

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

НОВАЯ СЕРИЯ, ТОМ XIV

РОДОВОЕ ОБЩЕСТВО

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ
И ИССЛЕДОВАНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА—1954

К. Л. ЗАДЫХИНА

ПЕРЕЖИТКИ ВОЗРАСТНЫХ КЛАССОВ У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

ХАРАКТЕРИСТИКА ИСТОЧНИКОВ И СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ ВОПРОСА

Проблема возрастных классов у народов Востока впервые в советской науке была поставлена С. П. Толстовым. До него в этнографической литературе встречались только описания явлений и фактов, связанных с проблемой возрастных классов и обращавших на себя внимание этнографов своей характерностью. Но, как правило, дальше простого описания этих фактов большинство этнографов не шло, не осмысливало их и не вскрывало ни сущности описываемых явлений, ни их исторической роли, ни их исторического места. В описаниях мужских домов у таджиков и узбеков, мужских собраний и вечеринок у таджиков, узбеков, киргизов и т. д. также в большинстве случаев имели место лишь констатация явления и определение его как пережитка. Этим дело обычно и ограничивалось¹. Несколько шире освещают вопрос М. С. Андреев, Н. А. Кисляков и А. Н. Кондауров, которые не только описывают функции мужских домов и мужских собраний, но и характеризуют их как пережитки «домов огня» и «остатки древних домов мужчин»².

Только в исследованиях С. П. Толстова по истории народов Средней Азии, и особенно древнейших периодов этой истории, был поставлен и разрешен вопрос об исторической роли возрастных классов, о развитии этого явления и месте возрастных классов в истории культуры народов Центральной и Средней Азии. Уже в 1938 г., в работе «К истории древнетюркской социальной терминологии»³ в связи с работой А. А. Попова о тюркоязычной народности Северной Сибири — долганах, С. П. Толстов,

¹ В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 127, 128; А. Шишов. Сарты. Этнографическое и антропологические исследования В «Сб. материалов для статистики Сыр-Дарьинской области», т. XI. Ташкент, 1904, стр. 164; М. С. Андреев. По этнографии таджиков. В сб. статей «Таджикистан», 1925, стр. 164 — 165; Г. Аренко. Дарваз и Каратегин. «Военный сборник», № 12, 1883, стр. 310 и др.

² М. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Хасанский район (Сев. Фергана). «Изв. Об-ва для изуч. Таджикистана и иранских народностей за его пределами», т. I, 1928, стр. 117—119; Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахно-боло, 1936, стр. 114 — 120, 138; А. Н. Кондауров. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев, 1940, стр. 23.

³ С. П. Толстов. К истории древнетюркской социальной терминологии. «Вестник древней истории», 1938, № 1 (2), стр. 72—81.

анализируя данные А. А. Попова о древней социальной организации долганов, раскрыл основе деления на «хосунов» и «стражей имущества» «первоначальную возрастную базу». Работая над хивинскими хрониками Муниса и Агехи, С. П. Толстов установил наличие института ақ-уйли (aq-öylü — белодомовых); этим термином у туркменов в эпоху, предшествовавшую русскому завоеванию, и значительно позже у прикаспийских помудов, особенно на пранской территории, обозначалась выделявшаяся из молодых людей данного племени группа, игравшая особую роль в межплеменных войнах. С. П. Толстов установил также, что пережитки возрастного деления у туркменов выражались в разделении на холостых воинов, живших в лагерях, и на женатых, живших в селениях. Кроме того, он показал исходную связь института ақ-уйли с эпохой возникновения генеалогических легенд Огузова цикла, а возможно и с еще более древней эпохой, и раскрыл начальную связь этого института с возрастными классами и сходство с теми отношениями, которые имеют место в военной организации у юго-восточных банту Африки.

Показав существование и место института возрастных классов в истории народов Востока, С. П. Толстов отмечает возможность значительно более широкого распространения пережитков возрастных классов среди центрально- и среднеазиатских племен в прошлом.

В связи с указанной работой С. П. Толстова, в 1947 г. появилась статья К. В. Тревер «Древнеперсидский термин „parna“», в которой дан анализ материалов по вопросу о пережитках возрастных классов, сохранившихся в быту знати в древнем Иране. Приводя на основании данных Авесты и ахеменидских надписей персидские термины для четырех возрастных групп ахеменидской знати, К. В. Тревер, пользуясь сообщениями Ксенофонта в «Киропедии», раскрывает сущность одной из четырех возрастных групп, а именно группы «парна». Она устанавливает, что «якобы этнический термин „parna“ является термином социально-возрастным» и что «возрастная группа юношей в Иране носила название „parna“». Заключив анализ термина «парна», К. В. Тревер приходит к выводу, что родоначальник аршакидов Аршак возглавлял, по словам Страбона, ту часть дахов, которые назывались парнами, т. е. молодых неженатых воинов из числа дахов; что происходило это на реке Ох (Геджене), т. е. на территории Туркменистана, где, по материалам С. П. Толстова, в быту туркменов сохранялось еще деление на женатых и холостых молодых людей, живущих обособленно. Вместе с тем факты, приводимые К. В. Тревер для древнего Ирана, не только подтверждают и дополняют положения С. П. Толстова по вопросу о пережитках возрастных классов у народов Востока, но и расширяют территорию распространения указанных пережитков: например, по свидетельству К. В. Тревер, разбираемый термин «парна» известен и в хетском, и в мидийском, и в древнеперсидском языках, являясь понятием общим для многих древних народов Передней Азии.

И наконец, в 1948 г. вышел в свет фундаментальный труд С. П. Толстова «Древний Хорезм», где в исторической перспективе, при тщательном анализе комплексного материала, показаны характер и роль возрастных классов, трансформация этого института и форма его существования в разные исторические эпохи у народов древней и раннесредневековой Средней Азии.

Исследования С. П. Толстова показали, что институт возрастных классов в его первоначальной примитивной форме у народов древней Средней Азии уже давно был утерян и данных о нем не сохранилось. Но более поздняя форма существования этого института по ряду археологических данных прослеживается им, начиная с кангуйской культуры (IV век

до н. э. — I век н. э.). Выясняя характер планировки укрепления Джанбас-кала, С. П. Толстов установил наличие в нем двойного разделения поселения, указав на связь двух жилых массивов Джанбас-кала с дуальной организацией. При этом «традиционная планировка Джанбас-кала, — пишет С. П. Толстов, — вскрывает перед нами глубокий архаизм общественных отношений этой эпохи, стойкость и прочность первобытно-общинных традиций, противостоящих разрушающему воздействию развивающихся классовых отношений»¹. При раскопках городища Джанбас-кала было обнаружено два помещения, имеющих особенный интерес для нашей темы, ибо одно из них представляло собой «не что иное, как общинное святилище огня, — помещение, где на овальном возвышении, повидимому на металлическом жертвеннике, горел неугасаемый огонь», а другое помещение по своему характеру, по бытовому инвентарю и костям, в нем найденным, являлось, как предполагает С. П. Толстов, местом, «где происходили какие-то трапезы с большим количеством участников»².

Привлекая историко-этнографический материал, помогающий вскрыть функции указанных выше помещений — Джанбас-кала (Кангюйского времени), Карк-Кыз-кала (кушанского времени II—III века н. э.), Тешик-кала (VII—VIII века н. э.) и др., С. П. Толстов устанавливает культовое назначение таких помещений, как «домов огня». Пережиток их для дофеодальной раннемусульманской Согдианы он видит в «домах огня» — *buyut nigān*, указанных Ал-Бируни, в которых во время зороастрийских праздников происходили общественные собрания и коллективные трапезы жителей согдийских селений³. Дальнейшее сопоставление указанных с данными по этнографии Средней Азии позволило С. П. Толстову прийти к выводу, что «дома огня» (*alav xona*) таджиков являются несомненным пережитком мужских домов, *buyut nigān* раннемусульманской Согдианы, описываемых Бируни как места коллективных трапез зороастрийского населения Согдианы⁴, и что «генетические связи таджикских „алау-хона“ и ее дериватов „михмон-хона“ и „чай-хона“, resp. „атеш-кеде“ в древней и средневековой Средней Азии, совершенно прозрачны. Это не что иное, как мужские дома, — столь широко известные для Меланезии, Микронезии, Индонезии, Индокитая, Северной и Южной Америки, в модифицированных формах — для Полинезии, Африки и Южной Азии и в виде пережитков — для Индии, Передней Азии, Средиземного моря, Европы»⁵. Наряду с этим историко-этнографические данные, анализируемые в работе, привели С. П. Толстова к выводу, что «мужские дома в домусульманской Средней Азии были одним из широко распространенных и общественно-значительных бытовых явлений. Они были связаны с общественными трапезами и ритуальными плясками, являясь центрами оргиастических культов», и что «именно в них нужно искать наиболее глубокие исторические корни тех неотделимых от мужских домов тайных, resp. мужских, (союз Средней Азии)»⁶.

Развивая не раз высказанное им положение о том, что мужские союзы, система возрастных классов и инициации — явления, возникающие в эпоху расцвета материнского рода, С. П. Толстов доказывает и генетическую связь с ними тайных союзов и причину трансформации мужских союзов в «тайные общества» и генетическую связь последних с фратриями. «Зарождение

¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм. 1948, стр. 95

² Там же, стр. 97—98.

³ Там же, стр. 98.

⁴ Там же, стр. 276, прим.

⁵ Там же, стр. 316.

⁶ Там же, стр. 317.

на последних этапах матриархально-родового строя, — пишет он, — рабства и имущественной дифференциации, подготавливающих крушение первобытно-общинного строя, возлагает на мужские союзы новые функции, содействуя их трансформации в «тайные общества», террористические организации, осуществляющие примитивные функции публичной власти, охраняющие зарождающуюся собственность, обуздывающие межплеменные распри мерами религиозного, а иногда и физического террора, обеспечивающие подчинение непосвященных, рабов и женщин¹. Для доказательств приведения положений С. П. Толстов проводит сложную и кропотливую работу по сбору и анализу разбросанных в различных источниках разнообразных материалов по древней и раннесредневековой общественной жизни народов Средней Азии. Он восстанавливает картину и характер первобытных древних тайных союзов в форме дозораострийских жреческих корпораций Средней Азии и Восточного Ирана — Кави и Карапаны², показывая, с одной стороны, их исходную связь с дуальной организацией и древними первичными фратриями, с другой стороны, — их общественно-культурное значение и широкое распространение и связи культурных организаций карапанов с корибантами, кави с кавирами — корпорациями восточного Средиземноморья.

С. П. Толстов отмечает сосуществование вплоть до арабского завоевания общинно-родовой организации, базирующейся на принципах матриархата, с рабовладельческими отношениями и растущим патриархальным укладом. Он отмечает также сохранение при этом роли мужских домов как важнейших центров общественной жизни населения и крупную роль, еще связанных с фратриями, первобытных тайных союзов с их оргиастическими культами и сложной системой инициаций³. Рассматривая общественные движения V—XI веков н. э. в домусульманской и раннесредневековой Средней Азии, С. П. Толстов показывает роль тайных союзов, ставших политической силой и возглавивших народные движения Маздака в Иране (конец V — начало VI века н. э.), Мукаллы в Согдиане (775 г.), карматов или батинитов от Северной Африки до Согдианы и Северной Индии (IX—XIII века), в социальной программе и организационных формах которых отразились практика и ритуал первобытных тайных союзов⁴. И наконец, анализируя данные М. С. Андреева⁵ по узбекам, таджикам, казахам, киргизам, населению Восточного Туркестана и других областей о так называемых чильтанах — сорока «тайных святых», или «сокровенных людях» («риджалъ-аль-гайб»), С. П. Толстов отмечает, что исследование М. С. Андреева показывает, что представление о чильтанах имело длительную историю, прослеживаясь по литературным источникам вглубь по меньшей мере до XIV века, переплеталось с верованиями суфийского и иемаилитского толка и имело тесную связь с традициями тайных союзов первобытных народов, являя собой «почти исчезнувшую форму общественно-культурного объединения»⁶.

Все изложенное выше показывает, что исследования С. П. Толстова, установив существование института возрастных классов, его транс-

¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 310—311; Военная демократия и проблема «генетической революции». «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 7/8, стр. 202, 203.

² С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 307.

³ Там же, стр. 331.

⁴ Там же, стр. 331—338.

⁵ М. С. Андреев. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. В сб. «В. В. Бартольд». Ташкент, 1927, стр. 341—343 и др.

⁶ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 311, 312.

формацию в разные исторические эпохи и его пережиточные формы у народов Средней Азии, дают возможность осмысления многих явлений, известных до того в форме сырых, часто необъяснимых фактов, и позволяют, в порядке дополнительных разработок, изучить ряд культурно-бытовых традиций, имеющих место и играющих заметную роль в общественной жизни у всех народов Средней Азии. Вместе с тем исследования С. П. Толстова, помогая понять природу ряда пережиточных форм, устанавливая историческое место явлений, связанных с пережитками возрастных классов, ставят ряд вопросов, подлежащих дальнейшему изучению и разрешению на основе привлечения новых историко-этнографических данных и разработки их в свете марксистско-ленинской методологии.

ВОЗРАСТНЫЕ ГРУППЫ У НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ КАК РЕЛИКТОВАЯ ФОРМА ПОЛОВОЗРАСТНОГО ДЕЛЕНИЯ (И ВОЗРАСТНЫХ КЛАССОВ)

Как указано выше, в быту народов Средней Азии, в условиях классового общества, сохранялись в деформированном виде обычаи отдаленного прошлого, относящиеся к различным этапам их исторического развития. К числу таких обычаев принадлежат представляющие большой интерес специфические деления, наблюдаемые у всех среднеазиатских народов и, как можно предполагать, имеющие в основе своей первоначальное половозрастное разделение. Характер возрастных делений в настоящее время точно установить невозможно, по отрывочные данные исторических источников, сведения о культуре и быте народов Средней Азии, более подробные за последние столетия, устанавливают наличие как межполового разделения труда, так и возрастного членения, имевших, однако, уже реликтовые формы.

Межполовое разделение труда выражалось в сохранении в быту кочевого и оседлого населения Средней Азии различного рода деятельности для мужчин и для женщин; как те, так и другие имели определенный круг обязанностей и занимали различное положение в обществе. Разделение на возрастные группы у народов Средней Азии, наблюдаемое в виде пережитка, уже утратило связь с древними брачными порядками и выражалось больше в форме, отражающей именно возрастные особенности, связанные с общественным положением возрастных групп в прошлом. Более подробные данные о возрастных делениях имеются по узбекам дельты Аму-Дарьи, собранные автором — участником Хорезмской археолого-этнографической экспедиции Академии Наук СССР под руководством проф. С. П. Толстова в 1946—1948 гг.

В языке узбеков дельты Аму-Дарьи иранское слово «катар» обычно служит для обозначения понятия «ряд». Так, этим словом назывались ряды молящихся во время мусульманского моления — памаза в мечетях; также о выставленных в ряд предметах говорилось что они образуют «катар». Но термин «катар» (ед. ч.), «катарлар» (мн. ч.) имел и особое социальное значение. Сказать о группе людей, что они «катарлар», значило, что это люди приблизительно одного возраста, вместе выросшие, каждый день вместе игравшие в детстве. Иранскому социальному термину «катар» был равнозначен и употреблялся паравне с ним узбекский термин «тенггур», «тенггур», «тенггурлар», происшедший от слова «тенг» — равный, одинаковый, и значащий — сверстники, ровесники; его употребляли и как вышеуказанный термин «катар». Этим термином соответствуют также каракалпакский «катар-курбо», казахский «тенг-корбе». У таджиков, по данным Е. М. Пещеревой, для людей одного возраста употреблялись арабские

термины «хамсин», или «хамсол», — одногодки, «йоруи» — ровесники, примерно одних лет.

Указанными понятиями, следовательно, объединяются мужчины и женщины одного приблизительно возраста. В каждом таком возрастном ряде или делении, у узбеков дельты Аму-Дарьи мужчины при обращении говорят друг другу «джура» — товарищ, женщины называют друг друга «чикан» — подруга. В своем тенггуре каждый мужчина жену своего джура и каждая женщина джура своего мужа называют «курдаш» — ровесник. У узбеков Карабулака, в б. Чимкентском уезде, подруга, сверстница, называется «еши». «Это слово служит обращением друг к другу среди девочек и девиц сверстниц. Есть в Кара-Булаке и игра под названием еши-еши, в которой принимают участие только девочки или девицы. Мужчина мужчине или женщина мужчине так никогда не называет»¹. У таджиков мужчины одного возрастного деления при обращении также называют друг друга «джура» — товарищ, женщины и девушки ровесницы при обращении друг к другу употребляют термин «дугона» — подруга.

По данным А. К. Писарчик, верхнепнянджские таджики Рушанского района, Горно-Бадахшанской автономной области, в Шугнани и Рушани при обращении только к лицам своего поколения употребляют термины «ло» и «ро». В Шугнани термин «ло» соответствует таджикскому «дугона» — подруга и употребляется женщинами и мужчинами при обращении ко всем женщинам своего поколения, а термин «ро» (сокращенная форма шугнано-рушанского слова «вирод» — брат) — ко всем мужчинам своего поколения². У киргизов и казахов ровесник, друг молодости, друг — «курдаш», «курдас», «дос», «тамыр». При обращении друг к другу, кроме этих терминов, употребляется еще слово «жолдош» (кирг.), «жолдас» (каз.) — товарищ. У женщин и девушек при обращении служат термины «ынак», «курбу», «корбе», «тенгтуш» — подруга. При обращении к людям старшего или младшего возрастного ряда указанные термины не употребляются.

Узбеки дельты Аму-Дарьи имеют в соответствии с возрастом четыре таких деления. В каждый катар, тенггур, в отдельности входят дети, молодежь, зрелые люди, старики. При этом разница в возрасте в пределах нескольких лет между членами одного деления роли не играет. Дети, мальчики лет до 12 и девочки лет до 14—15, обычно входят в одно возрастное деление. Детей в этом возрасте с момента рождения называют «нарасте», или «сыгыр». Мальчиков называют «бала», «багалар», а девочек с того момента, как они начинают помогать матери, лет с 9 до 12—13, «кызалак» — девчонка, лет же с 12—13 до 15 «кыз» — девушка³. Второе возрастное деление составляют мальчики, юноши лет с 12 и молодые женатые мужчины до 25—30 лет — «джаш-джигит», «джигит», и девушки лет с 15 до 25 — «бой джеткен-кыз» (у казахов — «ер джеткен-кыз», у киргизов «бойго жеткен-кыз»), а также девушки и молодые замужние женщины лет с 25 до 30 — «джаш-келинчек», «келинчек»⁴. Третье возрастное деление — это «джигит агасы» — мужчины в возрасте от 30 до 45—50 лет, «сары-карын» — женщины в возрасте от 30 до 45—50 лет. И, наконец, в четвертый ряд входят старики — «кары» и старухи — «кемпир», в возрасте от 50—55 лет и выше.

¹ К. И. Ю да х и н. Некоторые особенности кара-булакских говоров. В сб. «В. В. Бартольд». Ташкент, 1927, стр. 422.

² А. К. П и с а р ч и к. Термин обращения «ло» (Lo) и термин обращения «ро» (Ro) в шугнано-рушанской группе языков в верховьях Пянджа (Аму-Дарьи). «Изв. Таджикского филиала АН СССР», XII, 1946, стр. 35—39.

³ У таджиков младенец — «люляк», до 5 лет — «кудако», после 5 лет девочка — «духтар», мальчик — «писар», «боча», «ень-сарак».

⁴ У таджиков девушка — «духтар-хона», юноша — «сувон»; у туркменов юноша — «йааш-джигит».

Люди одного катара, тенггура, уважают друг друга, оказывают друг другу внимание и перед другими предпочтение.

При устройстве кумека (кумек — помощь при постройке дома) приглашаются принять участие и соседи, и близкие родственники. Но обязательно придет несколько человек своего катара, тенггура. На это указывали все, с кем приходилось говорить на эту тему, причем пришедшие на кумек джура строителя дома будут выполнять по своему желанию самую трудную и тяжелую работу. Кроме того, раньше джура после закладки фундамента дома или первых рядов пахсы обязательно приводили от себя кто барана, кто бычка, кто корову. Хозяин дома резал этот скот на чистом месте, кровь закапывал, а мясо варил и угощал им всех участников кумека. Такое угощение называлось «хаули-той» и делалось всякий раз в случае привода кем-либо из джура животного. В случае смерти сына к отцу умершего первым должен был прийти самый близкий джура; он должен был принести «джабу» — покрывало для умершего и во всем помогать своему джура при проведении похорон. При рождении ребенка родильницу, кроме родственниц, обязательно навещали также и ее чикаплар, принося с собой лепешки, плов или какой-нибудь подарок ребенку.

По сведениям, собранным М. В. Сазоновой в Ханкинском районе, Хорезмской обл., Узбекской ССР, джура принимали живейшее участие во всей жизни своих джура. Джура участвуют в строительстве дома и в полевых работах. При заболевании джура помогает ухаживать за больным, помогает его семье; при похоронах строят мазар, несут «табут» на кладбище.

По сообщению Н. Нурджанова, в Ура-Тюбе, Таджикской ССР, ребята одного кишлака, с одной улицы, дружат лет с пяти-шести. Они собираются всегда вместе, играют, ходят друг к другу и, когда вырастут, устраивают совместные развлечения. В случае приезда к одному из них гостя все его джура берут на себя все обслуживание, а хозяин с частью своих джура сидит с гостем, развлекает его.

Деление по возрастным группам особенно можно было наблюдать во время всевозможных празднеств (свадебных, связанных с рождением ребенка, во время похоронных триз и т. п.). И в мужской и женской половинах дома люди рассаживались в соответствии с возрастом. Старики занимали часто одно отдельное помещение. В помещении для мужчин на почетное место «тор» обычно проходили и сидели люди зрелого возраста, пониже их, ближе к двери, располагались более молодые. Так же было и в помещениях, где находились женщины.

В фольклоре туркменов и узбеков довольно отчетливо выражены представления о возрастных делениях, связанных с жизненным циклом человека и его общественной ролью в зависимости от возрастной ступени. В народной поэзии туркменов о жизненном пути говорится, что мужчина в семь лет стал разбираться в поступках, в десять лет ему преподано исполнять пять правил, двадцати лет он стал умнее, в шестьдесят лет узнал, как на свете жить, в семьдесят лет у него сгорбилась спина, в восемьдесят лет не стало сил, а девяноста лет его в яму зарыли. Приблизительно в том же плане это отражено в фольклоре узбеков дельты Аму-Дарьи.

Хотя число возрастных рядов, проходимых человеком в течение жизни, дробиться в фольклоре на мелкие периоды, но в общем они группируются в 4—5 возрастных слоя, различающихся между собой более существенно.

Обычно различают, как уже отмечалось, у узбеков и у других среднеазиатских народов четыре основные возрастные ступени. Это ступени детства, юношества, зрелости и старости, одинаково для мужчин и для женщин. При этом переход из одной возрастной ступени в другую был связан

с определенными обрядами. Каждая возрастная группа имела свои отличительные особенности, выражавшиеся в одежде, украшениях, прическе, в общественной жизни и в обязанностях, в нормах поведения и т. д. Однако проследить эти особенности у народов Средней Азии представляется возможным только путем изучения явлений и фактов, в большинстве своем имеющих уже реликтовый характер и сохраняющихся часто в качестве полубессмысленных пережитков. Тем не менее у всех среднеазиатских народов в недавнем прошлом переход из одного возраста в другой сопровождался выполнением обычаев и обрядов, уцелевших от более ранней ступени общественного развития и как традиция продолжавших бытовать в уже классово-развитом обществе.

У всех среднеазиатских народов половозрастное разделение начинается по достижении детьми — мальчиками и девочками — определенного возраста. Дети обоего пола находятся вместе и совместно участвуют в детских забавах только лет до семи-восьми. Начиная с этого возраста и даже несколько ранее происходит постепенное разделение их. Мальчики и девочки начинают по преимуществу развлекаться и находиться в кругу сверстников своего пола. Игры как тех, так и других приобретают свою специфику, определяемую их положением в системе половозрастного разделения труда. Мальчики играют в мяч, в бабки, в камешки, пускают змея и пр., девочки — в куклы. В этот же период начинается отделение мальчиков от матерей, сближение их с отцами, освоение ими мужских обязанностей и хозяйственных работ. Для девочек — постепенное обучение их матерями или родственницами работам по домашнему хозяйству — варке пищи, шитью, прядению, ткачеству, гончарному делу, уходу за молочным скотом и другим женским работам.

С этого момента уже можно проследить явления и факты, бытующие хотя и в виде пережитков, но характерные и генетически связанные с половозрастными группами ранних ступеней общественного развития. Такие пережитки у народов Средней Азии прежде всего выявляются в реликтовых формах посвяжительных ритуалов, связанных с переходом из одной возрастной группы в другую. Эти остатки посвяжительных ритуалов имеют довольно разнообразные внешние формы, иногда сложные, часто применяемые уже по традиции, без осмысления их исходного значения. К числу их для девочек и женщин относятся обряды перехода из одной возрастной ступени в другую, начиная от детского возраста, через девичество и замужество к старости, с особенностями, свойственными каждой возрастной ступени. Характерно изменение прически девочек в переходном возрасте. Как у мальчиков, так и у девочек (узбеков, таджиков, казахов, киргизов, туркменов и др.) при бритье головы в первый раз, по прошествии одного года от рождения, оставляли не сбритыми часть ушных волос «карынчач» (узб.). Обычно эти волосы оставлялись у самого лба — «малглайчач», на висках — «тулымчек», и, кроме них, у девочек по обе стороны темени — два чуба материнских волос «кокил». Продолжая затем бритье девочек более или менее регулярно, указанные чубы не сбривали, но у девочек 5—7 лет голову брить прекращали и начинали отращивать волосы, которые, постепенно отрастая, поглощали длинные кокилы. Годом к 9—10 выросшие волосы у девочек начинали заплетать в несколько мелких косичек. В это же время начинали меняться головной убор и одежда девочек. У казахов и киргизов девочки и молодые девушки начинали носить круглые шапочки, часто украшенные перьями филина.

По данным С. М. Абрамзона, «детские годы ребенка-девочки, по рассказам атбашинских киргизов, продолжаются до обряда заплетения кос,

который совершается на 9—10-м году. В этот день в семье устраивается угощение, девочка, захватив с собою мясо и сладости, отправляется с каким-нибудь подарком к старухе-родственнице. Та расплетает ей две косы, которые она до сих пор носила около ушей или сзади, мочит волосы водой и заплетает до 20 маленьких косичек, причем завязывает каждую ниткой. Во время заплетения говорит: «рысту кешикту болсун» (пусть будет счастливой). Иногда девочку отправляют к женщине, которая отличается какими-либо хорошими качествами, например к хорошей швее, к хорошей хозяйке и т. п., чтобы девочка переняла ее добрые качества. С момента заплетения кос девочка становится взрослой. Она меняет одежду ребенка на одежду взрослой девушки, непременной принадлежностью которой является шапочка с тульей из яркого бархата, отороченная мехом выдры («кундуз»), и штаны, надеваемые под платье. Девочка надевает также всевозможные украшения, старается держаться скромно, избегая играть и бегать с детьми¹.

У узбеков, казахов, каракалпаков дельты Аму-Дарьи в настоящее время девочки лет с семи покрывают голову небольшим платком «орамал», шелковым или ситцевым, белого или чаще красного цвета, сложенного углом, концы которого завязывают назади или узлом впереди над лбом. По рассказам, в старину у узбеков дельты девочки и девушки носили лет с 12 головной убор «башурау», но маленький, состоявший из тубетейки «тахья» и закрученных на ней чалмообразно одного-двух неразрезанных шелковых или ситцевых платков или полосы материи красного цвета. Для башурау родители победнее приобретали хлопчатобумажные шарфы «джипке», «айдилла», по большей части красного цвета, иногда шелковые шарфы «турме», а богатые — дорогие шелковые шарфы «сарандоз». Когда девочка в первый раз надевала башурау, у богатых проводился сарандоз-той, у бедных это тоже отмечалось маленьким тоем.

По данным М. В. Сазоновой, в Ханкинском районе, Хорезмской обл., Узбекской ССР, девочка до 10—12 лет носила «топшы» — стеганую шапочку. По исполнению первого «мюрчеля» (12 лет) она топшы снимала и надевала тахья такой же формы, как в Хиве, но с длинной кисточкой до плеча. До выхода замуж она носила «посмун-топшы» (топшы с крупной стежкой), «на выданыи» носила «пильта-топшы» (топшы с мелкой стежкой). Первое время после замужества она поверх пильта-топшы по лбу завязывала маленький платок из красной материи. После рождения первого сына женщина устраивала лечек-той. Лечек ей подвязывали старшая аусин (жена брата мужа) и бабушка. На лечек-тое главным лицом была кейвана-хатын. Красный лечек носят с 20 до 40 лет. После сорока лет уже в своей семье сменяет красный лечек на белый.

У таджиков и узбеков Ферганы, по данным В. и М. Наливкиных, относящимся к концу XIX века, девочка годам к 9—10 тубетейки уже не носила, а повязывала голову платком, как и взрослые женщины. В городах по достижении 12—13-летнего возраста (в кишлаках несколько позже) девочка надевала уже паранджу и чимбет (чашмбанд). При этом первую двическую паранджу шили не из серой материи, как у женщин, а из белого тика с узкими красными полосками. По данным Е. М. Пешеревой, у оседлого населения Самарканда и Ташкента еще в 20-х годах XX века девочки надевали паранджу цвета бордо и закрывали лицо белыми кисейками. О девочках и девушках этого возраста говорили «бальятка йтты» — пришла в возраст.

¹ С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка. «Сборник МАЭ», т. XII, 1949, стр. 131, 132.

Женский головной убор изменялся с возрастом и семейным положением. У ставропольских туркменок начала XX века вышедшие замуж молодые женщины голову покрывали особым узким куском шелковой материи «чембер», похожим немного на капор, с той только разницей, что чембер уже и длиннее. На чембер надевали большую шапку из меха речной выдры или морского котика. Шапка покрывалась особым четырехугольным куском шелковой материи «бастар», красного или малинового цвета, по краям обшитым галунами. Белый дастар носят пожилые женщины, а также во время траура по близким родственникам¹.

У казахов особый головной убор, «саукеле», полагался молодой женщиной, только что вышедшей замуж. Саукеле теперь уже не носят. Он представляет собой высокую коническую шапку, расшитую серебряными бляхами и другими украшениями; к верхушке тульи саукеле прикреплялась цветная шаль «жилек», спускавшаяся на спину. Молодая женщина после замужества надевала саукеле только в торжественных случаях, а шаль носила в течение года после замужества. Затем собирались все женщины аула, устраивали небольшое празднество и снимали шаль с молодой женщины, вместо же шали надевали на нее чепчик «айшик», чем и подтверждались ее права замужней женщины. Спустя некоторое время, обычно после первых родов, таким же порядком снимали айшик, заменяя его головным убором, называемым «кимешек». Шьют его из белой материи; он покрывает голову, за исключением лица, закрывает плечи, всю спину, и, суживаясь клином, доходит до края платья внизу. У молодых женщин кимешек расшивали разноцветными шелковыми нитками по лбу и по углам или жемчужом. Пожилые казашки носили «жаулык» — головной убор того же покроя, как и кимешек, но короткий сзади и без украшений. Старухи-казашки поверх этого головного убора наматывали еще квадратный кусок полотна. В таком виде он называется «тундук». У казахов на Мангышлаке девушки обматывали вокруг головы сложенный шалью красный платок, женщины носили белые тюрбаны и белый кимешек².

У узбеков дельты Аму-Дарьи в настоящее время молодая, только что вышедшая замуж женщина джаш-келинчек, а часто даже и келивчек, имеющая одного ребенка, продолжает носить платки так же, как носят их и девушки. Однако и теперь еще встречаются молодые женщины, которые носят поверх тахьи башурау, дакене, правда небольшой, состоящий из одного-двух неразрезанных красных платков. С возрастом количество ткани для башурау, дакене, увеличивается. При двух-трех детях красный башурау становится обычным головным убором молодой женщины. Годом к 35 на башурау уже идет 3—3½ метра ткани или 3—4 неразрезанных красных платка, с прибавлением иногда и турме—шелкового шарфа, надеваемого на праздники или в гости. Годом к 40—45, когда женщина женила первого сына или выдавала замуж дочь, она прекращала носить красный башурау. В это время она сама или ближайшая ее старшая родственница надевала на нее белый башурау. И, наконец, женщины старше 55—60 лет надевают лячек, головной убор, имеющий вырез для лица и круглый вырез на макушке. Лячек всегда белого цвета. Поверх его накручивается башурау, дакене, на который у старух идет не меньше 5 метров белой материи. В настоящее время лячек также встречается редко, главным образом у некоторых старух 70—80 лет.

Укажем также на нескольких примерах, что и в одежде женщин в конце XIX— начале XX вв. можно заметить различия, связанные с их воз-

¹ А. Володин. Трухменская степь и трухмены. «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XXXVIII, 1908, стр. 38.

² Карутц. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. 1903, стр. 33—34.

растным положением. Девушки казашки, узбечки, каракалпачки предпочитали носить платья преимущественно красного цвета, пожилые женщины переходили к белым платьям а старухи носили платья только белого цвета. У таджиков и узбеков Ферганы дети, девушки и молодые женщины носили платья ярких цветов, с преобладанием белого и красного, с круглым, разрезанным по горизонтали воротом. Пожилые женщины, за 30—35 лет, переходили к ношению платьев темных цветов, с разрезом ворота на груди, а паранджу носили только серого или темносинего цвета. Некоторые сравнительно-этнографические данные по этому вопросу имеются в эпосе, отражающем культурно-бытовые традиции тюрко-монгольских племен и народов в прошлом. Так, в «Китаби Коркуд» невеста героя Бейрека в девичестве носила «белый кафтан», являвшийся повседневной одеждой девушки; в день же свадебного пира она надела красный кафтан.

Анализируя содержание киргизского героического эпоса «Манас», С. М. Абрамзон отмечает наличие в нем деталей, свидетельствующих об элементах «половозрастного деления, существовавшего в киргизском обществе». В отдельных эпизодах эпоса, пишет он, и, в частности, в описании переселения в долину Каркыра, четко выделяются возрастные группы: девушки, молодухи, женщины, старухи. С. М. Абрамзон приводит отрывок из «Манаса», в переводе А. Валитовой, подтверждающий наличие женских возрастных групп и особенностей их, выраженных в частности в одежде:

«Девушки оделись в красные одежды...
 Девушкам дали белых, как снег, иноходцев...
 Кони, на которых сели девушки, были увешаны парными
 колокольчиками.
 Все молодухи надели головные уборы — кете...
 Молодух посадили на серых иноходцев...
 Все женщины облачились в ткань — камку...
 Женщины сели на черных иноходцев.
 Все старухи получили сочные курдюки и жевали их»¹.

Переход в следующую возрастную группу сопровождался, как уже говорилось, и изменением прически. Обычной прической вышедших замуж женщин у всех среднеазиатских народов становилась прическа из двух кос, при прямом проборе. Но в Сыр-Дарьинской области и в Фергане, по данным В. и М. Наливкиных и Шишова, в городах молодые женщины до рождения первого, а иногда и второго ребенка заплетали волосы в несколько парных (4—8) мелких кос, сохраняя для них наименование «бешкакуль» (пять кос)².

Ношение такой прически девушками и молодухами у киргизов в прошлом отражено в одном из эпизодов «Манаса», где в числе военных трофеев упомянуты и девичьи, «что носят по пять кос»³. Исторические свидетельства китайских авторов, приведенные у Иакинфа, об ухуань, потомках дунху, родственных гуннам, в I веке до н. э. — II веке н. э. проживавших в Южной Монголии, говорят о том, что у ухуань «женщины перед замужеством начинают отращать волосы и разделяют их на два пучка», надевая также новый головной убор, как можно предположить, свойственный уже замужней женщине⁴. Имеется также свидетельство о хакасах IX века,

¹ С. М. Абрамзон. Этнографические сюжеты в эпосе «Манас». «Советская этнография», 1947, № 2, стр. 146.

² В. Наливкин и М. Наливкина. Указ. работа, стр. 92; А. Шишов. Указ. работа, стр. 108.

³ Р. Рахматуллин. Идея патриотизма в киргизской литературе. Изд. Киргиз. филиала АН СССР, 1945, стр. 99.

⁴ Иакинф. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, ч. I. СПб., 1851, стр. 153—154.

у которых женщины по выходе замуж татуировали себе шею¹, что также является, повидимому, одной из форм выражения практики инициации девушек, связанной с переходом в следующую возрастную группу.

Действием, восходящим, может быть, к древней татуировке, является удаление волос с лица и тела, окрашивание хной или шафраном волос, рук и ног, подкрашивание бровей и ресниц, что в недалеком прошлом практиковалось среди народов Средней Азии. По сообщениям В. и М. Наливкиных, А. Шишова и других авторов, наряду с изменением в причёске, головном уборе и одежде, девочкам, приближавшимся к возрасту невесты, начинали усиленно подкрашивать брови и ресницы, а окрашивание ногтей и ладоней рук шафраном производили только перед праздниками, что, по мнению В. и М. Наливкиных, свидетельствовало об отживании этой процедуры в описываемое ими время².

К числу пережитков инициации девушек, являющейся по своему характеру физическим испытанием при наступлении зрелости, относятся, повидимому, обычаи удаления волос, практикуемые над девушками-невестами в персидской свадьбе. «Накануне обручения к невесте приходит женщина для удаления волос с лица. Невесте повязывают голову шелковым платком. Надевают передник. Волосы удаляются закручиваемой ниткой (с лица.— К. З.). При этой операции присутствуют близкие родственницы невесты, которые всячески стараются ее развлечь. Невесте непрерывно кладут в рот сласти. Операция эта настолько болезненна, что девушки часто лишаются чувств. В этот же день невеста идет в баню. После бани берут на указательный палец немного нурэ и проводят вертикальную линию вдоль спины девушки. Считается, что этим удаляется невидимый волос (түге хагам), который находится на спине у каждой женщины. Невесте с утра делают базак (грим). За день до свадьбы происходит болезненная операция удаления волос с тела невесты. Невеста должна это сделать сама, пользуясь размятым кишмишем особого сорта. Кишмиш плотно приклеивается к волосам, и, отдирая его, вырывают и волосы. Девушка, которая была не в состоянии сделать это сама, долгое время спустя вызывает насмешки своих близких. На помощь ей в этом случае приходят другие женщины, из которых две держат ее за ноги, а другие вырывают волосы. Накануне свадьбы, утром, невеста отправляется в баню вместе со своими родственницами и подругами³. По сообщению Н. Нурджанова, удаление волос с лица невесты-таджички производила специально приглашаемая женщина, еврейка, тоже при помощи ниток.

В связи со сказанным большой интерес представляет также описание обряда «хены» в османской свадьбе, записанного В. А. Гордлевским в 1906 г. в Ангоре. Этот обряд отражал переход девушки в следующую возрастную группу и имел элементы, восходящие, повидимому, к инициации девушек. В особо значительный перед свадьбой день «сколько в деревне ни есть девушек, все они собираются в доме невесты на обряд хена. Собираются 20—30 девушек, приходят 8—10 пожилых женщин. Распускают невесте волосы и расчесывают. Одна женщина размешивает в чашке хену с водой; потом усаживают невесту. Подруги, став кругом, берут в руки бубны (деф) и хором поют. Под песни красят волосы невесты хеной, мать, сестры, отец в это время плачут. Со стороны жениха на обряде хены нет никого. После этого зовут сперва любимую подругу невесты и ей тоже красят волосы

¹ И а к и н ф. Указ. работа, стр. 444.

² В. Наливкин и М. Наливкина. Указ. работа, стр. 191; А. Шишов. Указ. работа, стр. 399.

³ Р. А. Галун о в. Средняя персидская свадьба. Сборник МАЭ, т. IX, 1930, стр. 189, 190, 192.

хеной, за ней — другую девушку, третью и т. д. Под самый конец красят хеной руки маленьких девочек и мальчиков. Руки красят и невесте, а голову подвязывают красивыми платками. Потом все принимаются за еду и до утра веселятся, поют тюркью, пляшут, играют и т. д. И пока хена не высохнет, не развязывают платков. Ходят из дома в дом; везде едят, пьют; женщин замужних между ними нет вовсе — все девушки. Так гуляют они два дня. Потом хена просыхает, и они начисто моют себе голову»¹.

В этом обряде ясно видны: процедура, производимая только над невестой и девушками одной с ней возрастной группы, роль женщин при этом и характер обрядового очищения девушек при посвящении невесты. Участие сверстниц является, как можно предполагать, пережитком былого коллективного посвящения девушек, связанного с брачными коллективными церемониями. Сюда же относится обычай мытья головы новобрачной перед свадьбой у ряда среднеазиатских народов и отмеченный В. А. Гордлевским в некоторых случаях для османских турок обычай «зюльф» (пейсы), заключающийся в подрезании волос у невесты во время обряда хена².

Таковыми же пережитками ритуала посвящения являлись, повидимому, и обычаи, связанные с первым надеванием украшений. К числу их относится обычай прокалывания мочек ушей и крыльев носа для ношения серег, распространенный во многих районах Средней Азии. Само надевание украшений происходило часто по достижении девочкой возраста невесты. У узбеков дельты Аму-Дарьи девочке в возрасте 13—15 лет родители дарили и надевали серьги в нос и уши и браслеты на обе руки. У туркмен на Мангышлаке девочкам протыкали уши серебряной иглой, которую либо оставляли в мочке уха, либо заменяли шелковинкой, пока не зарубцовывались края ранки. Делалось это обычно между третьим и двенадцатым годами³. У казахов-адаев девочкам в это же время прокалывали крылья носа и вставляли в отверстие либо прутик, либо ниточку. У таджиков и узбеков ряда районов Средней Азии, у казахов, киргизов и туркмен в этом же возрасте девочка снабжалась более или менее полным комплектом таких украшений, как кольца, браслеты, ожерелья и серьги.

Таким образом, в отношении девушек и женщин Средней Азии пережитки былой инициации выражались в форме разнообразных реликтовых ритуальных действий. Иногда это была татуировка, как у древних хакасов, иногда — изменение прически, головных уборов и одежды, как у древних ухуань, гузов, киргизов, до некоторой степени сохранившиеся, как традиция, и у ряда народов Средней Азии, или устройство праздников и т. п., но все это отражало определенные моменты посвящения при переходе из одной возрастной группы в другую.

Специфические особенности имели и мужские возрастные деления. Для мужчин, так же как и для женщин, характерно наличие в основном четырех возрастных ступеней — детства, юношества, зрелости и старости. Не останавливаясь подробно на описании возрастных различий в мужской одежде, укажем только на самые характерные детали. По сведениям Шишова, еще в начале XX века молодые люди, в отличие от пожилых людей и стариков, носили чалму «салля», яркую цветную или красного цвета. В это же время молодые люди туркмен-теке носили высокие меховые шапки белого цвета. У ставропольских туркмен в начале XX века шапки с красными тульями носили холостые, а с белыми — женатые и пожилые люди.

¹ В. А. Гордлевский. Османская свадьба. «Этнографическое обозрение», 1914, № 3/4, стр. 21, 22.

² В. А. Гордлевский. Указ. работа, стр. 6.

³ Карутт. Указ. работа, стр. 32

У узбеков Хорезмской области, Узбекской ССР и Кара-Калпакской АССР форма меховой шапки и качество меха были различны для молодежи и для стариков; также различались и кушаки не только по цвету материи, яркой и преимущественно красной у молодежи и белой или клетчатой у стариков, но и по качеству ее. Особенно любопытно у узбеков Ханкинского и Хазараспского районов Хорезмской области, Узбекской ССР, зафиксированное М. В. Сазановой ношение еще в XIX веке особой привески к поясу — «кош-баг», состоявшей из ножен, сделанных из белой замши, с длинными кистями и вложенными в ножны двумя ножами. Эта часть пояса являлась неременной принадлежностью мужчин от 15 до 30—35 лет и очень часто передавалась по наследству от отца к сыну.

До некоторой степени возрастные особенности проявлялись в прическе и в форме бороды и усов. Повсеместно в Средней Азии юноши и молодые люди приблизительно лет до 25 усы и бороду брили полностью, с 25 до 35—37 лет волосы выбривали, оставляя не сбритой узкую полосу на лице, срезав ее углом по челюсти и оставив в виде небольшой бороды. С 35—37 лет уже отпускали бороду. Безбородых называли «бесакал», с черной бородой — «карасакал» и стариков с белой бородой — «аксакал». В отдельных эпизодах тюрко-монгольского эпоса всегда выделяются мальчики и подростки, джигиты — юноши и молодые люди, батыры — мужчины-воины, аксакалы — старики.

Можно также проследить традиции, свойственные каждой возрастной группе, с характерными моментами перехода из одной возрастной ступени в другую, выступающими в форме пережитков ритуальной инициации, особенно заметными при переходе из детского возраста к юношеству и затем к возмужанию и зрелости. Как и везде, посвятельный ритуал юношей в Средней Азии состоит из нескольких составных частей. Но, кроме того, в среднеазиатской действительности пережитки посвятельного ритуала имеют и различные формы выражения. С одной стороны, в них отражались в деформированном виде отдельные моменты этого института, существовавшие в различные исторические эпохи; с другой стороны, причиной появления и существования того или иного вида пережитка инициаций являлись иногда и взаимное культурное влияние различных народов в результате сложных этногенетических процессов, протекавших на территории Средней Азии на протяжении многих веков.

Как уже говорилось выше, мальчики в возрасте от 5—7 до 9—12 лет отделялись от матерей и начинали постепенно осваивать круг мужских хозяйственных работ. В это же время производились обычно некоторые обрядовые действия над ними, символизировавшие посвящение их и переход в возрастную группу юношей.

О наличии обрезания как формы инициации у народов Средней Азии до ислама известные нам исторические источники ничего не говорят. Тем не менее некоторые исторические факты и этнографические данные позволяют установить, что посвящения, связанные с половозрастными группами, имели в прошлом место и у народов Средней и Центральной Азии, но выражались в других формах.

В этом отношении большой интерес представляют также, повидимому, пережиточные формы инициации, связанные с обрядами стрижки и бритья волос у мальчиков и юношей, с дарением лошади и сажанием на лошадь, дачей имени, надеванием первого оружия и т. п., широко распространенные в прошлом у всех среднеазиатских народов. У узбеков дельты Аму-Дарьи, как указывалось выше, у детей до определенного возраста оставались не сбритыми чубики утробных волос; у мальчиков оставался чаще один чуб «хайлар». Но времени возмужания, обычно за два-три дня до

обрезания «суннет» и празднества «суннет-той», у мальчиков обязательно обстригали хайдар и полностью брили голову. Для этого приглашали почетного аксакала, устраивали «садока» — угощение с богоугодной целью. Волосы завертывали в тряпочку и клали в какую-нибудь щель, трещину, чтобы никто не увидел и не взял. Обряд происходил дома или мальчиков для этой цели водили к ближайшему или известному мазару. Само же празднование с приглашенными осуществлялось уже на суннет-той. В Хиве, по данным М. В. Сазоновой, также перел суннет-тоем, волосы, оставленные от рождения, «карын-сач», «назар-сач», обрезали, для чего мальчика отводили к мавзолю Палван-Ата, где над ним процедуру удаления волос производил мулла или парикмахер. Состриженные волосы прятали в укромное место, известное только близким родственникам.

В данном случае возможно допустить, что исконный обычай бритья волос у мальчиков и юношей, известный наряду с другими обрядами и в древности у тюрко-монгольских народов и у современных монголов и среднеазиатских народов, являвшийся посвятельным ритуалом при переходе от детства к юношеству или, как увидим ниже, от юношества к зрелости, слился с религиозным обрядом «суннет» (обрезание, см. ниже). Но оба эти обряда наряду с другими целями имели назначение отметить и оформить новое положение посвящаемого, в связи с достижением им известного положенного возраста — отрочества или зрелости. Уже с момента рождения мальчика, через целый ряд последовательно проводимых обрядов, он предназначался и готовился к выполнению определенных общественных и производственных функций, связанных с его положением в системе половозрастного и затем общественного разделения труда. Это можно видеть на примере не только среднеазиатских народов. Среди монголов — дербетов в Западной Монголии (Кобдоский аймак) К. В. Вяткиной в 1948 г. отмечены многократные случаи стрижки волос детям от 3 до 5 лет. Обряд заключался в том, что каждый приглашенный на праздник, подходя к мальчику, получал от его матери большие ножницы, к которым был привязан новый белый платок, отрезал у мальчика прядку волос и передавал затем отрезанные волосы матери мальчика, которая складывала их в упомянутый платок. Первым стриг мальчика старший член семьи, если был жив — дед, затем остальные родственники и приглашенные. Каждый участвовавший в этой процедуре делал мальчику подарки. Дарили скот (верблюдов, лошадей), сладости, деньги. На праздник подстригания волос одного пятилетнего мальчика была привезена уже сговоренная за него невеста — девочка того же возраста. Дети были подведены друг к другу и по монгольскому обычаю приветствовали друг друга.

Бывали случаи, когда указанный обряд совершался над двумя-тремя детьми одновременно, в том числе и над девочками, с проведением одного общего празднества. К. В. Вяткина наблюдала празднество, посвященное подстриганию волос двум детям, мальчику и девочке, не родственникам, но живущим в одном хотоне. Сама процедура происходила в юртах родителей каждого из детей, но угощение после этого было общее.

В этот же возрастной период у киргизов, по данным Н. П. Дыренковой, относящимся к 20-м годам XX века, в существующий обряд обрезания волос «чач-алдыру» входило и дарение жеребенка. «На седьмом-восьмом году, — пишет она, — мальчик, который обычно носит одну-две косы, берет с собою чапан и вареную баранину и отправляется к дяде по матери. Тот режет ему косы и делает какой-нибудь подарок. Обычно дядя застригает ухо у жеребенка и дарит его племяннику, чтобы тот мог ездить на этой лошади, когда вырастет. В настоящее время в некоторых местах

ребенок идет в этом случае не обязательно к дяде, а к какому-нибудь старику из своего рода»¹.

Обычай дарения лошади П. И. Кушнер наблюдал в 1925 г. в Горной Киргизии, в долине Таласа, в связи с празднованием суннет-той по случаю обрезания двух сыновей одного манана. Происходило это на другой день после тоя. «Младший мальчик (3 лет) был посажен впервые отцом на коня... Объехав всех близких родственников, мальчик получил в подарок жеребят, телят, верблюжат, барашков — целое хозяйство»². Н. П. Дыренкова указывает на отмеченный Потаниным в работе «Очерки Северо-Западной Монголии (вып. IV, стр. 38) аналогичный обычай у алтайцев, у которых «племянник имеет право на баркы, т. е. подарок от дяди с материнской стороны. До семи лет ребенку вяжут впереди уха косички; на седьмом году дядя говорит мальчику: „приезжай, я тебе отдам баркы“. Приехавшему племяннику он отрезает косички и должен дать ему лошадь».

У казахов Семипалатинской области в 70-х годах XIX века также совершалось празднество по случаю первого сажания мальчика 3—5 лет на лошадь. В назначенный день кололи скот и созывали одноаульцев. После угощения и потешной байги мужчины расходились, оставались только женщины и один мужчина — самое почетное лицо аула. Женщины шли к юрте и выносили ребенка, отец и мать передавали его почетному старику, а тот сажал его джигиту на седло. Джигит возил ребенка по аулу, и все ему дарили: кто детское седло (арчак), кто подругу, кто коня, кто курт, примчик (виды сыра), узду и т. д.; после этого на перекочевках мальчик ехал уже не на одной лошади с матерью, а отдельно. Обыкновенно делали так, что ребенку назначали жеребенка от любимой кобылы, родившегося в один год с ним; их воспитывали чуть не вместе, так что к тому времени, когда ребенка сажали на него, он бывал уже совершенно выезженным³.

И, наконец, обычай сажания на лошадь мальчиков описан у ставропольских туркмен. «На 8—10 году для туркменского мальчика устраивают так называемое атаминдю, т. е. сажание на лошадь, что является обрядом, знаменующим собой наступление отрочества. Для мальчика отец приобретает лошадь со всем снаряжением, шьет новую одежду, украшая ее галуном и монетами. После угощения гостей отец мальчика приводит лошадь и сажает на нее сына. Мальчик объезжает весь аул и приветствует хозяев кибиток»⁴.

Значение приведенных обычаев как пережитков посвячительных обрядов, свойственных в прошлом народам Средней Азии, подтверждается и полнее раскрывается также и при рассмотрении характерных обычаев, особенно четко отраженных в народном эпосе туркмен «Китаби Коркуд». По приказу Бай-Бура-Бека, для его подрастающего сына взяли «серого морского жеребца, взяли крепкий осиновый лук, взяли палицу с шестью перьями... В тот век юноше не давали имени, пока он не отрубил головы, не пролил крови». В 15 лет сын Бай-Бура-Бека освобождает ограбленных и полоненных купцов. Узнав об этом от купцов, отец спрашивает их: «Скажите, разве мой сын отрубил головы, пролил кровь?» — «Да, он отрубил головы, пролил кровь, поверг на землю людей», — сказали они. «Итак, не застала ли пора дать этому юноше имя?» — «Да, султан мой, больше чем

¹ Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. «Сб. этногр. материалов», № 2, 1928, стр. 11.

² П. Кушнер (Кнышев). Горная Киргизия (Социологическая разведка. М., 1929, стр. 119.

³ Обычай киргизов Семипалатинской области. «Русский вестник», 1878, № 9, стр. 59, 60.

⁴ А. Володин. Турхменская степь и турхмены, стр. 56—57.

пора». «Бай-бура-бек созвал остальных беков огузов и угостил их; пришел мой дед Коркуд, дал юноше имя»... «Ты зовешь своего сына Басмом; (теперь) пусть его имя будет Бамси-Бейрек, владелец серого жеребца». После этого во время охоты Бамси-Бейрек встречается со своей нареченной невестой, побеждает ее и, возвратившись к отцу, просит его женить. Устраивается свадебный пир¹.

Некоторые факты, сохранившиеся в исторических источниках, дополняют представление об исходном значении обрядов посвящения, связанных с мужскими возрастными группами в системе половозрастного разделения труда. У древних гуннов, читаем у Иакинфа, «мальчик, как скоро может верхом сидеть на баране, стреляет из лука пташек и зверьков; а несколько подросши, стреляет лисиц и зайцев и употребляет их в пищу. Могущие владеть луком все поступают в латную конницу»². У монголов в XIII веке посвящение мальчиков в охотники происходило во время первой удачной охоты и было связано с получением первой охотничьей добычи. Так, возвращавшегося из одного похода Чингиз-хана встречали его внуки Хубилай 11 лет и Хулагу 9 лет. Из них Хубилай в это время убил зайца, а Хулагу — козу. «Обычай у монголов таков, что в первый раз как мальчики примут участие в охоте, большому пальцу их делают помазание, т. е. мажут мясом и жиром». Чингиз-хан сам совершил этот обряд над своими внуками³. И наконец, как отголосок обряда посвящения в воины, приведем факт, относящийся в XVI веку. Обряд посвящения был совершен известным Ходжа Исламом над юношей Абдуллой, впоследствии Абдуллахан. Ходжа потребовал к себе прибывшего с маленьким отрядом из Мианкаля в Джуибар Абдулла, повязал ему саблю, надел на него колчан, повесил лук, потом благословил и отпустил. Впоследствии стало известно, что Абдулла захватил Карши с мианкальским отрядом⁴.

У народов Средней Азии в недалеком прошлом, как известно, практиковалось обрезание мальчиков — суннет, сопровождавшееся большим празднеством — суннет-тоем. Мусульманский обряд обрезания совершался над мальчиками 5—9 лет, но обязательно до 12 лет. В большинстве случаев суннет-той проводила семья мальчика (дед, отец, братья), достигшего положенного возраста. Обрезание производилось либо муллой, либо цирюльником — «уста», «сартараш». После обрезания навестить мальчика приходили родные и знакомые, принося продукты, новую одежду мальчику, а часто и деньги. У узбеков дельты Аму-Дарьи в день суннет-тоя родители мальчика давали ему и его сверстникам деньги и продукты для устройства «дангене» — угощения. В конце празднества, когда приглашенные гости удалялись и наступало время акта обрезания, джуралар (товарищи, сверстники мальчика), с которыми он, одетый в новые одежды, играл и развлекался перед этим, прятали его от отца. Чтобы джуралар открыли убежище мальчику и привели его к отцу, последний обращался к ним с просьбой и раздавал им подарки и деньги. Силой или угрозами отец ничего не мог сделать и просил обычно до тех пор, пока товарищи добровольно не приводили мальчика к отцу. После этого и совершалось обрезание.

¹ В. Бартольд. «Кираби-Коркуд», стр. 19—26.

² И а к и н ф. Указ. работа, стр. 2, 3.

³ Сборник летописей, История монголов Рашид-Эд-Дина, перев. Березина, «Тр. Вост. отд. Рус. Арх. об-ва», ч. XV, 1888, стр. 93—94; К. Д. Оссоп. История монголов. От Чингиз-хана до Тамерлана. Т. 1. Чингиз-хан. Иркутск, 1937, стр. 185.

⁴ В. Л. Вяткин. Шейхи Джупбари. В сб. «В. В. Бартольду». Ташкент, 1927, стр. 11.

По данным М. В. Сазоновой, в Хиве перед обрезанием друзья мальчика от 10 до 15 лет, числом 10—15 человек, собирались в михман-хоне, где для них отдельно устраивался той. Среди них находился и сам мальчик. Проводя время вместе, товарищи не отпускали мальчика. Угощение их в богатых семьях продолжалось 3—5 дней. Отец обещал подарки мальчикам и ежедневно выдавал им по 3—5 килограммов риса на каждого, жир, мясо, сладости. Отец мальчика должен хорошо угощать его друзей, иначе они не отдадут мальчика для обрезания. После тоя отец должен был дать каждому из друзей сына по барану, по новому халату и разных продуктов. Если чего-нибудь не даст, ребята не отпускают его сына. После того как друзья сына будут одарены, они отдадут его отцу, и над мальчиком будет произведено обрезание.

Не всегда обряд обрезания у узбеков дельты совершался только над одним мальчиком. Бывало, что несколько стариков, состоявших в родстве или дружбе, имея 5—6 детей одного приблизительно возраста, стоворившись между собой, проводили обряд обрезания одновременно над всеми этими мальчиками и устраивали один общий суннет-той. Бывало и так, что бедняков, которые были не в состоянии провести самостоятельно суннет-той, приглашали на него с их детьми старики, проводившие суннет-той, или бедняки сами обращались с просьбой разрешить им участвовать в устраиваемом суннет-тое.

По сообщению Н. Нурджанова, и у таджиков был аналогичный обычай. Так поступали в случае отсутствия материальной возможности устроить суннет-той, или в случае объединения родственников или друзей, имеющих детей, подлежащих обрезанию, либо в случаях, когда к богатому строителю тоя по просьбе присоединяли своих детей и бедняки. Допущение такого присоединения считалось богоугодным делом. И в этих случаях товарищей — сверстников мальчиков, подлежащих операции, угощали пловом и другими лакомствами.

Повидимому, обычай совершения обряда обрезания над группой мальчиков — явление не случайное. Как нам сообщила Э. Г. Гафферберг, у белуджей и джемшидов обрезание производят одновременно над несколькими мальчиками. При этом белуджи считают плохой приметой, если обрезание приходится совершать над одним мальчиком. У османских турок, по данным В. Л. Гордлевского, если отец ребенка — человек состоятельный, он принимает на себя расходы по обрезанию всех мальчиков, живущих в квартале, и каждому мальчику дарит одежду. Также торжества («суннет дугуну») устраивались и султанами и членами султанской фамилии¹.

Ряд черт в обряде обрезания может рассматриваться как пережиток характерных особенностей былого ритуала инициаций. Обряд обрезания являлся актом свидетельства зрелости мальчика. С этого момента считалось возможным его женить. Акт обрезания являлся повидимому остатком акта испытания стойкости, физических и моральных качеств мальчика путем причинения ему боли, своего рода увечия, должествующих показать готовность юноши к положению взрослого мужчины. Обычай совершения обряда над группой мальчиков является, повидимому, также пережитком былого обязательного ритуала посвящения над всеми лицами, достигшими известного возраста, а прятание мальчика его сверстниками выражает как бы протест против ожидаемых тяжелых физических испытаний. Надевание новых одежд на посвящаемого и дарение ему новых одежд также, повидимому, символизирует его новое положение с переходом в

¹ В. Л. Гордлевский. Рождение ребенка и его воспитание. Материалы по османской этнографии. «Этнографическое обозрение», 1910, № 3/4, стр. 170.

следующую возрастную группу. В целом все же обряд обрезания, сохраняя черты, характеризующие его как пережиток древней инициации, в Средней Азии выполнялся как чисто религиозно-мусульманский обряд и, вероятно, не относился к числу исконных обычаев народов Средней Азии.

Возможно предположить, что вместе с арабским завоеванием и распространением ислама у народов Средней Азии распространялся и обычай обрезания, тем более, что пропаганда ислама в Средней Азии сопровождалась и практическими — политическими и экономическими — мероприятиями для укрепления догматических правил ислама и мусульманской обрядности. Так, по словам Табари, хорасанский наместник Ашрас в 728 г. задался целью обратить в мусульманство жителей Мавераннахра. С этой целью он дал двум своим миссионерам обещание, что с новообращенных не будут взиматься подати. Успех превзошел все ожидания, что отразилось и на казне и вызвало протест среди местных аристократических слоев. Тогда Ашрас «велел освободить от податей только тех из новообращенных, над кем будет совершено обрезание, кто будет исполнять предписания ислама». Ему ответили, что туземцы действительно приняли ислам и подати взимать не с кого. После этого последовало решение — брать подати с тех, с кого брали и раньше¹. В данном случае совершение обрезания являлось одним из оснований для освобождения от податей, что может рассматриваться как одно из косвенных доказательств отсутствия обрезания у народов Средней Азии до принятия мусульманства, ибо в случае его наличия там такое требование не имело бы места.

Составной частью ритуала посвящения, кроме выполнения обрядов, свидетельствовавших о наступлении зрелости и долженствовавших ввести мальчика в возрастную группу охотников и воинов, являлись обряды, связанные с его женитьбой и переходом в группу женатых мужчин. К сожалению, данные, освещающие эти обряды, крайне ограничены, так как описания свадьбы у народов Средней Азии в большинстве случаев касались преимущественно свадебного церемониала, без подробного освещения интересующих нас деталей, сопутствовавших проведению свадьбы. Тем не менее даже то немногое, что удалось выявить по этому вопросу в литературе, представляет интерес, являясь, как можно думать, пережитком былого акта инициации. У узбеков дельты Аму-Дарьи с переходом в возрастную группу женатых был, повидимому, связан обряд, имевший место во время переодевания жениха перед брачной ночью. В то время, когда жених начинал переодеваться и снимал с себя старый халат, каждый из неженатых его товарищей старался вырвать у него этот халат и взять себе. Женатые не принимали в этом участия и только наблюдали. Сильнейший и наиболее ловкий из товарищей жениха овладевал халатом и уносил его с собой. По прошествии 5—10 дней жених должен был для получения халата устроить «той», на который приглашался парень, вырвавший халат, и его близкие друзья. У таджиков, по данным Н. А. Кислякова, в день свадьбы совершался обряд бритья головы жениха, причем этот обряд сопровождался рядом церемоний. Присутствующие давали деньги и мелкие подарки, поступавшие в основном цирюльнику. Специально приглашенные певцы пели песни, цирюльник несколько раз отказывался брить, жалуясь на тупую бритву. Ему давали выкуп, он же закрывал голову жениха платком и отпущал его за выкуп, цирюльнику отдавали старые одежды жениха и т. д.

¹ В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II. СПб., 1900, стр. 493.

Обычай бритья головы жениху, как и некоторые другие, встречается в глубокой древности. У Иакинфа указывается, что у сяньби, потомков Дун-Ху, родственных гуннам, жениху «перед браком прежде обривают голову»¹. Макдиси отмечает, что у прикаспийских иранцев в X веке совершению брака предшествовала татуировка². Интерпретируя эти данные Макдиси, К. Л. Иностранцев указывает, что «в последнюю несомненно входило накладывание на волосы, ладони и подошвы жениха красящего вещества хенна и мушек на лицо невесты — обычай, существующий по сие время в Персии и, судя по описанию в Шахнаме (написание магических формул), существовавший и в старину»³.

Выше уже указывалось, что признание юноши зрелым и право на брак приобретались не только путем прохождения им соответствующих физических испытаний на стойкость и мужество, но и при условии выполнения им определенных требований как охотником (первая охотничья добыча у гузов, монголов) и как воином (пролитие крови, голова врага у гузов).

Приведенные, хотя и отрывочные и разновременные, данные позволяют заметить не только исходную направленность обрядов, выражавшихся уже в форме пережитков, но и традиционную направленность их проведения в различные исторические эпохи. Обряды эти совершались в соответствии с возрастом, определяя соответствующую социальновозрастную группу. Обычно подростки и юноши, прошедшие испытания, выполняли обязанности пастухов, охраны, наблюдателей-разведчиков, посыльных и т. д. Даже в недалеком прошлом подростки и юноши кочевых народов после перехода в возрастную группу молодежи повсеместно являлись пастухами, в некоторой части охотниками и ловчими птицами и собаками. В это время юноши уже постоянно находились в кругу мужчин, занимая там соответствующее их возрасту положение и, в частности, обучаясь, наряду с другими мужскими работами, умению правильно крошить мясо (казахи, киргизы).

У оседлого населения, в частности у узбеков и таджиков, мальчики вслед за проведением обрядов стрижки волос и обрезания, переходили в мужские помещения, ели уже с мужчинами, отдельно от женщин; на их обязанности лежала доставка дров, они работали на арбе, сами запрягая лошадь, являлись погонщиками животных при чигирях, посылались на земляные работы — казу и т. д. У таджиков с этого момента мальчик в баню уже ходил не с матерью, а с отцом. Обычно в этом же возрасте начиналось участие юношей в мужских товариществах, собраниях мужчин-джура. Для кочевого в прошлом населения киргизов, казахов, туркмен и узбеков встречи джура и угощение их происходили поочередно, начиная с 12—15 летнего возраста, у каждого из членов джура, называясь «джумалык», «джоро», «шерне», «зиафат». У оседлого населения и, в частности, у таджиков для таких встреч преобладали названия «гоштак», «гап», «джура», «зиафат», а самые встречи и угощение происходили в общественных помещениях — гап-хона, алау-хона (таджики), михман-хона (ягнобцы). В них большей частью собирались холостяки, начиная с 10-летних подростков, причем обычно оставались там и ночевать.

Соединение в товарищества происходило везде в соответствии с возрастным положением. Молодежь составляла отдельные группы джуралар — товарищей, люди среднего возраста, а также пожилые, — отдельные.

¹ И а к и н ф. Указ. работа, стр. 161.

² К. Л. Иностранцев. Обычаи прикаспийского населения Персии в X в. СПб., 1909, стр. 22.

³ Там же.

Встречи начинались обычно осенью и происходили всю зиму. Характер развлечений и самих собраний несколько различались в зависимости от возрастной градации участников. Не касаясь сейчас подробного рассмотрения характера мужских товариществ, укажем только, что, как уже доказано исследованиями С. П. Толстова, общественные дома таджиков и ягнобцев являются пережитком мужских домов, представлявших собой в домусульманской Средней Азии широко распространенное и общественно значительное бытовое явление¹.

Выше уже говорилось, что С. П. Толстов установил наличие у туркмен в эпоху, предшествовавшую русскому завоеванию, а у прикаспийских иомудов и позже, наличие института ак-уйли, отметив при этом исходную связь этого института с возрастными классами. Этим термином, пишет он, «обозначалась выделявшаяся из молодых людей данного племени группа, игравшая особую роль в межплеменных войнах. Ақ-öylü поселялись на значительном расстоянии от аулов своего племени, вдоль полосы, отделявшей территорию данного племени от территории его соседей, и несли функции пограничной заставы, в обязанность которой входило наблюдение за соседями и извещение племени о приближающейся военной опасности. В случае нападения ақ-öylü являлись передовым заслоном, принимавшим на себя первые удары неприятеля, пока все племя не приводилось в боевую готовность. Ақ-öylü не вели хозяйства, содержась на счет всего рода или племени»².

Исследуя киргизский эпос Манас, С. М. Абрамзон указывает, что «своеобразная корпорация молодежи хорошо прослеживается в эпизоде о юношеских годах Манаса», а в строках эпоса:

«Пусть подростки стреляют из ружей Урума...
Пусть мальчики заряжают пистонные ружья — „баран“,—

определена и роль молодежи в качестве соответствующей возрастной группы³. Аналогичные сторожевые функции выполняла молодежь и у монголов, о которых в «Сокровенном сказании» говорится: «Отроки наши за степью глядят», или «ребята у нас за кочевьем глядят»⁴.

Роль молодежи в межплеменных отношениях, ее обязанность наблюдения и своевременного извещения о приближающейся военной опасности, видны в одном из преданий, записанных автором у узбеков дельты Аму-Дарьи. Здесь рассказывается, что однажды, вскоре после переселения узбеков в дельту Аму-Дарьи, к старикам пришли молодые джигиты и сказали, что едет какой-то народ, наверное войско джау. Старики послали джигитов, чтобы те последили за идущими и рассмотрели их хорошенько. Джигиты, разведав и рассмотрев идущих, доложили все старикам. Последние, выслушав их, определили, что идущие не войско, а их братья — каракалпаки с Джидели Байсуна.

У узбеков же В. Л. Вяткиным для самого начала XIX века при рассмотрении документов (копии приказов и писем бухарского эмира Хайдара каршинскому хакиму за период 1800—1803 гг., относящихся к Каршинскому округу) отмечена своеобразная войсковая группа шагирд-пеша — успевающих учеников, представлявшая собой особые части войска, подготовлявшие молодых людей в разряд настоящих нукеров.

¹ С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 317.

² С. П. Толстов. К истории древнетуркской социальной терминологии, стр. 75.

³ С. М. Абрамзон. Этнографические сюжеты в эпосе «Манас», «Сов. Этнография», 1947, № 2, стр. 147.

⁴ С. А. Козин. Сокровенное сказание, Юань Чао Би-Шу, т. I. М., 1941, стр. 87.

Шагирд-пеша несли гарнизонную службу по крепостям и участвовали в походах. Во время походов, когда нукеры уходили, на шагирд-пеша возлагалась ответственная служба — охрана казенного имущества, казенной промышленности, городских ворот и пр.¹ Шагирд-пеша выделялись обычно из родовых групп и находились на казенном довольствии, получая, как и нукеры, продовольствие натурой (провиант и фураж), одежду и деньги, правда очень редко². Обращает на себя внимание, что при стратегических переселениях родовых групп на новые места, практиковавшихся часто бухарским эмиром, объявлялось, что такие-то группы населения обязаны дать для переселения такое-то число семейств, нукеров и шагирд-пеша. Такие переселенцы назывались ак-уйли³ и наравне с другими несли гарнизонную службу⁴.

Наряду с этим расселение в Каршинском вилайете в указанное время продолжало еще сохранять родовой характер. При открытии военных действий роды, расположенные в районе крепостей, обычно стекались под их защиту со всем своим скарбом. Гарнизон же этих крепостей состоял из нукеров и шагирд-пеша, выделенных представленными в районе крепостей родами⁵. Таким образом, в условиях классового общества, при защите крепостей феодального эмирата явственно выступал и использовался феодальной верхушкой трансформированный старинный обычай защиты близких при военной угрозе, а в институте шагирд-пеша еще заметны некоторые черты, свойственные в прошлом возрастному классу молодых.

Анализируя весь приведенный нами материал, видим, что у народов Средней Азии сохранились долгое время некоторые элементы древних половозрастных группировок. Однако система возрастных градаций в Средней Азии, утратив свои первоначальные черты и свое исходное социальное значение, стала уже отживающей формой, сохраняющей лишь некоторые незначительные и формальные признаки половозрастных группировок.

Кроме возрастных градаций, пережитками возрастных классов являлись здесь также осколочные и деформированные обычаи посвящения молодежи, не игравшие уже социальной роли и бытовавшие лишь в виде обрядовых традиций. Некоторые элементы отношений внутри сохранившихся половозрастных групп позволяют увидеть их исходную связь с первобытными возрастными классами, как брачными классами. Но для народов Средней Азии, прошедших долгий и сложный путь исторического развития, ввиду отсутствия необходимых материалов для древних эпох установить первоначальный характер возрастных классов не представляется возможным. Тем не менее анализируемые выше моменты, связанные с институтом возрастных классов, несмотря на деформацию и почти полное исчезновение характерных черт этого института, представляют большой интерес, ибо благодаря им выявляется одна из недостаточно исследованных бытовых сторон жизни народов Средней Азии, прошедших общий для всех народов путь общественного развития.

В результате исследований С. П. Толстова установлено, что на территории Средней Азии, вплоть до арабского завоевания, в условиях общинно-родовой организации, базировавшейся на принципах матриархата,

¹ В. Л. Вяткин. Каршинский округ, организация в нем войска и события в период 1245—1217 (1800—1803) годов. «Известия Ср.-Азиатского отдела Гос. русского географического об-ва», 1928, стр. 15, 16.

² В. Л. Вяткин. Каршинский округ, стр. 17, 18.

³ В. Л. Вяткин приводит и другое значение «ак-уйли», а именно, «ссылка» как повинность.

⁴ В. Л. Вяткин. Каршинский округ, стр. 22, 24, 25.

⁵ Там же, стр. 14, 15.

с рабовладельческими отношениями и растущим патриархальным укладом, сохранялась роль мужских домов как центров общественной жизни населения. Естественно при этом, что рассмотренные в настоящей работе бытовые традиции, связанные с институтом возрастных классов, не могли не играть также долгое время заметной социальной роли, теряя лишь с течением времени в условиях классового общества свое значение и вырождаясь в форму обрядовых и несущественных пережитков.