они описаны Г. П. Васильевой. Рано утром родственницы жениха приходили в его дом, чтобы испечь *пешме* (сладкое печенье), сварить халву, им помогали и соседки. В середине дня группа женщин направлялась в дом невесты, каждая из них несла узелок со сладостями и фруктами. Встречавшихся на дороге людей угощали, чтобы их недоброжелательство не повредило делу; подростки несколько раз инсценировали нападение на идущих женщин и отнимали у некоторых из них узелки. У входа их встречали женщины со стороны невесты и приглашали войти в дом; пришедшие отказывались, требуя снижения калыма; в результате переговоров размер калыма несколько снижался. Все принесенное передавалось хозяйке, гости рассаживались в доме. Приступали к чаепитию; основным угощением было то, что принесли гости, т. е. сладости; после чаепития смотрели невесту, которая находилась здесь же, закрывшись, или в другой комнате.

В день смотрин в дом невесты доставлялась и первая часть установленного калыма; по сообщению Д. Овезова (мурчали), на смотринах договаривались о дне свадьбы.

Сходную со смотринами церемонию описывает Ш. Аппаклычев. Вскоре после сватовства в дом невесты отправляются мать, сестра и другие родственницы жениха. Они приносят для невесты лепешки, грудинку. Начинаются взаимные переговоры с целью выяснения, что приготовлено для невесты родителями жениха. Следует приглашение прийти посмотреть. Затем женщины окончательно договариваются о будущем браке, после чего мать жениха передает матери невесты принесенное ожерелье, надеваемое на шею невесты как *нышан* (знак, память) со стороны жениха. Однако эту церемонию нельзя назвать смотринами, так как сама невеста на ней не присутствует, она удаляется на это время из дома.

После описанных выше церемоний (сватовства, договора о калыме, смотрин) стороны начинали готовиться к свадьбе. У нохурли с момента ширини девушка уже считалась невестой — *гелин* (*келли*) и никуда не выходила без большого красного платка, накинутаго на голову. Девушка и ее семья начинали готовить приданое, а сторона жениха начинала выплачивать по частям калым. В отношении сроков уплаты калыма обычай не везде был одинаков. У салыров калым до свадьбы должен был быть выплачен полностью, чем, как пишет Д. Овезов, они отличались от других туркменских племен. У текинцев до свадьбы уплачивалась лишь половина калыма, а вторая половина должна была вноситься позднее, перед окончательным водворением невесты в доме мужа с приданным (Овезов). Огурджали постепенно собирали деньги на выкуп, а после назначения срока свадьбы передавали родителям невесты некоторую часть калыма; по-видимому, и здесь калым до свадьбы не выплачивался полностью (Джикиев). У мурчали к свадьбе также вносилась часть калыма (Овезов). По словам Г. П. Васильевой, нохурли обычно заканчивали выплату калыма до свадьбы, однако если в силу каких-либо обстоятельств весь калым не мог быть выплачен к этому сроку, то свадьбу все же старались не откладывать, так как это считалось нехорошим признаком; в таком случае полагались на слово родственников жениха о скорой уплате (обычно обещание выполнялось и надувательство случалось крайне редко). Полную выплату калыма до свадьбы у сарыков отмечает Г. П. Васильева.

Период между сватовством (и смотринами) и свадьбой у наших авторов также указывается различный; например, у мурчали он равен 20—30 дням, у нохурли двум-трем месяцам, а у мервских текинцев подготовка к свадьбе растягивалась на несколько лет.

В период до свадьбы, по словам А. Джикиева, между домами жениха и невесты устанавливаются регулярные обоюдные связи; каждое посещение, сопровождающееся подарками и угощением, сближает стороны.

Некоторые авторы описывают эти посещения. Так, у йомудов еще задолго до начала свадьбы в дом жениха приезжают женщины со стороны невесты, жених им не показывается; гостей хорошо угощают, затем они смотрят вещи, приготовленные для невесты; подробно ознакомившись с положением родителей жениха, гости возвращаются домой и делаются своими впечатлениями (Аннаклычев). У гокленов существовал обычай, который, по словам Д. Овезова, не встречался у других групп туркмен: мать жениха с группой родственниц отправлялась в дом невесты для «передачи девяти», т. е. всего необходимого для наряда невесты; в доме отца невесты они шили наряды и примеряли их. У мервских текинцев незадолго до свадьбы родственники жениха в «удачный» день приезжали в дом отца девушки и передавали три переметные сумки — одну с халатом, другую с серебряными монетами, а третью со сладостями; во время передачи этих сумок родственницы невесты закрывали дымоход юрты и лишь после получения с гостей одного тумана открывали его; затем гости просили родственниц невесты открыть сумки, за что должны были уплатить еще один туман; после этих церемоний начиналось угощение гостей (Овезбердыев).

У гокленов (Овезов) и йомудов (Аннаклычев) за 10—15 дней до начала свадьбы в доме жениха созывали «совет свадьбы», на котором участвовали почетные близкие родственники и знакомые — мужчины (у гокленов и мать жениха). Здесь решались все вопросы, связанные с организацией свадьбы: устраивалось угощение; отец извещал всех о предстоящей свадьбе, о приготовлениях к ней, о том, чем он располагает для принятия гостей и какие мероприятия намечены; устанавливался день свадьбы; выделялись специальные лица для оповещения о свадьбе; родственники отца жениха сообщали, чем они могут помочь в свадебных расходах, все это тщательно фиксировалось.

За два-три дня до свадьбы начинались приготовления к празднику как в доме жениха, так и в доме невесты. Отправляли гонцов в различные селения, чтобы пригласить гостей. Готовили угощение, резали баранов, в доме жениха пекли хлеб для свадебного пира, в доме невесты — для угощения лиц, которые должны прибыть за невестой. По словам А. Джикиева (огурджали), в день отправления людей за невестой устраивались состязания в скачках, стрельбе, борьбе, приглашались сказители — *багшы*. Жених в окружении своих друзей и товарищей веселился в доме своего ближайшего друга — *мысайыб* (огурджали, йомуды), который играл в свадебных церемониях важнейшую роль.

В связи с приготовлениями к свадьбе у мервских текинцев существовал следующий обычай (Овезбердыев). Перед свадьбой в доме жениха начинали печь особый вид блинов — *челпек*. Первые два дня их пекли для угощения населения аула. Во время

печения блинов один из собравшихся во дворе мужчин внезапно открывал дверь в юрту, быстро подходил к очагу, стремясь схватить руками из котла несколько горячих блинов и убежать на улицу; женщины, находившиеся у котла, били его по рукам горячей шумовкой, он откупался, бросив несколько монет. За день до свадьбы прекращали выдачу блинов мужчинам; женщины продолжали печь блины и заполняли ими несколько скатертей — *сачак*, которые в день свадьбы передавали родителям невесты; родственники же невесты возвращали эти скатерти, наполнив их блинами и вареным мясом, что называлось *сачак гайгарма*.

У салыров перед свадьбой невеста обходила своих родственников, которые дарили ей различные вещи в приданое (Джикиев). У некоторых групп туркмен перед прибытием свадебного поезда за невестой ее уводили из родного дома к кому-либо из родственников — к дяде по отцу или к тетке по матери, к старшему двоюродному брату (текинцы, гоклены, мурчали, огурджали).

В назначенный день свадьбы в доме жениха снаряжали свадебный поезд, состоявший из украшенных верблюдов с бубенцами, один из которых, предназначенный для перевозки невесты, украшался особенно пышно, и на нем водружалась *кежебе* — нечто вроде паланкина. На верблюдах восседали разряженные женщины — *гелинальжы*. Этот поезд сопровождался празднично одетыми и вооруженными джигитами — *атбачы*; шею лошадей обвязывались несколькими кусками ткани (мурчали), которыми затем одаривали родственников невесты. На верблюде, предназначенном для перевозки невесты, сидел кто-нибудь из ближайших родственников жениха — *йигит еңце* (енне жениха) — жена брата жениха, его сестра. На верблюдах также грузили свертки или мешки с подарками для родственников невесты. Согласно Ш. Аннаклычеву, у йомудов енне жениха отправлялась с той целью, чтобы уговорить енне невесты не сопротивляться увозу девушки; некоторые из молодых женщин находились в свите специально для «борьбы» со сторонницами невесты. У гокленов уздечка свадебного верблюда вручалась почетному старику. На пути к дому невесты джигиты устраивали состязание в скачках, тут же вручались призы.

Иногда процессия отправлялась на арбах (текинцы), тогда шею коней украшали погремушками с колокольчиками. Если невеста и жених жили в одном ауле, то за невестой мужчины и женщины отправлялись пешком, захватив с собой большой ковер для переноса невесты (мурчали, нохурли). У туркмен-огурджали за невестой иногда отправлялись на лодках. У нохурли, если невеста была из другого аула, ее везли на белой кобыле.

Из всех туркменских племен только у сарыков за невестой отправлялся сам жених, причем его сопровождало лишь несколько всадников. Отправлялся он ночью, в то время как у дру-

гих туркмен описанный выше свадебный поезд отправлялся утром (днем).

Увоз невесты из ее дома в дом жениха у туркмен носил характер как бы насильственного действия, происходила шуточная борьба за нее, ее «силой» отнимали у родных. Этот обычай принимал у различных групп туркмен разные формы. Текинцы (Овезбердыев), например, при приближении свадебного поезда к аулу невесты бросали в прибывших комья земли и тухлые яйца, всадники отвечали на это стрельбой в воздух.

У других групп туркмен поначалу все обстояло мирно. Приезжих приглашали в юрту и угощали, они отдавали привезенные с собой подарки, выставляли привезенное угощение (йомуды, огурджали, гоклены). У салыров глава поезда обращался к родителям девушки с просьбой отдать ее; тогда енке невесты присаживала свадебного верблюда, а материнский дядя невесты брал его за узду — им преподносили подарки; у огурджали и гокленов представители жениха по обычаю спрашивали разрешение увезти невесту, на что и получали согласие.

После этого родственники жениха, в основном женщины во главе с енке жениха, отправлялись к юрте, в которой находилась невеста; обычно двери юрты оказывались закрытыми, их открывали лишь после того, как всех родственниц девушки одаривали щедрыми подарками (мурчали, гоклены, текинцы). Затем начиналась борьба между родственницами невесты и прибывшими женщинами и девушками за овладение невестой, борьба эта, естественно, заканчивалась победой партии жениха. По словам Джикиева, у огурджали енке жениха старалась во время борьбы надеть на невесту женскую накидку — *башидан*, енке невесты стремилась не допустить этого; иногда борьба длилась несколько часов. У текинцев (Овезбердыев) на голову невесты накидывали халат одной из близких родственниц жениха.

В конце концов невесту хватали и несли, чтобы усадить в кежебе на свадебного верблюда или же на ковер, если жених проживал в том же ауле. У текинцев (Овезбердыев) невесту выносили на паласе до порога юрты; родственницы невесты становились на палас и не сходили с него до тех пор, пока не получали вознаграждения от какого-либо близкого родственника жениха. Свадебного верблюда подводили к юрте родителей невесты (если борьба за невесту происходила в другой юрте); родители прощались с дочерью, благословляли и напутствовали ее. Вместе с невестой неотлучно находилась ее енке (гоклены, нохурли). У салыров, по словам А. Джикиева, со свадебным поездом отправлялись и родители девушки, которые затем в тот же день возвращались обратно.

Нередко борьба возобновлялась, когда невеста уже сидела на верблюде, в отъезжающих бросали камни, палки, комья земли. В пути любые встречные имели право задержать верблюда или

арбу с невестой и разрешали ей ехать дальше лишь по получении подарков или денег (текинцы). Джигиты, сопровождавшие поезд, устраивали состязания в скачках.

Несколько иначе происходил увоз невесты у сарыков (Овезбердыев), у которых, как отмечалось, за девушкой отправлялся сам жених. Жители аула встречали приехавших джигитов палками и камнями, бросали также тухлые яйца; как пишет Овезбердыев, при встрече и особенно при увозе невесты, когда нападение на жениха и его спутников становилось ожесточенным, бывали случаи увечья и даже случаи со смертельным исходом. Приехавшие останавливались на некотором расстоянии от юрты, от них отделялся жених с двумя товарищами. К жениху подводили невесту и усаживали ее в седло позади него; жениха щипали, он должен был отбиваться ногами или кнутом, если он этого не делал, его считали трусом.

Прибывшую в аул жениха невесту приводили в особое помещение, в поставленную для этого случая юрту. У некоторых групп туркмен ее пускали в эту юрту за выкуп или подарок, который должен был дать устроитель свадьбы (текинцы), а подчас, возможно, и сама невеста (йомуды). При приближении к юрте или при входе в нее невесту, а иногда и других участников поезда обсыпали сладостями, сухими фруктами, монетами; у йомудов, по словам Ш. Аннаклычева, обряд обсыпания выполняла мать жениха; у гокленов невеста должна была переступить порог юрты правой ногой. В юрте невеста сидела в окружении девушек и женщин. Жених не показывался, он с утра уходил из своего дома к кому-либо из близких друзей, где и оставался до самого вечера; у огурджали он находился в доме мысайыба.

По прибытии свадебного поезда в ауле начинались торжества и пиршества, в которых принимали участие все жители аула, а также приглашенные из других аулов, устраивались борьба, скачки, стрельба в цель, различные игры. Победители получали призы. Участники свадьбы собирались вечером слушать багшы, выступление которых продолжалось всю ночь. Жених веселился и пировал в кругу своих друзей. У йомудов-джафарбайцев в юрте, в которой помещалась невеста, устраивали *зикир* — танцы, являющиеся, по словам Ш. Аннаклычева, центральным актом свадебной церемонии у этой группы туркмен.

У гокленов в день свадьбы дополнительно собирали «помощь» на расходы, о сумме взноса специальный глашатай сообщал во всеуслышание, иногда даже преувеличивая сумму. Он же сообщал и о призах на соревновании, кем был выделен приз; особый приз выделялся матерью жениха (Овезов).

Вечером того же дня совершался мусульманский обряд бракосочетания — *ника*. Во время обряда жених и невеста оставались в своих юртах. К каждому из них посылали уполномоченных или свидетелей, называвшихся *ниада казы* (йомуды, огурджали) —



букв. «пешие судьи», которые спрашивали молодых, кого они избирают своими представителями или свидетелями — *гүвәлик, шаят*. После этого мулла читал молитву и трижды спрашивал свидетелей жениха и невесты о согласии. Затем мулла, свидетели и все присутствующие пили из брачной чашки шербет или подсахаренную воду. У йомудов и огурджали (Иомудская-Бурунова, Джикиев) по окончании церемонии на углях жарили две половинки сердца барана и отсылали молодым. У текинцев и йомудов во время обряда бракосочетания женщины брали ножницы и как бы резали ими (Овезбердыев, Аннаклычев), что имело, по-видимому, магическое значение.

У туркмен-нохурли ника совершался еще до переезда невесты в дом жениха. В день свадьбы каждая из сторон заранее выделяла по два человека, которые находились около муллы в качестве свидетелей при оформлении брака. Мулла читал положенную молитву и спрашивал свидетелей сначала невесты, потом жениха о согласии на брак. Жених и невеста, естественно, при этом не присутствовали. Затем все пили по глотку меда, и брак считался оформленным. Свадебный праздник в доме жениха начинался одновременно с совершением муллой обряда бракосочетания (Васильева).

У сарыков непосредственно после бракосочетания выполнялся обряд *гәк бәри*: сестра жениха подводила к нему барана, после этого барану отрезали голову, варили ее и зашивали в мешок. Молодые мужчины разделялись на две партии, и начиналась борьба за голову.

После совершения обряда бракосочетания, который устраивался, как говорилось, вечером, новобрачный отправлялся к жене. У различных групп туркмен были, по-видимому, связаны с этим приходом разные церемонии. У сарыков новобрачного в юрту жены вели его товарищи, при этом он должен был сопротивляться. У салыров, мурчали и сарыков жених нагайкой выгонял из свадебной юрты всех присутствующих там, а у текинцев (Алиханов-Аварский) он с палкой трижды обходил вокруг юрты, разгоняя всех любопытных. У салыров, йомудов и огурджали енке жениха соединяла руки новобрачных или их мизинцы и напутствовала их, оставляя затем наедине. Среди большинства туркменских племен существовал обычай, согласно которому новобрачная должна была снять с мужа сапоги и развязать пояс; чтобы это труднее было сделать, на новобрачного специально надевали тугие сапоги, а шелковый пояс завязывали несколькими узлами. Девушка должна была хорошо справиться с этим делом, что как бы определяло ее зрелость, а также служило знаком покорности мужу и смирения перед ним. По словам Овезбердыева, у текинцев при этом новобрачный наносил жене удары ногами. «Мужество» жениха, прибавляет автор, определялось степенью унижений и оскорблений, нанесенных молодой жене в первые дни

совместной жизни. По сообщению А. Джикиева, у салыров, когда новобрачная снимала с мужа сапоги, специально оставляли открытой дверь юрты, чтобы любопытные могли наблюдать, как она это делает.

У йомудов и огурджали, у которых большую роль на свадьбе играл мысайыб, последний с другими юношами сторожил юрту, в то время как новобрачные оставались наедине. Новобрачный должен был показать мысайыбу и друзьям лицо невесты; с этой целью у огурджали через два часа они заходили в юрту, зажигали лампу и заставляли молодую кипятить чай, после чего поочередно подходили к молодой и приподнимали покрывало, чтобы ее рассмотреть. Такой же примерно обычай существовал и у сарыков: товарищи жениха через некоторое время после уединения новобрачных стучали и требовали, чтобы новобрачный показал им лицо жены, что и выполнялось.

У гокленов, салыров и нохурли исследователи (Овезов, Джикиев, Васильева) отмечали обычай доказательства целомудрия новобрачной, о чем затем оповещали всех присутствующих в доме.

У большинства туркмен на третий день свадьбы совершался обряд замены девичьего наряда новобрачной, главным образом головного убора, женским. Обряд сопровождался шуточной борьбой между женщинами, пытавшимися сменить головной убор, и девушками, которые не давали этого делать. У огурджали (а также у йомудов) новобрачную для совершения обряда приводили в дом жениха, причем на пороге дома клали кусок материи, на которую она наступала; присутствующие затем его разрывали на кусочки и уносили.

После обряда смены одежды и головного убора у йомудов и огурджали (Йомудская-Бурунова, Джикиев) происходил обряд приобщения новобрачной к хозяйству: приносили кувшин с маслом и кожаную скатерть с мукой, новобрачная совала одну руку в масло, другую в муку; после этого ее заставляли прясть или сучить нитки. Во время этого обряда появлялся новобрачный с друзьями, заходил за занавеску к молодой и, дотронувшись до пищи, уходил обратно в дом мысайыба (огурджали).

В течение трех дней с момента свадьбы новобрачная находилась под неослабным надзором енне и женщин из семьи жениха. Целые дни она сидела согнувшись, опершись руками о колени и закрыв лицо платком; выходить на улицу она могла только в сопровождении женщин и девочек ранним утром и поздним вечером (нохурли, огурджали).

Следующим этапом свадебных церемоний было возвращение новобрачной после непродолжительного времени жизни в доме мужа в дом своего отца — обычай, известный в этнографической литературе под названием «возвращение домой». По словам Г. П. Васильевой, этот обычай, встречавшийся у многих народов,

нигде в Средней Азии не проявлялся так ярко, как у туркмен, у которых он назывался *кайтарма* (*гайтарма*) или *чувалгыз* — «возвращение», «возвращенная девушка».

Если обратиться к старым свидетельствам, то еще у А. Вамбери можно прочитать, что у туркмен новобрачные, прожив несколько дней вместе, затем расстаются на целый год, муж навещает жену в ее доме, но только ночью, таясь ото всех. Комментируя это сообщение, он писал, что кочевники в данном случае считают, будто «потаенная вода слаще» и рожденное при таких посещениях дитя должно быть сильнее и красивее. Следует отметить, что это свое сообщение А. Вамбери относил и к казахам (киргизам, по старой терминологии), но тут, вероятно, автор смешал два этапа свадебных церемоний — кайтарма у туркмен и добрачные посещения невесты — калындык ойнау — у казахов, поскольку мы уже говорили, что обычая возвращения домой у казахов нами в литературе не обнаружено. И. Ибрагимов говорит об обычае кайтарма в отношении хивинских туркмен, не указывая, каких именно. По его словам, по прошествии нескольких дней после свадьбы родители новобрачной приезжали за дочерью и увозили ее к себе в аул, где она оставалась целый год. Муж навещал ее тайком, не показываясь ни ее родителям, ни близким родственникам. Новобрачная готовила приданое. Через год родители сами везли дочь к мужу; в ауле последнего устраивался большой праздник. Ф. Михайлов, не уточняя, к каким группам туркмен относятся его сведения, также говорит, что дней через десять после свадьбы жена возвращалась в дом своих родителей до полной уплаты калыма, что иногда растягивалось на 8—10, а то и больше лет; в отличие от И. Ибрагимова он говорит, что молодым в этот период воспрещались всякие свидания, так как в случае беременности жены обычай требовал ее безотлагательного возвращения к мужу; поэтому иногда бывало, что, если мужа заставляли с женой, ее родители жестоко его избивали.

Перейдем теперь к свидетельствам современных авторов об обычае кайтарма у различных туркменских племен. Из числа рассматриваемых нами групп особенно ярко этот обычай проявлялся у текинцев, йомудов, мурчали, огурджали и хивинских ата.

У мервских текинцев через неделю после свадьбы приезжали близкие родственницы новобрачной и в течение дня развлекали ее; после угощения они в тот же день уезжали обратно. Основной задачей этого посещения было определить день возвращения новобрачной в отцовский дом.

Срок возвращения новобрачной в дом отца определялся у различных племен по-разному. У текинцев близкие родственницы мужа отвозили молодую в ее отцовский дом через 3—4 недели после свадьбы. Эти женщины, называвшиеся *гайтаржы*, везли с собой скатерти-сачак с угощением, родители же новобрачной

возвращали скатерти, наполнив их в свою очередь съедобными лепешками и мясом. У йомудов новобрачную возвращали в дом отца уже через 3—4 дня после свадьбы; вместе с ней отправлялись родственницы мужа, а также енке новобрачной, которая находилась вместе с ней в доме мужа со дня свадьбы. Возвращение новобрачной в дом родителей отмечалось торжественно как в ее новом доме, так и у родителей. У мурчали новобрачная находилась в доме мужа около месяца, а затем отправлялась в дом отца, сопровождаемая матерью мужа или его родственницей. У огурджали возвращение молодой в отцовский дом совершалось через 3—5 дней после свадьбы в сопровождении обеих енке и родственниц мужа; уже на второй день свадьбы из дома отца новобрачной присылали угощение — подарки, завернутые в скатерти, в знак того, что дочь пора вернуть обратно. После приезда новобрачной в дом отца там резали барана и угощали мясом сопровождавших ее, а затем одаривали гостей деньгами и подарками. По словам Г. П. Васильевой, у хивинских ата новобрачная оставалась после свадьбы в доме мужа от двух недель до одного месяца.

Во время пребывания новобрачной в доме отца она готовила себе приданое, а сторона жениха постепенно выплачивала оставшуюся часть калыма.

После возвращения новобрачной в дом отца начинались тайные посещения ее мужем. У текинцев, например, спустя несколько месяцев муж со своими товарищами ночью отправлялся на свидание, при этом он заранее старался предупредить жену о своем прибытии, и она тайком выходила к нему (жена обычно покорно исполняла волю своего мужа). Если кто-либо препятствовал их встрече, то иногда муж на следующую ночь снова появлялся возле дома тестя и причинял ему всевозможные неприятности — резал начатый женой ковер, травил посеы и т. п. (Овезбердыев). У йомудов, по словам Д. Г. Иомудской-Буруновой, мужу во время кайтарма не позволяли видеться с женой (до полной выплаты калыма), и он с риском пробирался к ней. У мурчали во время кайтарма муж не имеет права видеться с женой, говорит Д. Овезов, но обязательно тайком с ней встречается. У огурджали А. Джикиев описывает свидания мужа с женой в период кайтарма следующим образом. По истечении трех месяцев после возвращения молодой в отцовский дом муж получал право посещать ее. Встречи происходили «тайно» и устраивались через посредников, родители делали вид, что ничего не замечают. Обычно муж со своим мысайбом приходил в аул жены и останавливался у посредника, через него он устанавливал связь с женой; при последующих свиданиях посредником был уже мысайб. Свидания происходили в каком-либо доме. Молодые оставались вместе обычно до рассвета, а мысайб сторожил дом. Такие свидания устраивались регулярно и продолжались иногда годами.

Приведенные материалы свидетельствуют о некоторой противоречивости характера встреч молодых супругов в период кайтарма: с одной стороны, они как бы полулегальны (родители знают, но делают вид, что не замечают), с другой — эти свидания находятся под запретом и в случае обнаружения грозят молодому мужу неприятными последствиями. В отношении текинцев К. Овезбердыев прямо говорит, что молодую охраняли ее отец, братья и другие родственники, так как присутствие беременной женщины в отцовском доме считалось позором, то же самое отмечает и Ш. Аннаклычев в отношении йомудов.

Сколько времени длилось пребывание новобрачной в доме отца? Как сообщают наши авторы, этот срок бывал различен: у текинцев он составлял 2—4 года и больше; у йомудов-джафарбайцев он растягивался до 10—15 и более лет, но обычно у йомудов по истечении двух лет родители мужа просили родителей молодой женщины вернуть ее; у мурчали равнялся одному-двум годам. Все авторы говорят о полной выплате калыма как об одном из решающих условий возвращения жены в дом мужа; с этим обстоятельством ставят в связь и строгости в отношении тайных встреч мужа и жены в период кайтарма, так как беременность последней, если даже калым и не уплачен еще полностью, требует немедленного возвращения жены в дом мужа, поскольку, как уже было сказано, родить ребенка в доме отца считалось позором.

Сами туркмены в связи с изложенным объясняют длительный характер пребывания новобрачной в доме отца необходимостью полной уплаты калыма, другими словами, пребывание ее в доме отца служит как бы гарантией, залогом того, что жених выплатит весь калым. Некоторые исследователи, в частности А. С. Морозова, также связывают обычай кайтарма с обязательствами по калыму и приданому. Однако Г. П. Васильева считает, что происхождение кайтарма не может быть объяснено простой необходимостью выплаты калыма, о чем свидетельствуют, по ее словам, два факта. Первый — это соблюдение обычая пребывания замужней дочери в доме родителей в течение года (там, где бытует обычай кайтарма) даже в том случае, если весь калым и сполна уплачен к моменту свадьбы. Второй факт — это отмеченное уже нами правило, что если жена становилась беременной в доме отца, то она должна была возвратиться к мужу немедленно, несмотря на невыплаченный калым, а муж, воспользовавшись этим, мог прекратить дальнейшую выплату калыма. К мнению Г. П. Васильевой присоединяется и Д. Овезов (мурчали). В силу изложенных обстоятельств Г. П. Васильева считает, что в основном в кайтарма следует видеть пережиток бывшего матриархального брака.

У рассмотренных нами групп туркмен после окончания периода кайтарма молодая женщина уже окончательно возвра-

щается в дом мужа, привозя с собой приданое; это возвращение сопровождается торжеством и угощением. Согласно Ш. Аннаклычеву, у йомудов новобрачная, даже возвращаясь в дом мужа после длительного пребывания в доме отца, продолжает называться чувалгыз или гайтарма; название это сохраняется до появления первого ребенка, с этого времени ее начинают называть гелин (келин), т. е. невестка. У текинцев, по К. Овезбердыеву, молодуха, возвращаясь в дом мужа, уже начинает называться *гелин гайтарма*.

Обычай кайтарма существовал только у охарактеризованных выше туркменских групп, у других племен, материалы о которых имеются в нашем распоряжении, он отсутствовал. Так, у сарыков, хотя посещение дома родителей и наблюдалось (и даже носило название кайтарма), оно сводилось к весьма короткому сроку — от двух недель до месяца. Здесь также, согласно обычаю, к молодой вскоре после свадьбы приходили родственницы и приглашали навестить родительский дом. Приглашавшие приносили с собой угощение, их угощали родственники новобрачного и давали им часть угощения с собой. В доме родителей молодой, когда она туда прибывала, тоже устраивали угощение для лиц, сопровождавших ее. Погостив в доме родителей в течение указанного срока, она навсегда возвращалась в дом мужа. Через некоторое время совершалось ритуальное приглашение зятя, и тогда он впервые встречался с родственниками жены; его и товарищей угощали, одаривали. Однако при отъезде происходила инсценировка нападения на зятя и его товарищей, над ними проделывали различные каверзы.

У гокленов через одну-две недели после свадьбы выполнялся обычай «приглашения зятя». Новобрачного вместе с его друзьями принимали, угощали. Здесь же происходило знакомство зятя с родителями жены. В тот же день приезжала и новобрачная в сопровождении родственников мужа и оставалась гостить в доме отца 1—2 недели. По истечении указанного срока за новобрачной снова приезжали родственницы мужа и привозили подарки для родственников молодухи. Затем она окончательно уезжала в дом мужа.

Простым посещением дома родителей ограничивалось дело и у нохурли. Прожив после свадьбы от 3 до 15 дней в доме мужа, новобрачная в сопровождении родственницы мужа возвращалась на несколько дней в дом отца. Это возвращение носило название «открытие дверей дочери». Устраивалось небольшое торжество, в котором муж молодухи участия не принимал. Молодая не разговаривала с родителями до тех пор, пока они не одаривали ее деньгами или скотом. Жила она у родителей, если муж ее был из того же аула, от одного до трех дней, если же дом мужа находился в другом ауле, этот срок несколько увеличивался.

У салыров новобрачная вовсе не возвращалась в дом отца, а проживала после свадьбы в течение 6 месяцев у свекра и свекрови в отгороженной части дома. Через 6 месяцев тесть и теща приглашали зятя на обед; о поездке дочери в дом родителей А. Джикиев ничего не говорит.

В дополнение к сказанному о связи обычая кайтарма с необходимостью уплаты калыма следует оговориться, что как раз у сарыков, нохурли и салыров калым, как правило, уплачивался полностью к свадьбе, что как бы косвенно подтверждает связь обычая кайтарма с уплатой калыма. Что касается гокленов, то в отношении того, уплачивался ли калым полностью к свадьбе, мы сведениями не располагаем.



Дать описание свадьбы у узбеков затруднительно по различным причинам. В большинстве своем имеющиеся описания очень неполны и фрагментарны. Кроме того, описания относятся к различным группам узбеков, среди которых мы находим и потомков древнего коренного оседлого населения, и представителей полукочевых узбеков. Наконец, сама территория Узбекистана, раскинувшаяся от низовьев Амударьи до Ферганы и бассейнов Сурхандарьи и Кашкадарьи, включает и экономически развитые в прошлом районы с крупными городами, и отсталые полупустынные и горные районы, где условия быта в корне отличались от таковых у жителей городов и больших селений в крупных оазисах. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы, часто не локализованные, не позволяют заранее, как это было нами сделано в свое время в отношении таджиков, выделить свадьбу в более развитых и более отсталых районах. В качестве примера можно указать, что у супругов Наливкиных в одном и том же описании дается и городская, и кишлачная свадьба, описания же некоторых других авторов просто не могут быть приурочены к той или другой местности. Попытка Н. П. Лобачевой дать два различных описания свадьбы у узбеков Хорезма касается главным образом культурно-этнических особенностей, а не интересующих нас стадийных черт истории семьи и брака.

В целом же, забегая несколько вперед, следует подчеркнуть, что просмотр материала говорит о том, что свадьба коренного оседлого населения больших оазисов и городов у узбеков, по-видимому, все же близка к свадьбе у таджиков, живущих в тех же районах, что, вероятно, было связано с уменьшением роли калыма и сравнительно коротким промежутком времени между сватовством (помолвкой) и свадьбой; это в свою очередь обуславливало

отсутствие тайных посещений женихом невесты. Однако перейдем к конкретному материалу.<sup>8</sup>

По нашим источникам, сватовство у узбеков обычно происходило при помощи свах; родители девушки принимали их с почетом, но решительного ответа не давали, так как это считалось неприличным, и сторона жениха должна была довольствоваться на первых порах намеком (Вамбери). Сватами выступали непременно женщины — родственницы или соседки. В северной части Хорезма (Лобачева) главная роль при сватовстве отводилась матери жениха, которая направлялась с подарками в сопровождении ближайших родственниц; они несли подарки, среди которых обязательно имелось девять сдобных лепешек — *қатлама*. Принятие подарков означало согласие; иногда в случае несогласия возвращались восемь *катлама* и простая лепешка. Иногда же ответ откладывался до того времени, пока представители девушки не побывают в доме жениха и не познакомятся с обстановкой (Хорошкин, Наливкины).

После сватовства начинались переговоры о количестве и роде калыма и свадебных расходов. По А. Вамбери, счет калыма шел девятками. Для определения калыма и других расходов, времени и порядка свадьбы устраивалось совещание (*кенгаш тўйи*, Лобачева; *маслаҳат*, Гребенкин). В сговоре принимали участие главным образом мужчины, но в северном Хорезме, по словам Н. П. Лобачевой, ведущая роль принадлежала матери жениха.

В имеющихся описаниях свадьбы порой трудно отличить сговор от помолвки (*фотиҳа тўйи*). Однако А. Гребенкин, В. и М. Наливкины, а также Н. П. Лобачева отмечают отдельно эти два этапа свадебных церемоний, хотя Н. П. Лобачева говорит, что после сговора девушка уже считалась просватанной; А. Вамбери же сговор называет также *фотиҳа тўйи*.

А. Гребенкин, выделяя церемонию прочтения молитвы — *фотиҳа*, называет ее также церемонией ломания лепешки. По Наливкиным, для этой церемонии родственницы жениха несли в дом невесты плов, лепешки и различные подарки, причем в богатых домах размеры этого первого подарка бывали очень велики и сам подарок отдавался — на те же подносы клались подарки для

<sup>8</sup> А. Вамбери. Очерки Средней Азии, стр. 95—101; А. Д. Гребенкин. Узбеки. Сб. «Русский Туркестан», М., 1872, стр. 62—68; П. Маев. Азиатский Ташкент. Матер. для статистики Туркестанск. края, в. IV. СПб., 1876, стр. 311—312; А. П. Хорошкин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876, стр. 120—123; В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 201—212; Н. П. Свадебные и похоронные обряды у сартов. Киргизская степная газета, 1899, №№ 47, 48; П. М. Туй. ТВ, 1906, № 183; М. Гаврилов. Сартовская свадьба. ТВ, 1911, №№ 150—152; К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 402—404; Б. Х. Кармышева. Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков. СЭ, 1960, № 1, стр. 21; Н. П. Лобачева. Свадебный обряд хорезмских узбеков. КСИЭ, в. 34, 1960, стр. 39—48.



стороны жениха; после принятия подарков в доме невесты устраивалось угощение и провозглашалась молитва, чем и завершалось заочное обручение. Н. П. Лобачева отмечает, что на *патиа той* (Фотиха туйи) выплачивалась половина калыма, жених присылал подарки, и в том числе ритуальные лепешки.

Впоследствии вплоть до свадьбы жених периодически посылал невесте подарки, особенно в праздники.

Некоторые наши авторы говорят о сравнительно коротком сроке между помолвкой и свадьбой: у М. Гаврилова — это месяц, у А. П. Хорошхина — тоже месяц, а иногда и меньше; авторы указывают также на зависимость времени свадьбы от уплаты калыма или возраста невесты. По-видимому, там, где калым был невелик или являлся лишь фикцией (например, в городах) и возраст невесты позволял организовать свадьбу, она и устраивалась вскоре после помолвки. В таких случаях свидания жениха с невестой или вовсе исключались, или же носили характер простого лицемерия одним другого. Так, П. Маев, описывая свадьбу узбеков Ташкента, сообщает, что хотя по обычаю жених не должен был видеть до брака свою невесту, но нередко подкупали какую-либо знакомую женщину, которая, спрятав у себя жениха, приглашала невесту и таким образом давала жениху возможность видеть суженую. Н. П. Лобачева сообщает, что у южной группы хорезмских узбеков просватанная девушка могла появляться на гуляньях со своей *янга* и там встречаться с женихом.

Иное положение было, по-видимому, среди полукучевых узбеков, а возможно, и узбеков кишлаков, отдаленных от крупных экономических центров. Относительно полукучевых узбеков Зеравшанского округа А. Гребенкин говорит, что молодой человек пребывал женихом от нескольких дней до нескольких лет и часто в этот период он жил с невестой как с женой. Бывали случаи, когда мужчина после заключения помолвки сожительствовал со своей суженой, но формального брака — *никоҳ* — не заключал; для вида это положение старались скрыть от отца молодой женщины, в то время как мать о таком противозаконном сожительстве всегда знала и даже содействовала этому. В отношении узбеков Хорезма (можно полагать, что речь идет о северных, кыпчакских узбеках) у А. Вамбери также говорится о значительном сроке, отделяющем помолвку от свадьбы; правда, автор не сообщает о том, практиковались ли в этот период тайные свидания помолвленных молодых людей, но, судя по тому, что он говорит о таких свиданиях по приезде жениха в селение невесты за несколько дней до свадьбы, можно думать о возможности аналогичных свиданий в более раннее время. Следует, однако, оговориться, что ни у Н. П. Лобачевой, ни у К. Л. Задыхиной, писавших о свадьбах узбеков северного Хорезма, мы не находим никаких сведений о тайных добрачных посещениях женихом невесты.

О бытовании тайных посещений женихом невесты у ферганских узбеков (во всяком случае в ряде кишлаков) рассказывают и супруги Наливкины. Промежуток времени между сговором и свадьбой иногда бывает достаточно велик, и поэтому в некоторых кишлаках жених не только полуофициально видится со своей невестой до свадьбы, но иногда и сближается с ней. После того как часть калыма уплачена, одна из родственниц жениха уславливается с матерью невесты, когда можно привести жениха. Поздно вечером жених направляется к невесте с подарками, его проводят в отдельную комнату таким образом, чтобы он не встретился с родителями суженой. При свидании присутствует одна из родственниц невесты, при ней же молодые люди укладываются спать. Незадолго до рассвета жених должен уйти незамеченным. Впоследствии эти посещения продолжают более или менее беспрепятственно уже без надзора, и молодые люди вступают в фактическое сожительство. Мы знаем случаи, прибавляют авторы, когда при подобных обстоятельствах уплата калыма растягивалась надолго и приходилось торопиться со свадьбой, поскольку невеста уже находилась в последнем периоде беременности.

Приготовления к свадьбе делались заранее. Из дома жениха в дом невесты доставлялись провизия, все необходимое для свадьбы, а также предметы, недоданные в уплату калыма. Перед свадьбой, например у северохорезмских узбеков, устраивался кенгаш туйи — совет в доме жениха, где решались все вопросы, связанные со свадьбой (Лобачева). Накануне или за несколько дней до свадьбы в доме невесты справлялся девичник — *мажлис*, в котором участвовали подруги невесты и знакомые женщины (Наливкины). Устраивалось пиршество и в доме жениха. В день свадьбы или накануне в дом невесты приезжали родственники жениха и он сам со своими друзьями. Жених подходил к дому невесты, тесно окруженный товарищами, чтобы его никто не видел; при этом женщины с крыши бросали изюм (П. М.). У полукочевых узбеков Хорезма для жениха ставилась отдельная юрта — *ўтов*, где он и находился со своими друзьями (Задыхина, Вамбери). В отведенном ему помещении жених переодевался в подаренный невестой свадебный наряд; по словам Н. П. Лобачевой, он переодевался, подъезжая к дому невесты.

В доме невесты в день свадьбы все угощались и развлекались; жених же сидел в отдельном помещении со своими друзьями, так же как и невеста с подругами. В первый день свадьбы у северохорезмских узбеков невеста обходила соседей, прощалась с ними; этот день прощания носил название *узатиш тўйи* — «провождение» (Лобачева).

Вечером совершался обряд бракосочетания — *никох*, для чего приглашался мулла. Обряд носил обычный мусульманский характер. Перед муллой ставили чашку с водой, от обеих сторон выбирались свидетели либо доверенные лица. Невеста сидела за занавесью.

веской или же вообще находилась в другом помещении. Согласие на брак обеих сторон спрашивалось через доверенных лиц; предварительно шел разговор об условиях брака, в первую очередь об обеспечении невесты женихом, т. е. о махре (так было, по-видимому, главным образом в городах, например, по Маеву, в Ташкенте; то же говорят Хорошкин и Гаврилов). По сообщению Н. П. Лобачевой, согласие сторон спрашивали трижды, при этом каждый раз отпивали воды или съедали по куску дыни. По получении согласия сторон мулла читал молитву, пил воду из брачной чаши, потом чащу посылали жениху и невесте, которые отпивали по глотку, затем давали пить всем присутствующим. Мулла получал положенный ему подарок, иногда подарки получали и доверенные невесты, требовавшие вознаграждения за ее «выдачу» (Вамбери).

Все имеющиеся в нашем распоряжении материалы говорят о том, что никох у узбеков совершался в доме невесты, куда для этого приезжал и жених; лишь Н. П. Лобачева отмечает, ссылаясь на Г. П. Снесарева, что в некоторых пунктах Хорезма никох происходил в доме жениха.

При описании дальнейших этапов церемоний узбекской свадьбы мы встречаемся с двумя вариантами: по первому — после совершения обряда бракосочетания, после прощального угощения и некоторых других церемоний новобрачную сразу же увозили в дом мужа; по второму — она оставалась в доме своего отца на некоторое, иногда короткое, иногда же довольно продолжительное время, при этом в первые дни с ней находился и ее муж.

Имеющийся в нашем распоряжении материал, к сожалению, не дает возможности установить здесь какую-либо закономерность в том отношении, какие именно группы узбеков (городское, сельское оседлое, полукочевое население) практиковали тот или другой вариант. Б. Х. Кармышева, характеризуя этнографическую группу «тюрк» (древнее аборигенное население Средней Азии), писала, что у них «невесту увозили из родительского дома в дом жениха сразу после церемонии бракосочетания или спустя очень непродолжительное время, а у узбеков молодая после свадьбы еще довольно долго оставалась в доме своих родителей. Срок этот зависел от полной выплаты калыма, который у узбеков был значительно выше, чем у тюрков».<sup>9</sup> Надо думать, что под узбеками в данном случае Кармышева подразумевает полукочевых узбеков даштикыпчакского происхождения, потому что именно у них в отличие от оседлого коренного узбекского населения значительную еще роль играл калым.

И действительно, тот вариант брака, по которому новобрачную сразу после бракосочетания увозили в дом мужа, мы встречаем у Наливкиных для городского населения; Н. П., П. М. и М. Гав-

<sup>9</sup> Б. Х. Кармышева. Этнографическая группа «тюрк»..., стр. 21.

рилов описывают такие же свадебные обычаи у коренного оседлого узбекского населения; однако же этот вариант брачных порядков отмечается А. Вамбери, Н. П. Лобачевой и К. Л. Задыхиной для хорезмских узбеков, причем часть из них (во всяком случае одна из групп, описываемых Н. П. Лобачевой, и группы, описанные К. Л. Задыхиной) — явно полукочевые узбеки дашти-кыпчакского происхождения.

Соответственно второй вариант мы встречаем у А. Гребенкина, у которого речь идет о зеравшанских полукочевых узбеках, а также у супругов Наливкиных, рассказывающих о сельском населении (возможно, здесь также имеются в виду какие-то группы полукочевых узбеков), но, с другой стороны, тот же вариант отмечен А. П. Хорошхиным, а также П. Маевым, описавшим узбеков Ташкента. Правда, как увидим далее, сроки проживания новобрачной в доме отца не везде были одинаковы и иногда ограничивались лишь несколькими днями.

Продолжим теперь описание свадьбы в том варианте, когда новобрачную сразу увозили в дом мужа. У хорезмских узбеков (Задыхина) сразу после празднества теща приглашала новобрачного с друзьями к себе; приглашенные приветствовали тещу, после чего садились на специальную подстилку. Янга, обычно жена старшего брата молодухи, подносила новобрачному баранью грудинку; испробовав, он возвращал ее теще. По сообщению Наливкиных, перед увозом молодой собирались родственницы и знакомые, одевали ее в чистую белую кисейную рубашку, на голову повязывали несколько платков; в таком костюме новобрачная сидела посреди помещения, женщины, окружив ее, причитали.

Переезд новобрачной в дом мужа совершался обычно на арбе, празднично украшенной, за ней следовали арбы с сопровождающими и приданым. Новобрачная сидела, закрыв лицо платком или паранджой. Передвижение свадебного поезда сопровождалось пением и игрой на бубне. По сообщению некоторых авторов, переезд обычно совершался ночью при факельном освещении. В некоторых местах новобрачную везли верхом на лошади. По словам А. Вамбери, у хорезмских узбеков молодой ехал рядом со свадебным поездом и кто-либо из джигитов старался, обскакав новобрачного кругом, поравняться с арбой молодой, тогда ему кидали платок. Остальные джигиты бросались отнимать этот платок и гнались за победителем. Преследование кончалось, когда джигит, получивший платок, снова догонял арбу невесты и скакал рядом с ней. Если поезд следовал через какое-нибудь селение, его останавливали и требовали выкупа. По словам Н. П. Лобачевой, новобрачный получал от янга жены *турме* — ткань на пояс. Затем он с товарищами, взявшись за концы *турме*, скакал взад и вперед. Все джигиты, охраняя поезд, непрерывно гарцевали, следя, чтобы кто-либо не пересек дороги и тем самым не нанес бы «вреда»; с этой же целью на арбу новобрачной ставили зажженную лампу.

По приближении к дому новобрачного или уже во дворе дома совершался обряд «очищения» огнем. У хорезмских узбеков, по словам Н. П. Лобачевой, перед домом новобрачного арбу с молодой обязательно пропускали через очистительный огонь, причем на юге Хорезма через костер одновременно переезжал и новобрачный; этот костер на севере Хорезма разжигался посаженной матерью новобрачного — *мурундук эна*, которая и снимала новобрачную с арбы. Аналогичное сообщение для северохорезмских узбеков мы находим у К. Л. Задыхиной, с той разницей, что мурундук эна, сняв новобрачную с арбы, проводила ее затем через небольшой костер трижды туда и обратно, а затем вводила в дом. По сообщению Н. П., новобрачную во дворе дома мужа обводили верхом на лошади вокруг костра.

В доме мужа новобрачную проводили за занавеску, отгораживающую один из углов комнаты, или же в специальное помещение, отведенное для нее. В ряде описаний янга новобрачной, прибывшая с ней, ведя девушку в предназначенное для нее помещение, непрерывно провозглашала приветствия в честь родных мужа, называя каждого из них в отдельности. По некоторым сообщениям (Вамбери, Н. П.), новобрачную при приезде встречал свекор.

Через некоторое время новобрачный приходил к жене и оставался у нее. Приход новобрачного обставлялся различными обрядами. У хорезмских узбеков из-под занавески выходила янга и угощала жениха мясом от куриной грудки или бараньей грудкой; она же развязывала на новобрачном пояс и снимала с него сапоги, за что ее одаривали; молодой должен был поднять новобрачную и бросить ее на ложе, подруги препятствовали этому; молодые смотрелись в зеркало; янга поила их чаем из одной чашки, и т. п. (Лобачева). На следующий день продолжался свадебный пир, в дом молодого приходили родители жены провести дочь, приносили с собой плов и другое угощение, а также подарки родителям зятя (Наливкины, Н. П., Лобачева).

Одним из заключительных этапов свадебной церемонии была встреча новобрачной с родственницами мужа, новобрачная приветствовала родню мужа; затем ее вводили в хозяйство — заставляли покрутить веретено, разжечь очаг в доме и т. п. (Задыхина).

Остановимся вкратце на втором варианте, который наиболее обстоятельно описан у А. Гребенкина. После никоха и сопровождавшего его веселья, обычно далеко за полночь, новобрачный посылал сказать женщинам, что идет к жене. Он входил вместе со своими спутниками в помещение, разгороженное на две половины, в меньшей из которых сидела новобрачная с девушками, в большей — женщины. Происходила шуточная борьба, женщины с криком старались отбить молодого, мужчины, пользуясь суматохой, позволяли себе разные вольности. Затем новобрачный от-

правлялся к жене за занавеску. С восходом солнца молодой уходил к своим пирующим товарищам, а затем возвращался домой.

У узбеков Ташкента (Маев) первые три дня после свадьбы молодой жил у жены, которая находилась еще у своих родителей; через некоторое время молодая переезжала в дом мужа. По А. П. Хорошину, молодой оставался в доме жены три дня, иногда больше, в это время он посещал и дом своих родителей; через некоторое время молодая переезжала в дом мужа. Супруги Наливкины говорят, что в кишлаках переезд новобрачных в дом мужа совершался через несколько дней после свадьбы.

Но наиболее характерно было проживание новобрачной в доме отца у зеравшанских узбеков, описанное А. Гребенкиным. По его словам, муж мог перевезти жену в свой дом через 2—3 дня после свадьбы, но мог оставить ее в доме родителей. В последнем случае муж ходил к жене украдкой, по ночам; его должна была встречать и провожать в дом жены близкая родственница последней; жена, хотя и жила в отдельном помещении, в своих поступках была подчинена отцу и матери. Случалось, прибавляет А. Гребенкин, что замужняя узбечка жила особняком года 4 и переезжала к мужу, уже имея трех-четырёх детей.

Там, где переезд в дом мужа совершался сразу же после бракосочетания (первый вариант), спустя несколько дней практиковалось посещение новобрачными родителей жены, иногда же специально приглашали только зятя.

\* \*  
\*

В описание узбекской свадьбы нами не включена свадьба у карлуков, которая хорошо изложена К. Шаниязовым<sup>10</sup> и в значительной степени отличается от узбекской. Нам представляется, несмотря на отсутствие иных материалов, что она является типичной и для других мелких этнографических групп — древнейших тюркоязычных аборигенов Средней Азии, таких как тюрки, муса-базари и пр. Чтобы не повторять К. Шаниязова, остановимся здесь лишь на основных этапах свадебных церемоний.

Сватовство осуществлялось женщинами, родственницы юноши обращались к матери девушки; последняя сразу ответа не давала и приглашала прийти вторично, чтобы можно было посоветоваться с мужчинами. Затем просили прислать сватов-мужчин. Предварительно в обоих домах происходили совещания, после чего стороны приходили к соглашению о калыме, что сопровождалось преломлением лепешки — *нон синдириш* и съеданием ее представителями обеих сторон (каждый съедал по маленькому кусочку). Позже отец жениха созывал представителей своего рода

<sup>10</sup> К. Ш а н и я з о в. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 143—152.

и говорил о желании женить сына и о своих материальных возможностях; родные оказывали ему безвозмездную помощь. После этого в доме девушки устраивалась помолвка — *потиха*, на которую приходил и жених с товарищем и близким родственником; мулла читал молитву, чем формально закреплялась договоренность о браке. Затем начинался обмен подарками, происходила отсылка предметов, входящих в калым, в доме невесты приступали к заготовке приданого.

Через некоторое время после потиха происходило оформление брака — *никох*, который, например, у шурчинских карлуков на 1—2 года предшествовал свадьбе. Ко времени никоха выплачивалась часть (треть) калыма. После обряда никох молодых вели в отведенную для них юрту, и юноша оставался у молодой на ночь; вместе с ними в юрте находились две пожилые женщины со стороны девушки и две — со стороны юноши. Утром юноша, покрыв голову халатом, уходил к себе.

После этого начинались тайные посещения женихом невесты, называвшиеся *қаллиқ*. Подобные посещения продолжались до дня свадьбы, т. е. до увоза молодой. За это время невеста могла забеременеть, находясь еще в доме отца, что не являлось позором; более постыдным считалось, если она в результате посещений жениха не забеременеет.

К свадьбе присылалась остальная часть калыма. К празднованию свадьбы обе стороны усиленно готовились, во дворе жениха ставили свадебную юрту. Днем в день свадьбы жених приходил для приветствия родителей молодой, а вечером после захода солнца снова приходил уже за тем, чтобы отвести молодую к себе. После ряда церемоний молодую сажали на лошадь и торжественно с факелами везли в дом мужа; последний отправлялся вместе со свадебным поездом. Приезд в дом мужа сопровождался для молодой рядом церемоний: муж трижды обносил ее вокруг костра; она должна была пройти к юрте дяди матери мужа и коснуться лбом порога, вылить немного масла в домашний очаг и т. п.

Спустя некоторое время родители новобрачной приглашали молодых к себе; такое посещение называлось *чаллар*. До этого родители новобрачной не могли навещать свою дочь и она не ходила к ним. После чаллара обе стороны регулярно начинали посещать друг друга.

\* \*  
\*

Таджикская свадьба рассмотрена нами в специальной работе («Семья и брак у таджиков»), поэтому здесь мы не будем останавливаться на ней сколько-нибудь подробно, напомним лишь основные ее моменты.

Нами были описаны два типа таджикской свадьбы — таджиков горных районов и таджиков равнины и городов. Первый включал такие этапы: сватовство, следующая за ним помолвка — *тӯи ғотиҳа* или *тӯи майда* (малый праздник); период между сватовством или помолвкой и собственно свадьбой, длившийся иногда год и более, в течение которого сторона жениха готовила и уплачивала по частям калым, а жених тайком посещал невесту, иногда даже вступал с ней в фактическое сожителство (такие посещения носили название *қинғолабозӣ* — «забава с невестой»). После этого совершалась собственно свадьба, имевшая различные названия: *тӯи калон* — «большой праздник»; *тӯи арусбарӣ* — «праздник увоза новобрачной»; *тӯи никоҳ* — «праздник бракосочетания». Последний состоял из целого ряда обрядов, совершавшихся сначала в доме новобрачной, а затем в доме новобрачного: предварительное веселье в доме жениха; приготовления жениха (бритье головы, переодевание в праздничный костюм); приезд его в дом невесты; обряд бракосочетания в доме новобрачной; увоз новобрачной в дом мужа; празднество в доме новобрачного; приготовление брачного ложа и первая брачная ночь; различные послебрачные обряды, среди которых особо выделялось посещение новобрачными родителей молодой («возвращение домой»).

Однако у горных таджиков в некоторых районах существовал и другой вариант свадьбы; ему свойственно включение в помолвку, т. е. малый праздник, обряда бракосочетания — *никоҳ*, сопровождавшегося тем, что юноша оставался на небольшой срок с девушкой (дня на 3—4), а затем возвращался к себе домой. В дальнейшем все шло, как и в первом варианте: юноша готовил и выплачивал калым, ездил на тайные свидания к невесте-жене. Но уже второй праздник обходился без обряда бракосочетания (*никоҳ*) и был посвящен только увозу новобрачной в дом мужа. Соответственно мы называли эти варианты горной таджикской свадьбы — свадьбой I и свадьбой II.

Свадьба таджиков равнины и городов отличалась от описанной выше горной свадьбы. Хотя здесь также налицо сватовство и два основных свадебных праздника — помолвка и сама свадьба с обрядом бракосочетания и последующим увозом новобрачной в дом мужа, однако у этой группы таджиков период между помолвкой и свадьбой был значительно короче и не сопровождался тайными посещениями невесты женихом; это в значительной степени объясняется уменьшением роли калыма.

Нами был отмечен и еще один тип свадьбы, бытовавший в Исфаре, Канибадаме и соседних кишлаках. Особенность его заключалась в том, что новобрачный после свадьбы (т. е. после большого праздника) не увозил жену к себе домой, а оставался с ней трое суток, после чего совершался обряд выхода новобрачного, сопровождавшийся угощением. После этого молодой оставался с женой еще одну ночь, а затем удалялся



в свой дом. В дальнейшем в течение некоторого времени (чаще всего в течение 40 дней со дня свадьбы) молодые жили каждый в своем доме и новобрачный время от времени навещал жену; эти посещения носили название *расидабози* (забава при посещении). По истечении установленного срока новобрачную торжественно везли в дом мужа.

\* \* \*

\*

Рассмотрение основных этапов свадебных церемоний у народов Средней Азии и Казахстана показывает, что в них много общих черт, но часто переплетающихся в различных сочетаниях, поэтому нередко и характер самой свадьбы у двух различных народов кажется совсем непохожим. Однако рассмотрим приведенный нами материал по отдельным этапам (табл. 1).

Начнем со сватовства. Этот момент неотъемлемо присутствует в свадебных церемониях всех народов Средней Азии и Казахстана, причем различные его модификации связаны до известной степени с колыбельным сговором, который в свою очередь, как мы показали в предыдущем очерке, также был присущ всем рассматриваемым нами народам в той или иной степени. Но, по-видимому, даже наличие в ряде случаев колыбельного сговора не снимало всех последующих церемоний, связанных со сватовством. Само сватовство нередко состояло из нескольких посещений (сначала предварительных, а затем уже более официальных) с соответствующими угощениями, подарками сватам, различными обычаями (например, издевательство над сватами у казахов и т. п.). В ряде случаев оно сопровождалось и ответными посещениями родней невесты дома жениха с целью ознакомления с обстановкой и получения ответных подарков. На каком-то этапе сватовство уже принимало характер сговора, договора об условиях брака, в первую очередь о составе и размере калыма.

Переходя к следующему этапу свадебных церемоний, а именно к помолвке, следует сказать, что, видимо, этот момент также присущ свадьбе всех среднеазиатских народов, но не везде достаточно четко выражен. Уже при рассмотрении свадьбы таджиков нам пришлось указать, что помолвка часто имела различные названия и состояла иногда из ряда последующих церемоний. Например, в свадьбе равнинных и городских таджиков мы встречаем ряд последующих церемоний, близко отстоявших по времени друг от друга, таких как *туи фотиха* (праздник молитвы), *туи ноншиканон* (праздник ломания хлеба), *ширинишурй* (вкушение сладостей) и т. п. У казахов и киргизов помолвкой, по-видимому, следует считать обрядовое угощение кушаньем куйрук бауыр, куйрук боор, состоящим из сала и печени, и прочтение молитвы-бата, после которой брачный договор считался

Т а б л

Важнейшие этапы свадебных церемоний у наро

Народы	Сватовство	Помолвка	Период между сватовством (помолвкой) и свадьбой
Казахи.	Сватовство, договор о калыме, ответный визит в дом невесты.	Бата, куйрык бауыр (неотделимо от сватовства).	Приготовление и уплата калыма, заготовка приданого. Тайные приезды жениха (кульминационный момент — урын той с бегством невесты и борьбой за нее). Период длительный.
Северные киргизы.	Сватовство, договор о калыме.	Бата, куйрук боор (неотделимо от сватовства).	Приготовление и уплата калыма. Заготовка приданого. Тайные приезды жениха. Период длительный.
Южные киргизы.	Сватовство, договор о калыме, бата, куйрук боор.	Пата той (пата бергенге).	То же.
Каракалпаки.	Сватовство, договор о калыме.	В отдельных случаях первый той, приезд жениха, неке.	» »
Туркмены.	То же.	Смотрины (ширини).	Приготовление калыма, полная или частичная его уплата. Период иногда короткий, иногда длительный.

Группы свадеб			Возвращение домой
1	2	3	
—	Узатар той: приезд жениха, бегство невесты, борьба, брачная ночь, неке, переезд в дом мужа.	—	Не было.
Кетте той: приезд жениха и увоз невесты, неке, первая брачная ночь.	—	—	Пребывание новобрачной в доме родителей в течение 2—3 месяцев.
—	—	Кетте той: приезд жениха, неке, брачная ночь, 3 дня живет с женой, затем 40—45 дней посещает ее в доме тестя.	Пребывание новобрачной в доме родителей в течение нескольких дней.
Уллы той: приезд жениха, неке, увоз жены в дом мужа.	—	—	—
Приезд родных жениха (а у сарыков — жениха) за невестой, борьба за невесту, увоз ее в дом мужа, неке, первая брачная ночь.	—	—	Возвращение в дом родителей (кайторма) через короткое время после свадьбы на длительный срок. Заготовка приданого, тайные посещения мужем (у некоторых групп лишь короткое пребывание в доме отца или визит).

Народы	Сватовство	Помолвка	Период между сватовством (помолвкой) и свадьбой
Узбеки полукочевые.	Сватовство, до- говор о ка- лыме.	Фотиха туйи.	Приготовление и уп- лата калыма. Тай- ные приезды жениха. Период длительный.
Узбеки оседлые (I).	Сватовство, до- говор о сва- дебных рас- ходах.	» »	Подготовка к свадьбе. Период короткий.
Узбеки оседлые (II).	То же.	» »	То же.
Таджики городов и равнин.	» »	Туй фотиха, ношиканон, ширинихури.	» »
Таджики Исфары.	» »	Туй фотиха.	» »
Таджики горные (I).	Сватовство, дого- вор о калыме.	Туй фотиха (туй майда).	Приготовление и уп- лата калыма, заго- товка приданого. Тайные приезды же- ниха. Период дли- тельный.

Таблица 1 (продолжение)

Группы свадеб			Возвращение домой
1	2	3	
—	—	Приезд жениха, никох, брачная ночь, остается с женой 3 дня. Затем долгое время жена в доме отца, муж к ней приходит.	—
Приезд жениха, никох, увоз жены в дом мужа, брачная ночь	—	—	Приезд на короткий срок.
—	—	Приезд жениха, никох, брачная ночь в доме жены, муж живет с женой 3 дня или приходит к ней, затем увозит ее.	То же.
Приезд жениха, никох, увоз жены мужем, первая брачная ночь.	—	—	» »
—	—	Приезд жениха, никох, брачная ночь, остается с женой 3 дня, затем 40 дней посещает и увозит.	» »
Туй арусбарн, туй никох: приезд жениха, никох, увоз жены в дом мужа, брачная ночь.	—	—	» »

Народы	Сватовство	Помолвка	Период между сватовством (помолвкой) и свадьбой
Таджики горные (II).	Сватовство, договор о калыме.	Туй никох (туй майда), никох, муж 3—4 дня в доме жены.	Приготовление и уплата калыма, заготовка приданого. Тайные приезды жениха. Период длительный.
Карлуки.	То же.	Потиха, вскоре никох, муж одну ночь в доме жены.	То же.

Примечание. Цифры I и II при названиях народов — различные варианты

скрепленным и отступление от него той или другой стороны влекло за собой некоторую материальную компенсацию и другие последствия. Как отмечалось, у некоторых групп южных киргизов был и специальный праздник пата той, правда, иногда несколько удаленный по времени от сватовства и стовора; можно думать, что и сам термин «бата» есть вариант слова «пата», которое в тюркских языках в свою очередь заменило «фата», происходящее от арабского «фатиха» (молитва; первая сура Корана — букв. «открывающая»). Помолвку под названием потиха (патия) туй (или той) мы находим и у узбеков, а также у карлуков. Привлеченные нами материалы по туркменской свадьбе не дают сведений о помолвке, хотя среди некоторых групп туркмен выделяется особая церемония — «смотрение невесты» (ширини); характерно, что туркменское ширини мы встречаем у нохурли, мурчали и гокленов, т. е. как раз у тех групп, которые больше всего соприкасались с Ираном и иранскими народами, где ширини относится к разряду церемоний, связанных с помолвкой (о чем, кстати, упоминает и Г. П. Васильева в описании свадьбы). У каракалпаков говорится о первом из свадебных пиров, безусловно соответствующем по своему месту в ряде свадебных церемоний помолвке.

О значении помолвки как основного свадебного праздника у таджиков в период матриликального брака мы подробно говорили в нашей работе по таджикской свадьбе, а также упоминали в начале данного очерка. Один из вариантов таджикской горной свадьбы (свадьба II), считаемый нами более старым вариантом, предусматривает совершение обряда бракосочетания (никох) в период помолвки и последующее недолгое проживание юноши в доме девушки, в течение которого он нередко вступал с ней в фактическое сожительство. Просматривая весь приведенный

Таблица 1 (продолжение)

Группы свадеб			Возвращение домой
1	2	3	
Тул арусбари: приезд мужа, увоз жены, брачная ночь.	—	—	Приезд на короткий срок.
Приезд мужа, увоз жены, брачная ночь.	—	—	Визит новобрачных в дом родителей жены.

свадеб.

выше среднеазиатский материал, мы находим аналогию указанному варианту помолвки у каракалпаков, где в отдельных случаях во время первого из свадебных пиров устраивали официальное бракосочетание молодых. Вторую подобную аналогию можно усмотреть в свадьбе карлуков, где, правда, обряд бракосочетания и первая брачная ночь молодых в доме новобрачной не практиковались в день помолвки — потиха, но следовали, как можно понять из описания, в скором времени после помолвки, во всяком случае задолго (иногда за 1—2 года) до большого свадебного праздника.

После первых свадебных церемоний (сватовство, сговор, помолвка) у всех народов Средней Азии и Казахстана наступает период подготовки к свадьбе, заполненный приготовлением и постепенной выплатой калыма стороной жениха, заготовкой приданого стороной невесты; период этот, как правило, является достаточно продолжительным, нередко длится год или даже несколько лет. По-видимому, лишь у таджикского и узбекского населения больших оазисов, где размеры калыма были невелики и имела тенденция к его полному исчезновению (см. предыдущий очерк), данный период был значительно короче и свадьба нередко совершалась вскоре после указанных первых свадебных церемоний.

Этот же период у большинства среднеазиатских народов являлся и периодом «тайных» приездов жениха к невесте, периодом их совместной добрачной жизни, о чем было подробно рассказано выше. Такие добрачные посещения назывались по-разному: «игра с невестой», «тайные (воровские) посещения», «приезд зятя», «хождение за пазуху» и т. п. Из числа рассмотренных нами народов указанный обычай отсутствовал, вернее сказать, вероятно, исчез, у упомянутого только что таджикского и узбекского населе-

ния городов и больших оазисов, а также не существовал у туркмен. Он имелся у казахов, киргизов, каракалпаков, полукочевых узбеков, горных таджиков, карлуков. Наиболее ярко данный обычай бытовал у всех групп казахов, у которых мы находим даже специальный праздник, связанный с такими добрачными посещениями, так называемый урын той. При этом весьма любопытно, во-первых, что у казахов он сопровождался шуточной борьбой за невесту, точно так же как впоследствии и сам большой свадебный праздник, связанный уже непосредственно с увозом невесты. Вторых, приведенные нами сообщения Н. И. Гродекова, А. Левшина и П. Е. Маковецкого говорят о том, что урын той среди некоторых групп казахов мог рассматриваться как замена самой свадебной церемонии.

Очень интересно и противоречивое отношение общественного мнения к добрачным посещениям невесты женихом. С одной стороны, считается, что жених в своих свиданиях не должен переходить определенных границ; оставляя жениха с невестой наедине, за их поведением все же наблюдает какая-либо близкая родственница; у ряда народов сохранился и обычай доказательства целомудрия невесты. С другой стороны, фактическое сожительство в этот период как бы поощряется, а у некоторых народов (каракалпаки, карлуки) даже одобряются беременность невесты и роды как результат «тайных» свиданий с женихом в доме ее отца. Такое же противоречие проявляется к этим встречам персонально со стороны отца, матери и других родственников молодых людей: они, с одной стороны, знают об этих посещениях, с другой — как бы не знают. Например, у казахов, как уже говорилось, для жениха нередко тайные свидания устраиваются в той же юрте, в которой находятся мать и отец девушки; отец непосредственно снаряжает сына в тайную поездку к невесте, но в то же время юноша, возвращаясь с урын тоя, снимает с себя парадное платье и, лишь переодевшись в будничное, приветствует родителей, ни слова не говоря о своей поездке.

Переходя непосредственно к свадьбе, мы попытаемся ее классифицировать исходя из следующих моментов: увозят ли новобрачную сразу же в дом мужа, или она остается еще некоторое время в доме отца, а также, где происходит сближение новобрачных. Проанализировав материал, мы нашли возможным разбить все описания свадеб на три группы (табл. 1).

В первую группу попадают свадьбы, где новобрачную в первый же день свадебных торжеств (или в крайнем случае на второй день) увозят в дом мужа. При этом иногда новобрачную увозят после совершения обряда бракосочетания (если вообще он не был совершен в период первого праздника — помолвки, как у карлуков, части горных таджиков — II вариант), иногда же бракосочетание совершается уже по прибытии в дом мужа. В эту группу попадают свадьбы у северных киргизов (нике в доме



мужа), каракалпаков (неке в доме невесты перед ее увозом), туркмен (с тем отличием, что у всех племен, кроме сарыков, жених не приезжает за невестой), оседлых таджиков и части оседлых узбеков — I вариант (никох в доме невесты перед ее увозом), части горных таджиков — I вариант (никох в доме невесты перед ее увозом), другой части горных таджиков — II вариант, карлуков.

Во вторую группу попадает свадьба казахов, где неке и брачная ночь имеют место в доме отца невесты, после чего новобрачную сразу же отвозят в дом мужа.

Наконец, в третью группу попадают свадьбы южных киргизов, полукочевых узбеков, частично оседлых узбеков — II вариант, а также выделенная нами особо таджикская свадьба Исфары (возможно, близкая по взаимовлиянию с южнокиргизской свадьбой). Как мы уже говорили выше, при описаниях свадьбы отдельных народов, здесь мы встречаем различные варианты проживания новобрачной после свадьбы в своем доме: у узбеков больших оазисов и городов, например Ташкента, новобрачная оставалась 3—4 дня в доме отца, и муж жил с ней или приходил на ночь; у южных киргизов и таджиков Исфары ее пребывание в доме отца затягивалось до полутора месяцев, а у полукочевых узбеков даже на несколько лет, причем муж периодически посещал ее.

Мы не будем здесь касаться других свадебных обрядов и церемоний, таких, например, как прощание невесты с родными, очищение огнем при приезде в дом мужа, приобщение к очагу, рассмотрение лица новобрачной, смена головного убора или наряда, приобщение к новому хозяйству и т. п. Большинство из этих обрядов в той или иной степени и в том или ином порядке имеет место в свадьбах различных народов Средней Азии и Казахстана, и их своеобразие, по-видимому, связано в значительной мере с культурно-этническими особенностями того или другого народа,<sup>11</sup> хотя до известной степени они характеризуют и такие моменты, как переход новобрачной из одной родовой группы в другую, переход обоих молодых в другой возрастной класс и т. п. Все это может служить предметом специального исследования.<sup>12</sup>

Из свадебных церемоний мы хотели бы лишь подчеркнуть обычай бегства девушки в чужой дом и последующую борьбу за нее, столь типичные для казахской и туркменской свадеб; нам представляется здесь характерным то обстоятельство, что борьба за невесту обычно кончалась выкупом и многочисленными подарками, так же как выкупами и подарками были обставлены почти все этапы свадебных церемоний, включая сватовство, помолвку и пр. Так, Г. П. Васильева, говоря об инсценировке борьбы за невесту, отмечает, что у ряда племен, как например у чоудоров, борьба не инсценировалась, а право на увоз девушки покупалось,

<sup>11</sup> См., например: Н. А. Кисляков. Некоторые материалы к вопросу об этногенезе таджиков. КСИЭ, в. 30, 1958, стр. 130—134.

<sup>12</sup> См.: Н. П. Лобачева. Свадебный обряд хорезмских узбеков.

и прибавляет, что и некоторые другие племена, например мургабские текинцы и салыры, после инсценировки борьбы также платили выкуп.<sup>13</sup> Мы не можем не поставить это обстоятельство в связь с браком-покупкой.

Заключительным этапом свадебных церемоний является обычай «возвращения домой», т. е. переезд новобрачной после свадьбы на некоторое время к своим родителям. Обычай этот, как мы видели, принимал у отдельных народов самые разнообразные формы. Если поставить в ряд степень соблюдения этого обычая, его распространенность и продолжительность сроков пребывания новобрачной у своих родителей, то можно прийти к следующим выводам. У казахов, по-видимому, он вообще отсутствовал, нет никаких сведений о бытовании его и у каракалпаков, отсутствовал он, вероятно, и у полукочевых узбеков. У таджиков (и равнинных, и горных), так же как у оседлых узбеков городов и больших селений, у киргизов и карлуков это «возвращение домой» часто носило характер сравнительно короткого визита, который новобрачная совершала иногда вместе с мужем, затем или возвращаясь с ним обратно, или же оставаясь еще некоторое время в доме родителей. Срок пребывания ее в доме родителей обычно был непродолжительным и ограничивался несколькими днями или двумя-тремя неделями; у северных киргизов визит этот растягивался на два-три месяца. От всех перечисленных народов резко отличаются туркмены, у которых среди некоторых племен срок пребывания новобрачной в доме родителей (так называемая кайтарма) достигал нескольких лет; правда, как мы говорили об этом, у некоторых туркменских племен сроки «возвращения домой» были короче, иногда дело ограничивалось лишь только визитом новобрачной в дом родителей, но, как правило, кайтарма следует рассматривать как характерный для туркмен свадебный обычай.

Если внимательно приглядеться к этому обычаю и тому разнообразию, которое наблюдается в этом отношении между различными народами Средней Азии и Казахстана, то здесь можно отметить некоторую закономерность.

Прежде всего отметим, что более или менее длительный срок пребывания новобрачной в доме родителей по обычаю влечет за собой и посещение новобрачной ее мужем в доме родителей (так обстояло дело, например, у таджиков Ванджа и Язгулема), особенно если новобрачная была еще очень молода и поэтому после свадебных церемоний возвращалась домой на сравнительно длительный срок. Но наиболее ярко эти посещения новобрачной мужем проявлялись у туркмен, особенно у тех, где кайтарма длилась очень долго.

Таким образом, период кайтарма у туркмен и более или менее длительное пребывание новобрачной в доме отца после свадьбы

---

<sup>13</sup> Г. П. Васильева. О роли этнических компонентов...

(«возвращение домой») у других народов как бы напоминает период между двумя свадебными праздниками — помолвкой и праздником увоза молодой, когда, как мы видели, практиковались тайные посещения женихом невесты (калындык ойнау — у казахов, кинголабози — у таджиков, куйеудеу — у каракалпаков, куйоо келди — у киргизов и т. п.). В этой связи очень интересно противопоставить казахов и туркмен; у первых период тайных добрых посещений женихом невесты был выражен чрезвычайно ярко (напомним о наличии даже специального праздника урын той), зато, по-видимому, совершенно отсутствовали не только послебрачные посещения жены, но и сам обычай «возвращения домой».

Это, так сказать, два крайних варианта. Между ними можно наметить ряд других вариантов. Так, например, у северных киргизов были и добрые посещения невесты, и довольно длительный период «возвращения домой», продолжавшийся два-три месяца; хотя авторы и не говорят о том, практиковались ли в этот послебрачный период у киргизов посещения мужем жены, но можно думать, что такие посещения имели место. У горных таджиков и карлуков в большинстве случаев «тайные» посещения совершались в период до свадьбы, после свадьбы «возвращение домой» носило характер кратковременного визита, хотя, как мы указывали выше, у некоторых групп горных таджиков, особенно если жена была очень молода, она, вернувшись после свадьбы в дом родителей, оставалась там довольно длительное время, и муж продолжал свои посещения.

Существовал и такой вариант, характерный для южных киргизов, полукочевых узбеков, в какой-то степени и таджиков района Исфара: «тайные» посещения, практиковавшиеся между стоговором-помолвкой и свадьбой, продолжались и в течение сравнительно длительного пребывания новобрачной в доме ее отца, откуда она еще не уезжала к мужу; таким образом, это проживание не являлось «возвращением домой». Как уже говорилось, такое проживание новобрачной в доме отца с «тайными» посещениями ее мужем у южных киргизов и таджиков района Исфары продолжалось 40—45 дней, а у полукочевых узбеков срок пребывания новобрачной в доме отца исчислялся иногда годами, нередко до рождения одного-двух детей.

Наконец, у таджиков и узбеков равнин (больших селений и городов) обычай «тайных» посещений женихом невесты (или мужем жены) вовсе отсутствовал, а обычай «возвращения домой», хотя и имел место, носил скорее характер обрядового посещения новобрачными (иногда вместе, иногда порознь) дома родителей молодой женщины.

Резюмируя все только что сказанное, мы видим, что обычай «тайных» посещений невесты или новобрачной наблюдался у большинства населения Средней Азии и Казахстана, причем он имел

место или в период между сговором-помолвкой и свадьбой, или при «возвращении» новобрачной из дома мужа после свадьбы, или, наконец, непосредственно в течение определенного времени после свадьбы без предварительного увоза новобрачной в дом мужа.

Какова же причина этой, если можно так сказать, временной матриликальности брака у народов, фактически находившихся на более поздней стадии — патриархальной семьи и брака путем покупки девушки, уплаты калыма? Большинство исследователей (Востров, Джумагулов, Васильева, Овезов, Шаниязов и другие) склонно видеть в этом пережиток матриликального поселения супругов, а в борьбе за невесту, проявляющейся, скажем, в свадьбе казахов, туркмен и других народов, в различных препятствиях, чинимых жениху и его друзьям, а также в выкупах — пережиточные явления, связанные с переходом от матриликального брака к патрилокальному (см., например, у Вострова). Данное мнение, по-видимому, совершенно справедливо и обоснованно.

Однако это, конечно, лишь одна сторона вопроса. Ведь было бы неправильно то или другое бытовое явление рассматривать с точки зрения только пережиточных моментов. Если бы не действовали новые факторы, то брак так бы и оставался матриликальным. Но под влиянием социально-экономических сдвигов, изменения форм собственности совершился переход к новой форме семьи, изменилась форма брака, и вот они-то и диктуют основное направление происходящих процессов. В свое время мы высказали положение, сформулированное в начале данного очерка на материале семьи и брака у таджиков, что первый праздник (сговор, обручение, помолвка) при матриликальном поселении был достаточен для оформления брака, но новый порядок вещей — патрилокальность брака, с одной стороны, и необходимость уплаты калыма — с другой — создают новую ситуацию — необходимость пребывания жены-невесты еще долгое время в доме ее отца, необходимость появления нового праздника — праздника увоза новобрачной. Создается противоречивое положение: фактически девушка становится уже женой, а в то же время она еще не жена, ее родители еще имеют на нее больше прав, чем муж. Необходимость выплаты калыма, выполнения обязательства, тяготеет над женихом и его семьей.

В этой связи нам представляется, что не следует спорить о том, что является причиной длительного пребывания девушки в доме родителей (до свадьбы, как, скажем, у казахов, или после свадьбы, как у туркмен), тайно посещаемой женихом-мужем, — действие ли пережитков матриликального брака или необходимость уплаты калыма. По-видимому, и то и другое действует одновременно, одно подкрепляет другое. В очерке о формах брака мы уже говорили, что пережиточные явления часто как бы оживают и приобретают большую стойкость под влиянием новых порядков, новых усло-

вий, в первую очередь экономических. Точно так, очевидно, обстояло дело и в данном случае. Очень метко сказал по поводу обычая кайтарма К. Овезбердыев: «Пережитки матрилокального поселения, существовавшего в далеком прошлом, в условиях классового (патриархально-феодалного) общества приобрели новое социальное значение: жена превратилась в живой залог имущества и денег».<sup>14</sup>

Свадебные комплексы каких народов можно считать наиболее древними? На этот вопрос ответить довольно трудно. В свое время мы высказывали мысль, что те свадебные циклы, в которых помолвка в обрядовом смысле хорошо выражена, где к помолвке (или вскоре после нее) приурочивается обряд бракосочетания (некоторые свадьбы горных таджиков — свадьба П, свадьба каракалпаков, карлуков), представляются нам более архаичными; именно эти циклы показывают, что значение придается первому празднику, который на прежних стадиях развития семьи и брака собственно и завершал собой брачные церемонии.

Но есть и другие показатели большей или меньшей архаичности свадьбы. Ими могут служить варианты большого брачного праздника, намеченные нами выше. Из них первый вариант, когда невесту сразу увозят в дом жениха и там уже совершается бракосочетание и имеет место первая брачная ночь, представляется более поздним (более «патриархальным»); напротив, тот вариант, где все эти церемонии совершаются в доме девушки, а она сама и ее муж и после свадьбы некоторое время остаются в доме ее отца, может считаться более архаичным. На этом основании Г. П. Васильева и склонна полагать, что туркменская свадьба (где жених даже не приезжает в дом невесты) имеет более поздний, патриархальный, характер.

Но если взять весь цикл свадебных церемоний в целом, то, повторяем, вопрос этот представляется более сложным. Разве при отсутствии добрачных «тайных» посещений у туркмен и «патриархальном» характере самой свадебной церемонии следующий за ней обычай кайтарма, принуждающий молодую женщину иногда многие годы жить не в доме мужа, а в доме отца, а самого мужа посещать свою жену украдкой, рискуя быть побитым или оскорбленным, не сводит на нет всю «патриархальность» туркменской свадьбы; более того, сама «матрилокальность» брака у туркмен длится дольше, чем, скажем, у казахов, так как у туркмен просватанная девушка живет в доме родителей и до свадьбы, и после нее.

Поэтому нам представляется, что старые свадебные циклы всех народов Средней Азии и Казахстана, у которых большую роль играет выплата калыма и существуют связанные с этим обстоятельством «тайные» посещения невесты женихом или жены му-

<sup>14</sup> К. Овезбердыев. Семейные отношения у туркмен..., стр. 131.

жем, достаточно архаичны (учитывая указанные выше варианты, свидетельствующие о большей или меньшей степени архаичности отдельных свадебных этапов).

Стадиально же более поздней нам представляется свадьба оседлого коренного населения в экономически более развитых районах — исконного узбекского и таджикского населения больших земледельческих оазисов, где наблюдалась уже в XIX в. тенденция к уменьшению и исчезновению калыма; здесь сокращается срок между обоими основными праздниками, он не зависит более от уплаты калыма, здесь отсутствуют «тайные» посещения женихом невесты, после свадьбы муж обычно сразу же увозит новобрачную к себе домой, «возвращение» новобрачной в дом родителей превращается в кратковременное обрядовое посещение.

## СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ЗАПРЕТЫ И ИЗБЕГАНИЯ

Прежде чем приступить к рассмотрению намеченной темы, необходимо определить содержание и рамки самого предмета исследования. Дело в том, что в этнографической науке запреты и избегания понимаются очень широко. Все они объединяются под термином «табу»; носителями табу могут быть отдельные лица или группы людей, животные, растения, различные предметы, определенные территории, сооружения, святыни, явления природы и т. д.

Широко известны факты табуации вождей и царственных особ, причем характер этой табуации бывает весьма различен: запрет непосредственного общения, беседы, прикосновения, иногда даже лицецерения данной табуированной особы, запрещение упоминания имени, а также наречения простого смертного именем вождя или царя. В качестве другого факта табуирования отдельных лиц (в данном случае временного) укажем на обычай наложения табу на менструирующих женщин, широко распространенный у многих народов; известны обычаи, предписывающие женщинам на весь период менструации удаляться из селения в особые хижины, расположенные где-либо в уединенном месте. Запрету общения с внешним миром подвергались у ряда первобытных народов юноши, проходящие обряды посвящения в другую возрастную категорию — группу взрослых членов коллектива. В качестве примера табуации отдельных социальных или родовых групп укажем на те предписания, которые существуют в кастовом строе индусов; здесь можно видеть как бы двойную табуацию: табу подвергались и так называемые неприкасаемые, принадлежащие к низшим кастам, и представители высших каст, например брахманы, хотя цель этих табуаций была одна — избежать осквернения высших каст. Отметим еще запреты, распространенные в Средней Азии в отношении профессиональной группы обмывателей покойников: с представителями этой группы население избегало общаться,

посуда, из которой ел на похоронах обмывающий покойника, отдавалась ему, и он уносил ее с собой, так как после него из этой посуды никто другой не стал бы есть. В той же Средней Азии табуация существовала и в отношении священных мест — гробниц почитаемых лиц, отдельных деревьев, рощ, камней — так называемых *мазор*; к ним нельзя было относиться непочтительно, нельзя было проезжать мимо них верхом, петь вблизи и т. п. Запреты в отношении животных и растений, как известно, были широко распространены среди первобытных народов, в частности в связи с тотемизмом (запрещение есть мясо тотемного животного) и др.

Мы привели здесь несколько в общем известных примеров для того лишь, чтобы показать, как велика и разнообразна область применения различных запретов и избеганий. В данном очерке речь пойдет исключительно об избеганиях, связанных с семейно-брачной жизнью, однако не все запреты и избегания в области семьи и брака будут нами рассмотрены.

На более ранних стадиях развития семьи брак довольно строго регламентировался в том отношении, что существовали определенные родовые группы и определенные категории лиц, в среде которых браки заключались. При господстве родовой экзогамии практически всегда имелся какой-то другой род (часто в пределах данного племени), откуда члены первого рода брали себе жен, и, наконец, третий род, в который члены первого рода отдавали своих девушек. Такой трехродовой союз, являвшийся, вероятно, одной, но довольно широко распространенной модификацией межродовых брачных отношений, получил четкое описание в трудах Л. Я. Штернберга и Д. А. Ольдерогге.<sup>1</sup> По-видимому, стадияльно в более раннюю эпоху, при групповом браке, брачная регламентация была еще яснее выражена. Если в родовом обществе при парном браке юноша (или его родители) мог выбирать в другом роде ту или иную девушку (в пределах определенной группы своих потенциальных жен), то при групповом браке ему собственно не нужен был и выбор, так как женщины данной группы «жен», предназначенные группе мужчин в силу рождения в определенном коллективе и принадлежности к нему, фактически и были его женами.

Напротив, на более поздних этапах развития семейно-брачных отношений, с разложением родовых отношений, регламентация брака постепенно отходит на задний план и заменяется более свободным выбором (правда, часто зависевшим не от молодых людей, а в основном от их родителей и других ближай-

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-восточной Азии. Л., 1933, стр. 29—34; Д. А. Ольдерогге. 1) Трехродовой союз в Юго-Восточной Азии. СЭ, 1946, № 4, стр. 171—186; 2) Кольцевая связь родов или трехродовой союз (*gens triplex*). Из истории развития социального строя первобытного общества. КСИЭ, в. 1, 1946, стр. 23—25.



ших родственников). Регламентация остается лишь в виде предпочитаемой обычаем женитьбы на девушках из ближайших родов (иногда даже из своего), с которыми существуют традиционные брачные связи (часто браки на дочери брата матери или на кузинах других категорий), однако такая регламентация уже отнюдь не обязательна.<sup>2</sup> Остается также и регламентация, так сказать, отрицательного свойства — запрещение женитьбы на ближайших родственниках (сестра, мать, тетка и т. п.), но и при этой отрицательной регламентации круг женщин-родственников сведен до минимума (раньше это были целые категории, обозначавшиеся в классификаторской системе одним термином, теперь — это отдельные лица).

Все только что сказанное имеет отношение и к семейно-брачным запретам и избеганиям. Ниже мы подробно остановимся на различных толкованиях причин семейно-брачных запретов и избеганий, на решениях данного вопроса, предлагаемых теми или другими исследователями. Здесь же мы касаемся высказываний по этому поводу Л. Я. Штернберга. Этот исследователь, описавший социальную организацию гиляков и их семейно-брачные отношения, открыл у них следы группового брака, а также трехродовой брачный союз, о котором упоминалось выше. Им подчеркивается строгая регламентация брачных категорий: все мужчины рода А данного поколения имели брачные права на девушек рода Б того же поколения, точно так же как их отцы брали обычно жен из числа девушек рода Б соответствующего поколения; беря девушку из рода Б, мужчина рода А при наличии следов группового брака имел брачное право и на жен своих братьев, которое он нередко и осуществлял, пользуясь представившимся случаем.

По мнению Л. Я. Штернберга, запреты и избегания семейно-брачного порядка были направлены на реализацию установленных половых норм: одни из них на то, чтобы ослабить до последней степени инстинкт ревности, другие — чтобы избежать полового общения между лицами запретных друг другу в брачном отношении категорий. Запреты первого рода — это запреты между лицами одного пола, принадлежавшими к одному классу по групповому браку, в частности между родными братьями. Запреты второго рода распространяются на всех лиц другого пола, не принадлежащих к категории потенциальных жен или мужей, в частности на своих сестер, сестер отца и т. п.<sup>3</sup>

Одной из характерных особенностей у гиляков было распространение запретов и избеганий на кровных родственников, в том числе и на таких близких, как брат или сестра. Другую особенность можно видеть в том, что так как у гиляков запреты

<sup>2</sup> Правда, еще сохраняется такая пережиточная регламентация, как например левират, но здесь дело уже во вторичном браке, браке вдовы.

<sup>3</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род..., стр. 95—98.

и избегания связаны с регламентированными категориями брака, с брачными классами, восходящими к групповому браку, то эти запреты и избегания для каждого человека возникают с самого момента его появления на свет, т. е. задолго до вступления его в брак.

Совершенно иное положение мы находим на более поздних этапах развития семьи и брака, т. е. там, где регламентация браков и брачные категории уже исчезают. Здесь нет повода к возникновению для данного лица запретов и избеганий с момента его рождения — они появляются лишь в результате брака или, точнее, в связи с браком и выступают как запреты и избегания в отношении родственников жены (или мужа), другими словами, в виде избегания свойственников. Именно такие запреты и избегания были характерны для народов Средней Азии и Казахстана.

Мы отметили, что у гиляков, по Л. Я. Штернбергу, запреты и избегания существовали между кровными родственниками. А как же обстояло дело в отношении свойственников? По Л. Я. Штернбергу, при наличии брачной регламентации и существовавшем порядке, когда один род (А) берет систематически из поколения в поколение жен из другого рода (Б), а своих девушек отдает в третий род (В), понятие свойства совпадает с понятием когнатного родства. Действительно, при указанном порядке для человека из рода А мужчины и женщины из рода Б, поскольку из него брали жен его агнатные прадед, дед, отец и, наконец, он сам, будут и свойственниками, и когнатными родственниками. В силу этого у гиляков каждой женщине запрещено разговаривать с отцом ее невестки, потому что часто этот мужчина является ее братом (братья и сестры — запрещенные категории); точно так же мужчина не может разговаривать с матерью своего зятя, так как эта женщина, согласно брачной регламентации, — его сестра.

Помимо избеганий и запретов между родственниками, связанных с браком и характерных, по-видимому, для той стадии развития семьи и брака, на которой находились гиляки, существуют запреты и избегания между родственниками, связанные не непосредственно с браком, а скорее уже с семьей. Таковы, например, обычай, распространенный среди народов Кавказа, не позволяющий отцу проявлять заботу о своем сыне при посторонних, даже в случае, если последнему угрожала какая-либо опасность,<sup>4</sup> обычай, запрещающий называть своего ребенка (или, наоборот, для последнего — своих родителей) по имени, и др.

Исходя из нашего конкретного материала, а именно из семейно-брачных отношений у народов Средней Азии и Казахстана, мы

---

<sup>4</sup> Я. С. Смирнова. Обычай избегания у адыгейцев и их изживание в советскую эпоху. СЭ, 1964, № 2, стр. 43.

в данном очерке займемся исключительно запретами и избеганиями между одним из супругов и родственниками другого (свойственниками первому), а также между самими супругами; эти запреты и избегания, возникающие в результате брака, рассуждая теоретически, должны иметь и одну общую причину, их породившую. Вне поля нашего рассмотрения остаются избегания и запреты между кровными родственниками, которые не являются характерными для семейно-брачных отношений упомянутых народов. Это не снимает, однако, с нас задачи в порядке сравнительного изучения истории семьи затем в какой-то мере коснуться запретов и избеганий гилакского типа, поскольку они также возникают в результате брачных отношений, но совершенно другой формы. Встает вопрос, может ли быть предложено общее объяснение для избеганий той и другой формы брачных отношений. Вопрос этот безусловно очень сложен, к нему придется вернуться в конце данного очерка.

\* \* \*

Прежде чем перейти к рассмотрению фактического материала по семейно-брачным запретам и избеганиям у народов Средней Азии и Казахстана, следует решить, в каком порядке и в какой последовательности они будут рассмотрены.

Здесь возможны различные принципы в подходе к классификации запретов и избеганий. Само собой напрашивается деление запретов и избеганий с точки зрения тех категорий лиц, между которыми они возникают. Здесь, естественно, возникают три основные группы: запреты и избегания между самими супругами; запреты и избегания между невестой-женой и родственниками ее жениха-мужа; запреты и избегания между женихом-мужем и родственниками его невесты-жены.

В свое время Н. П. Дыренкова,<sup>5</sup> одна из немногих исследователей, занимавшихся семейно-брачными запретами и избеганиями у народов Средней Азии, углубляя это деление, предложила рассматривать запреты и избегания между одним из супругов и его свойственниками по таким группам: в отношении старшей мужской родни мужа (жены); младшей мужской родни; старшей женской родни; младшей женской родни. При этом, как оказалось, в отношении некоторых из этих категорий (главным образом младших свойственников) запретов не существует. Лично Н. П. Дыренкова провела такую работу на киргизском материале, отметив при этом следующее: какого рода запреты в пределах

<sup>5</sup> Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. Сб. этногр. матер., № 2, Л., 1927, стр. 7—25.

указанных категорий лиц имели место, в какой период, продолжительность и интенсивность этих запретов, какие обряды и церемонии были связаны с прекращением тех и других запретов, и т. п.

Н. П. Дыренкова говорит, что запреты, так сказать, по их существу могут быть разделены на следующие пять групп: запреты встреч с известными категориями свойственников — так называемое избегание; запреты лицезрения; запреты показывания обнаженных частей тела; запреты фамильярного обращения, связанные с обязательными проявлениями уважения; запреты называть по имени. Правда, это деление разработано Н. П. Дыренковой в основном для взаимоотношений невестки и свекра, где запреты у киргизов проявлялись наиболее полно, но это деление может быть применено и ко всем остальным группам свойственников, между которыми и каждым из супругов существовали запреты.

Следует оговориться, что в повседневной жизни иногда трудно провести грань между запретами и избеганиями, с одной стороны, и нормами поведения — с другой. Так, например, запрет показывания обнаженных частей тела может быть и запретом (видеть босые ноги невестки), и обычной нормой поведения, принятой в данной среде в отношениях, скажем, между лицами разного пола. То же самое можно сказать и о запрете фамильярного обращения, особенно в отношении старших, что, казалось бы, является общепринятой и универсальной нормой поведения. Однако трудно провести грань между нормой поведения и запретом, хотя бы уже по одному тому, что запреты в свою очередь являются нормами поведения и по существу нормы поведения — понятие более общее, чем запрет: если, например, жена должна идти на несколько шагов позади своего мужа, то это и норма поведения (вызванная, скажем, пониженным положением женщины в патриархальном обществе, особенно в мусульманских странах), и в то же время запрет. Многие запреты характерны тем, что они взаимны. Например: если невестка не может допустить фамильярного обращения в отношении свекра, то он не может по традиции этого делать и в отношении невестки; если жена должна идти сзади мужа, то и он подчиняется правилу, запрещающему ему идти рядом с женой; то же самое можно сказать в отношении запрета называть другого супруга по имени, и т. п. Конечно, в классификации Н. П. Дыренковой более четкими являются запреты первой, второй и пятой категорий.

Таким образом, намечаются два принципа классификации запретов, по которым могло бы пойти рассмотрение материала: категории свойственников; существо самих запретов. Признавая важность классификации по второму принципу, нам представляется все же, что наиболее существенным и прочным является первый принцип; к тому же он помог бы более наглядно выявить отношения супруга к той или другой категории свойственников,

у многих народов объединенных одним и тем же классификационным термином.

Однако наши источники не позволяют строго придерживаться этого принципа. Имеющиеся материалы таковы, что если еще в отношении избеганий и запретов между невесткой и родственниками мужа мы можем выделить категории мужских и женских, старших и младших родственников, то в отношении избеганий типа зять—родственники жены это сделать почти не представляется возможным. Все исследователи по данному поводу обычно отмечают в более или менее общей форме избегания зятем родителей жены, лишь изредка упоминая их в раздельности, а еще реже — давая какие-либо конкретные материалы относительно особенностей избегания кого-нибудь из них.

Весьма существенно и то обстоятельство, какой период охватывают те или другие избегания и запреты, как долго они длятся, какие из них являются постоянными, пожизненными. Как показывает материал, некоторые избегания и запреты снимаются путем устройства какой-либо специальной церемонии или же окончание их связано с определенным событием, например рождением первого ребенка. Важно, как нам представляется, также обратить особое внимание на то, какие избегания и запреты и между какими категориями лиц падают на период от сватовства до свадьбы и какие бытуют уже в период совместного проживания супругов (у среднеазиатских народов обычно в доме мужа).

Сначала мы рассмотрим запреты и избегания между самими супругами, затем запреты и избегания между невестой-женой и родственниками ее жениха-мужа, наконец, запреты и избегания между женихом-мужем и родственниками его невесты-жены.

При рассмотрении запретов и избеганий мы будем также группировать материалы по народам.

### **ЗАПРЕТЫ И ИЗБЕГАНИЯ МЕЖДУ ЖЕНИХОМ И НЕВЕСТОЙ, МУЖЕМ И ЖЕНОЙ**

Запреты и избегания между лицами, вступающими в брак, носят безусловно особый характер; они имеют мало общего с запретами между одним из супругов и родственниками другого. В самом деле, запреты между лицами, вступающими затем в самые интимные отношения друг с другом, — явление, казалось бы, мало естественное и противоречивое.

Приведем здесь слова А. Гребенкина, довольно удачно сформулировавшего это положение у полукочевых узбеков в 70-х годах прошлого столетия: «По известному магометанскому правилу, — пишет он, — жених не может видеть невесту; в Зеравшанском округе этого не придерживаются и жених не только хорошо знает свою невесту, но зачастую и живет с ней как с же-

ной». <sup>6</sup> Здесь дело, конечно, не только в «магометанском правиле», естественно, тоже имевшем немалое значение в отношении изоляции лиц различного пола, но и в обычаях запретов и избеганий.

У среднеазиатских народов избегание между будущими супругами начиналось только с того момента, когда возникал вопрос о браке, другими словами, с момента сватовства. До тех пор юноша и девушка не выделялись в своих отношениях из среды другой молодежи и норма их поведения по отношению друг к другу была такой, какая существовала в быту в данной среде. Например, у узбеков и таджиков городов и селений равнины (например, в Ферганской долине), где существовало затворничество женщин и было принято ношение паранджи, молодежь обоих полов и в быту фактически была разобщена, при этом часто бывало и так, что помолвленный юноша до брака ни разу не видел своей невесты. Напротив, у киргизов и казахов, где существовала сравнительная свобода общения молодежи (доходившая иногда до временных сожительства), юноша мог видеть свою будущую невесту, разговаривать с ней, шутить и т. п. Такое же положение наблюдалось и в ряде горных таджикских районов.

Однако повсеместно с момента сватовства входили в силу запреты общения молодых людей и избегания между ними. Следует отметить, между прочим, что этот факт почти не освещен в работах исследователей. По нашему мнению, такое положение можно объяснить тем, что избегания между женихом и невестой считались как бы само собой разумеющимися. Ни у одного из народов Средней Азии и Казахстана мы не найдем такого положения, чтобы жених виделся с невестой во время сватовства, помолвки, переговоров о калыме и т. п. Кроме того, следует отметить, что избегание между женихом и невестой как бы тонет среди других избеганий, возникавших между новобрачными и их будущими родственниками. Невеста «скрывается» не только от жениха, но и от его родителей, братьев, сестер и других родственников (в свою очередь жених делает то же). Невеста во время всех предбрачных и брачных церемоний находится в отдельном помещении, во время свадьбы у многих народов она скрывается за занавеской, лицо ее закрыто покрывалом, точно так же и жених даже во время брачной церемонии, например у таджиков и узбеков, накидывает себе на голову халат и скрывается за спинами окружающих его товарищей. Однако на первом плане здесь стоят другие избегания — избегания юношей будущего тестя и т. п. Это обстоятельство и не дает возможности выявить специальное избегание между самими молодыми людьми в период брачных церемоний.

Как мы знаем, избегания между женихом и невестой не мешали практиковавшимся у ряда народов Средней Азии и Казах-

<sup>6</sup> А. Д. Гребенкин. Узбеки. Сб. «Русский Туркестан», в. II, М., 1872, стр. 66.

стана свиданиям молодых людей в период между помолвкой и свадьбой; свидания эти были тайными, во всяком случае им старались придать такую форму. Считалось, что родители девушки об этом ничего не знают, в особенности же ее отец. Характерно, что часто при свиданиях как бы не нарушался и запрет лицезрения друг друга, так как свидания обычно происходили в темноте, глубокой ночью.

Прекращаются ли запреты и избегания между мужем и женой после окончания брачных церемоний? В предыдущем очерке, рассматривая свадебные обряды и церемонии, мы уже говорили, что у некоторых групп полукочевых узбеков новобрачная после свадьбы продолжала долгое время жить в своем доме, а у многих туркменских племен после свадьбы, совершившейся в доме новобрачного, молодая затем на долгое время возвращалась в дом отца (обычай кайтарма). И в том и в другом случае муж посещал жену тайком.

У Н. В. Брюлловой-Шаскольской в связи с обычаем кайтарма мы находим следующие строки: «У туркмен-йомудов после свадьбы жена возвращается в дом отца и муж не имеет права ее видеть. Но он обязательно должен изловчиться и видеться с ней тайно, иначе его засмеют как байбака и рохлю ... Перед нами налицо какое-то странное „табу“, запреты: табу не только невесты для жениха, но даже жены для мужа. Понять его можно только в общей связи брачных табу».<sup>7</sup>

Таким образом, у некоторых групп узбеков и туркмен мы находим продолжение тайных свиданий и после бракосочетания, в то время как у других народов, как правило, они практиковались в период между помолвкой и свадьбой. Здесь еще раз следует подчеркнуть, что в значительной степени они были тайными, по-видимому, в силу того, что зять все это время должен был избегать и родственников жены, но все же моменты запрета по отношению к своей жене здесь проявляются достаточно ярко.

У туркмен-йомудов запреты между мужем и женой действительны и после переезда новобрачной в дом мужа. Так, по словам Д. Г. Йомудской-Буруновой, в доме мужа йомудка закрывается не только от родных мужа, но и от него самого. В первые годы замужества муж и жена не говорят друг с другом в присутствии старших членов семьи. В этот период муж не дает жене непосредственно никаких поручений, а говорит матери или сестре. Жена также не может открыто проявить свое внимание, заботу о муже. Молодые супруги никуда вместе не ходят.<sup>8</sup> Такие же

<sup>7</sup> Н. В. Брюллова-Шаскольская. Пережитки древних форм семьи и брака у туркмен. Изв. Средазкомстариса, в. III, Ташкент, 1928, стр. 211—212.

<sup>8</sup> Д. Г. Йомудская-Бурунова. Женщина в старой Туркмении. М.—Ташкент, 1931, стр. 31; ср.: Д. Овезов. Туркмены-мурчали. ТЮТАКЭ, т. IX, Ашхабад, 1959, стр. 254.

отношения существовали между новобрачными и у многих других среднеазиатских народов (особенно в первое время совместной жизни).

Но наиболее длительным и постоянным запретом между мужем и женой был запрет называть друг друга по имени. Этот запрет, встречавшийся почти у всех среднеазиатских народов, как правило, сохранялся на всю жизнь.

У таджиков муж и жена никогда не называли друг друга по имени. Часто старались друг друга никак не называть. Иногда употребляли термины *мардак* (мужик, мужичок) и *занак* (женщина, баба). После рождения ребенка муж и жена обращались друг к другу со словами «отец или мать такого-то» или «его отец» (так же называли друг друга и за глаза).<sup>9</sup>

Относительно ферганских узбеков супруги Наливкины писали: «При посторонних же муж и жена всегда говорят на „вы“ и никогда не называют друг друга по имени, что считается в высшей степени зазорным. В глаза они называют друг друга именем их старшего ребенка, а если такого нет, то именем брата мужа или брата жены или же говорят друг с другом в третьем лице. За глаза муж, говоря про свою жену, говорит: „мое семейство“, а жена, говоря про своего мужа, тоже не называя его по имени, говорит: „мой муж, мой хозяин, отец моей дочери“». <sup>10</sup> В отношении узбеков-кунградцев Л. П. Потапов писал: «С 11—12 лет жених и невеста не называют друг друга по имени, и это простирается на всю жизнь. Жена не называет своего мужа по имени, равно как и одноименные предметы; например, если мужа зовут Балта (топор), то женщина называет этот топор теша. Своих близких родственников, одноименных с мужем, женщина после выхода замуж перестает называть по имени, называя их по имени детей, например „отец такого-то“». <sup>11</sup>

Н. П. Дыренкова сообщает, что у киргизов муж не называет свою жену по имени, а называет ее «хозяйка» и т. п. Жены не могут называть мужа по имени даже в его отсутствие, а говорят про него «богатый», «тот», «хозяин очага», иногда называют его по какому-нибудь отличительному признаку, например «хромой». Существует также обычай называть мужа по имени ребенка. Часто имена мужей женщины заменяют похожими или придумывают новые слова. Слова, входящие как составная часть в имя мужа, женщины также не употребляют и заменяют сходными по смыслу. С. М. Абрамзон тоже отмечает, что в старом быту киргизов женщина не имела права называть мужа по имени, а упот-

<sup>9</sup> Из полевых материалов автора.

<sup>10</sup> В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 158.

<sup>11</sup> Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю у узбеков «кунград». Научная мысль, 1930, № 1, Ташкент, стр. 52.



ребляла термины «старик», «мой хозяин».<sup>12</sup> Об обычае казахов не называть по имени мужа упоминает Н. С. Сабитов.<sup>13</sup>

У каракалпаков отмечается для нашего времени живучесть пережитка запрета называть имя мужа и имя жены; запрет этот был постоянным.<sup>14</sup> У уйгуров Р. Д. Ходжаева также указывает на запрет супругов называть друг друга по имени, вместо этого говорили «он», «она», «отец детей», «мать детей» и т. п.<sup>15</sup>

Наконец, в отношении туркмен запрет произносить имя мужа и жены отмечают Д. Г. Иомудская-Бурунова и А. С. Морозова: муж дает жене кличку «стряпуха», «домашние» или просто употребляет окрик «эй!», жена же называет мужа «сумасшедший», «сам», «отец такого-то»; нельзя говорить «мой муж», а надо говорить «мой человек, спутник».<sup>16</sup>

В итоге всего сказанного можно констатировать несомненную и довольно тесную связь между взаимными избеганиями вступающих в брак и тайными посещениями молодым человеком своей невесты (жены), продолжавшимися в течение всего того периода, когда новобрачная жила в доме отца. При этом характерно, что избегания здесь носили более или менее условный характер, они как бы демонстрировались и усиленно подчеркивались перед окружающими, сами же отношения между молодыми людьми были окружены тайной. С переездом новобрачной в дом мужа большая часть избеганий отпадала, а оставшиеся нередко сохранялись уже на всю жизнь, среди них одним из наиболее стойких был запрет для мужа и жены называть друг друга по имени и часто вообще произносить имя супруга даже в тех случаях, когда этим именем называлось какое-либо иное лицо. Другая же группа запретов, оставшихся также часто навсегда (совместная трапеза, беседа), практиковалась лишь в присутствии посторонних и как бы вызывалась опасением показать перед ними интимность отношений между супругами.

---

<sup>12</sup> С. М. Абрамзон, К. И. Антипина и др. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. ТИЭ, н. с., т. XXXVII, 1958, стр. 223.

<sup>13</sup> Н. С. Сабитов. Общественная жизнь и семейный быт казахов-колхозников. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 204.

<sup>14</sup> Т. А. Жданко. Работа каракалпакского этнографического отряда в 1956 г. Матер. Хорезмск. эксп., в. 1, М., 1959, стр. 196; А. Т. Бекмуратова. Семейно-бытовой уклад каракалпаков в прошлом. Автореф. дисс. М., 1967.

<sup>15</sup> Р. Д. Ходжаева. Общественное положение и семейный быт уйгурской женщины Казахстана. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 245.

<sup>16</sup> А. С. Морозова. Быт и женский труд в Туркмении. Туркменоведение, 1929, № 6—7, стр. 48; ср. также: К. Овезбердыев. Семейные отношения у туркмен Мервского оазиса в конце XIX—начале XX в. Исследования по этнографии туркмен. Ашхабад, 1965, стр. 108, 111.

## ЗАПРЕТЫ И ИЗБЕГАНИЯ МЕЖДУ ЖЕНОЙ И РОДСТВЕННИКАМИ МУЖА

Запреты и избегания между женой и старшими мужскими родственниками мужа. Наиболее строгими и многочисленными являются запреты и избегания между невесткой и свекром. Полнее всего они описаны у киргизов Н. П. Дыренковой.

Автор сообщает, что первый период жизни молодой женщины в доме мужа обставлен особенно строгими запретами между невесткой и свекром. Это, по характеристике автора, запреты «бегания», т. е. избегание в буквальном смысле слова: невестка не может встречаться со свекром, они не должны видеть друг друга. Если молодая пара живет в отдельной юрте, то вход невестке в юрту свекра запрещен, в случае же захода свекра в юрту молодых невестка должна убежать наружу. Она бежит в сторону и тогда, когда встречает свекра на улице. Если же молодые живут в одной юрте с родителями мужа, то невестка все время в присутствии свекра находится за занавеской, при выходе из юрты она старается быть незамеченной. Утром она встает раньше свекра и выбегает на улицу, вечером спешит забраться в юрту и скрыться за занавеской, пока не пришел свекор. Если невестка должна выполнить какую-либо работу в юрте, то свекор выходит наружу, и т. д.

Такое избегание невестки и свекра, как пишет автор, в настоящее время продолжается обычно до рождения первого ребенка, но в старину оно длилось всю жизнь (т. е., очевидно, до смерти одного из избежавших). Снятие запрета избегания после рождения первого ребенка является, как считает Дыренкова, лишь смягчением старого пожизненного запрета. Чтобы прекратить избегание между невесткой и свекром, устраивается особый обряд, называемый отко киргизуу — «вхождение в огонь». Невестка входит в юрту свекра, накрыв лицо платком, при входе кто-либо, обычно мальчик, стаскивает с нее платок. Затем невестка медленно идет к очагу, все время кланяясь, и бросает в очаг кусок сала. Свекор при этом произносит благопожелание, невестка прячется за занавеску, а все присутствующие в юрте едят угощение. Когда все гости уйдут, невестка выходит из юрты, повернувшись лицом к свекру.

Остальные запреты между невесткой и свекром являются пожизненными. (Невестка не может показываться свекру с голыми ногами, непокрытой головой, открытой грудью; она не может сесть так, чтобы были видны ее штаны; не может сидеть, повернувшись к свекру спиной; при его входе она встает; она не ест с ним из одной чашки; если она чинит одежду свекра, то ни вынимать ее из сундука, ни наступать на нее не имеет права; она не мо-

жет садиться на то место, где спит свекор, если даже постель убрана, и т. д. Свекор также подвергается многим ограничениям: не может показывать невестке свои колени, снимать безрукавку в ее присутствии, сидеть с ней рядом, не может видеть рубашку и штаны невестки, садиться на то место, где она спит, брать невестку за руку. Ни смех, ни шутки между свекром и невесткой не допускаются, ругань и непристойные выражения в присутствии невестки непозволительны.

С. М. Абрамзон в отношении северных киргизов сообщает, что «молодая женщина не могла в течение длительного периода времени видеть своих свекра и свекровь. Обычно, когда свекор в юрте, она старалась совсем не входить туда. Даже зимой, когда родители мужа ели, женщина иногда должна была сидеть вне юрты, получая передаваемую из нее пищу в виде самых худших кусков мяса и кишок... Молодая женщина должна была избегать родителей мужа, пока не родит трех-четырёх детей и пока они не вызовут ее сами, чтобы разрешить прекратить избегание».<sup>17</sup> По его же словам, среди киргизов Синьцзяна женщина до выхода замуж в течение года избегает своего будущего свекра.<sup>18</sup> Тот же автор отмечает, что у киргизов Памира избегание свекра и старших родственников мужа продолжалось до 1—1,5 месяцев, затем каждый из них дарил невестке какую-либо вещь и давал разрешение прекратить избегание.<sup>19</sup> А. Джумагулов относительно киргизов Чуйской долины сообщает, что молодая в доме мужа соблюдала целый ряд запретов и ограничений и что обычай избегания (*качуу*) в отношении родителей мужа соблюдался в течение года или до рождения первого ребенка.<sup>20</sup>

В отношении полукочевых узбеков-кунградов наиболее подробные сведения мы находим у Л. П. Потапова. Избегание невестой будущего свекра начинается со времени сватовства; она должна избегать встреч со свекром до прихода в дом жениха. После этого запрет избегания с нее официально снимается, но она придерживается его до года или больше (смотря по воспитанию, как говорили кунграды) из вежливости, из уважения. По словам автора, снятие этого запрета санкционируется во время обряда *келин кўрсатар* (показ невесты), который выполняется в день перехода в дом жениха: невестка приходит в помещение, где собрались мужчины, с лицом, закрытым кисеей, кланяется им, в ответ несутся благопожелания; новобрачную сажают на баранью

<sup>17</sup> С. М. Абрамзон, К. И. Антипина и др. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чычкан, стр. 255.

<sup>18</sup> С. М. Абрамзон. Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР. Тр. Киргизск. археол.-этногр. экп., т. II, М., 1959, стр. 362.

<sup>19</sup> С. М. Абрамзон. Свадебные обычаи киргизов Памира. Тр. АН ТаджССР, т. 120, 1959, стр. 37.

<sup>20</sup> А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, стр. 40—41.

шкуру, в руки ей дают деревянную ложку с растительным маслом; кто-либо палочкой подымает с ее лица кисею; молодая лезет в огонь масло; затем свекор говорит, что он дарит ей такую-то вещь, и спрашивает других присутствующих о подарках, каждый называет свой подарок.

После исполнения этого обычая молодая может встречаться со свекром (так же как и со старшей родней мужа) с открытым лицом, но она, как сказано выше, пока еще не пользуется этим правом. Далее Л. П. Потапов указывает, что выполнение запретов часто зависит от материального достатка семьи, в особенности от того обстоятельства, может ли свекор поставить молодым отдельную юрту. Что касается ряда запретов в повседневной жизни между свекром и невесткой, то они примерно те же, что и перечисленные Н. П. Дыренковой у киргизов, — невестка не может находиться при свекре с открытой грудью, волосами, не должна садиться при нем, пока он не сядет, наступать на рубашку и штаны свекра, есть с ним из одной посуды, сидеть с ним, свекор при невестке не шутит, не ругается и т. д.

Имеются и другие свидетельства об избеганиях молодой свекра, правда, часто в недифференцированной форме, а наряду с другими родственниками. Относительно ферганских узбеков супруги Наливкины писали, что по установившемуся обычаю невеста после сговора тщательно прячется от всей родни жениха. На пережитки избеганий у узбеков Хорезма в наши дни указывают К. Л. Задыхина и Г. П. Снесарев; первый автор пишет, что обычай избегания — *қочу* — сохранился в некоторых семьях и до настоящего времени — невестка (так же как и зять) обязана соблюдать избегание и выполнять определенные правила поведения в отношении мужниной старшей родни;<sup>21</sup> по словам второго из указанных авторов, в тех семьях, где еще сохраняется деспотическая власть главы семьи, женщины, особенно снохи, не могут в течение ряда лет разговаривать со своим свекром.<sup>22</sup>

Что касается таджиков, то описанный Л. П. Потаповым обычай келин курсатар соответствует таджикскому обычаю *рӯбинион* (*рӯбиниик*) во многих своих деталях, в частности в том, что покрывало с лица невесты палочкой подымает мальчик. Этот обычай совершается после переезда новобрачной в дом мужа и дает возможность родне мужа, в первую очередь свекру, в дальнейшем видеть новобрачную с открытым лицом.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 399.

<sup>22</sup> Г. П. Снесарев. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. СЭ, 1957, № 2, стр. 67.

<sup>23</sup> Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков. ТИЭ, н. с., т. XLIV, 1959, стр. 115—117, 208.

У таджиков новобрачная должна была избегать свекра, равно как и других мужниных родственников мужского пола, и некоторое время после поселения в доме мужа; иногда сроком окончания избегания считалась ее кратковременная поездка после свадьбы к своим родителям (так называемое возвращение домой), однако избегание именно свекра, по-видимому, особо не выделялось.

Довольно многочисленны, хотя и кратки, свидетельства об избегании невесткой свекра (часто не выделяемого, правда, из среды других родственников мужа) у казахов. Так, еще у С. М. Броневского находим следующие строки: «Молодая жена, до тех пор пока не принесет первого младенца, не должна видеть свекра, но если бы нечаянным образом сие случилось, он непременно обязан дать ей за то хороший подарок».<sup>24</sup> В. Д. Тронов отмечает, что молодая не видит свекра до рождения первого ребенка.<sup>25</sup>

Более подробно на этом вопросе останавливается П. Е. Маковецкий. Он пишет, что в отношении невестки обычай избегания строг. Этот обычай требует, чтобы невестка всю свою жизнь скрывалась от отца мужа. По приезде в аул мужа новобрачная обязательно навещает свекра и свекровь в праздничном наряде, при этом лицо ее закрыто, открывается оно лишь на одно мгновение при совершении обычая *келін көрүмдүк*, занавеску на лице ей приподнимают палочкой и немедленно же закрывают, свекор дает ей подарок — *көрүмдүк*. С этих пор невестка и свекор избегают взаимных встреч, и нередко свекор даже после многолетнего проживания в одном ауле не может узнать своей невестки. Некоторые казахи под русским влиянием стараются искоренить этот обычай, но встречают сильное противодействие, в особенности со стороны женщин. В заключение П. Е. Маковецкий отмечает, что, вероятно, в силу указанного обычая избегания у казахов не встречается случаев снохачества, которому должна бы сильно способствовать подчиненность членов семьи ее главе.<sup>26</sup> Пожизненность срока избегания между свекром и невесткой, кроме П. Е. Маковецкого, отмечает и Н. И. Гродеков: «Хорошая невестка всю жизнь скрывается из стыда и из почтительности от свекра. . .».<sup>27</sup>

Алтынсарин определяет срок избегания свекра в два-три года; он сообщает, что, войдя в кибитку, молодая не может идти далее 5—6 шагов от двери вовнутрь кибитки, при встрече она от-

<sup>24</sup> С. М. Броневский. Записки о киргизах-кайсаках Средней орды. Отечественные записки, ч. 43, СПб., 1830, стр. 200.

<sup>25</sup> В. Д. Тронов. Обычай и обычное право киргиз. Зап. РГО по отделению этногр., т. XVII, в. 2, СПб., 1891, стр. 71.

<sup>26</sup> П. Е. Маковецкий. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов, в. 1. Омск, 1886, стр. 13—14.

<sup>27</sup> Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области, т. I. Ташкент, 1889, стр. 75.

ворачивается и совершает коленопреклонение, за что получает благодарственное слово «живи долго».<sup>28</sup>

Н. Калмаков<sup>29</sup> и Х. Кустанаев<sup>30</sup> ничего не сообщают о длительности срока избегания, указывая лишь, что первые дни в доме мужа невестка остается за пологом. Х. Кустанаев отмечает, что затем устраиваются смотрины. Автор под псевдонимом П пишет, что невеста и жена не смеют показываться старшей родне жениха и мужа, лишь издали отдают им почтение, припадая на одно колено; о сроках избегания он ничего не говорит.<sup>31</sup>

В заключение вопроса об избегании свекра у казахов приведем сообщение В. В. Вострова: «Положение невестки в семье усугублялось многочисленными пережитками, нашедшими отражение во всевозможных запретах и ограничениях. Она обязана была избегать, а также не могла называть по имени отца мужа. Только с возрастом и появлением у нее детей она становилась несколько более самостоятельной в рамках своей семьи».<sup>32</sup>

У каракалпаков, по словам А. Т. Бекмуратовой, невестка со времени сватовства избегала всех старших родственников мужа, особенно свекра. Избегание носило название *қашыу*. Невестка не имела права показываться ему с голыми ногами и без платка, с открытой грудью, нельзя было сесть против свекра, чтобы он не увидел ее штанов, нельзя было сесть на то место, где спит свекор. В свою очередь свекор не имел права показывать невестке свои колени, сидеть с ней рядом, не должен был видеть нижнее белье, рубашку невестки, не должен был садиться на то место, где она спит, недопустимы были смех и шутки между ними. Но после рождения первого ребенка постепенно прекращалось избегание родителей и родственников мужа. Чтобы освободиться от него, женщина должна была бросить на *тор* (почетное место, где сидят и спят родители мужа) в виде подарка что-нибудь из своих вещей — хорошее, ценное. Этот обычай назывался *торге таслау* (бросание на тор). После этого невестка могла свободно входить в дом, где находились свекор или свекровь.

В отношении туркмен мы располагаем немногими, но достаточно выразительными свидетельствами об избеганиях и запретах

<sup>28</sup> И. Алтынсарин. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Зап. Оренбургск. отд. РГО, т. I, 1870, стр. 116.

<sup>29</sup> Н. Калмаков. Некоторые семейные обычаи северных уездов Сырдарьинской области. Кауфманский сб., М., 1910, стр. 226—228.

<sup>30</sup> Х. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 27, 33.

<sup>31</sup> П. Обычаи киргизов Семипалатинской области. Русский вестник, т. 137, 1848, № 9, стр. 32.

<sup>32</sup> В. В. Востров. Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области. ТИИАЭ АН КазССР, т. 3, 1956, стр. 34.

между невесткой и свекром, а также другими старшими родственниками. Характеризуя их в целом, Г. П. Васильева рисует следующую картину. По выходе замуж молодая женщина оказывалась в очень тяжелых условиях. Она большую часть времени проводила в своем углу, закрывшись халатом, должна была все время молчать, даже если в помещении и не было мужчин. Выходить на улицу ей разрешалось лишь два раза в сутки в сопровождении нескольких женщин или девочек. Она была связана множеством запретов: до рождения первого ребенка закрывала лицо накидывавшимся на голову халатом не только от старшей мужской родни мужа, но и от женской; со всеми ими она не могла заговаривать первой, а лишь отвечала на вопросы шепотом или кивком головы, свекру или свекрови она также отвечала или кивком головы, или через младших членов семьи.<sup>33</sup>

Обращаясь к авторам XIX в., мы находим у И. Ф. Бларамберга в отношении туркмен-йомудов следующее: «По здешним обычаям сноха никогда не называет своего свекра по имени и не только не обращается к нему с вопросом, но даже отвечает через посторонних или старшего, имеющего право разговаривать с ним свободно».<sup>34</sup> И. Ибрагимов в отношении хивинских туркмен отмечает, что молодая не должна разговаривать со свекром и этот обычай сохраняется на все время совместной жизни.<sup>35</sup>

Д. Г. Йомудская-Бурунова, писавшая уже в советское время, отмечает пережиточно сохранившийся туркменский обычай закрывания невестки от свекра и другой старшей мужской и женской родни мужа, причем в отношении свекра этот запрет сохраняется постоянно. А. Морозова говорит, что суровый обычай запрещает женщине разговаривать со старшими родственниками мужа и что со свекром женщина не имеет права говорить в продолжение всей своей жизни. Н. В. Брюллова-Шаскольская пишет, что избегание родни мужа продолжается до первых родов. Наконец, А. Джикиев сообщает в отношении туркмен-салыров, что обычай избегания у них был менее популярным, чем у их соседей — текинцев, но все же невестка долго закрывалась от свекра, нередко в течение 10 лет, до появления нескольких детей.<sup>36</sup>

Выше, говоря об избеганиях между невесткой и свекром, нам в ряде случаев невольно пришлось коснуться и избеганий между невесткой и другими старшими мужскими родственниками мужа, а также свекровью, поскольку материал дается некоторыми авто-

<sup>33</sup> Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. ТИЭ, н. с., т. XXI, 1954, стр. 189; ср.: Д. Овезов. Туркмены-мурчали, стр. 253—254.

<sup>34</sup> И. Ф. Бларамберг. Топографическое и статистическое описание восточного берега Каспийского моря от Астрабадского залива до мыса Тюб-Карачан. Зап. РГО, т. IV, СПб., 1850, стр. 111.

<sup>35</sup> И. Ибрагимов. Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах. Военный сб., 1874, № 9, СПб., стр. 151.

<sup>36</sup> А. Джикиев. Свадебные обряды у туркмен-салыров в конце XIX—начале XX в. ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. VII, 1963, стр. 161.

рами в общей форме, без выделения отдельно избеганий свекра. Постараемся, однако, где это представляется возможным, остановиться на избегании других старших мужских родственников мужа.

Н. П. Дыреноква говорит, что у киргизов молодая женщина «бегаёт» как от свекра, так и от старшего брата мужа и вообще от всей его мужской родни старше его по возрасту. Молодая женщина не может входить в дом этих лиц, она также не должна переходить им дорогу и проходить мимо них. Такое избегание женщиной указанных родственников мужа тоже длится до рождения первого ребенка, а ранее длилось всю жизнь. Для снятия запрета необходимо было устроить обряд киргизуу отдельно для каждого лица из старшей мужской родни мужа. А. Джумагулов отмечает, что у киргизов Чуйской долины молодая должна была закрываться от старших родственников мужа, между ними и ею устанавливался ряд запретов и ограничений, которые, так же как и в отношении родителей мужа, действовали в течение года или до рождения первого ребенка.

В отношении узбеков-кунградов Л. П. Потапов, как говорилось выше, упоминает и об избеганиях между невесткой и мужской родней мужа до прихода ее в дом последнего. Из текста автора можно заключить, что обряд келин курсатар, служивший, как мы видели, для официального снятия запрета, устраивался одновременно и в отношении свекра, и в отношении других старших мужских родственников мужа, поскольку, по словам Л. П. Потапова, в процессе выполнения этого обряда невестке делали подарки наряду со свекром и другие родственники. В этом отношении обряд отличается от такового у киргизов, у которых, по словам Н. П. Дыренковой, каждый родственник из числа старшей мужской родни мужа должен был устраивать киргизуу особо. После выполнения обряда келин курсатар, пишет Л. П. Потапов, «женщина может встречаться со свекром и старшей родней мужа даже с открытым лицом, но, повторяем, невестка не пользуется этим правом сразу же».<sup>37</sup> Таким образом, по-видимому, сроки избегания свекра и старшей мужской родни мужа те же, но, конечно, надо полагать, что в отношении свекра избегание выступает более четко и имеет более существенное значение в силу постоянных контактов, иногда даже совместного проживания в одной юрте.

П. Е. Маковецкий отмечает, что у казахов по обычаю невестка должна всю жизнь скрываться как от свекра, так и от всех восходящих родственников мужского пола. То же отмечает и Н. И. Гродеков, прибавляя, что «по сведениям, сообщенным из Аулиеатинского уезда, молодая жена не показывается старшим родственникам мужа до третьего колена вплоть до первых ро-

<sup>37</sup> Л. П. Потапов. Материалы..., стр. 50.



дов».<sup>38</sup> Алтынсарин указывает, что невестка не могла показываться старшим родственникам мужа два-три года.

У каракалпаков об избегании старших родственников говорилось выше в связи с избеганием свекра; добавим лишь, что, по словам А. Т. Бекмуратовой, в домах этих родственников для прекращения избегания невестка также выполняла обряд «бросания на тор».

О запрете невестке показывать лицо старшим членам семьи до рождения первого ребенка, а в дальнейшем первой заговаривать у туркмен имеется свидетельство Г. П. Васильевой. И. Ф. Бларамберг указывает, что такие же запреты, какие существовали между невесткой и свекром, имели место и между невесткой и старшим деверем. Д. Г. Иомудская-Бурунова отмечает, что, так же как от свекра, туркменка закрыта постоянно от других старших родных мужа, в их присутствии она говорит сдвоенным шепотом. На запрещение разговаривать со старшими родственниками мужа указывает и А. Морозова.

В заключение, говоря о запретах в отношении старших мужских родственников мужа, остановимся на запрете называть их по имени. Н. П. Дыренкова в отношении киргизов отмечает, что для невестки был обязательным запрет называть по имени и свекра, и старших братьев мужа как в их присутствии, так и в отсутствии. Невестка точно так же не могла произносить названий предметов, созвучных с именами этой категории родственников, а должна была заменять их иными словами. Всех других людей, носящих такие же имена, она тоже не называла по имени, а заменяла его словом *ат тескери* (букв. «обратное имя»). Она обычно называла свекра по его профессии или положению (мастер — *уста*, мулла — *молдо*) либо же просто переделывала имя: вместо Ак-буга (белый бык) говорила «сивый рогатый свекор», вместо Омурчу (жизнь имеющий) — «длиннодушный». Дыренкова приводит факты, когда женщины не произносили имен деда и прадеда мужа, а таким же способом переименовывали их; например, прадеда мужа звали Токумбай (*токум* — седло и все, что кладется под него), женщина называла его *ичмек* (т. е. та часть, которая кладется под седло), других мужчин по имени Токумбай она также называла Ичмекбай. Автор указывает, что некоторые женщины не называли имен родственников мужа до тринадцатого колена, как живых, так и давно умерших. «Таким образом, — заключает Н. П. Дыренкова, — запрет произносить имя старшей родни мужа действителен в течение всей жизни невестки и распространяется также на лиц давно умерших».<sup>39</sup> В отношении северных киргизов

<sup>38</sup> Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 75.

<sup>39</sup> Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 19—20.

С. М. Абрамзон также говорит о запрете называть по имени родителей и старших родственников мужа.<sup>40</sup>

Л. П. Потапов отмечает, что у узбеков-кунградов невестка не должна была называть по имени мужскую и женскую, старшую и младшую родню мужа, при обращении к родственнику мужа, который был старше его, она употребляла термин *ака*.

И. Алтынсарин сообщает о казахах, что молодая не могла называть настоящим именем родственников и родственниц своего мужа, а звала их особо, дав им другое имя, сходное с настоящим. В связи с этим он приводит следующий анекдот: «У одного казаха было пять сыновей, которые в переводе на русский язык носили имена: озеро, камыш, волк, баран, нож; сноха пошла за водой и увидела, что за озером возле камыша волк ест барана; прибежав в аул, она закричала: „На той стороне сияющего, на этой стороне шевелящегося, блеющего ест воющий, несите режущего“». <sup>41</sup>

У каракалпаков Т. А. Жданко отмечает запрет для женщин называть не только имя мужа, но и старших родственников по мужской линии из рода мужа.

Широко был распространен обычай вместо имен родственников мужа употреблять соответствующие термины родства. Например, у таджиков невестка обращалась к свекру и называла его *амак* (дядя, брат отца), если он был молодым, *бобо* (дедушка), если он был старым. Иногда свекра женщина называла по имени своего сына: «дед такого-то». Такой обычай был распространен и у узбеков. Об аналогичном обычае у казахов сообщает Н. С. Сабитов: «Молодая женщина до сих пор не называет по имени родственников и родственниц мужа, заменяя их имена почтительными и ласкательными словами». <sup>42</sup>

Вышеизложенный материал показывает, что запреты в отношении старшей мужской родни мужа соблюдались после переезда молодой женщины в дом мужа длительное время: если период непосредственного избегания ограничивался несколькими годами, иногда до рождения первого ребенка (а в ряде случаев двух или трех детей), то целый ряд описанных выше запретов имел постоянный характер. Наиболее же стойким был запрет произнесения имени, который распространялся и на уже умерших родственников мужа. Все запреты и избегания, по-видимому, в равной степени могут быть отнесены как к свекру, так и к другим старшим мужчинам — свойственникам. Вероятно, что, как мы уже указывали, в силу более тесного и постоянного кон-

<sup>40</sup> С. М. Абрамзон, К. И. Антипина и др. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан, стр. 255.

<sup>41</sup> И. Алтынсарин. Очерк обычаев..., стр. 116. — Этот рассказ-анекдот по тому же поводу широко распространен и у других народов, например у каракалпаков (Т. А. Жданко), калмыков (А. В. Бурдуков).

<sup>42</sup> Н. С. Сабитов. Общественная жизнь..., стр. 204.

такта со свекром, с которым невестке часто приходилось жить в одном помещении, именно эти запреты были разработаны более детально и, конечно, в первую очередь попадали в поле зрения наблюдателя. Очевидно, правы и те авторы, которые считают, что ограничение избеганий периодом до рождения первого ребенка явилось смягчением более суровых в прошлом правил — не только отдельные запреты, но избегания свекра и старших мужских родственников мужа были когда-то постоянными.

Запреты и избегания между женой и младшими мужскими родственниками мужа. Весьма характерно, что в отношении младших мужских родственников мужа у народов Средней Азии и Казахстана мы не встречаем почти никаких запретов.

Н. П. Дыренкова прямо пишет, что у киргизов между невесткой и младшей мужской родней мужа не существовало никаких запретов, кроме запрещения называть по имени. Невестка обычно называет всех младших родственников мужа *кайын уни* (имеются в виду, вероятно, младшие братья мужа и сыновья старших его братьев). Только тех из этой группы она может называть по имени, которые родились после ее вступления в брак или которые были к этому времени малолетними. А. Джумагулов говорит, что остается неясным, почему молодая женщина у киргизов не избегала родственников мужа, если эти родственники были моложе ее по возрасту.

Л. П. Потапов для узбеков-кунградов лишь вскользь упоминает, что невеста избегает младшую мужскую родню во время сватовства, об избегании же после свадьбы ничего не говорит. Существовал запрет как для невестки называть по имени младших мужских родственников мужа, так и для них в отношении невестки.

У казахов автор под псевдонимом П отмечает, что невесту и жену могут видеть все младшие родственники ее жениха и мужа. У Н. И. Гродекова мы находим следующее замечание: «Невеста не посещает аула жениха, иначе она уже не может вернуться домой. Она не входит также в аул ни старшей, ни младшей родни будущего свекра. В случае надобности она идет к младшей родне, если в ее кибитке не живет или не жил свекор как не выделенный».<sup>43</sup> Из этого следует, что избегание младшей родни, если и имело место, то лишь условно, да и то только в период до брака. В. В. Востров отмечает, что в отношении младших братьев мужа существовал запрет называть их по имени, о других запретах он не упоминает.

А. Т. Бекмуратова говорит о каракалпаках, что у невестки не было никаких запретов в отношении младших родственников мужа, кроме запрещения называть их по имени.

<sup>43</sup> Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 63.

Г. П. Васильева сообщает, что у туркмен разговор между невесткой и свекром часто велся через младших членов семьи.

Запреты и избегания между женой и родственницами ее мужа: существовавшие запреты и избегания касались, по-видимому, лишь старшей женской родни мужа, в отношении же младшей женской родни кое-где встречаются лишь запреты в произнесении имен.

Н. П. Дыренкова говорит об избеганиях среди этой группы у киргизов следующее: «По отношению к старшей женской родне мужа от невестки требуется только уважение, особенно к свекрови. Так, в продолжение трех-четырех лет после замужества, каждое утро, когда семья просыпается, невестка обязана три раза кланяться свекрови, на что последняя отвечает ей благословением ... Невестке не дозволяется ходить вокруг очага, подходить слева к очагу при зажигании огня, так же как не разрешается проходить по „тору“ (*тер* — почетное место в юрте, — Н. К.). В некоторых местах это продолжается до рождения первого ребенка, в других — до самой смерти свекрови. Для снятия этого запрета требуется особый разрешительный обряд. Свекровь устраивает небольшое угощение ... и торжественно говорит невестке: „После этого заходи, разрешение дала, постель мою стели, я устарела, дитя мое“». <sup>44</sup> Далее Н. П. Дыренкова говорит о том, что невестка никогда не называет по имени ни свекровь, ни старших сестер мужа, даже в их отсутствии, а также и после смерти. Что касается младшей родни мужа, то в отношении ее для невестки никаких запретов нет, наоборот, младшим родственницам запрещается произносить имя невестки.

С. М. Абрамзон для северных киргизов, напротив, отмечает, что невестка в течение длительного времени не имеет права видеть не только свекра, но и свекровь и что она избегает родителей мужа до тех пор, пока не родит трех-четырех детей и пока родители не призовут ее сами, чтобы разрешить прекратить избегание. <sup>45</sup> То же отмечает и А. Джумагулов, указывая, что у киргизов избегание соблюдалось в течение года или до рождения ребенка.

У узбеков-кунградов, по словам Л. П. Потапова, невестка из женской родни избегала тех лиц, которые были старше мужа, в то время как с младшими родственницами мужа она нередко находилась в дружеских отношениях. Однако запрет произносить имя распространялся как на старшую, так и на младшую женскую родню.

К. Л. Задыхина сообщает, что избегание невесткой свекрови у хорезмских узбеков продолжалось до ритуального ввода ново-

<sup>44</sup> Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства ..., стр. 20—21.

<sup>45</sup> С. М. Абрамзон, К. И. Антипина и др. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан, стр. 226.

брачной в коллектив, что совершалось через несколько дней после свадьбы.

У таджиков невестка также не могла называть по имени свекра и других старших родственников мужа.

Небольшое число свидетельств имеется о запретах у казахов. Так, Н. И. Гродеков отмечает, что пока жива свекровь, сноха не может ступить на почетное место в юрте — *тор*, иначе, по поверью, у нее заболят ноги. После смерти свекрови сноха бросает в огонь сало, после чего получает право находиться на *тор*. У Х. Кустанаева мы находим лишь сообщение о том, что со времени заключения брачного договора невеста не должна показываться родителям и родственникам своего жениха. Н. С. Сабитов отмечает, что женщина не называет по имени родственниц мужа, заменяя их имена почтительными и ласкательными словами, в частности свекровь называет матерью; иногда это избегание родни мужа продолжается до первых родов. По словам Д. Г. Йомудской-Буруновой, йомудка в доме мужа закрывается, помимо мужской родни, также от свекрови и женской родни. После рождения ребенка молодуха от свекрови и других родственниц мужа больше не закрывается и оставляет прикрытым только рот. Прямого непосредственного общения молодой со свекровью и другими, от которых она закрывается, не бывает. Свекровь говорит снохе, она отвечает шепотом кому-либо из молодых членов, а тот передает по назначению. Если же нет никого, кто мог бы служить передаточным звеном, то молодая отвечает кивком головы. Свекровь и жены старших братьев, сообщает А. Морозова, обычно дают разрешение говорить с ними через несколько лет совместной жизни; некоторые женщины рассказывали автору, что они не говорили со свекровью первые десять лет. Иногда снятие этого запрета сопровождается торжеством — приходят гости (женщины), устраивается угощение. Если семья не фанатична, прибавляет автор, то стараются скорее выполнить формальные требования, и запреты эти прекращаются через два-три года, вернее, как только появятся дети.

И. Ибрагимов пишет, что молодая, сохраняя стыдливость, не должна разговаривать со свекровью, но этот неудобоисполнимый обычай не всегда соблюдается, и молодая женщина, соскучившись ходить с подвязанным ртом, начинает разговаривать со свекровью; но это допускается, прибавляет он, не ранее, как после первых родов.

Г. П. Васильева отмечает, что у туркмен-нохурли женщина до рождения первого ребенка закрывала лицо накидывавшимся на голову халатом не только от мужчин, но и от всех старших женщин семьи и родственниц мужа. Когда рождался первый ребенок, она освобождалась от необходимости закрывать лицо от старших женщин, но в их присутствии всегда накидывала на рот край головного платка — *ялмак*; свекрови она отвечала кивком

головы или через младших членов семьи. А. Джикиев относительно туркмен-салыров говорит, что обычай избегания у них был менее популярным, чем у их соседей — текинцев. В конце первой недели после свадьбы свекровь сама просила невестку не избегать ее и не закрывать лица.

Что же касается текинцев, то, по словам К. Овезбердыева, в первые годы свекровь называла невестку по имени, добавляя слово «гелин». Она спрашивала невестку, но ответ получала от нее через третье лицо (обычно через младших членов семьи). От невестки свекровь требовала строгого исполнения обычая прикрывать краем платка рот. Однако с течением времени, как правило после рождения двух-трех детей, свекровь называла невестку просто по имени и разрешала ей разговаривать с собой.

Рассмотрение отношений между невесткой и старшей женской родней мужа, в первую очередь свекровью, показывает, что в большинстве случаев мы встречаемся со стойкими избеганиями, длившимися нередко в течение многих лет; лишь в некоторых случаях подчеркивается только запрет называния по имени без указания на факт непосредственного избегания. Этот запрет был, по-видимому, распространен повсеместно и длился в продолжение всей жизни. Прямые указания на длительные избегания между невесткой и свекровью дают туркменские материалы, в отношении других народов данных далеко не достаточно.

Во всяком случае можно сказать, что запреты и избегания между невесткой и старшей мужской и женской родней мужа были строгими; что касается младшей родни мужа (независимо от пола), то здесь, если и существовали на первых этапах жизни молодой девушки в доме мужа какие-то ограничения, то они были очень незначительны и большей частью сводились к запретам называть по имени. Следует отметить также, что запреты в отношении свекрови по своей строгости и значимости были почти равными запретам по отношению к свекру. Разница заключалась лишь в том, что запреты в отношении свекра, по имеющимся в нашем распоряжении материалам, представляются все же несколько более длительными и касаются различных интимных сторон (нельзя видеть части одежды, голые ноги и т. п.), что может быть объяснимо различием пола.

### **ЗАПРЕТЫ И ИЗБЕГАНИЯ МЕЖДУ МУЖЕМ И РОДСТВЕННИКАМИ ЖЕНЫ**

Как нам пришлось отметить в начале очерка, имеющийся материал не позволяет, следуя схеме Н. П. Дыренковой, расчленить избегания такого рода по категориям родственников жены.

Общее положение в отношении этих избеганий Н. П. Дыренкова освещает следующим образом: «В литературе отмечен це-

лый ряд указаний на избегание женихом старшей родни жены, как мужской, так и женской, но только до момента переезда в дом мужа. Часть авторов указывает лишь на запрещение зятю показываться тестю и теще. По словам других, это распространяется на всех старших родственников невесты.

«С другой стороны, Ф. Л-ий утверждает, что братья и сестры невесты постоянно навещают жениха в его юрте, не указывая, правда, старшие они или младшие.

«Насколько мне удалось выяснить, в настоящее время до свадьбы жених не должен показываться как теще, так и тестю; в некоторых местах он прячется и от старшей родни невесты. После же свадьбы строго соблюдаются только запреты по отношению к теще и старшей женской родне жены».<sup>46</sup>

Все только что сказанное до известной степени подтверждается и приводимым ниже материалом.

Начнем с киргизов (с материала в книге Н. П. Дыренковой). Как только что было сказано, до свадьбы жених не показывается обоим родителям невесты, иногда и ее старшей родне. В дальнейшем после свадьбы в отношении тестя дело ограничивается запрещением называть его по имени, причем только в присутствии последнего. Что касается тещи, то запрет полного ее избегания длится обычно несколько месяцев после свадьбы, пока теща сама не даст разрешения зятю перестать избегать ее. Обычно устраивается обряд отко киргизуу. Зять входит в юрту, где сидят родители жены, кланяется, а затем подходит к очагу и прячется за занавес. Родители жены произносят различные благословения, затем съедается традиционное угощение, происходит обмен подарками. Иногда избегание продолжается до рождения первого ребенка; зять не может заходить в юрту тещи в ее присутствии, теща не ездит к зятю в гости, а если приезжает, то они живут в разных юртах. После прекращения избегания между зятем и тещей остаются навсегда некоторые запреты: зятю нельзя садиться в почетной части юрты, где спят старики, запрещается сидеть близко к теще, подходить к ней, они не могут встречаться необутыми и с непокрытыми головами, между ними не допускается ни шуток, ни смеха, зять не называет тещу по имени. Эти же запреты распространяются и на другую старшую женскую родню жены. А. Джумагулов отмечает, что по киргизскому обычаю жених со дня сватовства до свадьбы не должен был показываться тестю и теще, он скрывался и от старшей родни невесты.

У киргизов Памира в начале свадебных торжеств происходили смотрины жениха матерью невесты, во время которых прекращались избегания между ними. За этим следовал обряд отко киргизуу. Отец невесты приглашал жениха к себе в юрту, где

<sup>46</sup> Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 22.

устраивалось угощение. После этого обряда прекращалось обязательное избегание женихом отца невесты.<sup>47</sup>

Перейдем к узбекам. А. Д. Гребенкин говорит, что зеравшанский узбек, получив согласие родителей на брак с их дочерью, по обычаю уже не может показывать свое лицо ни отцу невесты, ни ее матери. Он должен избегать встреч с ними, если же нечаянно и встретится, то обязан, чтобы не нарушать приличий, закрыться халатом и отвернуться. Далее он прибавляет, что за время раздельного сожительства (имеется в виду обычай проживания жены в доме родителей в течение некоторого времени после свадьбы) муж не должен показываться ни отцу, ни матери своей жены. По словам местных жителей, говорит А. Д. Гребенкин, это делается от стыда. В. и М. Наливкины писали, что у ферганских узбеков жених тщательно прячется и избегает встреч с родными своей невесты. Они рассказывают о комичных эпизодах неожиданных встреч молодого человека со своим будущим тестем на базаре, кончавшихся бегством обоих в разные стороны.

Гр. Андреев описывает брачный обычай узбеков под названием *чалляр*. Жених не должен видаться и разговаривать с родителями невесты, не видит он их и во время свадебных церемоний. Только спустя несколько дней после первого свидания молодоженов отец новобрачной устраивает у себя угощение чалляр, куда приглашают и новобрачного с товарищами. После угощения новобрачный входит во внутреннее помещение дома и здоровается с тестем и с тещей. До этого же он их тщательно избегает и при встрече закрывает лицо рукавом или полкой халата.<sup>48</sup>

У узбеков-кунградов, пишет Л. П. Потапов, зять должен был до привоза невесты к себе в дом избегать встреч со старшей мужской и женской родней жены, если он ее «уважал». Затем тесть устраивал у себя угощение — *куёв кўрсатар* (показ зятя). Зять приходил на угощение, кланялся, садился и ел вместе с другими. По окончании трапезы кто-нибудь говорил: «Зять мало ел». Тогда поднимался тесть и надевал на зятя новый халат, иногда дарил ему лошадь или барана. С этого времени запрет избегания тестя и тещи с зятя снимался, но бывало и так, что благовоспитанный зять соблюдал его еще некоторое время. До указанного обряда зять совершенно избегал встреч с тестем и тещей, даже приходя в их юрту к своей невесте.

После совершения обряда сохранялся еще ряд запретов в отношении тещи, аналогичных тем, которые отмечены для киргизов Н. П. Дыренковой: нельзя было садиться рядом, брать

<sup>47</sup> С. М. Абрамзон. Свадебные обычаи киргизов Памира, стр. 35.

<sup>48</sup> Гр. Андреев. Чалляр. Тв, 1916, № 225.



за руки, обнажать при теще голову; этого же не должна была делать и теща. Имелся также запрет называть по имени тестя, тещу и других старших родственников жены.

К. Л. Задыхина для хорезмских узбеков отмечает сохранение обычая избегания — кочу, согласно которому не только невеста-жена, но и жених-муж должны были избегать старших родственников другого супруга. Однако о длительности такого избегания автор ничего не говорит.

Более подробный материал мы находим у К. Шаниязова в отношении узбеков-карлуков. Он пишет, что жених со времени помолвки должен был избегать встреч со старшими по возрасту родственниками невесты — *қачу*. После бракосочетания жениху покрывали голову халатом, а затем отводили его к невесте в специальное место, отделенное занавеской; на следующий день рано утром новобрачный, покрыв голову халатом, уходил из дома жены. Бракосочетание — *никох* — являлось юридическим и фактическим оформлением брака, пишет далее автор, оставалось только привести жену к себе домой. Однако часто по материальным соображениям процесс этот затягивался очень надолго, иногда на несколько лет. Муж по-прежнему избегал родителей и родственников жены, но в то же время мог тайно видеться с ней в доме ее отца. Посещения эти происходили в то время, когда все в доме спали; они устраивались родственниками молодых людей, активное участие в организации встреч принимала мать молодой.<sup>49</sup> Здесь для нас представляется существенным то положение, что зять по существу избегал родителей жены в период от помолвки до свадьбы, если же переезд новобрачной в дом мужа затягивался и он продолжал тайно ее посещать, то и избегания продолжались. Другими словами, избегания зятем родных жены продолжались весь период проживания невесты, а затем жены в доме своего отца.

У уйгуров, по словам Р. Д. Ходжаевой, зять избегал родителей жены со времени сватовства до свадьбы. Избегание это заканчивалось следующей церемонией. На второй или третий день зять приходил с товарищами в дом родителей жены. За зятя говорил его товарищ: «Мир всем, зять для приветствия пришел, дедушке и бабушке поклон». Им отвечали: «Пусть дед и баба поддержат согласие». Тогда товарищ произносил: «Отцу и матери поклон». В ответ слышалось: «Пусть отец и мать поддержат согласие». Зять своим молчанием показывал глубокое почтение и уважение к родственникам жены; когда угощали чаем, он брал чашку последним, выходя, не поворачивался спиной к присутствующим. Зять одаривали. Этой церемонией запрет избегания снимался.

<sup>49</sup> К. Ш а н и я з о в. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964, стр. 144—145.

Что касается таджиков, то все наши источники согласно указывают на то, что избегание женихом-зятем родителей жены, а также и некоторых родственников, например брата отца жены, продолжается в течение всего периода брачных церемоний, начиная от сватовства (по определению некоторых осведомителей, со времени получения согласия родителей девушки на брак или же со времени помолвки — туи фоти́ха) и вплоть до церемонии *домодталабон* (приглашение зятя), которая совершается через некоторое время после бракосочетания и увоза новобрачной в дом мужа. Приглашенному в дом тестя зятю устраивают угощение, но он сидит, потупив голову и опустив глаза, молчит, ничего не ест. Тесть преподносит ему подарки. После этого зять начинает отвечать на вопросы, иногда обнимается с тестем, здоровается с вышедшей к нему тещей и другими родственницами. Но бывало и так, что новобрачный, несмотря на подарок, молча уезжал, не попробовав угощения. После этого родители жены приезжали в дом к зятю, тот делал ответные подарки, и лишь тогда прекращалось избегание.

Весь период от сватовства до *домодталабон* новобрачный прячется от родных невесты-жены; даже во время совершения обряда бракосочетания, где ему приходится, так сказать, публично появляться в доме тестя, он в накиннутом на голову халате скрывается в плотной толпе дружков, чтобы не быть на виду.<sup>50</sup>

Свидетельства, имеющиеся в отношении казахов, в основном говорят об избеганиях родителей невесты-жены (иногда только тестя) или в общей форме об избегании родни. Касаются эти избегания также главным образом периода от сватовства до окончания брачных церемоний.<sup>51</sup>

И. Алтынсарин сообщает, что, приезжая в первый раз в аул невесты, жених должен закрывать голову малахаем. До венчания он не должен показывать свое лицо тестю, теще, шурьям и вообще всем старшим родственникам жены, и поэтому при нечаянных встречах с ними жених или прячется, или убегает в сторону.

П. Е. Маковецкий пишет, что родители невесты и жених во время сватовства не имеют между собой никаких непосредственных отношений. Жених не ездит со сватами в дом девушки, а если затем и приезжает посещать невесту, то делает это «тайно» и во время этих посещений тщательно скрывается как от тестя, так и от тещи. Первая встреча с тестем происходит при прощании, когда новобрачная отправляется в аул мужа. Затем, пишет П. Е. Маковецкий, молодые не должны являться в аул

<sup>50</sup> Н. А. Кисляков. *Семья и брак у таджиков*, стр. 74—135.

<sup>51</sup> Здесь избегания женихом родных невесты тесно переплетаются с тайными приездами жениха к невесте, о чем подробно говорилось в предыдущем очерке.

родителей невесты в течение трех лет. Но такой стеснительный обычай нарушается довольно часто, и на это нарушение смотрят весьма снисходительно.

У казахов Сырдарьинской области, согласно А. Диваеву,<sup>52</sup> жених не может встречаться с будущим тестем до большого тоя, сопровождающегося увозом новобрачной в дом мужа. Но все это время практикуются тайные свидания с невестой, которую в первое время приводят ночью в юрту, где остановился жених. Однако с течением времени свидания устраиваются уже в юрте родителей, но жених должен от них скрываться, так же как и от пожилых родных невесты. Лишь после большого тоя при проводах новобрачной имеет место первое свидание тестя с зятем, зятю дарят лошадь. Н. Изразцов относительно семипалатинских казахов тоже указывает, что зять и тесть не должны видаться и даже встречаться с момента сговора и вплоть до венчания, так как «это большой стыд». В это же время практикуются тайные свидания с девушкой, первое время где-либо подальше от юрты ее родителей, а затем и в самой юрте родителей, куда юноша прокрадывается к ней за занавеску.<sup>53</sup> Н. Калмаков относительно казахов северной части Сырдарьинской области пишет, что, когда почти весь калым уплачен, жених начинает посещать невесту, не показываясь тестю; при этом он живет у старшего брата невесты и устраивает свидания при помощи жены этого брата.

Х. Кустанаев, описывая тайные добрачные свидания присырдарьинских казахов, всячески подчеркивает запрет для жениха (правда, как видно из самого описания, в значительной степени фиктивный) показываться родителям невесты и ее близким родственникам (каким именно, он не указывает). Первый приезд жениха в аул невесты обставляется по возможности всяческими предосторожностями. Любопытно, что на встречу с женихом отправляются, по словам автора, сваха и близкие родственницы невесты, которые приглашают жениха в аул. К какой категории родственников относятся эти женщины, не указывается, можно думать, что скорее всего это женская молодежь. Для жениха ставят кибитку, его приводят туда и требуют подарков. Несмотря на наличие отдельной кибитки, для жениха и невесты готовят все же место в кибитке ее родителей, куда ночью и приводят жениха. Родители девушки уже спят, вернее, притворяются спящими. В дальнейшем ночные свидания жениха с невестой происходят в отдельной кибитке, но, по словам Х. Кустанаева, тайно от родителей.

---

<sup>52</sup> А. Диваев. Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области. Уч. зап. Казанск. унив., кн. 4, 1900, стр. 15—16.

<sup>53</sup> Н. Изразцов. Обычное право («адат») киргизов Семиреченской области. Этногр. обозр., 1897, № 3, стр. 76.

Н. И. Гродеков довольно подробно описывает период между помолвкой и свадьбой у казахов, в частности тайные свидания жениха с невестой и поведение жениха вообще в этот период. Например, он говорит о том, что жених не может показываться родне невесты или в ее ауле. Если его там увидят, то бранят, а в Аулиеатинском уезде у него отбирают лошадь, и он с позором возвращается домой пешком. Он не может войти ни в дом тестя, ни в дом старшего брата последнего, сына этого старшего брата и вообще старшей родни тестя. Далее автор говорит, что в кибитки младшего брата тестя и младшей родни его он входит, но не садится на почетное место — тор. Автор подчеркивает, что во время тайных посещений жених не показывается тестю и «последний игнорирует посещения его».<sup>54</sup>

Н. И. Гродеков, отмечая избегание женихом родни невесты до свадьбы, в то же время говорит о снятии этого запрета после свадьбы: «Молодой супруг не убегает от жениной родни, а посещает ее, не стесняясь, ибо вся родня жены, даже до сверстниц, перезнакомилась с ним на бракосочетании».<sup>55</sup>

Об избегании женихом родителей невесты с момента сватовства и до свадьбы говорят и некоторые другие казаховеды. Так, П отмечает, что после помолвки жениха не показывают отцу невесты, как и невесту отцу жениха. По В. Д. Тронову, жених не показывается родителям молодой, пока не возьмет ее в дом, т. е. показывается лишь тогда, когда ему предъявляют приданое невесты. Наконец, Н. С. Сабитов отмечает, что с момента, когда родители давали согласие на замужество своей дочери, и до свадьбы жених не должен был показываться родителям девушки.

По словам А. Т. Бекмуратовой, жених начинает избегать родственников невесты со времени сватовства, это избегание имеет место и при свиданиях с невестой в доме ее отца. Чтобы освободить жениха (мужа) от избегания, соблюдался обычай *күйеуди уйге киргизийү* (приглашение зятя в дом отца новобрачной).

Перейдем теперь к туркменам. Н. В. Брюллова-Шаскольская, говоря о запретах и избеганиях, подчеркивает то положение, что запреты для туркмена-новобрачного в отношении родителей жены существуют очень долгое время, причем как до свадьбы, так и после нее (что особенно существенно). По ее словам, у йомудов этот запрет длится 7 лет; у эрсари и у других племен юга Амударьи он сведен к 3—6 месяцам, после чего теца устраивает особый праздник и затем уже свободно встречается с зятем. Попутно с этим автор говорит, что запреты существуют и у

<sup>54</sup> Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 62—65.

<sup>55</sup> Там же, стр. 75.

казахов, но там они кончаются через несколько дней после свадьбы, а иногда и в день свадьбы.

III. Аннаклычев сообщает, что у туркмен-йомудов не было определенного срока избегания зятями родителей и родственников жены. Длительность избегания зависела прежде всего от зятя, и если он долгое время прятался от родственников жены, то это показывало его уважение к ним. Первая официальная встреча зятя с родителями жены происходила, когда последние приглашали его в свой дом. С зятем шло несколько его друзей, в том числе мысайыб. Пришедших угощали пловом из бараньих позвонков. Обычно кто-нибудь из спутников зятя брал блюдо с пловом, и вся компания, за исключением мысайыба, уходила в какой-либо соседний дом; это время использовалось тещей для вручения мысайыбу халата или костюма в подарок зятю. Когда гости съедали весь плов, каждый из них (кроме зятя) клал на блюдо деньги, и блюдо относили теще.<sup>56</sup> У текинцев Мервского оазиса, по словам К. Овезбердыева, зять избегал родителей своей жены до тех пор, пока не появлялось двое-трое детей; после этого родители его жены давали знать о том, что они хотят повидаться со своим зятем, приурочив это свидание к какому-либо семейному празднику.

Напомним (см. предыдущий очерк), что у названных туркменских племен — йомудов, текинцев — бытовал обычай возвращения новобрачной на длительный срок в дом отца (кайтарма). Но, как показывают наши источники, и у тех племен, среди которых кайтарма отсутствовала или же дело ограничивалось сравнительно кратким послесвадебным визитом новобрачной в дом отца, избегание зятем родителей жены иногда тоже длилось довольно долго.

По Г. П. Васильевой, у туркмен-нохурли молодой муж очень долгое время избегал родных жены, обычно до рождения второго ребенка. У туркмен-салыров, как сообщает А. Джикиев, новобрачный в течение длительного срока не показывался родителям и родственникам жены. Обычно после 6 месяцев супружеской жизни родители жены приглашали зятя на обед и дарили ему шелковый халат. Зять делал вид, что не принимает подарка, и уходил, не взяв его; халат позже доставлялся ему на дом. Посещение это означало, что муж больше не должен избегать родственников жены. Через 12 месяцев и 20 дней дом мужа посещала близкая родственница жены, и только после этого приходила мать жены. Таким путем устанавливалась постепенная связь между домами жениха и невесты.

У сарыков молодой не показывался родственникам жены до выполнения обряда «приглашения зятя», который приурочивался

---

<sup>56</sup> III. Аннаклычев. Быт рабочих-нефтяников Небит-Дага и Кум-Дага. Ашхабад, 1961, стр. 138.

к какому-либо празднику. Однако срок выполнения этого обычая не указывается.<sup>57</sup>

Напротив, у гокленов зятя приглашали в дом родителей жены через 1—2 недели после свадьбы; после этого избегания между зятем и родителями жены прекращались.<sup>58</sup>

\* \*  
\*

Из изложенного выше материала можно сделать некоторые обобщения.

Вопрос о времени избеганий и запретов между мужем и женой (первоначально женихом и невестой), носивших, как говорилось выше, противоречивый характер в том смысле, что эти запреты сочетались с интимной близостью, представляется достаточно ясным. Возникали они с момента стовора молодых людей и продолжались до времени окончательного переезда новобрачной в дом мужа (обычно сразу после свадьбы, а иногда, как например у части туркмен и узбеков, спустя длительное время после свадьбы). Со времени начала совместной жизни в доме мужа избегания фактически снимались, оставались лишь некоторые запреты, наиболее стойким из которых был запрет называть по имени другого супруга, этот запрет обычно оставался постоянным. Были и другие ограничения, например супруги не должны были вместе есть, вместе ходить куда-либо, однако нередко все это носило характер формы поведения при посторонних, было стремлением не показать интимной близости перед чужими (см. выше о запретах и нормах поведения).

Перейдем теперь ко второй категории лиц, связанных взаимными запретами и избеганиями, а именно жена—родственники мужа.

Прежде всего следует отметить, что наибольшее количество сведений имеется в отношении избеганий и запретов между невесткой и свекром; что же касается другой старшей мужской родни мужа, то или сведений вообще нет, или же вся эта родня объединяется в одну группу со свекром. В отдельных случаях указываются лишь некоторые подробности или варианты; так, если Н. П. Дыренкова для киргизов указывает, что каждый старший мужской родственник мужа должен был устраивать отдельно церемонию для снятия избегания между ним и невесткой, то у узбеков-кунградов, по словам Л. П. Потапова, церемония, устраиваемая свекром, снимала запреты и с других старших муж-

<sup>57</sup> К. Овезбердыев. Материалы по этнографии туркмен-сарыков Пендинского оазиса. ТИИАЭ АН ТуркмССР, т. VI, 1962, стр. 163—164.

<sup>58</sup> Д. Овезов. Свадебные обряды туркмен долин рек Сумбара и Чандыра в конце XIX—начале XX в. Изв. АН ТуркмССР, сер. обществ. наук, № 6, 1964, стр. 32.

ских родственников мужа. В отношении младших мужских родственников мужа отдельных конкретных сведений почти не имеется. Лишь Н. П. Дыренкова и А. Джумагулов для киргизов, А. Т. Бекмуратова для каракалпаков и Г. П. Васильева для туркмен говорят, что избеганий между невесткой и младшими мужскими родственниками мужа не практиковалось, за исключением запрета произнесения имени, а Л. П. Потапов вскользь упоминает о том, что невеста избегает младшую мужскую родню мужа во время сватовства.

В отношении старшей женской родни мужа большинство наших авторов отмечает, что невестка избегала ее; правда, более чем в половине случаев речь идет только о свекрови, в остальных же случаях свекровь не выделяется, а говорится о всех женских родственниках.

Младшая женская родня мужа большинством наших авторов вообще не упоминается, в трех отдельных случаях, где такое упоминание налицо, отмечается, что избеганий между младшей женской родней мужа и невесткой нет. Можно думать, что вообще молчание большинства авторов на этот счет свидетельствует об отсутствии избеганий между невесткой и этой группой родственников мужа.

Как представляется из всего исследуемого материала, все же наиболее строгими и длительными были запреты и избегания между невесткой и свекром, поэтому они и являются наиболее типичными и характерными в общей связи запретов и избеганий между невесткой и родственниками ее мужа. Запреты и избегания в отношении других родственников можно рассматривать как некую смягченную форму избеганий невестка—свекор, которые в конечном счете для младших женских родственников мужа почти полностью сходят на нет. Поэтому, чтобы лучше разобраться в запретах и избеганиях, налагаемых на невестку и взаимно на родственников ее мужа, следует подробно остановиться на избеганиях невестка—свекор.

Обратимся к вопросу о том, как велик был период избеганий невестка—свекор, на какое время он падал, каковы хронологические вехи этого периода на фоне семейно-брачной жизни.

Нам уже пришлось говорить, что на той стадии развития семейно-брачных норм, на которой находились народы Средней Азии и Казахстана (наличие патриархальных отношений, патриархального, калымного брака), в отличие от более ранних ступеней семьи и брака отношения между семьями, вытекающие из факта женитьбы юноши из одной семьи на девушке из другой, могут возникнуть лишь с того времени, когда будет достигнута договоренность о предстоящем браке, т. е. с момента сговора (или помолвки). В силу этого, конечно, до указанного момента не может быть и речи о каких-либо семейно-брачных запретах и избеганиях, в том смысле, в каком мы их понимаем.

Возникают ли запреты и избегания между девушкой и ее будущим свекром и остальными родственниками ее жениха уже в этот период? Просматривая весь привлеченный нами материал, мы должны констатировать, что подавляющее большинство авторов просто умалчивает о том, действовали ли запреты и избегания в период между сговором и свадьбой в отношениях между девушкой и родственниками будущего мужа. Лишь у пяти наших авторов мы находим указания на существование таких избеганий. Так, Л. П. Потапов для узбеков-кунградов отмечает, что со времени сватовства девушка избегает свекра, а также другую старшую и младшую родню мужа и что избегание это формально заканчивается после водворения новобрачной в доме мужа и устройства соответствующей разрешительной церемонии, хотя, как говорит автор, фактически избегание и различного рода запреты еще остаются некоторое время жизни новобрачной в доме мужа.

Второе свидетельство — это слова В. и М. Наливкиных о ферганских узбеках, у которых после сговора невеста прячется от всей родни жениха. Два других замечания относятся к казахам: замечание Н. И. Гродекова о том, что невеста не посещает до свадьбы аула жениха, и замечание Х. Кустанаева о том, что со времени заключения брачного договора невеста не должна показываться родителям и родственникам жениха. Наконец, А. Т. Бекмуратова отмечает, что избегание девушкой родни жениха начинается со сватовства.

Как нам представляется, если и считалось, что невеста должна избегать родню мужа, то такое избегание не было выражено достаточно четко, иными словами, не имелось повода для его проявления. Дело в том, что сама невеста в брачных церемониях у народов Средней Азии вообще играла пассивную роль, с момента просватывания она обычно ограничивалась обществом ближайших подруг и женской родни, редко куда выходила, занимаясь у себя дома приготовлением приданого. Во время предварительных брачных церемоний — сватовства, сговора, помолвки — она сидела в укромном уголке, закрывшись покрывалом, или же находилась где-либо совсем в другом месте. Весьма характерно в этом отношении сообщение Г. П. Васильевой, что у туркмен-нохурли во время сговора невеста сидела, закрывшись покрывалом, и гости, желавшие ее посмотреть, давали за это подарок, после чего покрывало приподнималось. Можно думать, что здесь идет речь о гостях-женщинах, при этом не уточняется, находились ли среди них родственницы мужа, но нужно думать, что находились, поскольку свои родные и соседки, вероятно, знали и видели девушку и раньше. Просматривая довольно обширный материал по сватовству, мы нигде не находим упоминания о том, что сваты смотрели невесту, хотя, видимо, в какой-то степени последнее должно было иметь место.



Что касается дальнейших церемоний, а именно самой свадьбы, переезда новобрачной в дом мужа, то во время их молодая (также, впрочем, как и молодой) не снимала с себя покрывала. Однако этот факт не может быть объяснен только избеганием родных мужа, новобрачная должна была скрываться и от всех вообще, от гостей и посторонних, что объясняется скорее всего табуацией религиозно-магического характера (боязнь порчи, сглаза и т. п.).

Таким образом, как нам кажется, нет оснований говорить о каких-то реально проявлявшихся избеганиях и запретах между невесткой и родней жениха-мужа для периода от сговора до свадьбы. Тем более отчетливо предстают перед нами запреты этой категории с момента поселения молодой женщины в доме мужа. Из приведенного нами выше материала видно, насколько стеснительным оказывалось положение молодой женщины. Здесь, если ее муж не отделился от родителей, она прежде всего сталкивалась со всей тяжестью запретов в отношении свекра и свекрови. Она должна была быть все время настороже, чтобы не совершить какой-либо оплошности, влекущей нарушение запретов. Следует отметить, рассуждая объективно, что и другая сторона — свекор, свекровь — также оказывалась в стесненном положении.

О том, сколько времени длилось избегание и соблюдение запретов между свекром и невесткой, отдельные авторы говорят по-разному. При этом часто указывается, что с течением времени прекращалось непосредственное избегание, а оставались в силе различные запреты, которые в повседневной жизни сохраняются постоянно, например запрет для невестки есть вместе со свекром из одной посуды, находиться при нем с непокрытой головой и открытой грудью и т. п. Что касается избеганий, то большинство авторов говорит или о пожизненном избегании свекра, или о продолжении их до рождения первенца, при этом некоторые исследователи указывают на то, что якобы прекращение избеганий с рождением первенца явилось смягчением когда-то более сурового обычая пожизненного избегания. Пожизненное избегание невесткой свекра было особенно характерно, по-видимому, для некоторых туркменских племен. Напротив, сравнительно короткий период избегания невесткой свекра наблюдался у узбеков и таджиков.

В отношении свекрови некоторые авторы приравнивают существовавшие избегания и запреты к таковым же в отношении свекра, но в целом избегания свекрови были менее длительными и менее стеснительными. Здесь несомненно большую роль играло и то обстоятельство, что избегающие друг друга лица принадлежали к одному полу.

Таким образом, запреты и избегания между невесткой и родственниками ее мужа начинают действовать сразу после переселения новобрачной в дом мужа и особенно сильно проявляются

в первый период (иногда весьма длительный) после брака, лишь постепенно смягчаясь или исчезая вовсе.

Обратимся, наконец, к третьей категории лиц, а именно муж—родственники жены.

Здесь также наибольшее число сведений имеется относительно избеганий между зятем и родителями жены, т. е. тестем и тещей. В ряде случаев упоминаются и другие старшие родственники жены, в отношении которых запреты и избегания не уточняются, а просто указывается, что наряду с родителями жены зять избегает также и этих родственников.

Избегания женихом родителей невесты начинаются со сватовства, вернее, со сговора, об этом согласно говорят все наши авторы. Вполне естественно, что избегания здесь могут носить вполне реальный характер, поскольку жених не сидит подобно невесте дома, а часто появляется на улице, в различных общественных местах. Выше мы привели пример встречи молодого человека со своим будущим тестем на базаре, имевший место у ферганских узбеков. Особенно же отчетливо запреты и избегания между молодым человеком и родителями его будущей жены проявляются во время практиковавшихся у всех среднеазиатских народов добрачных тайных посещений женихом невесты. Наличие в это время избеганий не мешало тому, что нередко сама мать девушки организовывала эти встречи (естественно, при помощи других женщин), а также и тому, что в ряде случаев эти встречи происходили в помещении, где спали родители девушки, например в юрте у кочевников.

Когда же прекращались запреты и избегания между новобрачным и родителями его жены?

Как правило, в большинстве случаев избегание прекращалось сразу или очень скоро после свадьбы и переезда новобрачной в дом мужа. Для прекращения избегания между зятем и тестем (тещей) у таджиков и узбеков устраивалась специальная церемония (домодталабон, чаллар). Тесть приглашал зятя в гости, устраивал угощение, но сначала зять должен был сидеть потупившись, молчать, ничего не есть; лишь после уговоров и обещания хорошего подарка зять поднимал глаза, начинал есть, отвечал на вопросы. После этой церемонии избегание прекращалось, зять мог свободно общаться с родителями жены. Обычно затем сохранялись лишь некоторые запреты в отношении тещи.

Несколько иначе, по-видимому, обстояло дело у туркмен (и некоторых групп узбеков; см. выше). Из приведенных нами материалов видно, что по сравнению с другими народами Средней Азии и Казахстана период запретов и избеганий между женихом-зятем и родственниками его невесты-жены у многих туркменских племен длился дольше и не ограничивался только временем между сватовством (сговором) и свадьбой, а продолжался некоторое время, иногда очень длительное, и после свадьбы. Не по-

следнюю роль при этом играл и обычай кайтарма, который, возможно, пережиточно влиял на избегания между зятем и родственниками жены и у тех племен, где сам обычай уже исчез.

\* \*  
\*

Рассмотрение терминологии свойства непосредственно не входит в задачу настоящего очерка. Однако, в связи с тем что запреты и избегания между одним из супругов и родственниками другого, особенно же между женой и родственниками ее мужа, в значительной степени варьировали в зависимости от пола и возраста этих родственников, нам в какой-то мере необходимо остановиться здесь на данном вопросе.

Термины свойства мы рассматриваем применительно к тюркоязычным народам, у которых семейно-брачные запреты и избегания были выражены значительно ярче, чем, например, у таджиков.

У тюркоязычных народов для обозначения свойства существует особый термин — каин (кайны), входящий составной частью в обозначение свойства. К нему прибавляются обычно термины родства, показывающие те отношения, которые существовали бы между говорящим и человеком, к которому обращаются, если бы это был не свойственник, а родственник. Например: ата — отец, каин-ата — отец мужа или отец жены; ага — старший брат, каин-ага — старший брат мужа или жены и т. п. Однако этот принцип выдержан не до конца, как увидим ниже, и в ряде случаев нарушается.

Обычно родственники мужа употребляют для обозначения жены последнего термины дженге (янга, енне, иногда чече) и келин (гелин), а родственники жены в отношении мужа пользуются терминами джезде и куйеу (куйöö).<sup>59</sup> При этом дженге и джезде относятся к невесткам и зятям старше говорящего, а келин и куйеу — к невесткам и зятям младше говорящего. Поскольку тюркские системы родства еще в известной степени носят классификаторский характер, то и в наименованиях свойства прослеживается этот принцип, что позволяет довольно четко разбить свойственников того и другого супруга на группы, в которые входят старшие мужские родственники другого супруга, младшие мужские родственники, старшие женские и младшие женские родственники.

---

<sup>59</sup> Следует иметь в виду, что все эти термины произносятся различно в языках и диалектах народов Средней Азии и Казахстана, а в отдельных языках и пишутся различно. Поэтому на стр. 199—205 и в табл. 2 мы сохраняем транскрипцию соответствующих авторов, не выделяя приводимые ими термины родства курсивом.

Так, в отношении каракалпаков Т. А. Жданко на примере двух родов показывает, что вся старшая мужская родня жены для мужа становится кайн-ага (ага — старший брат), вся младшая мужская родня — кайным (кайн-ини; ини — младший брат), старшая женская родня — кайн-бике, а младшая женская родня — балдыз; в то же время муж (зять) для всей старшей мужской и женской родни жены становится киеу-бала, а для младшей мужской и женской родни — джезде.<sup>60</sup> Для карлуков отмечается, что отца мужа и отца жены называют кайн-ота, мать мужа и мать жены — кайн-она, старшего брата мужа и старшего брата жены — кайн-ага, младшего брата мужа и младшего брата жены — кайн-ини.<sup>61</sup>

Мы воспользовались подробной таблицей системы родства и свойства узбеков дельты Амударьи, составленной и опубликованной К. Л. Задыхиной;<sup>62</sup> из нее мы выбрали термины свойства, однако не все, а только для трех поколений — поколения говорящего, одного восходящего (родители, дядя и тетки) и одного нисходящего (дети братьев и сестер), и свели их в табл. 2. Не брали мы терминов двойного свойства, т. е. жен и мужей свойственников. Таблица эта, как нам представляется, довольно наглядно показывает разделение ближайших свойственников на мужских и женских, старших и младших. Так, например, в первой графе мы находим 6 групп и соответственно 6 терминов, из их числа особые термины присвоены отцу и матери жены. Таким образом, эти лица выделяются из групп старших родственников.

Как видно из табл. 2, свойственники мужа распределяются по группам несколько иначе, чем свойственники жены. Для наглядности мы обозначили цифрами каждую степень свойства. Можно видеть, что в третьей графе (свойственники жены) эти цифры идут в несколько иной последовательности. Здесь прежде всего бросается в глаза выделение в особую группу брата матери мужа и его детей под термином даи, которые в свою очередь называют невестку джиен келин, т. е. невестка-племянница. Если в первой графе таблицы (свойственники мужа) дети брата матери попадают в группу младших родственников, то в третьей графе мы должны условно отнести их в группу старших, поскольку термин даи обозначает брата матери. То обстоятельство, что все дети называются тем же термином, объясняется некоторыми особенностями тюркских систем родства.

Группа старших мужских родственников жены, объединенная термином кайн-ага и насчитывающая пять степеней родства (№№ 3—7) в первой графе, в третьей представляется как бы размытой, в нее входит лишь один старший брат мужа (№ 3); как

<sup>60</sup> Т. А. Жданко. Каракалпаки Хорезмского оазиса. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 516.

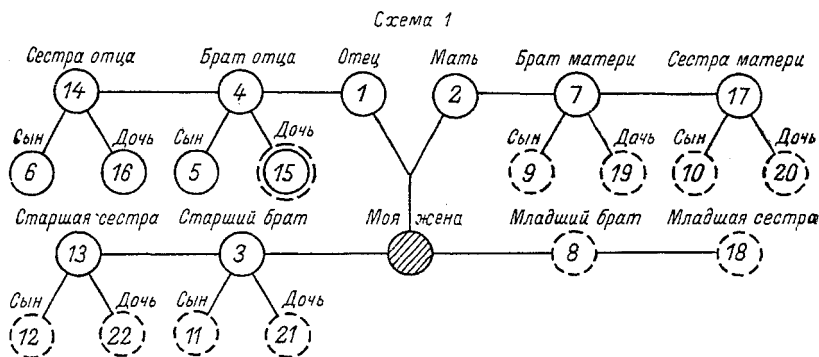
<sup>61</sup> К. Шаниязов. Узбеки-карлуки, стр. 141.

<sup>62</sup> К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи, стр. 415—426.

видно, это произошло потому, что брат отца мужа (№ 4) объединен одним термином с отцом мужа, брат матери мужа попадает в группу дай, а сыновья брата и сестры отца (№№ 5—6) оказываются в группе младших мужских родственников — каини. Точно так же в группе старших женских родственников мужа — каин-бике насчитываются лишь три наименования против пяти наименований родственников жены, ибо дочери брата и сестры отца (№№ 15 и 16) попадают в группу младших женских родственников.

Обратим еще внимание на термины для дочери брата отца жены (№ 15) и сестры матери мужа (№ 17), которые нам пришлось поместить дважды — в группе старших родственников и в группе младших, так как в данных К. Л. Задыхиной они имеют по два термина свойства.

Для большей наглядности мы составили две схемы — одну для свойственников мужа, другую для свойственников жены. Как видно, разница между этими двумя схемами следующая: в первой дети брата и сестры отца относятся к старшим свойственникам, а во второй — к младшим; в первой схеме дети брата матери отнесены к младшим, а во второй — к старшим; в первой схеме дочь брата отца, а во второй схеме — сестра матери наряду с принадлежностью к старшим свойственникам могут быть отнесены также и к младшим.



Таким образом, исходя из таблиц родства К. Л. Задыхиной, свойственники мужчины обозначаются различными терминами в зависимости от пола и старшинства. При этом к старшим относятся все старшее поколение, т. е. отец, мать, братья и сестры отца и матери жены, старшие братья и сестры жены, дети братьев и сестер отца жены. К младшим относится все младшее поколение, т. е. дети братьев и сестер жены, младшие братья и сестры жены, дети братьев и сестер матери жены (также иногда дочь брата отца жены, вероятно, если она малолетняя). Старшие входят в группу каин-ата, каин-ага (мужчины), каин-ене, каин-бике

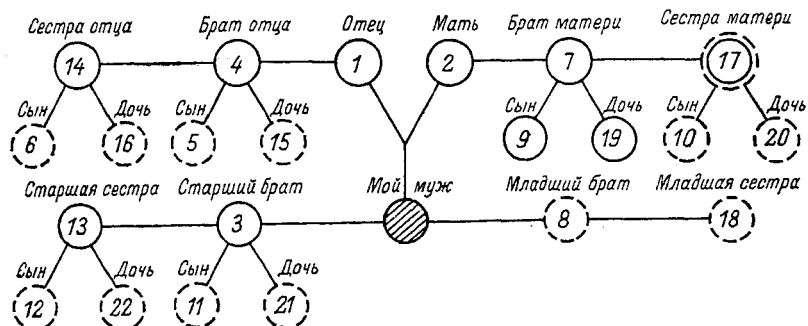
## Групповые термины свойства

Зять называет родственников жены		Родственники жены называют зятя	
термин	родство	термин	родство
Каин-ата.	Отец жены (1).	Куйеу.	Муж дочери.
Каин-ене.	Мать жены (2).		
Каин-ага.	Старший брат жены (3), брат отца жены (4), сын брата отца жены (5), сын сестры отца жены (6), брат матери жены (7).	Джезде (старше говорящего), куйеу (младше говорящего).	Муж младшей сестры, муж дочери брата, муж дочери брата отца, муж дочери брата матери (также джиен), муж дочери сестры (с прибавлением джиен).
Каини.	Младший брат жены (8), сын брата матери жены (9), сын сестры матери жены (10), сын брата жены (11), сын сестры жены (12).	То же.	Муж старшей сестры, муж дочери сестры отца (с прибавлением джиен), муж дочери сестры матери, муж сестры отца, муж сестры матери.
Каин-бике.	Старшая сестра жены (13), сестра отца жены (14), дочь брата отца жены (15), дочь сестры отца жены (16), сестра матери жены (17).	» »	Муж младшей сестры (только куйеу), муж дочери брата, муж дочери брата отца, муж дочери брата матери (также даи), муж дочери сестры (только куйеу с прибавлением джиен).
Балдыз.	Младшая сестра жены (18), дочь брата матери жены (19), дочь сестры матери жены (20), дочь брата жены (21), дочь сестры жены (22), дочь брата отца жены (15).	» »	Муж старшей сестры (только джезде), муж дочери сестры отца (с прибавлением джиен), муж дочери сестры матери, муж сестры отца, муж сестры матери, муж дочери брата отца.

Примечание. Цифры в скобках — степень свойства.

Невестка называет родственников мужа		Родственники мужа называют невестку	
термин	родство	термин	родство
Каин-ата.	Отец мужа (1).	Келин.	Жена сына.
	Брат отца мужа (4).	Дженге (келин).	Жена сына брата.
Каин-ене.	Мать мужа (2).	Келин.	Жена сына.
Каин-ага. Даи.	Старший брат мужа (3). Брат матери мужа (7), сын брата матери мужа (9).	Келин. Джиен келин.	Жена младшего брата. Жена сына сестры, жена сына сестры отца.
Каини.	Младший брат мужа (8), сын брата отца мужа (5), сын сестры отца мужа (6), сын сестры матери мужа (10), сын брата мужа (11), сын се- стры мужа (12).	Дженге (келин).	Жена старшего брата, жена сына брата отца, жена сына брата матери, жена сына сестры матери, жена брата отца (также мама), жена брата матери.
Каин-бике.	Старшая сестра мужа (13), сестра отца мужа (14), сестра матери мужа (17).	Келин.	Жена младшего брата, жена сына брата, жена сына сестры.
Даи.	Дочь брата матери мужа (19).	Джиен келин.	Жена сына сестры отца.
Бикач.	Младшая сестра мужа (18), дочь брата отца мужа (15), дочь сестры отца мужа (16), дочь се- стры матери мужа (20), дочь брата мужа (21), дочь сестры мужа (22), сестра матери мужа (17).	Дженге (келин).	Жена старшего брата, жена сына брата отца, жена сына брата матери, жена сына сестры матери, жена брата отца (также мама, чече), жена брата матери, жена сына сестры.

Схема 2



(женщины); младшие входят в группы кайни (мужчины), балдыз (женщины). В свою очередь родственники жены называют зятя джезде или куйеу (в зависимости от возраста).

Свойственники женщины также обозначаются различными терминами в зависимости от пола и старшинства. При этом к старшим относится все старшее поколение, т. е. отец, мать, братья и сестры отца и матери мужа, старшие братья и сестры мужа, дети брата матери мужа. К младшим относится все младшее поколение, т. е. дети братьев и сестер мужа, младшие братья и сестры мужа, дети братьев и сестер отца мужа и дети сестер матери мужа (также иногда сестра матери мужа, вероятно, если она малолетняя). Старшие входят в группы кайн-ата, кайн-ага, даи (мужчины), кайн-ене, кайн-бике (женщины); младшие входят в группы кайни (мужчины), бикач (женщины). В свою очередь родственники мужа называют невестку дженге или келин (в зависимости от возраста), джиен келин.

Конечно, не представляется возможным по существующим материалам об избеганиях и запретах проследить, насколько соответствует наличие избегания и его степень тому или иному отношению свойства. Однако нам думается, что наличие довольно четко оформленных групп свойственников по полу и возрасту должно было служить своего рода ориентиром для вступивших в брак молодых людей при их поведении в отношении родных другого супруга, при соблюдении тех или других форм запретов и избеганий. Мы обратили внимание на один довольно любопытный факт, что младшие женские свойственники объединяются под терминами, в которых отсутствует частица «кайн», обозначающая собственно свойство (имеются в виду термины балдыз и бике); таким образом, здесь как бы игнорируется факт свойства, а мы знаем из предыдущего, что в отношении младших женских свойственников избеганий не существовало. Правда, в отношении младших мужских свойственников термин кайн существует, поэтому делать какие-либо далеко идущие выводы из указанного факта не приходится.



Проанализировали мы также системы свойства у узбеков-кунградов, записанные Л. П. Потаповым.<sup>63</sup> Они несколько отличаются от системы, записанной К. Л. Задыхиной. Различия эти в общих чертах сводятся к следующему. Употребляются несколько иные термины. Вместо термина каин-бике для старших женских свойственников муж и жена употребляют термин каимке, а для младших женских свойственников вместо балдыз и бикач — термин каин-сини; вместо термина даи употребляется термин тагай; наконец, младшие мужские и женские родственники мужа называют невестку не дженге, а чече. Кроме того, несколько иначе перераспределяются отдельные категории свойственников между старшими и младшими, так, например, дочь брата отца жены и дочь сестры отца жены относятся к младшим, а не старшим свойственникам. В целом же и здесь имеется четкое деление свойства на группы старших и младших мужских, старших и младших женских свойственников с выделением особыми терминами родителей супруга.

В отношении киргизов термины свойства можно найти в записях Н. П. Дыренковой<sup>64</sup> и А. Джумагулова.<sup>65</sup> По сравнению с таблицами К. Л. Задыхиной они менее полны, в них не даны термины для кузенов, а также неполно представлены термины для дядьев и теток. Но и здесь в основном фигурируют те же термины, что и у узбеков, с выделением старших и младших мужских и женских свойственников, а также родителей супруга; например, для зятя: каин-ата — отец жены, каин-ене — ее мать, каин-ага — старший брат, каин-ини — младший брат, каин-едже — старшая сестра, балдыз — младшая сестра; все они в зависимости от старшинства называют зятя куйеу или джезде; соответствующие свойственники жены в зависимости от возраста называют ее келин или дженге.

Неполно представлены термины свойства для казахов и киргизов у Н. И. Гродекова, однако и здесь устанавливается в основном шесть групп свойственников: каин-ата — отец другого супруга, каин-ене — мать, каин-ага — старший брат, каин-ини — младший брат, каин-бике — старшая сестра, балдыз (или бикеш, для жены) — младшая сестра.

К сожалению, по другим тюркоязычным народам Средней Азии и Казахстана в нашем распоряжении соответствующего материала не имеется.

---

<sup>63</sup> Л. П. Потапов. Материалы..., стр. 39—43.

<sup>64</sup> Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 8—9, 21, 23—24.

<sup>65</sup> А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов..., стр. 86—93.

Особая роль в разработке вопроса о семейно-брачных запретах и избеганиях принадлежит московскому этнографу А. Н. Максимову. Его изыскания в этой области суммированы в вышедшей в 1908 г. статье.<sup>66</sup> Позднее, уже в советское время, вопросам избеганий посвятили свои статьи ленинградские этнографы И. Н. Винников и Н. П. Дыренкова, ближайшие ученики Л. Я. Штернберга.<sup>67</sup> Вопросов избеганий касались многие русские этнографы, но обычно бегло и кратко, наряду с рассмотрением других проблем семейно-брачных отношений. Не так давно появилась интересная статья Я. С. Смирновой, посвященная избеганиям у адыгейцев, в ней рассматриваются и некоторые теоретические вопросы.<sup>68</sup> Эта же тема затронута М. О. Косвенем в его очерках по этнографии и истории Кавказа.<sup>69</sup> Теоретические положения, в частности трактовка вопроса о причинах избеганий, встречаются и у других авторов, главным образом в связи с указанием на этот обычай у того или другого народа. Попутно вопроса о семейно-брачных запретах и избеганиях касался и автор этих строк при изучении семьи и брака у таджиков.<sup>70</sup>

А. Н. Максимов в указанной работе рассматривает взгляды различных исследователей на причины, породившие семейно-брачные избегания. Более коротко на этом останавливается и И. Н. Винников, однако последнего интересовали исключительно избегания между зятем и тещей.

✓ Согласно А. Н. Максимову, существовали три теории происхождения семейно-брачных избеганий.

✎ Авторы первой теории исходят из того положения, что запреты и избегания являются своеобразной реакцией на когда-то бытовавшее приобретение жен путем похищения. Такую точку зрения высказали еще Д. Леббок, а затем голландский ученый Вилькен и его последователь Н. И. Зибер; в той или другой степени ее разделяли Ю. Липперт и Ф. Гельвальд, а также, по словам И. Н. Винникова, к ней склонялся и Л. Морган. Похищение девушки ставило похитителя во враждебные отношения к ее родным, и в первую очередь к матери, вскормившей и воспитавшей девушку.

<sup>66</sup> А. Н. Максимова. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого. Этногр. обзор., 1908, № 1—2.

<sup>67</sup> И. Н. Винников. К вопросу о возникновении института «избегания» (avoidance). Сб. этногр. матер., № 2, Л., 1927, стр. 35—42; Н. П. Дыренкова. 1) Брак, термины родства..., стр. 7—25; 2) Родство и психические запреты у шорцев. Матер. по свадьбе и семейно-родовому строю, в. 1, Л., 1926; 3) Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут. Там же.

<sup>68</sup> Я. С. Смирнова. Обычай избегания у адыгейцев..., стр. 41—52.

<sup>69</sup> М. О. Косвен. Этнография и история Кавказа. М., 1961, стр. 73 и сл.

<sup>70</sup> Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 208—210, 219—229.

Отсюда в качестве пережитка и возникают избегания между зятем и родственниками жены. Однако, указывает А. Н. Максимов, запреты и избегания у многих народов существуют не только между зятем и родителями жены, но и между невесткой и родителями мужа (обычно, как мы знаем, еще более стойкие, чем в первом случае); правда, естественно, что невестка никогда не похищала своего мужа у его родителей, и в данном случае объяснять избегание между ними враждебностью просто неуместно. Еще более существенно то обстоятельство, что избегания между зятем и родителями жены практикуются и при поселении зятя в доме родителей жены, когда ни о каком похищении не могло быть и речи, при этом избегания между зятем и родителями жены всегда более стойки в случае поселения мужа у жены, чем в обратном.

Нельзя рассматривать изолированно избегания между одним из супругов и родственниками другого; нужно дать объяснение всему обычаю в целом.

Это обстоятельство необходимо иметь в виду и при критическом рассмотрении второй теории происхождения запретов и избеганий, которая, однако, приобрела гораздо больше сторонников, чем первая. Теория эта в общих чертах сводится к тому, что запреты и избегания возникают в качестве меры предотвращения недозволенных половых связей. Этой теории придерживались многие зарубежные ученые, такие как А. Жиро-Телон, Л. Файсон и А. Ховит, К. Уэк, Ю. Аткинсон; сюда же приближаются и объяснения обычая, которые дают Д. Фрезер, Е. Краулей, а также З. Фрейд (подробности см. у А. Н. Максимова и И. Н. Винникова). Эта теория, по словам А. Н. Максимова, была популярна и среди русских ученых — В. Серошевского, С. Шведова, П. Ерусланова и Н. Харузина. А. Н. Максимов, критикуя данную теорию, говорит, что она «объясняет один ряд фактов и не объясняет другого, ему параллельного; она более или менее удовлетворительно может объяснить ограничение отношений между мужем и родственницами жены или между женой и родственниками мужа, но не применима в тех случаях, когда взаимно должны избегать друг друга муж и родственники жены, жена и родственники мужа».<sup>71</sup> Следовательно, говорит А. Н. Максимов, для поддержки этой теории надо было бы допустить, что первоначальный смысл обычая был утрачен и его стали прилагать к тем лицам, к которым обычай первоначально не имел никакого отношения. Но тогда, прибавим мы, становится трудно защищать объяснение первоначального значения обычая.

Это противоречие как будто бы устраняется высказываниями Л. Я. Штернберга. В начале очерка нам пришлось уже коснуться запретов и избеганий у гиляков; напомним, что они, по словам

<sup>71</sup> А. Н. Максимов. Ограничение отношений..., стр. 7.

Л. Я. Штернберга, вытекали из существовавших у этого народа брачных норм, непосредственно связанных с групповым браком, пережитки которого у гиляков еще были очень сильны и живучи. Как говорилось, Л. Я. Штернберг считал, что запреты между лицами одного пола объясняются стремлением избежать вспышек ревности в среде мужчин (или женщин), имеющих потенциальное брачное право на определенную группу женщин (или мужчин); избегания же между лицами различных полов направлены на то, чтобы предохранить от полового общения мужчин и женщин недозволенных в брачном отношении категорий.

Казалось бы, Л. Я. Штернберг нашел общее объяснение причин возникновения запретов и избеганий. Но решение это пригодно лишь для данного конкретного случая, для общества, в котором все семейно-брачные отношения определяются еще нормами группового брака. Однако если внимательно присмотреться, то формула, гласящая, что категории лиц, с которыми не дозволены половые отношения, избегаются, в действительности не всегда оказывается правильной. Прежде всего отсутствуют или соблюдаются лишь частично запреты между лицами разного пола, принадлежащими к различным поколениям, хотя по условиям группового брака лица разного поколения не включаются в число потенциальных мужей и жен и между ними должны быть запреты. Конечно, отсутствие запретов, скажем, между матерью и сыном можно объяснить инстинктивным отвращением к половой близости; однако речь идет о целом классе матерей и сыновей, т. е. фактически о тетках и племянниках, а также дедах, бабках и внуках, между которыми можно допустить возможность половой близости. Но особенно разительным с этой точки зрения представляется тот факт, что у гиляков совершенно отсутствуют запреты между тещей и зятем, в то время как запреты между свекром и невесткой существуют. Л. Я. Штернберг объясняет этот факт тем, что «невестка обычно переходит в дом свекра и постоянно с ним встречается, в то время как зять уводит жену к себе и редко встречается со своей тещей, и потому их отношения не требуют специального ограничения».<sup>72</sup>

Если запреты и избегания у гиляков все же в какой-то степени могут быть объяснены исходя из семейно-брачных норм, базирующихся на групповом браке, то такое объяснение ни в коей мере не может быть применено к обществам, в которых пережитки группового брака отсутствуют или почти отсутствуют. Большинство народов дореволюционной России уже давно отошло от норм группового брака. Многие из них, в частности тюркоязычные народы, уже миновали стадию парной семьи, а некоторые и стадию патриархальной семьи; характерной для них являлась моногамия, брак, основанный на выплате калыма. Если го-

<sup>72</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род..., стр. 97.

ворить о пережитках группового брака, то мы встречаемся здесь лишь с такими из них, как кузенный брак, левират, сорорат (живучесть которых часто поддерживалась совершенно новыми факторами, в частности экономическими), да следы классификационной системы родства.

Если же семейно-брачные отношения не регулируются нормами группового брака, то вопрос о запретах и избеганиях между лицами одного пола вновь не может быть объяснен исходя из концепции, что семейно-брачные запреты являлись мерой пресечения недозволенных половых отношений. Ведь, по Л. Я. Штернбергу, запреты и избегания между лицами одного пола объясняются стремлением предотвратить ревность между сотоварищами по брачному классу, с исчезновением же таких классов исчезает в данном кругу и мотив ревности.

Между тем объяснение семейно-брачных избеганий и запретов опасением недозволенных половых отношений многими исследователями, и в первую очередь учениками Л. Я. Штернберга, переносится и на народы, далеко ушедшие от группового брака.

Так, Н. П. Дыренкова, которая, как показано нами при изложении среднеазиатского, в частности киргизского, материала, сама констатировала запреты и избегания между лицами одного пола, пишет следующее: «В заключение по поводу запретов у киргизов укажем на необходимость более точного и отчетливого установления продолжительности того или другого запрета во времени (т. е. периода запретов) и особенно разграничения категорий лиц, по отношению к которым применяются запреты. Это даст возможность выявить как существенный мотив, лежащий в основании запретов, значение пола, а не исключительно значение возраста, как это полагает проф. А. Н. Максимов (о значении возраста, по А. Н. Максиму, см. ниже, — Н. К.).

«Что касается того, почему запреты регламентируются и по возрастам, это объясняется просто как пережиток прежних запретительных половых норм в зависимости от старшинства по поколениям, как это совершенно отчетливо выяснено Л. Я. Штернбергом по отношению к половым нормам и запретам в гяляцком браке».<sup>73</sup>

В отношении алтайцев Н. П. Дыренкова пишет: «Существуют психические запреты между свекром и невесткой и между тещей и зятем... Такие психические запреты между свекром и невесткой есть отклик тех прав свекра на половые отношения к своей невестке, которые еще сейчас местами сохранились между свекром и женами их малолетних сыновей. Такие психические запреты существуют между тещей и зятем: им не разрешается шутить между собой и показывать друг другу босые ноги».<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 24.

<sup>74</sup> Н. П. Дыренкова. Род, классификационная система родства..., стр. 256—257.

В приведенных двух отрывках видно упорное стремление автора доказать, что запреты связаны с опасением нарушить недозволенные половые нормы. Но если в первом случае Н. П. Дыренкова ссылается на Л. Я. Штернберга и его объяснение природы запретов и избеганий у гиляков, то во втором случае она мотивирует запреты между свекром и невесткой опасением снохачества. Однако, как известно, снохачество — явление более позднее, возникшее в эпоху патриархальных отношений, и, несмотря ни на какие запреты, у многих народов оно широко бытовало, это подтверждает сама Н. П. Дыренкова. Что же касается избеганий между зятем и тещей, то как раз, как мы уже имели случай говорить выше, у гиляков они отсутствовали.

И. Н. Винников, рассматривая запреты между зятем и тещей на материале, относящемся к древним евреям, объясняет их половыми ограничениями. Вслед за Л. Я. Штернбергом И. Н. Винников<sup>75</sup> утверждает, что после ограничения браков между братьями и сестрами дальнейшая эволюция группового брака привела к кузенным перекрестным бракам или к бракам на дочери сестры. Но так как при браке на дочери сестры отца сестра отца является моей тещей, а в свое время (при браке братьев и сестер) она была женой моего отца, т. е. моей матерью, то теща является запретной в половом отношении. При браке же на дочери моей сестры моя сестра в то же время является моей тещей, а так как браки между братьями и сестрами стали запретными, то при указанной форме брака запрещен и брак с тещей. Не говоря уже о натянутости и сложности этого объяснения приходится еще раз вспомнить, что как раз по гиляцким нормам запреты между зятем и тещей отсутствовали.

Л. П. Потапов в свое время также связывал семейно-брачные запреты и избегания с ограничением половых отношений. «Из архаизмов, — писал он, — нам хотелось бы упомянуть еще открытый и исследованный нами факт существования у северных алтайцев ... двустороннего перекрестно-кузенного брака ... Об архаизме этой формы брака свидетельствуют исследования Л. Я. Штернберга, который доказал, что кузенный перекрестный брак сменил брак между родными братьями и сестрами ... Мы не имеем возможности раскрыть этот вопрос в кратком очерке, как не останавливаемся и на чрезвычайно интересных запретах между женой и старшей мужской родней мужа и между мужем и старшей женской родней жены. Нам уже теперь несомненно, что раньше, у северных алтайцев, муж мог жить со всеми сестрами жены независимо от возраста, а жена могла жить со всеми братьями своего мужа, и первой формой сужения этого типа группового брака было исключение из полового общения родст-

<sup>75</sup> И. Н. Винников. К вопросу о возникновении института «избегания»..., стр. 39—42.

венников мужа и родственников жены — старших по возрасту, в результате чего и возникли определенные запреты в отношении именно этой категории родственников». <sup>76</sup>

Примерно та же мысль высказана и К. Л. Задыхиной в отношении узбеков дельты Амударьи. По ее словам, обычай избегания в отношении старших свойственников восходит к первоначальной форме сужения брачного круга при групповом браке и свидетельствует об исключении из брачного общения старших родственников мужа (для жены) и старших родственников жены (для мужа). <sup>77</sup>

С. А. Токарев в работе, посвященной хакасам, отмечает, что «в этнографической литературе уже установилось справедливое мнение, что и обычай взаимного избегания свекра и невестки, а также зятя и тещи и т. п. является пережитком родовой экзогамии», <sup>78</sup> другими словами, запреты и избегания оказываются связанными с брачно-половыми нормами. Н. В. Брюллова-Шаскольская, стремясь объяснить избегания и запреты у туркмен, также обращается к экзогамии и тотемизму, отмечая, что оба этих института имеют общую черту — запрет крови, откуда вытекает и табу родни. <sup>79</sup>

Мы видим, что объяснение семейно-брачных запретов и избеганий из полового табу нашло довольно много защитников. Характерно при этом, что все указанные исследователи совершенно игнорируют вопрос о запретах и избеганиях между лицами одного пола, <sup>80</sup> в центре же внимания стоят факты избегания между зятем и тещей, а также между свекром и невесткой.

Совершенно игнорируется и еще один факт, а именно то, что избегания и запреты во многих случаях устанавливаются и между самими лицами, вступающими в брак. В то же время, как мы показали на среднеазиатском материале, такие избегания и запреты часто существуют не только в период сватовства и подготовки к свадебным церемониям, но и позднее, в период совместного проживания супругов. Поэтому если мы хотим найти общее объяснение семейно-брачным запретам, то теория полового табу оказывается несостоятельной. <sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Л. П. Потапов. Пережитки родового строя у северных алтайцев. Л., 1937, стр. 9—10.

<sup>77</sup> К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Амударьи, стр. 399.

<sup>78</sup> С. А. Токарев. Пережитки родовых отношений у хакасов в XIX в. ТИЭ, н. с., т. XVIII, 1952, стр. 133.

<sup>79</sup> Н. В. Брюллова-Шаскольская. Пережитки древних форм..., стр. 219.

<sup>80</sup> Американским этнографом Г. П. Мердоком собран материал, касающийся запретов и избеганий у 188 народов, однако он относится исключительно к избеганиям между лицами различных полов (см.: Ethnology, t. 4, 1965, № 2, стр. 241—250).

<sup>81</sup> Эта мысль была высказана еще А. Н. Максимовым (Ограничение отношений..., стр. 73).

Делались и другие попытки объяснения запретов и избеганий,<sup>82</sup> однако мы вернемся к А. Н. Максиму и его третьей теории.

Теория эта в свое время была высказана Э. Тэйлором.<sup>83</sup> Сущность ее заключается в том, что обычай семейно-брачных запретов и избеганий имеет своей причиной некую искусственность или исключительность отношений к родственникам по браку, к свойственникам, обособленность положения супруга, попадающего в круг чужих ему людей, для которых и он чужой. Тэйлор видит в запретах и избеганиях «**подчеркивание** разницы между исконными членами семьи и вновь вступившим в нее чужаком, **непризнание** последнего первыми».<sup>84</sup> В связи с такой постановкой вопроса Э. Тэйлор считал, что избегания и запреты между мужем и родственниками жены бытуют главным образом там, где муж поселяется в доме жены (при матрилокальном браке), напротив, там, где жена поселяется в доме мужа, более отчетливо будут проступать избегания между женой и родственниками мужа. Это и понятно, поскольку если запреты и избегания объяснить непризнанием, исключительностью положения, то они в первую очередь должны относиться к тому супругу, который повседневно сталкивается со своими свойственниками, в то время как супруг, проживающий в своем роде (в своем доме), меньше сталкивается с родней пришедшего в дом супруга.

Сам Э. Тэйлор мало внимания уделил вопросам избегания, для него важно было проверить статистически свой метод сопоставления двух этнических явлений: в данном случае связь между локальностью брака и тем обстоятельством, кто из супругов избегает родственников другого. Им констатировано избегание у 66 народностей, однако полученные данные не всегда подтверждают, как указывает А. Н. Максимов, выдвинутый Э. Тэйлором тезис.

Сам А. Н. Максимов собрал материал по 99 народам, при этом он по возможности учитывал, между какими лицами наблюдаются избегания, их пол, возраст и время избеганий, их характер, локальность брака. Полученные данные он свел в таблицу, в которой особо указаны ограничения только для мужа, только для жены и для обоих супругов. В ограничениях для каждого из супругов отдельно выделены ограничения к старшим и без различия возраста, только к мужчинам или только к женщинам, а также к лицам обоего пола. Сведения даны для народов России — 27 наименований, Африки — 26, Америки — 21, Австралии — 7, Меланезии, Индонезии, Индии и других — 18 наименований.

Выводы сделаны им по каждой группе отдельно. У народностей России А. Н. Максимов констатирует следующие закономер-

<sup>82</sup> Я. С. Смирнова. Обычай избегания у адыгейцев..., стр. 45.

<sup>83</sup> Э. Тэйлор. О методе исследования развития учреждений. Этногр. обозр., 1890, № 2.

<sup>84</sup> А. Н. Максимов. Ограничение отношений..., стр. 8.



ности: избегания и запреты жена—родственники мужа встречаются чаще, чем обратно, что согласуется с теорией Тэйлора, так как здесь брак преимущественно патрилокальный; муж избегает главным образом до свадьбы и переезда жены к нему; при избеганиях различие пола не играет роли, они применяются в основном к старшим родственникам, и в первую очередь к мужчинам; характер избеганий и сроки различны. По Африке чаще избегания и запреты муж — родственники жены, что противоречит теории Тэйлора, ибо у народов Африки брак преимущественно патрилокальный; избегания устанавливаются главным образом между лицами разного пола, но в ряде случаев различие пола не обязательно; избегаются в основном старшие свойственники. По Америке значительно чаще ограничения муж—родственники жены, что вполне согласуется с теорией Тэйлора, так как брак в большинстве случаев в Америке матрилокальный; различие пола взаимно избегающих лиц не играет роли; избегания и запреты касаются главным образом старших свойственников. В Австралии, как правило, практикуются избегания и запреты зять—теща, но, по мнению автора, нет основания считать, что эти избегания связаны с половыми запретами.

В общих своих выводах А. Н. Максимов отмечает, что собранный им материал не подтверждает первые две из рассмотренных теорий. Чаще всего ограничения распространяются без различия пола. «Только в одной Австралии, — пишет он, — обычай регулирует отношения двух лиц разного пола; уже с очень большими оговорками можно было бы сказать это про Африку, а что касается до остальных частей света, то в них явно ограничения касаются отношений лиц без различия пола, в некоторых же, правда, немногочисленных случаях регулированию подлежат отношения между лицами одного и того же пола».<sup>85</sup> Далее, говорит автор, из материала видно, что ограничению подлежат преимущественно отношения к старшим свойственникам, тогда как опасность половой связи несравненно больше по отношению к младшим. Что касается теории Тэйлора, то А. Н. Максимов считает, что Тэйлор придавал слишком большое значение связи между ограничениями и локальностью брака, что не всегда подтверждается фактами, а кроме того, надо считаться, пишет он, с теми обстоятельствами, что избегание легче констатируемо именно для того из супругов, который живет среди родственников другого. «По существу же Тэйлор, думается, в значительной степени прав, и „непризнание“ является одним из главных элементов содержания изучаемых нами ограничений».<sup>86</sup>

Трудно переоценить все значение работы А. Н. Максимова, который постарался, насколько это позволял материал, всесторонне исследовать обычай избегания у ряда народов земного

<sup>85</sup> Там же, стр. 73.

<sup>86</sup> Там же, стр. 76.

шара. Он прав в своем утверждении, что, конечно, было бы грубой ошибкой делать какие-либо общие подсчеты для всех народов и оперировать суммарными данными. Ведь даже у одного и того же народа могут встретиться различные локальные варианты, которые в большинстве случаев остаются и, возможно, навсегда останутся для нас неизвестными, потому что о характере запретов и избеганий приходится судить по свидетельствам одного-двух, реже нескольких авторов. Очень важно и то обстоятельство, что многие авторы, упоминая об одной из категорий взаимно избегающих друг друга лиц, часто не говорят о других категориях, что, конечно, искажает действительное положение вещей. Кроме того, иногда, упоминая о запретах и избеганиях, авторы не указывают, в какие периоды семейно-брачной жизни эти ограничения имеют место, а это, конечно, также очень важно.

Рассмотрев избегания и запреты у основных народов Средней Азии и Казахстана, нам удалось сделать некоторые обобщения (см. стр. 194—199). Однако прежде чем делать какие-либо выводы, мы решили, следуя за А. Н. Максимовым, просмотреть материал и по ряду других народов, но ограничить эту задачу лишь народами нашей страны. Благодаря трудам русских и главным образом советских ученых мы сейчас располагаем довольно обстоятельными материалами по народам СССР. В этом большую роль сыграли многочисленные исследования, изданные как в центре, так и на местах, и в особенности «Труды Института этнографии АН СССР», а также серия «Народы мира». В наш обзор включен частично и материал, собранный А. Н. Максимовым; там, где привлекаются материалы А. Н. Максимова, делается ссылка на него и на его источники.

Приступая к обзору, отметим, что в литературе мы не нашли каких-либо указаний на семейно-брачные запреты и избегания у русских, украинцев, белорусов, молдаван, народов Прибалтики.

Поскольку в Средней Азии и Казахстане мы имеем дело в основном с тюркоязычными народами, то начнем обзор с тех тюркоязычных народов нашей страны, которые по своей культуре и быту во многих отношениях довольно близки к среднеазиатским народам.

У татар в период свадебных церемоний, до переезда ново-брачной в дом мужа, в доме девушки происходили свидания новобрачных, причем юноша шел на них, избегая встреч с родителями девушки. После окончания свадебных торжеств у трудового населения невестка сразу переходила в семью мужа и приступала к работе, а у состоятельных людей этот переезд задерживался (часто довольно надолго) до полной уплаты калыма, который перед заключением брака разрешалось внести в половинном размере. Сноха должна была прятаться от свекра

и взрослых братьев мужа, зять также старался меньше общаться с родственниками жены, особенно с тещей, а положение зятя, вошедшего в семью примаком, было близко к положению невестки.<sup>87</sup> Избегание зятем родителей жены практиковалось в период тайных посещений последней в ее доме и прекращалось после устройства особой церемонии; избегание невесткой свекра и старших деверей продолжалось от месяца и до года (А. Н. Максимов, по М. Н. Пинегину и С. Т. Матвееву).

Относительно **башкир** мы находим довольно подробные сведения в монографии С. И. Руденко. Хотя брак у башкир был патрилокальный, но иногда молодая оставалась после брака в своем доме до появления детей. Для молодых отводилось особое помещение, где и происходили свидания, при этом до полной выплаты калыма и переселения молодой в дом мужа она не должна была показывать ему своего лица. Зять же не должен был попадаться на глаза ни тестю, ни теще также до полной выплаты калыма.<sup>88</sup> При переселении в дом мужа невестка закрывала лицо от свекра, свекрови и старших братьев мужа, не разрешалось разговаривать с ними, она обязана была прислуживать во время трапезы, но не имела права принимать в ней участие; это продолжалось до рождения одного-двух детей.<sup>89</sup> С. И. Руденко полагает, что избегание зятем родителей жены является пережитком брака умыканием, а избегание невесткой свекра и старших братьев мужа — предупредительной мерой против половой близости; избегание же невесткой свекрови и зятем тестя он никак не объясняет.<sup>90</sup>

У **чувашей** существовал запрет для снохи показывать свекру и женагым деверям волосы и босые ноги. Брак у чувашей был патрилокальный (А. Н. Максимов, по К. Прокопьеву).

Относительно **алтайцев** нами выше уже приведено свидетельство Л. П. Потапова о существовании запретов между женой и старшей мужской родней мужа и между мужем и старшей женской родней жены. Обычай избегания свекра и снохи сохранялся еще в первых десятилетиях текущего столетия; еще раньше, в первой половине XIX в., сноха не показывалась свекру до рождения первого ребенка. Сноха не могла называть свекра по имени, находиться при нем с непокрытой головой, босиком, здороваться за руку, передавать ему что-либо непосредственно в руки, садиться на его постель и т. д. Подобного же рода запреты существовали между невесткой и старшей мужской родней мужа.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Народы европейской части СССР, т. II, М., 1964, стр. 666—667.

<sup>88</sup> С. И. Руденко. Башкиры. М.—Л., 1955, стр. 262, 263, 284.

<sup>89</sup> Народы европейской части СССР, стр. 726—727.

<sup>90</sup> С. И. Руденко. Башкиры, стр. 264, 267.

<sup>91</sup> Л. П. Потапов. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948, стр. 269.

Н. П. Дыренкова подробно говорит о запретах и избеганиях между невесткой и свекром, старшими братьями ее мужа, причем особенной строгостью, по ее словам, отличались запреты между невесткой и старшими братьями мужа; запреты существовали также в отношении братьев отца мужа. Невестка не могла находиться в присутствии всех вышеперечисленных лиц с босыми ногами и непокрытой головой, между ними не допускалось шуток, нельзя было называть старших мужских родственников мужа по имени, они не могли садиться на ее постель, невестка не могла повертываться спиной к свекру, не имела права прямо войти в его юрту, а обязана была обойти ее несколько раз. В старину невестка всю жизнь пряталась от старших братьев мужа.

Существовали ограничения также между зятем и тещей, старшими сестрами жены, но они сводились к запрещению шутить между собой, показывать друг другу босые ноги, для зятя еще и снимать шапку. Но эти ограничения, по-видимому, отменялись или смягчались вскоре после «примирительного» обряда, во время которого зять должен был явиться с аракой и просить кого-либо из старших родственниц жены снять с него шапку.<sup>92</sup>

По поводу **шорцев** Н. П. Дыренкова говорит, что наиболее строгие ограничения существовали между невесткой и свекром, старшими братьями мужа и старшими дядьями его. Запреты эти были в общем того же рода, что и у других алтайцев. В свою очередь и старшие родственники мужа должны были соблюдать ряд запретов. В связи с трудностью соблюдения всех запретов обычно старались ставить для женатого сына отдельную юрту, во всяком случае старший сын всегда старался выделиться после женитьбы младшего. Ряд запретов существовал между мужем и старшей женской родней жены. Со времени женитьбы и до совершения обряда примирения зять должен был в присутствии старшей женской родни жены ходить с повязанной платком головой; при примирении зять дарил родственницам жены кольца и преподносил вино. Отмечается также запрет между мужем и женой называть друг друга по имени.<sup>93</sup>

Запреты и избегания у **хакасов** описаны Ю. А. Шибяевой. Невестка избегала старшую мужскую родню мужа: она закрывалась, не могла показываться с непокрытой головой и босыми ногами, подавать старшим родственникам мужа что-либо из рук в руки, проходить мимо, если между ними не стоит кто-нибудь третий; всю старшую родню мужа, включая и женскую, она не имела права называть по имени. По одной версии, такие запреты

<sup>92</sup> Н. П. Дыренкова. 1) Род, классификационная система родства... стр. 256—257; 2) Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. СЭ, 1937, № 4, стр. 42—44.

<sup>93</sup> Н. П. Дыренкова. Родство и психические запреты у шорцев, стр. 261—264.

между невесткой и старшими родственниками мужа продолжались всю жизнь, по другой — до рождения первого ребенка. Что касается запретов между мужем и родственниками жены, то упоминается лишь один запрет у бельтиров — называть старшую сестру жены по имени.<sup>94</sup> Брак у хакасов, так же как и у алтайцев и шорцев, был патрилокальный.

У **тувинцев** существовал ряд запретов для женщины в отношении родителей мужа и его старшей родни. В их присутствии она не должна была находиться с непокрытой головой, без обуви, не должна была называть их по имени. Брак у тувинцев был патрилокальный, калымный.<sup>95</sup>

У **якутов** после сватовства практиковались свидания молодых в доме отца невесты, при этом юноша избегал родных девушки. После свадьбы молодые поселялись в доме мужа, за жену выплачивался калым. Между невесткой и свекром, а также старшими братьями мужа и другими старшими мужскими родственниками устанавливались различные запреты, которые соблюдали обе стороны взаимно. Нельзя было обнажать тело в присутствии избегаемого лица, повышать голос, говорить двусмысленности, ругаться, невестка не могла называть свекра по прозвищу, проходить перед огнем свекра или старшего родственника мужа. В старину невестка должна была в течение 7 лет прятаться от свекра и старших братьев мужа (А. Н. Максимов, по М. Овчинникову, Н. Горохову, В. Л. Серошевскому).

В отношении долган имеются лишь краткие сведения об избеганиях.<sup>96</sup> Муж и жена при обращении говорят друг другу «эй, друг!», но не произносят имени. Жена называет мужа «мой человек», а он ее — «моя старуха». Между невесткой и родителями мужа устанавливались определенные запреты. Так, невестка не могла пить чай из чашки свекра, он же — из ее чашки, свекор не мог садиться на постель невестки. Брак был патрилокальный, калымный.

Среди тюркоязычных народов Кавказа относительно **погайцев** имеются лишь сведения об избегании невесткой ее свойственников. На свадебном пиру невестка не присутствовала, а находилась в специальном помещении. До рождения первого ребенка молодая женщина не открывала своего лица, никто из посторонних мужчин не должен был ее видеть. Она не имела права разговаривать с отцом, матерью и братьями мужа. Брак погайцев был патрилокальный, калымный.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Ю. А. Шиббаева. Пережитки эпохи матриархата у хакасов. СЭ, 1948, № 1, стр. 202—203.

<sup>95</sup> Л. П. Потапов. Социалистическое переустройство культуры и быта тувинцев. СЭ, 1953, № 2, стр. 94.

<sup>96</sup> А. А. Попов. Семейная жизнь у долган. СЭ, 1946, № 4, стр. 71.

<sup>97</sup> Народы Кавказа, т. I, М., 1960, стр. 401.

У **балкарцев** жених и невеста избегали встреч со старшими родственниками, молодой супруг, как и у других кавказских народов, некоторое время скрывался в доме дружки и встречался с женой лишь тайком. Брак у балкарцев был патрилокальный, калымный.<sup>98</sup>

У **азербайджанцев** молодая женщина в доме мужа должна была избегать старших членов семьи. Через несколько дней после свадьбы семья жениха устраивала угощение с участием наиболее почетных стариков селения и родственников, а также молодых супругов. Лишь после этого угощения невестка сравнительно свободно могла выходить из своей комнаты, однако это не снимало с нее запрета избегания всех мужских родственников мужа. Она не могла обратиться непосредственно к кому-либо из старших членов семьи или даже ответить на вопрос. Старший член семьи сам избегал встреч с невесткой и не разговаривал с ней. Молодая женщина обязана была тщательно закрывать от всех мужчин без исключения не только лицо, но и волосы. Даже дома при старших по возрасту женщинах молодая невестка обязана была одним концом головного платка прикрывать рот и нижнюю часть лица. Только с появлением ребенка женщина могла в доме сбросить с себя покрывало и получала право разговаривать с ближайшими родственниками.

Зять избегал родных своей жены, по-видимому, только до окончания свадебных церемоний. Через некоторое время после свадьбы родители молодой устраивали угощение для дочери с зятем и для других близких родственников, и здесь молодой зять как бы приобщался к семье своей жены. Брак у азербайджанцев был патрилокальный, калымный.<sup>99</sup>

Обратимся к народам монгольской группы — **калмыкам** и **бурятам**. Имеющиеся источники не сообщают о каких-либо ограничениях между женихом-мужем и его свойственниками. В то же время очень ярко представлены избегания между невесткой и родственниками мужа.

У калмыков невестка не могла, обращаясь к старшим родственникам мужа, называть их по имени, а должна была употреблять специальные термины родства. В присутствии старших родственников мужа невестка должна была находиться с покрытой головой и в полной одежде; показываться с обнаженными частями тела, кроме кистей рук и лица, считалось грехом.<sup>100</sup> Свобода калмыцкой девушки, сообщает А. В. Бурдуков, сохранялась только до засылки первых сватов. С этого времени девушка начинала уже укрываться от возможных в будущем родственников, после же помолвки ни с женихом, ни с его старшими род-

<sup>98</sup> Там же, стр. 290.

<sup>99</sup> Там же, т. II, М., 1962, стр. 132—133, 138.

<sup>100</sup> Народы европейской части СССР, стр. 762.

ственниками девушка не должна была встречаться, хотя обычно между помолвкой и свадьбой проходило от одного до двух-трех лет. После свадьбы молодая должна была совершить перед старшими родственниками мужа, называвшимися хадм, обряд поклонения. В дальнейшем перед всеми своими хадм она всегда должна была показываться в полном одеянии, обутой и в шапке. При входе кого-нибудь из хадм она должна была вставать и вообще не могла садиться, если хадм стоял. Она не могла с хадм непосредственно обмениваться предметами, все делалось через посредника. В одной юрте с хадм нельзя было ночевать; в крайнем случае вешалась занавеска, чтобы невестки не было видно. Имена своих хадм невестка не могла произносить; нельзя было произносить также и слов, которые какой-то частью совпадали с запретным именем.<sup>101</sup> Брак у калмыков калымный, патрилокальный.

У бурят точно так же женщина не могла называть по имени старших родных мужа: отца, его детей, старших братьев; они для нее хадм, а она для них бэрэ.<sup>102</sup> Она не должна была сидеть, если кто-либо из старших родственников стоял. Из юрты свекра она выходила спиной к двери, обращая лицо к сидящим в юрте. Она должна была находиться в присутствии родных мужа с покрытой головой и в полном женском наряде, не могла спать в одной юрте с ними. В присутствии свекра невестка не имела права подходить к бурханам — изображениям буддийских божеств. Садясь перед очагом, она должна была, так же как и перед старшими родственниками мужа, одергивать подол своего платья, так как «хозяин» огня считался покровителем рода.<sup>103</sup> Брак у бурят был патрилокальный, калымный, но некоторое время после свадьбы молодая еще жила в доме отца (А. Н. Максимов, по М. Хангалову и др.).

А. Н. Максимов отмечает, что остается неясным, входят ли у бурят в число хадм свекровь и вообще женские родственники мужа, и решает этот вопрос отрицательно; приведенные нами материалы тоже не вносят ясности в данный вопрос. Мы видим лишь, что избегания и запреты у всех монгольских народов (бурят, калмыков и монголов) очень сходны. Сам А. Н. Максимов в отношении монголов (со ссылкой на Е. Тимковского) и калмыков (со ссылкой на А. Терещенко) говорит о распространении запретов и на свекровь. Хотя у монголов хадм — вообще родня по мужу (хадам эхэ — свекровь, хадам эцег — свекор

---

<sup>101</sup> А. В. Бурдуков. Этюды по этнографии калмыков. СЭ, 1936, № 2, стр. 123—124.

<sup>102</sup> К. В. Вяткина. Пережитки материнского рода у бурят-монголов. СЭ, 1946, № 1, стр. 141.

<sup>103</sup> Народы Сибири, М.—Л., 1956, стр. 240.

и т. д.),<sup>104</sup> К. В. Вяткина в личной беседе сообщила нам, что в число хадм, которых избегает невестка, у бурят входят лишь старшие родственники мужчины.

Перейдем теперь к финно-угорским народам. У карелов невестка в течение года с момента свадьбы не должна была показываться перед свекровью простоволосой, без повойника, ибо это считалось тяжелым нарушением древнего обычая и могло, по поверью, навести на семью несчастье.<sup>105</sup> Распространялись ли запреты на отношения со свекром и другой родней мужа, неизвестно. Брак у карелов был патрилокальный.

У мордвы жених на свадьбе активной роли не играл: в доме невесты он сидел за столом в шапке, не ел, не пил и ни слова не говорил. Во многих же местах жених, пока празднуется свадьба, скрывался. Первый визит к тестю он делал спустя некоторое время после свадьбы («вхождение зятя»). Во время визита тесть впервые знакомился с мужем своей дочери, признавал его за зятя и знакомил со всей родней. После этого зять мог приезжать к тестю и к его родственникам во всякое время. Без такого официального знакомства зять не имел права входить ни в дом тестя, ни в дома родственников.<sup>106</sup> Таким образом, избегания и запреты между зятем и родными его жены прекращались почти сразу после свадьбы. Избегание же невесткой родни мужа и запреты по отношению к ее свойственникам практиковались долгое время спустя. Молодуха не должна была показываться свекру с босыми ногами и открытой головой, в продолжение года не могла сидеть при родителях мужа;<sup>107</sup> за общим столом она начинала обедать лишь тогда, когда несколько привыкала к семье, но за стол не садилась, а ела стоя у стола, садиться же за стол начинала только после появления у нее первого ребенка.<sup>108</sup> Своего мужа женщина не называла по имени. Брак у мордвы был патрилокальный.

У удмуртов брак также был патрилокальный, но по обычаю под названием «возвращение к прежнему месту» новобрачная поселялась в доме отца после свадьбы на полгода и более.<sup>109</sup> Ограничения накладывались как на невестку, так и на зятя. Однако зять избегал встречаться с родителями, старшими братьями и другими старшими родственниками жены до обряда примирения (А. Н. Максимов, по личным сведениям, полученным от С. К. Кузнецова). Запреты и избегания между невесткой и ее свойственниками были строже и длительнее. На пер-

<sup>104</sup> К. В. Вяткина. Монголы Монгольской Народной Республики. ТИЭ, н. с., т. LXX, 1960, стр. 237.

<sup>105</sup> Народы европейской части СССР, стр. 356.

<sup>106</sup> М. Евсеев. Мордовская свадьба. Саранск, 1959, стр. 86, 250.

<sup>107</sup> Народы европейской части СССР, стр. 356.

<sup>108</sup> М. Евсеев. Мордовская свадьба, стр. 246.

<sup>109</sup> Народы европейской части СССР, стр. 499.



вых порах невестка должна была прятаться от свекра и закрывать в его присутствии лицо платком до подбородка, в течение года она не могла сказать свекру ни слова, не имела права упоминать его имени. За нарушение запрета она должна была подарить свекру рубашку или другую вещь. В присутствии свекра, старших деверей и старших снох она не могла показываться босиком или с открытой головой (А. Н. Максимов, по С. К. Кузнецову и др.).<sup>110</sup>

Очень отрывочны сведения о **марийцах**, брак у которых также был патрилокальным.<sup>111</sup> И. Н. Смирнов<sup>112</sup> отмечает, что невеста вступала в дом жениха с закрытым лицом, а открывала его лишь после того, как, одарив родителей и родственников жениха, сама получала от них подарки и съедала вместе с женихом приготовленную на этот случай лепешку или лапшу. И. Н. Смирнов ставит этот обычай в связь с практиковавшимся иногда у марийцев, как и у некоторых других народов Поволжья, реальным или символическим похищением невест. А. Н. Максимов (по П. Ерусланову и личным сведениям, полученным от С. К. Кузнецова) пишет, что как зять, так и невестка в отношении старших свойственников обоого пола соблюдали правило — не показывать голых ног, не являться с непокрытой головой и без верхней одежды, не говорить двусмысленностей. О сроках этих запретов для каждого из супругов и о наличии каких-либо других запретов ничего не говорится.

Относительно **хантов** любопытные сведения имеются в источниках XVIII в. В. Ф. Зуев сообщает: «Вышедшая такая невестка в век свой стыдится тестя (вероятно, имеется в виду свекор, — *Н. К.*), а жених — тещи, чего ради в первые годы после свадьбы ходит при теще в шапке до тех пор, покуда она не сделает ребенка, и если она попадет на дороге, то, отворотясь, нахлбучивает шапку, чтоб он ее и она его не видела».<sup>113</sup> Этот же автор говорит, что брак у хантов патрилокальный, калымный, однако после свадьбы молодая на долгое время возвращается в дом отца, а муж ездит на свидания к жене и спит с ней.<sup>114</sup> В другом описании примерно того же времени, опубликованном недавно ныне покойным А. И. Андреевым, говорится: «Если жениху случится увидетца с тестем, то он проходит спиной мимо ево, разве потом уже где их сведут вместе, и то, где стыду не имеют. А сноха перед свекром даже по смерти лица

<sup>110</sup> См. также: И. Н. Смирнов. Вотяки. Казань, 1890, стр. 60.

<sup>111</sup> Народы европейской части СССР, стр. 536.

<sup>112</sup> И. Н. Смирнов. Черемисы. Казань, 1889, стр. 131.

<sup>113</sup> В. Ф. Зуев. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. ТИЭ, н. с., т. V, 1947, стр. 61.

<sup>114</sup> Там же, стр. 62.

не показывает». <sup>115</sup> Уже в наше время Г. Старцев указывал на широко распространенный обычай у хантов, по которому женщина должна закрывать свое лицо и голову в присутствии мужчин, в частности, должна закрываться невестка от свекра, старшего деверя, также теща от зятя. <sup>116</sup> А. Н. Максимовым приводится также ряд свидетельств (из старых авторов — Гр. Новицкого и П.-С. Палласа, из авторов XIX в. — А. Н. Дмитриева-Мамонова, К. М. Голодникова, С. Патканова, И. С. Полякова), из которых видно, что ограничения бытовали в отношении старших родственников; как показывает материал, ограничения эти у хантов, по-видимому, были более длительными для жены, чем для мужа.

Приведенные нами сведения авторов XVIII в. в той же степени касаются хантов, как и **ненцев** (может быть, и некоторых других народов), ибо в обоих случаях речь идет об Обском Севере. Другими материалами по ненцам мы не располагаем.

Быт **нганасан** описан А. А. Поповым. Брак у них также патрилокальный, калымный. Зять не должен был называть тестя по имени и в обращении говорил ему «они»; зять и тесть, когда ехали вместе, стеснялись оправляться на виду друг у друга; к теще зять мог обращаться только через посредство третьего лица. Невестка не могла показывать обнаженных ног свекру и свекрови, не могла передавать что-либо в руки свекру, а ставила или клала вещи перед ним на пол. <sup>117</sup>

Остановимся еще на некоторых народах Сибирского Севера. У эвенков брак был патрилокальный, калымный или путем обмена девушками. Жених до свадьбы мог посещать невесту, после свадьбы молодые жили некоторое время в семье невесты. Муж и жена не называли друг друга по имени, а также не употребляли терминов «муж», «жена», а называли один другого «друг», «товарищ», «человек», «старик», «старуха», «мать (отец) моего ребенка». Запреты и избегания имели место между женой и старшими родственниками мужа. Они заключались в запрещении называть их по имени (так же как и мужа), непосредственно к ним обращаться (обращались через третье лицо), смотреть на них, прикасаться к их вещам, садиться на их постель или коврик для сидения, показывать им свои волосы, обнаженные участки тела (открытые руки и ноги). <sup>118</sup> Относительно других народов тунгусо-маньчжурской группы сведениями мы не располагаем.

---

<sup>115</sup> А. И. Андреев. Описания о жизни и упражнении обитающих в Туруханском и Березовском округах разного рода ясачных иноверцев. СЭ, 1947, № 1, стр. 100.

<sup>116</sup> Г. Старцев. Некоторые данные о браке и свадьбе у остяков. Матер. по свадьбе и семейно-родовому строю, в. 1, Л., 1926, стр. 224.

<sup>117</sup> А. А. Попов. Тавгийцы. М.—Л., 1936, стр. 42.

<sup>118</sup> Материал по эвенкам любезно сообщен мне Г. М. Василевич.

Из палеоазиатских народов остановимся прежде всего на кетах. Брак у кетов был патрилокальный, за девушку платили калым. Б. О. Долгих сообщает, что молодую после свадебного угощения в чуме родителей мужа увозили назад, к ее родителям, где она должна была жить еще 3 дня. Молодой тоже возвращался в чум своего отца. Все это время молодые не разговаривали друг с другом.<sup>119</sup> А. Н. Максимов (по А. Третьякову и П. Мордвинову) отмечает запрет для невестки разговаривать с родственниками мужа и находиться в их присутствии без покрывала; зятю не разрешалось браниться и совершать непристойности в присутствии брата жены. Для А. Н. Максимова оставалось неясным, играет ли при этих ограничениях какую-либо роль возраст. По имеющимся у нас сведениям, ограничения у кетов касались главным образом старших свойственников и невестки; последняя не должна была снимать одежду (обнажать плечи, ноги), а также мыть и расчесывать волосы в присутствии старших родственников мужа — свекра, свекрови, старшего брата мужа. Существовал также запрет для мужа и для жены показывать обнаженное ниже пояса тело своим старшим свойственникам даже одного с ними пола.<sup>120</sup>

Юкагиры отличаются тем, что брак у значительной части их матрилокальный. Положение зятя в семье было подчиненным, лишь после рождения ребенка он становился несколько самостоятельнее. Жена и муж должны были избегать старших родственников — родителей и старших братьев другого супруга. С ними нельзя было разговаривать, называть их по имени. Как крупнейший исследователь юкагиров В. Йохельсон, так и П. И. Борисковский<sup>121</sup> пытались объяснить избегания как меру половой предосторожности между запрещенными в брачном отношении категориями. Но, как справедливо отметил А. Н. Максимов, такое объяснение не выдерживает критики, поскольку избегания и запреты у юкагиров существовали также между лицами одного и того же пола.

Относительно других палеоазиатских народов (исключая гыляков) мы сведений не имеем. По устному сообщению знатока этнографии чукчей И. С. Вдовина, у этого народа семейно-брачных избеганий и запретов не существовало.

Рассмотрим еще семейно-брачные запреты и избегания у народов кавказской группы. А. Н. Максимов, привлекая в своем обзоре пять кавказских народов, отметил, что отчетливое представление об избеганиях и запретах у этих народов затрудняется

<sup>119</sup> Б. О. Долгих. Некоторые данные о заключении брака и свадебном обряде у кетов в прошлом. КСИЭ, в. 16, 1962, стр. 30.

<sup>120</sup> Этой информации мы обязаны Е. А. Алексеенко, собиравшей в течение ряда лет полевые материалы среди кетов.

<sup>121</sup> П. И. Борисковский. О пережитках родовых отношений на северо-востоке Азии. СЭ, 1934, № 4—5, стр. 90.

рядом специфических обычаев, в частности обычаем скрывания жениха от собственных родственников. На это обстоятельство обратил внимание и М. О. Косвен, который подробно остановился на данном вопросе.<sup>122</sup> Невеста уходила в дом к родственнице или подруге, а жених скрывался вообще ото всех у своего приятеля. Бывало и так, что невесту перевозили к мужу, где она жила в особом помещении, скрываясь от людских взоров. Иногда такое проживание продолжалось год и более. Жених-муж тщательно избегал своих родных; позже совершался обряд примирения его с родней. Особенно характерен, по словам М. О. Косвена, обычай водворения молодой в селении мужа в чужом доме.

Здесь не место объяснению этого обычая, который М. О. Косвен связывает с дислокальностью брака. Для нас в данном случае существенно, что он действительно затрудняет рассмотрение семейно-брачных избеганий и запретов; в частности, если в ряде случаев все же хорошо можно проследить избегания и запреты жена—родственники мужа в дальнейшей семейной жизни, то более завуалированными оказываются запреты и избегания муж—родственники жены, так как по времени они совпадают с отмеченными только что скрываниями.

Относительно абхазов мы имеем довольно детальные сведения у Ш. Инал-Ипа.<sup>123</sup> С момента обручения и до завершения всех свадебных обрядов и даже позже молодые скрывались от старших, причем у абхазов пряталась не только невеста, но и жених. Невеста жила в особом свадебном домике у кого-либо из своих друзей. Время от времени жених тайком посещал ее. Молодые отсутствовали и на свадьбе, лишь на следующий вечер после заключения брака друзья новобрачного как бы силой приводили его к жене. Такое скрывание продолжалось в основном до особой примирительной пирушки, устраиваемой в связи с «вводом в большой дом». С данного момента кончалось скрывание новобрачного от своих родных. Но иногда и после этого муж и жена до года и даже больше не показывались вместе взрослым представителям своих родов и вообще старшим.

В приведенном материале нас интересует прежде всего вопрос об ограничениях между самими супругами, заключавшихся в запрете показывать какую-то близость перед посторонними людьми. К этому следует прибавить, что муж и жена в присутствии третьего лица никогда не должны были называть друг друга по имени.

Переходя к избеганиям обеими сторонами своих родственников, остановимся сначала на избеганиях зять—родственники

<sup>122</sup> М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа. СЭ, 1946, № 2, стр. 141—144.

<sup>123</sup> Ш. Инал-Ипа. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960, стр. 320—325.

жены. Ш. Инал-Ипа сообщает, что примерно через месяц после свадьбы жених приезжал на сутки погостить к тому молодому человеку, который сопровождал невесту на свадьбу от имени родных; туда же приходили «посмотреть зятя» младшие родственники жены. С момента сватовства до окончания свадебного цикла жених должен был носить башлык и кутаться в бурку; он не мог находиться с открытой головой, особенно в присутствии старших родственников жены. Окончательное «примирение» новобрачного с родственниками жены происходило позже, во время официального визита к ним; тогда же молодой доставлял в дом родителей жены быка, козла или барана. В дальнейшем оставался лишь запрет называть по имени тестя и некоторых других родственников жены.

Что касается невестки, то для нее запреты в доме мужа были более продолжительные и суровые. Всю жизнь она должна была стоять и молчать перед свекром, оказывать ему всячески свое почтение, а при свекрови и других старших родственниках мужа могла садиться и начать разговор лишь по истечении более или менее продолжительного срока. Навсегда оставался запрет произносить имена свекра, свекрови и всех вообще старших родственников мужа.

У кабардинцев и родственников им черкесов относительно запретов и избеганий мы имеем очень краткие сведения.<sup>124</sup> Здесь также практиковался обычай скрывания молодых. Длительное время новобрачный жил в доме своего друга, а новобрачная — в доме другого его друга, лишь со временем новобрачную перевозили в дом мужа, где она в дальнейшем жила в отдельном помещении, а для молодого устраивался обряд «примирения» со своими родными.

Что касается запретов и избеганий, интересующих нас, то такие прежде всего устанавливались между супругами. В течение всей жизни муж мог посещать жену только ночью, жена не могла есть вместе с мужем, ложиться спать до его возвращения; называли друг друга они не по именам, а иносказательно: «он», «сам», «наш», «живущая в доме моем», «наше семейство».

Существовали избегания между зятем и родителями его жены, которые прекращались после выполнения обряда «знакомства» между ними,<sup>125</sup> вероятно, вскоре после окончания свадебных церемоний. Целый ряд запретов налагался на отношения невестки к свекрови и к мужчинам — родственникам мужа;<sup>126</sup> насколько они были длительны или постоянны, сведений у нас нет.

<sup>124</sup> Народы Кавказа, т. I, стр. 184.

<sup>125</sup> Я. С. Смирнова. Обычай избегания у адыгейцев..., стр. 44—45.

<sup>126</sup> Народы Кавказа, т. I, стр. 184.

Что касается родственных обоим указанным народам адыгейцев, то им посвящена, как уже говорилось, специальная статья Я. С. Смирновой. Множество запретов существовало между мужем и женой. Им нельзя было находиться днем в одном помещении, беседовать, есть за одним столом, совместно появляться на улицах и в общественных местах. Считалось предосудительным, чтобы один из супругов, в особенности муж, проявлял заботу о другом, помогал в работе, ухаживал во время болезни, даже оплакивал после смерти; супруги не могли ни в глаза, ни за глаза называть друг друга по имени или «муж», «жена».

Избегания между женщиной и ее свойственниками касались главным образом старших из них. Женщине полностью запрещалось всякое общение с отцом и дедом мужа, это правило соблюдалось пожизненно; такие же отношения существовали со старшими деверями, с той лишь разницей, что через определенное время они прекращались. Избегания между невесткой и свекровью, выражавшиеся в запрещении разговаривать, прекращались обычно через несколько месяцев. В отношении младших родственников мужа, в особенности родившихся уже после появления в доме невестки, избегания не практиковались, кроме запрета произносить имена, распространявшегося на всех членов семьи мужа.

Избегания между мужчиной и его свойственниками касались исключительно старших родственников жены, ее родителей, деда, бабушки, дядей, теток; нельзя было с ними разговаривать, даже показываться им на глаза. «Насколько позволяют судить наши полевые материалы, — пишет Я. С. Смирнова, — адыгейцы (в противоположность другим адыгам) не знали обычая „знакомства“ молодого мужа с родителями его жены. Поэтому избегание в отношении этих последних не было ограничено каким-либо сроком и практиковалось на протяжении всей жизни».<sup>127</sup> Брак у адыгейцев, так же как у кабардинцев и черкесов, был патрилокальный, калымный.

Относительно чеченцев сведения наши очень неполны. Здесь, как и у других народов, в период свадебных церемоний практиковалось скрывание новобрачных; в частности, жених скрывался от своих родителей, оба молодых не участвовали в свадьбе. Первое время после свадьбы новобрачный посещал жену тайком — только ночью. В дальнейшем супруги никогда вместе не ели, в присутствии посторонних не называли друг друга по имени. В тех случаях, когда брак заключался по сватовству и с соблюдением других свадебных обычаев, жених избегал до свадьбы встреч с родителями невесты.<sup>128</sup> Правда, А. Н. Максимов

<sup>127</sup> Я. С. Смирнова. Обычаи избегания у адыгейцев..., стр. 41—45.

<sup>128</sup> Народы Кавказа, т. I, стр. 368.

(по В. Н. Акимову) говорит, что зять должен всегда избегать свою тещу, но это свидетельство остается неподтвержденным. Мы нигде не нашли также упоминаний об избеганиях между невесткой и ее свойственниками, хотя, надо думать, что, как и у соседних народов, они имели место. Брак у чеченцев патрилокальный.

У **аварцев** со времени обручения девочка и мальчик обязаны были избегать друг друга. Хотя жених и невеста присутствовали на свадьбе, но они бывали окружены товарищами и подругами, при этом невеста сидела закрытой. Ни отец, ни братья жениха не имели права входить в помещение, где находилась невеста; мать и сестра жениха, правда, могли заходить в помещение, но невеста не должна была разговаривать с ними и даже замечать их. В дальнейшем невестка, живя в доме мужа, должна была избегать его родителей, не называть их по имени, скрывать от них свою беременность. В некоторых местах молодожены жили в доме родителей год, потом отделились. Весь этот год совместной жизни молодая женщина всячески избегала свекра, однако после отделения между ними налаживались родственные отношения.<sup>129</sup>

У **хиналугов** жених и невеста могли встречаться только тайком, часто их встречи устраивала мать невесты, но они держались в строгой тайне от родственников мужчин. В сел. Хиналуг невеста после сговора, а затем молодая должна была ходить с закрытым лицом вплоть до рождения первого ребенка, около года она не разговаривала со свекром и свекровью. Брак у хиналугов был патрилокальный.<sup>130</sup>

У **удинов** невестка жила в условиях затворничества в семье мужа. В качестве примера приводится сообщение, что, только родив сына, она получала право разговаривать, и то только шепотом, со свекром. Невестке, родившей дочь, не разрешалось и этого.<sup>131</sup>

Имеются сведения и по некоторым другим народам Кавказа. Так, у **осетинов** от сговора и до свадьбы практиковался ряд обычаев, связанных с различными избеганиями женихом старших родственников невесты и невестой старших родственников жениха; невеста должна была избегать встреч со старшими из фамилии жениха.<sup>132</sup> Поведение молодой женщины в первые годы ее замужней жизни строго регламентировалось. Она не могла громко и свободно разговаривать в доме, называть по имени мужа, его

<sup>129</sup> В. А. Никольская. 1) Свадебные и родильные обряды аварцев Кахибского района. СЭ, 1946, № 2, стр. 193—195; 2) Из истории семейно-брачных отношений у аварцев. КСИЭ, в. 8, 1949, стр. 56.

<sup>130</sup> Народы Кавказа, т. II, стр. 202, 204.

<sup>131</sup> Там же, стр. 197.

<sup>132</sup> Н. Ф. Токоева. К вопросу о браке и свадебных обрядах у северных осетинов в XIX—начале XX в. КСИЭ, в. 32, 1959, стр. 27.

старших родственников и разговаривать с ними, сидеть в присутствии старших и т. п.<sup>133</sup>

У армян невестка в течение года обязана была ходить с закрытым лицом, а до первых родов она не вправе была разговаривать с родителями мужа, а также и со старшими ближайшими его родственниками.<sup>134</sup>

У горских евреев жених должен был избегать родителей невесты, избегание это заканчивалось особым приглашением со стороны родителей невесты (А. Н. Максимов, по И. Ш. Анисимову). Что касается новобрачной, то здесь мы встречаемся с противоречивыми данными: с одной стороны, говорится, что для прекращения избегания невестой родни жениха тоже следовало особое приглашение,<sup>135</sup> с другой — отмечается, что молодая в доме мужа лишь после рождения первого ребенка освобождалась от необходимости закрывать лицо в присутствии старших.<sup>136</sup>

В заключение упомянем еще **кавказских греков**, у которых семейный строй также носил патриархальный характер. Невестка не имела права разговаривать с родителями мужа и их родственниками в продолжение многих лет (иногда 15), пока ей не разрешали этого они сами; она не имела права сидеть в присутствии старших или гостей.<sup>137</sup>

\* \*  
\*

Мы рассмотрели материалы по 35 народам и свели их в табл. 3, куда поместили и соответствующие данные по народам Средней Азии и Казахстана (всего 41 народ). Материалы эти имеют существенные пробелы, однако все же позволяют наметить некоторые закономерности. Семья у всех рассмотренных нами народов, подобно семье народов Средней Азии и Казахстана, в конце XIX—начале XX в. была патрилокальна (исключение составляют юкагиры). Однако в отношении 15 народов отмечается, что в период после свадьбы новобрачная какое-то время (иногда короткое, иногда более длительное) жила в доме своих родителей или же (у кавказских народов) в отдельном помещении.

Остановимся сначала на сроках избеганий обеими сторонами своих свойственников. Что касается избеганий родных жены, то для 28 случаев, в которых констатировано избегание этого типа, мы имеем следующую картину: в 5 случаях срок не указан, в одном (адыгейцы) сказано, что избегания постоянны, еще

<sup>133</sup> Народы Кавказа, т. I, стр. 331.

<sup>134</sup> М. О. Косвен. Этнография и история Кавказа, стр. 75.

<sup>135</sup> Народы Кавказа, т. I, стр. 557.

<sup>136</sup> Там же, стр. 558.

<sup>137</sup> Там же, т. II, стр. 429—430.



в одном (туркмены) — что они длятся очень долгое время (иногда до появления детей), в 21 случае избегания прекращаются до свадьбы или во время нее, иногда вскоре после свадьбы или же, если новобрачная остается надолго в доме родителей (как например у некоторых групп узбеков), после переезда ее к мужу (для хантов и ненцев мы имеем более неопределенные указания, а именно, что избегание временное). Относительно туркмен мы уже выше говорили, что длительное избегание зятем тещи, даже если оно и практиковалось после переезда жены в дом мужа, все же, по-видимому, связано с длительным проживанием новобрачной в доме своих родителей. Правда, нужно отметить, что и при переезде новобрачной в дом мужа между ним и его тещей в ряде случаев продолжают оставаться некоторые запреты и ограничения, но уже мелкие, второстепенные. Кстати, нами в таблице не принимаются во внимание и запреты произнесения имен, которые как в отношениях со свойственниками, так и в отношениях между супругами почти у всех народов имеют стойкий, постоянный характер.

Перейдем теперь к срокам запретов и избеганий между женой и родственниками мужа. В собранном нами материале по 41 народу лишь в отношении чеченцев не имеется указаний на такие избегания; это, конечно, не значит, что у них их не было. Во всех остальных случаях говорится об избеганиях такого типа. Они имели место главным образом в доме мужа, о чем или прямо говорится в сообщении, или ясно из контекста. О начале избеганий в большинстве случаев не сообщается. Часто же не указывается и срок окончания или же отмечается, что избегания продолжались длительное время, до первого ребенка, пожизненно. Во многих случаях запреты в отношении свекрови и других женских родственников мужа кончались раньше, чем в отношении мужских родственников, однако в таблице мы этого не отметили, чтобы не делать ее слишком громоздкой.

Далее, табл. 3 наглядно показывает, что избегались лишь старшие родственники жены или мужа. Мы не имеем ни одного указания на избегание мужских или женских младших свойственников мужем либо женой. Лишь в отношении четырех народов говорится в общей форме, что избегаются родственники жены, однако это отнюдь не значит, что речь идет в том числе и о младших родственниках, скорее можно предполагать по аналогии со всем остальным материалом обратное.

Точно так же из табл. 3 отчетливо видно, что избегания и запреты в основном относятся к лицам обоих полов: как зять избегает родственников жены, так и невестка — родственников мужа. Для зятя лишь у четырех народов мы видим прочерк в графе об избеганиях старших мужских свойственников, в то время как налицо избегание старших женских свойственников; в отношении избегания невесткой положение несколько иное: прочерк в отно-

## Характеристика семейно-брачных запре

№№ п. п.	Народы	Локальность брака		Избегания			
		посто- янно	проживание жены в доме родителей в первое время после свадьбы	муж—жена	зять—родст		
					стар- шие муж- чины	стар- шие жен- щины	млад- шие
1	Таджики.	п	Возвращение на короткое время вскоре после свадьбы.	В период свадебных церемоний.	+	+	—
2	Казахи.	п	—	То же.	+	+	—
3	Киргизы.	п	Короткий срок.	» »	+	+	—
4	Узбеки.	п	У некоторых групп длительно, иногда годы.	В период свадебных церемоний и проживания жены в отцовском доме.	+	+	—
5	Туркмены.	п	То же.	То же.	+	+	—
6	Каракалпаки.	п	—	В период свадебных церемоний.	+	+	—
7	Татары.	п	Иногда некоторое время, до полной уплаты калыма.	—	+	+	—
8	Башкиры.	п	Иногда длительное время, до появления детей.	До переезда в дом мужа.	+	+	—
9	Чуваши.	п	—	—	—	—	—
10	Алтайцы.	п	—	—	—	+	—
11	Шорцы.	п	—	—	—	+	—
12	Хакасы.	п	—	—	—	—	—
13	Тувинцы.	п	—	—	—	—	—
14	Якуты.	п	—	—	Родственники жены.		
15	Долганы.	п	—	—	—	—	—
16	Балкарцы.	п	—	—	+	+	—
17	Азербайджанцы.	п	—	—	Родственники жены.		
18	Калмыки.	п	—	От помолвки до свадьбы.	—	—	—

## и запреты

венники жены	невестка—родственники мужа			
срок	стар- шие муж- чины	стар- шие жен- щины	млад- шие	срок
От сговора до переезда жены в дом мужа.	+	Нет	—	Некоторое время в доме мужа.
То же.	+	+	—	Длительное время в доме мужа. Длительное время в доме мужа (особенно свекра).
От сговора до свадьбы.	+	+	—	
Иногда еще некоторое время избегает старшую женскую родню.				
От сговора до свадьбы или переезда жены в дом мужа.	+	+	—	То же.
От сговора и обычно очень долго после свадьбы (иногда до первого-второго ребенка.)	+	+	—	» »
От сговора до свадьбы.	+	+	—	» »
До переезда жены в дом мужа (особая церемония прекращения избегания).	+	—	—	Некоторое время в доме мужа.
До переезда жены в дом мужа.	+	+	—	В доме мужа до рождения одного-двух детей.
—	+	—	—	В доме мужа, срок не указан.
До примирительного обряда (вероятно, вскоре после свадьбы).	+	—	—	В доме мужа до первого ребенка (в старину всю жизнь).
То же.	+	—	—	В доме мужа, срок не указан.
—	+	—	—	В доме мужа до первого ребенка (в старину всю жизнь).
До свадьбы и переезда жены в дом мужа.	+	+	—	В доме мужа, срок не указан.
—	+	—	—	Длительное время в доме мужа.
Срок не указан.	+	+	—	В доме мужа, срок не указан.
До окончания свадебных церемоний.	+	+	—	Срок не указан.
—	+	+	—	В доме мужа до первого ребенка.
—	+	+	—	С помолвки в своем доме, а затем в доме мужа, срок не указан.

№ п. п.	Народы	Локальность брака		Избегания			
		посто- янно	проживание жены в доме родителей в первое время после свадьбы	муж—жена	зять—родст		
					стар- шие муж- чины	стар- шие жен- щины	млад- шие
19	Буряты.	п	Некоторое время после свадьбы.	—	—	—	—
20	Карелы.	п	—	—	—	—	—
21	Мордва.	п	—	—	Родственники жены.		
22	Удмурты.	п	Полгода.	—	+	+	—
23	Маришцы.	п	—	—	+	+	—
24	Ханты.	п	Долгое время после свадьбы.	—	—	+	—
25	Ненцы.	п	То же.	—	—	+	—
26	Нганасаны	п	—	—	+	+	—
27	Эвенки.	п	Некоторое время после свадьбы.	—	—	—	—
28	Кеты.	п	—	В период свадь- бы.	+	+	—
29	Юкагиры.	м	—	—	+	+	—
30	Абхазы.	п	До и некоторое время после свадьбы, в осо- бом помещении.	В период свадь- бы и позд- нее.	Родственники жены.		
31	Кабардинцы.	п	То же.	Постоянно.	+	+	—
32	Черкесы.	п	» »	»	+	+	—
33	Адыгейцы.	п	—	»	+	+	—
34	Чеченцы.	п	В период свадеб- ных церемоний, в отдельном помещении.	»	+	+	—
35	Аварцы.	п	—	От обручения до свадьбы.	—	—	—
36	Хишалугцы.	п	—	—	—	—	—
37	Удины.	п	—	—	—	—	—
38	Осетины.	п	—	—	+	+	—
39	Армяне.	п	—	—	—	—	—
40	Горские евреи.	п	—	—	+	+	—
41	Кавказские греки.	п	—	—	—	—	—

Примечание. Буква «п» во второй графе — патрилокальный брак, буква «м» —

и запреты		невестка — родственники мужа			
венники жены		стар- шие муж- чины	стар- шие жен- щины	млад- шие	срок
срок					
—		+	—	—	В доме мужа, срок не указан.
—		—	+	—	В доме мужа год после свадьбы.
До особой церемонии после свадьбы.		+	+	—	В доме мужа до первого ре- бенка.
До примирительного об- ряда (вероятно, вскоре после свадьбы).		+	+	—	Длительное время в доме мужа.
Срок не указан.		+	+	—	Срок не указан.
Временно.		+	—	—	Длительное время (иногда по- жизненно)
»		+	—	—	То же.
Срок не указан.		+	+	—	Срок не указан.
—		+	+	—	То же.
Срок не указан.		+	+	—	» »
То же.		+	+	—	» »
До особого обряда после свадьбы.		+	+	—	Длительное время в доме мужа.
То же.		+	+	—	В доме мужа, срок не указан.
» »		+	+	—	То же.
Постоянно.		+	+	—	Длительное время (постоянно) в доме мужа.
До свадьбы.		—	—	—	—
—		+	+	—	В доме мужа до отделения.
—		+	+	—	В доме мужа около года, до рождения первого ребенка.
—		+	—	—	В доме мужа постоянно.
До свадьбы.		+	+	—	В доме мужа первые годы.
—		+	+	—	Срок не указан.
До особого обряда.		+	+	—	В доме мужа до первого ре- бенка.
—		+	+	—	Длительное время в доме мужа (многие годы).

шении избегания старших женских свойственников стоит в 12 случаях (в одном случае слово «нет»), т. е. примерно в отношении  $\frac{1}{3}$  общего числа народов, в то время как у  $\frac{2}{3}$  из привлеченных народов невестка избегает старших свойственников обоого пола. При этом, однако, следует помнить, что здесь прочерк указывает в большинстве случаев лишь на отсутствие соответствующих данных в наших материалах, а не на факт отсутствия в действительности такого рода избеганий. Скорее же здесь речь может идти о другом, а именно, что избегания и запреты между лицами разного пола были более строги и более длительны и поэтому исследователи упоминают главным образом о них.

\* \*  
\*

Какие же выводы можно сделать из рассмотренного нами в этом очерке материала?

Выводы эти сводятся к следующему. Семейно-брачные избегания и запреты у народов, у которых господствовали в семейных отношениях патриархальные порядки, бытовала моногамная семья, а в некоторых случаях пережиточно и патриархальная семейная община, возникали с момента сватовства или сговора. Отношения эти устанавливались как между самими лицами, вступающими в брак, так и между каждым из них и родственниками другого. Запреты и избегания имели место как до свадьбы и последующего переезда жены к мужу, так и в доме мужа, иногда весьма длительное время. Обычно запреты со сватовства и до свадьбы и переезда жены в дом мужа (причем часто переезд в дом мужа совершался через какой-то срок, короткий или длительный, после свадьбы) устанавливались между женихом и родственниками жены и особенно реально проявлялись во время тайных свиданий жениха с невестой в доме ее родителей, практиковавшихся и у среднеазиатских, и у многих других рассмотренных нами народов. Нередко эти избегания заканчивались путем устройства «примирительной» церемонии. Избегания и запреты между невесткой и родными мужа, если и существовали в период между сговором и свадьбой, реально начинали проявляться лишь после переезда жены в дом мужа; в отношении одних свойственников они были строже и дольше, в отношении других — мягче и короче. Запреты и избегания распространялись на свойственников обоих полов, но всегда на лиц старше того или другого супруга.

Все перечисленные здесь факты выявляются на подробно рассмотренном материале по народам Средней Азии и Казахстана и подтверждают привлеченными материалами по другим народам нашей страны.

Возвращаясь к вопросу о причинах избеганий, мы должны решительно отвергнуть упомянутую выше теорию объяснения

запретов и избеганий боязнь нарушения норм полового общения, стремлением предотвратить половую близость между лицами недозволенных категорий (впрочем, так же как и теорию «похищения»). Из указанной концепции никак нельзя объяснить ни запретов между самими супругами, ни запретов между одним из супругов и его свойственниками одинакового с ним пола. В самом деле, нельзя же всерьез считать, что если избегания, например, между зятем и тещей объясняются одной причиной (боязнь половой близости), то для таковых же между зятем и тестем мы должны искать другую причину. Это противоречит здравому смыслу. Ведь обычно и характер избеганий, и сроки избеганий в каждом данном случае примерно одинаковы и для зятя—тещи, и для зятя—тестя, конечно, с учетом того, что для лиц противоположного пола могут существовать некоторые запреты (например, видеть голые ноги и т. п.), специфичные вообще для лиц различных полов.

Поэтому связывание семейно-брачных избеганий с нормами брака, в частности с экзогамией, нам представляется надуманным, не имеющим под собой никакой почвы. Еще больше в этом убеждает тот факт, что избегания и запреты относятся всегда или почти всегда к старшим свойственникам, в то время как, естественно, опасность связи гораздо больше в отношении более молодых и привлекательных младших свойственников.

Теперь нам придется вернуться к объяснению семейно-брачных избеганий и запретов, высказанному Э. Тэйлором и А. Н. Максимовым. М. О. Косвен, например, считает, что попытка А. Н. Максимова истолковать избегания между одним из супругов и родственниками другого не дала «сколько-нибудь удовлетворительного результата».<sup>138</sup>

Между тем от факта наличия связи между локальностью брака и избеганиями нельзя просто отмахнуться. Весьма характерно, что еще Л. Я. Штернберг не мог обойти этого факта и, как мы говорили (см. стр. 208), наличие избеганий между свекром и невесткой, а также отсутствие такового между зятем и тещей объяснял исходя из локальности брака. Н. В. Брюллова-Шаскольская, хотя и обращается, как показано выше, для объяснения избеганий к экзогамии, все же вынуждена прибавить к этому, что так как у туркмен существует главным образом табу отношений не между свекром и снохой, а между тещей и зятем, то это служит косвенным указанием на пережитки материнства, ибо такое табу встречается больше при материнском роде.<sup>139</sup> Таким образом, и она придает значение в данном случае локальности брака. То же самое мы находим у Л. П. Потапова, который

<sup>138</sup> М. О. Косвен. Этнография и история Кавказа, стр. 89.

<sup>139</sup> Н. В. Брюллова-Шаскольская. Пережитки древних форм..., стр. 219.

пишет: «Сохранились также и далекие пережитки матрилокальности брака, при котором муж переселялся в дом жены. Мне уже приходилось указывать, что о матрилокальности брака у северных алтайцев свидетельствует не только обычай, по которому зять-охотник должен снабжать мясом убитых зверей отца жены, но и запреты общения, избегание, существующие между зятем, тещей и старшей женской родней жены».<sup>140</sup>

Сам М. О. Косвен не отрицает того факта, что избегание невестки—родственники мужа связано с переселением женщины в дом мужа. Он объясняет такое избегание тем, что в данном случае на женщину смотрят как на чужеродку; лишь после рождения первого ребенка это избегание прекращается, поскольку жена дала продолжение роду мужа и потому перестала быть чужой.<sup>141</sup> Вообще М. О. Косвен склонен, видимо, связывать семейно-брачные избегания с изменением локальности брака, в частности с переходом от матрилокальности к патрилокальности.<sup>142</sup> Об этом же говорит и Я. С. Смирнова.<sup>143</sup>

Мнение М. О. Косвена приводит также Г. П. Васильева, говоря об избеганиях у туркмен. Она пишет: «Женщина в семье мужа являлась чужеродкой и сторонилась поэтому всех членов рода мужа. Избегание мужчиной родственников жены можно объяснить тем же. В последнем случае избегание является, по видимому, пережитком матрилокального поселения, когда мужчина-чужак попадал в род жены. Это объяснение нам кажется более удовлетворительным».<sup>144</sup>

Таким образом, связь между семейно-брачными запретами и избеганиями и локальностью брака не подлежит никакому сомнению. Когда жена переселяется в дом мужа, устанавливается целая система запретов и избеганий между нею и родственниками ее супруга. Муж же избегает родных жены до переезда последней к нему, что многие исследователи связывают с пережитком матрилокального поселения.

Однако, очевидно, дело не только в пережиточном характере запретов и избеганий зять—родственники жены, а в том, что сам период от стовора до переезда жены в дом мужа связан у многих рассмотренных нами народов с посещениями женихом невесты в ее доме, в чем можно видеть пережиток матрилокального брака.<sup>145</sup> Здесь жених реально сталкивается со своими будущими родственниками в их доме.

<sup>140</sup> Л. П. Потапов. Очерки по истории алтайцев, стр. 264.

<sup>141</sup> М. О. Косвен. Этнография и история Кавказа, стр. 90.

<sup>142</sup> Там же. — Следует отметить, что М. О. Косвен вообще считает, что избегания и запреты (он включает сюда и избегания между родителями и детьми и т. п.) не обязательно должны иметь общее происхождение.

<sup>143</sup> Я. С. Смирнова. Обычай избегания у адыгейцев..., стр. 45.

<sup>144</sup> Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 200.

<sup>145</sup> Положение это достаточно обосновано в литературе [см.: А. Н. Максимов. 1) Из истории семьи у русских инородцев. Этногр. обозр., 1902,



Поэтому следует думать, что упрек со стороны А. Н. Максимова Э. Тэйлору в том, что последний несколько преувеличил значение связи между ограничениями и локальностью брака, не совсем справедлив. Тем более что, как мы видели, избегания зять—родственники жены не только теряют свою остроту, но часто и формально прекращаются вскоре после свадьбы путем устройства «примирительной» церемонии. Однако локальность брака сама по себе, конечно, не является объяснением причины семейно-брачных избеганий, а скорее служит необходимым условием для проявления последних.

В чем же причина семейно-брачных запретов и избеганий? Нам представляется, что общей почвой для всех такого рода запретов и избеганий является сама природа брачных отношений, естественное чувство застенчивости, стеснения, которое испытывают вступающие в брак. Эти чувства испытывают не только девушка и юноша по отношению один к другому, но, пожалуй, еще в большей степени каждый из них по отношению к родне другой стороны. Вполне можно согласиться с А. Н. Максимовым, который говорит об известном своеобразии природы отношений между одним из супругов и родственниками другого, их некоторой искусственности, исключительности. На первых порах у человека, вступающего в брак, еще не могут установиться непринужденные, обычные или, скажем, привычные отношения как со своим супругом (супругой), так в особенности с его (ее) родней. Человек попадает в непосредственное окружение этих лиц. Должно пройти какое-то время, чтобы эти взаимоотношения установились, отстоялись, сделались привычными, повседневными.

Вполне естественно также, что на этом основном фоне взаимоотношения между одним из супругов и родственниками другого имеют различный характер в зависимости от пола, возраста, положения в семье того или другого свойственника. Между молодым супругом, вошедшим в дом, и его более молодыми свойственниками скорее могут установиться простые, непринужденные отношения, чем между этим супругом и более старшими и почтенными свойственниками, особенно если это, например, глава семьи. Далее, более непринужденно будут себя чувствовать в отношении друг к другу лица одного пола; отношения между невесткой и свекровью скорее могут наладиться, стать нормальными, чем отношения между невесткой и свекром. И мы действительно видим, что запреты и избегания между супругом и старшими свойственниками, с одной стороны, и между супругом и свойственниками противоположного пола — с другой, гораздо более строги и длительны и гораздо более резко бросаются в глаза, чем запреты между супругом и свойственниками одного с ним пола и воз-

№ 1, стр. 53—60; 2) Ограничение отношений..., стр. 13—14; М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа, стр. 131—134; Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 215—216].

раста. Диапазон этот поистине огромный: если невестка не знает никаких запретов в отношении младших сестер мужа, то свекра она должна избегать всю жизнь.

Запреты и избегания в различных случаях и в разных конкретных ситуациях принимают и различные формы, они освящаются обычаем и традицией, они могут так или иначе толковаться самим народом, а также исследователями. Возможно, что на стадии родового общества и в период его разложения избегания и запреты между невесткой и ее свойственниками объяснялись как ограничения в отношении чужеродки, снимаемые лишь после рождения первенца (М. О. Косвен, Я. С. Смирнова); возможно также, что запреты и избегания толковались иногда как мера предосторожности против нежелательной и недозволенной половой близости лиц определенных категорий. В одних случаях ограничения охватывался большой круг лиц, в других — меньший. Как мы видели, ограничения носили различную форму, начиная от неназывания имени и кончая полным скрыванием.

В Средней Азии, в условиях господствовавших в семье патриархальных отношений и мусульманских воззрений на женщину, семейно-брачные запреты и ограничения, налагавшиеся на невестку по отношению к старшим родственникам мужа, нередко носили унижительный, оскорбляющий человеческое достоинство характер. Семейно-брачные избегания здесь соединялись с основанными уже не на традиции, а на шариатных воззрениях и нормах затворничества и угнетением женщины.

Однако и в этом разнообразии для той стадии развития семейных отношений, на которой находились изучаемые нами народы, были и свои закономерности, рассмотренные нами в процессе изложения материала. Повторим это здесь вкратце. Круг избегаемых свойственников обычно был не очень широк: родители мужа (жены), его (ее) старшие братья, иногда сестры, дядья, тетки. Возникали избегания с момента договоренности о браке, затем вплоть до свадьбы они реально выступали главным образом для жениха (мужа), впоследствии, при переезде новобрачной в дом мужа, эти запреты становились для нее реальными, но постепенно с годами смягчались или даже сходили на нет.

В начале этого очерка мы поставили вопрос о том, можно ли предложить общее объяснение для запретов и избеганий у народов, находившихся на более позднем этапе развития семьи и брака, и у народов, у которых, подобно гилякам, на рубеже XIX—XX столетий еще существовали регламентированные категории брака и брачных отношений, восходившие к групповому браку.

Вопрос этот очень сложный, и мы можем говорить о нем лишь в самой общей форме и высказать здесь лишь некоторые свои соображения. Если принять предложенное нами выше объяснение семейно-брачных ограничений, то его можно распространить и на запреты и избегания гиляцкого типа. Основные причины,

вернее, основные побуждения к возникновению запретов и избеганий, как нам представляется, были те же самые и оставались неизменными на протяжении истории семьи.

Однако с развитием форм семьи и брака претерпевали изменения также запреты и избегания, в частности изменялся круг лиц, между которыми они практиковались. Когда еще в той или иной мере действовали нормы группового брака и брачные отношения охватывали большие группы близких и дальних родственников, то и ограничения существовали только и исключительно между родственниками (как говорилось в начале очерка, свойство совпадало с когнатным родством). По мере того как все дальше шел процесс исключения кровных родственников из брачного союза (Ф. Энгельс), родство переставало совпадать со свойством. Регламентация брака в пределах определенных родственных категорий потеряла свое значение. В конце концов браки стали заключаться вне родственного круга, и тогда свойство окончательно обособилось от родства. Вместе с тем и ограничения распространялись уже не на родственников, а на свойственников, при этом круг их был уже не очень широк. Теперь запреты и избегания стали возникать лишь со времени заключения брака, т. е. практически для каждого человека уже в зрелом возрасте, а не с момента рождения, как это было на более ранних стадиях истории семьи. Уменьшилась также и их продолжительность, лишь в ряде случаев некоторые ограничения между определенными лицами оставались пожизненными.

Вероятно, можно проследить на конкретных примерах и некоторые переходные стадии намеченной эволюции. Так, например, у цепцев, кетов и юкагиров наряду с запретами и избеганиями мужем и женой своих свойственников мы встречаем также и запреты между родными братьями и сестрами, что является отголоском старых норм брака. При этом мы полагаем, что эти запреты методологически правильнее было бы рассматривать не как пережиток запрещения браков между братьями и сестрами, а как свидетельство того, что такие браки когда-то имели место (вспомним избегания и запреты между супругами в рассмотренном нами материале).

Если принять изложенную нами точку зрения, то должны отпасть предположения, что обычай семейно-брачных запретов и избеганий возник в период дислокального брака, в период смены матрилокального брака патрилокальным, или еще на какой-либо промежуточной стадии истории семьи и брака. Можно думать, что запреты и избегания возникают вместе с возникновением брака вообще, что они так же древни, как и сам брак.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ИООН АН  
ТаджССР — Известия Отделения общественных наук Академии наук  
Таджикской ССР.
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии Академии наук  
СССР.
- РГО — Русское географическое общество.
- САГУ — Среднеазиатский государственный университет.
- СВ — Советское востоковедение.
- СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук  
СССР.
- Средазкомстарис — Среднеазиатский комитет по охране памятников ста-  
рины.
- ТВ — Туркестанские ведомости.
- ТИЭ — Труды Института этнографии Академии наук СССР.
- ТХАЭЭ — Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции.
- ТЮТАКЭ — Труды Южно-Туркменистанской археологической комплекс-  
ной экспедиции.
- ТИИАЭ АН  
КазССР — Труды Института истории, археологии и этнографии Ака-  
демии наук Казахской ССР.
- ТИИАЭ АН  
ТуркмССР — Труды Института истории, археологии и этнографии Ака-  
демии наук Туркменской ССР.

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
58	7 снизу	кузенах	кузинах
214	3 »	довольного	довольно
227	21 сверху	хиналугов	хиналугцев
227	26—27 »	хиналугов	хиналугцев

Н. А. Кисляков