

- ⁹³ АРЭМ. Д. 379. Л. 23.
- ⁹⁴ Федянович Т.П. Свадебные обряды финно-угорских народов Среднего Поволжья // Свадебные обряды народов России и ближнего зарубежья. М., 1993. С. 49.
- ⁹⁵ Харузин Н.Н. Очерк истории развития жилища у финнов. М., 1895. С. 11, 14–15, 25.
- ⁹⁶ Бломквист Е.Э. Указ. раб. С. 236.
- ⁹⁷ Петерсон А.Ю. Указ. раб. С. 107–108; Харузин Н.Н. Указ. раб. С. 76.
- ⁹⁸ Кочкуркина С.И. Корела и Русь. Л., 1986. С. 38.
- ⁹⁹ Челищев П.И. Путешествие по Северу России в 1791. СПб., 1886. С. 144.
- ¹⁰⁰ Петерсон А.Ю. Указ. раб. С. 108; Седов В.В. Указ. раб. С. 293.
- ¹⁰¹ Косич М.Н. Указ. раб. С. 89; Синозерский М. Домашний быт крестьян Левогской вол. Боровского уезда Новгородской губернии // Живая старина. 1899. Вып. 4; Ефименко П.С. Указ. раб. С. 25.
- ¹⁰² Косич М.Н. Указ. раб. С. 90; Бусыгин Е.П. Указ. раб. С. 233.
- ¹⁰³ Ефименко П.С. Указ. раб. С. 38; Ильина И.В., Шабаетов Ю.П. Указ. раб. С. 110.
- ¹⁰⁴ Шенников А.А. Длинный дом... С. 119; его же. Двор крестьян Неудачки... С. 50.
- ¹⁰⁵ Харузин А.Н. Указ. раб. С. 183.
- ¹⁰⁶ Ефименко П.С. Указ. раб. С. 25.
- ¹⁰⁷ Раппопорт П.А. Указ. раб. С. 136; Голубева Л.А. Указ. раб. С. 87–102.
- ¹⁰⁸ Колчин Б.А., Янин В.Л. Указ. раб. С. 72.
- ¹⁰⁹ Бломквист Е.П. Указ. раб. С. 256.
- ¹¹⁰ Меленьтеев В. Карельские сюжеты // Изв. АОИРС. 1910. № 13. С. 22.
- ¹¹¹ Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2. // Изв. ИОЛЕАЭ. Т. LXIX. М. 1890. Тр. Этнографического отдела. Т. 9. Вып. 1. С. 11–12.
- ¹¹² Из «Книги драгоценных сокровищ» Абу-Али-Ахмед ибн-Омар ибн-Дада (~930-е г.) // Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 266.
- ¹¹³ Монгайт А.Л. Указ. раб.
- ¹¹⁴ ПВЛ. С. 214.
- ¹¹⁵ Зеленин Д.К. Указ. раб. С. 283.
- ¹¹⁶ Косич М.Н. Указ. раб. С. 89; Харузин А.Н. Указ. раб. С. 137–138; Беларуская народная жылле... С. 90–92.
- ¹¹⁷ Харузин Н.Н. Указ. раб. С. 11, 14–15.
- ¹¹⁸ Потанин Г.Н. Этнографические заметки на пути от г. Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. 1899. Вып. 1–2. С. 194.
- ¹¹⁹ Харузин А.Н. Указ. раб. С. 183.

A.A. Zheltov. Russian bathhouse and traditional northern life

The article considers two traditions of bath taking present among the Russian people: in the bathhouse and in the oven. The author tries to trace back their possible relation to the customs of the chronicled eastern Slavs, and the process of formation of these traditions' areas in the course of subsequent migrations of the population. The conclusions arrived at are based on various historical, ethnographic and archival materials. The author offers a reconstruction of the traditional house that had existed in the Russian North up to the 15th century and determines some specific features of daily life that confirm the development of these traditions.

© 1999 г., ЭО, № 3

Н.П. Лобачева

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ СЕМЬИ ХОРЕЗМСКИХ УЗБЕКОВ В СЕРЕДИНЕ XX в.

В данной работе автор на основании полевых материалов 50-х годов XX в., не публиковавшихся ранее, анализирует состояние семьи узбеков южных р-нов Хорезмского оазиса, населению которого издавна присущ оседлый образ жизни с древними земледельческими традициями в ведении хозяйства, что сказалось и на сфере семейно-брачных отношений.

Полевые записи на предложенную тему принадлежат в основном Г.С. Куртмуллаевой, несколько лет подряд работавшей внештатным сотрудником Узбекского этнографического отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, который возглавлял Г.П. Снесарев. Ведущей темой Г.С. Куртмуллаевой была обрядность, в первую очередь свадебная. Но в процессе экспедиционных исследований ею были сделаны и записи, касающиеся семейного быта, внутреннего строя семьи, брака и т.д. Эти материалы собирались нецеленаправленно, поэтому не все вопросы относительно семьи оказались освещенными. Тем не менее они представляют большой интерес для исследователей, поскольку отражают состояние семьи южнохорезмских узбеков в середине XX в.

В 1955–1958 гг. Г.С. Куртмуллаева работала в Хорезмской обл. Узбекистана и в ряде районов Каракалпакии и Туркмении, территории которых прежде входили в ареал древнехорезмийской цивилизации¹. Автор данной статьи, занимаясь той же тематикой, что и Г.С. Куртмуллаева, в 1956 г. работала в Кипчакском р-не Каракалпакии и в г. Хазараспе Хорезмской обл. – местностях, не посещавшихся Г.С. Куртмуллаевой. В 1968 г. автор вместе с Г.П. Снесаревым посетила г. Ургенч и Ургенчский р-н, г. Хиву, Ханки, Янгиарыкский р-н, г. Хазарасп и его округу, наблюдая ту же картину, что зафиксировала Г.С. Куртмуллаева. Ее полевые записи, оставшиеся в архиве Узбекского отряда, были переданы мне Г.П. Снесаревым для использования, за что я буду всегда ему благодарна. Я уже использовала их при написании ряда статей по свадебной обрядности, в основу которых был положен хорезмский материал².

Семья южнохорезмских узбеков изучалась в конце 40-х годов XX в. (Мы концентрируем внимание именно на этой группе узбеков Хорезма, поскольку полевые материалы Г.С. Куртмуллаевой касаются только ее. Историей и этнографией узбеков Северного Хорезма, этногенез которых отличается от такового южнохорезмских узбеков мощным кипчакским пластом, занималась К.Л. Задыхина³. Правда, вопросы семьи в ее трудах не являлись основными.)

На основании этнографических данных послевоенных лет, сведений, извлеченных из архива хивинских ханов, исследователь южных групп узбеков Хорезма М.В. Сазонова пришла к выводу, что основной хозяйственной единицей в середине XIX в. в Хиве была большая семья. Характерные черты ее: 1) большая семья узбеков Южного Хорезма – это семья, объединявшая несколько поколений родственников, ведущих свое происхождение от одного предка; 2) в хозяйственном отношении она была довольно замкнута, имела несложные связи с рынком, обладала многими чертами натурального хозяйства; 3) внутренний строй ее держался на авторитете старшего члена семьи; 4) в организации труда прослеживалось четкое разделение обязанностей между мужчинами и женщинами. Мужчины занимались сельскохозяйственным трудом – земледелием и связанным с ним орошением. В круг их деятельности входили также уход за домашним скотом и владение несложными ремеслами (ремонт арбы, изготовление хомутов, сбруи и т.д.). Женщины под руководством старшей из них выполняли всю домашнюю работу, мало участвуя в обработке полей; 5) первым помощником главы семьи, как правило, был следующий за ним по старшинству член семьи, часто брат; в его обязанности входило наблюдение за исправным ведением всех полевых работ; 6) при совместной работе всех членов семьи имело место коллективное распределение доходов, однако существовало и определенное неравенство в делении в пользу старшего и его близких, частная собственность на средства производства отсутствовала; 7) определенную роль в жизни семьи играли «совещания» старших ее членов – мужчин, в некоторых случаях в «совете» участвовали старшие женщины. Для большой семьи узбеков Южного Хорезма были характерны полное подавление воли ее членов, а часто и унижение их человеческого достоинства. Это особенно касалось женщин и младших членов семьи⁴.

По мнению М.В. Сазоновой, такая семья у народов Средней Азии сохранялась до Великой Октябрьской социалистической революции. В годы советской власти, в

условиях колхозного строя, произошло чрезвычайно быстрое изживание архаических форм семейно-хозяйственного быта, и в конце 1940 – начале 1950-х годов облик большой патриархальной семьи XIX – начала XX в. мог быть восстановлен только путем расспросов стариков. Процесс распада большой семьи, по мнению М.В. Сазоновой, завершился только после 1917 г. в условиях строительства социалистического общества⁵.

Обратимся теперь к материалам Узбекского этнографического отряда. Ради большей достоверности мы намеренно приводим выдержки из полевых записей Г.С. Куртмуллаевой (с указанием места, года и номера записи) в редакции их автора.

Один из 80-летних информаторов (Шаватский р-н, 1958, полевая запись № 2) о своей семье старых времен рассказал следующее: «Их было четыре брата, жили все вместе. Когда ему исполнился 21 год, умер отец. Семья не распалась, со всеми детьми их было сорок человек. Ели из одного котла. В их большой семье ёшулы (старшим, уважаемым) был второй брат, потому что старший по возрасту не мог заниматься хозяйственными делами. Он был *кози мулло* (судья) и часто отлучался из дома (*кози мулло майдонда юрган**). Поэтому всем хозяйством распоряжался второй брат. Он распределял работу, деньги бывали у него. Мать их при жизни командовала невестками. Основное занятие семьи было дехкончилик (крестьянствование, земледелие). Семья распалась после Октябрьской революции. Да и женщины не могли жить дружно. Отделились».

Тем не менее живущие по принципам большой патриархальной семьи неразделенные семьи сохранялись еще и в 50-х годах XX столетия. В Хивинском р-не (1955, № 25) состоялось знакомство с одним из видов неразделенных семей, когда «совместно живут отец и два сына. Старший сын женат, второго готовятся женить. Для старшего сына с женой в доме есть отдельная комната европейского типа с круглой печкой и отдельный *айван* (терраса). Такая же комната будет сделана из старой и для младшего сына (все нужное уже приготовлено). Несмотря на то что отец считается главой семьи, старший сын пользуется авторитетом. Он окончил десятилетку, был в армии, по возвращении учительствовал, потом стал работать учетчиком на животноводческой ферме, поскольку это выгоднее. Старший сын участвует в решении многих вопросов, особенно обусловленных новыми требованиями жизни, например об учебе младшей сестры на 2-годичных курсах медицинских сестер. Он должен был пойти договориться о регистрации брака младшего брата в сельсовете, так как последний после свадьбы уходит в армию», и т.д. В Шаватском р-не (1958, № 5) была встречена «семья из трех братьев: старшему 30 лет, второму – 27, младшему 20 лет. Их отец был шейхом из ишанского рода. Жили они в *эладе* (община) Шайхлар. В 1937 или 1938 г. отец умер. Мать осталась вдовой. Работала в колхозе. Вырастила трех сыновей. Все живут вместе, едят из одного котла. Старшего брата называют *ёшулы*, он глава семьи. Заработок каждый отдает ему. Без его ведома ничего не приобретается. Ёшулы покупает все необходимое обем снохам, не обижая ни одну из них, братьям тоже. Без его санкции ничего не предпринимается. Живут дружно, зажиточно. Старший руководит овощеводческой бригадой, средний – *арбакеш* (возница). Младший по возвращении из армии (по болезни) пока не работает. Готовятся его женить. В этом вопросе опять играет главную роль старший брат – ёшулы». Встретились и такие семьи, в которых руководила всем женщина. Одна из них, 72 лет (Шаватский р-н, 1958, № 1), рассказала, что «ее в 15 лет выдали замуж во вторые жены в богатую семью шейхов, в которой было еще две невестки. Свекра она не застала. Была жива свекровь – очень строгая и суровая. В семье всем распоряжалась она, распределяла работу между невестками. Через три дня после приезда к мужу нашу собеседницу заставили работать. Свекровь иногда и ударяла своих невесток. Все невестки жили в отдельных комнатах. Кстати, свекровь первой дает *гелин* (молодой невестке) задание по хозяйству, остальные могут давать поручения только после этого».

* Узбекские термины даны в русской транскрипции.

Чтобы иметь возможность рассказать о других сторонах жизни семьи, не будем перечислять все встречи с неразделенными семьями, которые происходили постоянно. Отметим лишь, что внутрисемейная жизнь во всех вариантах семей во многом проходила в традиционных рамках, строго подчиняясь неписаным законам и этикету. Очень показательны в этом отношении правила поведения женщины в семье и обществе, подчеркивающие ее подчиненное положение. Об этих правилах говорили многие женщины, и содержание их рассказов одинаково. Так, упоминавшаяся 72-летняя информатор из Шаватского р-на (1958, № 1) говорила, что «каждое утро жена должна делать *тазим* своему мужу – приветствие с поклоном, а свекру – при каждой встрече с ним дома. До года гелин не показывает лицо свекру, подает ему еду тоже с закрытым лицом и поклоном. Рассказчица в течение четырех лет не разговаривала со свекровью, до первых родов почти совсем, а затем очень тихо отвечала ей, но ни в коем случае не противоречила. Была учтива и с первой женой своего мужа. Выполняла все ее приказания. Та в свою очередь относилась к ней хорошо». Другая собеседница из этого же района (1958, № 5а), достаточно молодая, «год не разговаривала со свекровью и только потом заговорила – *имм билан суйлашдим*». И теперь она старается говорить негромко при ёшулы – старшем брате мужа (пример неразделенной семьи). Каждое утро делает тазим мужу, свекрови и ёшулы. Члены семьи принимают пищу раздельно: свекровь и невестки с детьми в одной комнате – *айванда*, а братья – *дахлизда* – на мужской половине дома. Подает мужчинам та или иная невестка. Старшая из них имеет троих детей. Замужем она 7–8 лет и уже не делает тазим».

Такая же картина – в Хивинском р-не (1955, № 26). Так, «гелин в доме мужа до года, отвечая на *салом* (приветствие) даже девочкам (не моложе 10 лет) и парням не только из своей семьи, но и соседей, делает поклон – *куллика ичилиб*. Правила гласят, что если свекровь и невестка сидят, а муж встал, то и невестка должна встать. Хорошая гелин поступает так всю жизнь. Сейчас многие в течение одного месяца ведут себя таким образом, но есть и дольше». Как говорит информатор, «жена брата не разговаривала со свекром 7, а со свекровью 5 лет. Теперь прошло 9, она разговаривает с ними. Ела она отдельно в другой комнате с одной из сестер мужа, а остальные – тоже отдельно. Так длилось два года. В их семье два брата и невестка работают на ферме, получают за троих. Он (муж) приносит все отцу, и когда нужно, берут у последнего. Как и положено в большой семье, питаются все вместе». Одна из жительниц из Хивинского же р-на (1955, № 20) «в течение 3–4 дней снимала мужу сапоги». Она сказала: «Наша семья большая, работы дома было много, так что мне это пришлось делать недолго. Когда муж заходит, она делает ему утренний салом, после еды – *куллик*. В дальнейшем, если муж дома, то без его разрешения жена не может уйти даже в дом своих родителей». В том же районе (1955, № 24) было сказано: «Утром жена до глубокой старости отдает поклон своему мужу – *букилиш салом* (наклонившись по пояс), после каждой еды – *фотихадан сут* (краткая молитва – благодарение за пищу). Гелин встает и отдает такой же поклон три раза сидящим тут свекру, свекрови и мужу. Салом вставанием и поклоном отдает и другим мужчинам – родне мужа – *ёшулыларга*». Здесь же было сказано (1955, № 23): «Поведение невестки в семье почтительное, особенно до 45–46 лет, а вообще до смерти».

Мужчина 44 лет, рассказывая историю своей семьи (Хивинский р-н, 1955, № 4), поведал, что «у него снохи уважительные (из племянниц). Одна вот уже около семи лет с ним не разговаривает и не садится вместе кушать, другая ведет себя так же».

В Ханки (1956, № 12) были такие же порядки. Так, «невестка со свекровью говорила шепотом, а со свекром не разговаривала год, а потом еле-еле шепотом. Дней 15 скрывала свое лицо от свекра. До четвертых родов делала куллик свекру и свекрови, родным мужа и даже малым детям. Утром давала куллик свекрови, подавала чай, а сама за работу. И только после того, как свекровь наедалась и обращалась к невестке со словами: "*Пей, дитя мое – Чой ич, болам*" – она могла поесть». В Шаватском р-не (1958, № 13) одна из невесток сказала, что «она всем ежедневно делала

тазим, даже младшим сестрам и братьям мужа. Мужу делала тазим, когда он уходил из дома и оставался с ночевкой и когда возвращался через несколько дней».

Невестки, кроме того, были в полном подчинении у свекрови. Без ее разрешения они не могли ничего предпринять. Одна из них сказала: «Через год разрешила один раз пойти на базар (до родов). После родов была два раза всего. Моя свекровь старых правил» (Ханки, 1956, № 11). Особенно тяжелое положение было у молодой (младшей) невестки в доме мужа. В Шаватском р-не (1958, № 4) «молодой парень, собирающийся жениться, сказал, что гелин должна слушаться беспрекословно свою свекровь. В противном случае муж сейчас же отведет ее обратно к ее родителям». Как видим, среди хорезмских узбеков эта мораль была жива и в середине XX в.

Традиционный этикет строго соблюдался молодыми гелин и вне дома: «Удалось наблюдать колхозное собрание. На перерыв собрались колхозницы, преобладающее число среди них составляли *гелинчек* (молодушки). Одна из опоздавших гелин шла и остановилась напротив сидящих мужчин (бригадир, поливальщик и др.). Обе руки она опустила постепенно до колен обеих ног, поклонилась, приветствовала молча, затем то же сделала в сторону женщин и только тогда села» (Шаватский р-н, 1958, № 4); «Женщине без особой нужды нельзя было появляться на базаре, нельзя переходить дорогу мужчине. На базар с целью покупки, продажи женщины выходили только по крайней необходимости, если было больше некому» (Хива, 1955, № 16).

В Хорезме, как и в других районах Узбекистана и Таджикистана, в прошлом обязательной этической нормой было закрывание женщин, предписанное Кораном. Об обычае закрывания было сообщено во многих районах – (Шаватском, Гурленском, Хивинском, а также в Ханке, Гурлене, Вазире, Куня-Ургенче и др.). Совместные игры разнополых детей разрешались лишь до определенного возраста, бегать по улице можно было только до 9–10 лет. Что же касается девочек, то, как было сказано, «раньше мы после 8–9 лет без *урумол* (платок) не выходили на улицу, а с 10 лет *ектэ соладилар* (накидывали головное покрывало – *ектэ*)» (Гурлен, 1957, № 19). В кишлаках для закрывания пользовались халатом-накидкой под названием *яхтяк*. Такой паранджи, как в Ташкенте, здесь не было (Шаватский р-н, 1958, № 15). В г. Кяте халатообразную накидку называли *эляк*, в Вазире – *етак*, в Куня-Ургенче – *ектай*. В Ханки же была известна и паранджа, и ею пользовались будто бы с 9 лет (1956, № 44). Различия в женских накидках зависели и от состоятельности их владельцев. Менее зажиточные пользовались для закрывания мужским халатом *еланг кат*.

Как говорят старожилы (Шаватский р-н, 1958, № 6), «женщины тут не показывались мужчинам, было строго. Во время свадебного торжества на пирующих на мужской половине мужчин женщины, закрыв голову и лицо, сидя на крыше, смотрели в щель. Особенно строго женщины скрывались от чужих мужчин до первых родов, в противном случае муж мог избить до смерти».

Многие из этих обычаев соблюдались и в советское время. По информации из Гурленского р-на (1957, № 11), правила поведения женщины таковы: «при выходе из дома следует накинуть на голову ектай, руки запрягать в длинные рукава, а ноги – в *махси*, чтобы ни одна часть тела не была видна мужчинам». В 1950-е годы (Хивинский р-н, 1955, № 13) идущая в гости женщина надевает *тайха* (тюбетейка), а вместо халатообразной накидки может накинуть *шои румол* (шелковый платок). Однако обрядовая функция накидки, в том числе паранджи, не была забыта, о чем свидетельствует один из свадебных обычаев: в наборе из девяти предметов, получаемых невестой от жениха (*гелиннин туккузи*), по сведениям из Ханки (1956, № 43), должно было быть девять платьев, девять *лозима* (штаны), девять *елэк* (халат), четыре-пять румол (платок), *никох махси* (свадебная обувь), *фаранжи* (паранджа), *часван* (чачван). На второй день свадьбы, после салом, *янга* (наставница невесты) выводит из-за свадебной занавески к свекрови гелин, покрытую паранджой (Ханки, 1956, № 12).

Сохранились и другие ограничения. Так, сговоренную девушку никуда не пускают (Хивинский р-н, 1955, № 6). Многие девушки 15–16 лет не выходят на работу.

Считается неприличным (*уят*) показываться на улице, около правления (колхоза). Просватанная девушка всюду, в том числе и на работе, прячется от родни своего жениха, как обязывает обычай избегания.

Дома женщинам приходилось выполнять множество обязанностей. Так, 80-летняя Моможан момо (Гурленский р-н, 1957, № 11, 14) поведала, что «женским занятием было и есть *пилла тутииш* (выращивание кокона шелковичного червя). Коконны вынашивала в головном уборе, выращивала и откармливала *кампир* (старуха). После сбора коконы сушили на солнце. Если коконов было не очень много, то обрабатывали их (разматывали) дома. Обычно старуха занималась запаркой кокона, а молодые его разматывали. Если коконов было очень много, их отдавали на размотку. Мужчины в этом селении подобным делом не занимались.

Дальнейший процесс *кэлэвэ килиш* (сматывание пряжи в мотки) и т.д. выполнялся совместно со свекровью, невесткой, дочерью. Ткали молодые. Получаемый адрас (полушелк) предназначался для халатов (*тун*). *Кене* (одежда типа камзола на вате) делали из бумажной ткани (*алачи*), а также из адраса.

Другим занятием женщин было шитье. Шили тун, обшивали семью. Но во многих семьях шили и для базара, хотя молодые женщины (невестка, дочь) ни в коем случае на базар не выходили. Если в семье был подросток – мальчик, на базар для продажи вещей посылали его или этим приходилось заниматься самой кампир». Моможан момо поведала, как она сама в этом участвовала: «Надев ватный стеганный тун, накрыв наглухо голову платком и накинув поверх ектай, она шла на базар и усаживалась где-нибудь в сторонке, опустив голову, запрятав руки в длинные рукава, а ноги – в махси, чтобы ни одна часть тела не была видна. Товар: тун, алача, *астарлик* (подкладочный материал), *кэлэвэ* (пряжа) – клали на колени. Покупатель (потребитель, лавочник или перекупщик) подходил к ней сам. Цену она не назначала. [В Куня-Ургенче (1957, № 29) было так же. Собеседница сказала: «...не видела никогда и старушек, продающих тун, хотя слышала, что если в доме нет подростка, т.е. совсем некому идти, тогда выходит кампир».]

Соседки очень часто помогали друг другу шить тун: собирались сначала у одной из них, затем шли к другой и т.д. тоже шить или дошивать, сидели иногда допоздна, чтобы все могли иметь готовый товар для базара. Молодые женщины и девушки собирались на *сардэ* (собрания типа посиделок), чтобы коллективно *чарх ийгиришина* (прясть на прялке), *чарх* приносили с собой. *Гузак* (станок) бывал один, на нем обычно ткала сама хозяйка. Приходили на *умма* (собрания типа помочей) помогать ей. Собирались часто вечерами. На вечерние умма старухи ходить не могли.

Обязанностью женщин являлась работа на домашней мельнице – *хараз*. Мужчины только припрягали верблюда, лошадь или ишака к мельнице, а все прочее выполняли сами женщины. Женским занятием было также *шали туши* – вылушивание риса в деревянной ступе. Женщина доила корову. На ее обязанности были приготовление и заготовка молочных продуктов, но она не ухаживала за скотом. Это уже было мужским занятием.

Раньше женщина не вмешивалась, когда ставили-клали новый тандыр. Не месила глину. *Учаг* (очаг) тоже делали мужчины. Однако иногда три-четыре соседки сооружали общий тандыр, тогда все принимали участие в его установке, мужчины им тоже помогали».

Очень многие из традиционных обычаев сохранялись и устойчиво бытовали в семейно-брачной сфере, не говоря уже об обрядности, хотя наблюдались и известные новшества.

В беседах с лицами пожилого возраста, вступившими в брак в начале XX в., нередко можно было слышать, что замуж их выдали в 13–14 лет, женихи часто были такого же возраста, или «отдали во вторые жены». По словам одной из собеседниц, замуж ее выдали в 12 лет, а в 15 она уже родила (Шаватский р-н, 1958, № 13). В послевоенное время брачный возраст повысился до 17–18 лет, но, как заявляют ин-

форматоры, «если сумеют договориться с врачом, то и в 14–15 лет» (Ханки, 1955, № 3). Примеры вступления в брак в 13–14 лет приводили и 25-летние женщины (Ханки, 1957, № 25, Нариджан бобо авлия, 1957). В 1950-х годах девушки обычно выходили замуж, получив семилетнее образование. В то же время имеется немало сведений о вступлении в брак школьников. Так, о женитьбе 17-летнего ученика 9-го класса на 17-летней девушке (родители молодых – колхозники) поведали в окрестностях Ханки (1955, № 12), в Хивинском р-не (1955, № 6) и др. Иногда свекровь разрешала невестке продолжать учебу, как это имело место, например, в Ханки, где замуж вышла ученица 9-го класса (1956, № 31).

Из новшества, связанных с вступлением в брак, упоминается загс (Гурленский р-н, 1957, № 9). В Хиве были получены сведения (1955, № 20), что «в загс обращаются за два дня до свадьбы. Жених и невеста ходят туда с янгой. Друг друга не видят. Все вопросы и ответы при регистрации брака передаются через янгу. Невеста заходит в загс одна, жених не приближается – уят. Гелин говорит янге, янга передает *гияу* (жениху). Потом янга говорит *гияу*... и передает невесте. В день свадьбы по заведенному порядку невеста с подругами едет на поклонение к хивинской святыне – Палван-ата».

Одна 30-летняя женщина сообщила, что она впервые вышла замуж в 16 лет, и брак был зарегистрирован в загсе, *никоха* (мусульманское бракосочетание) у нее не было (Гурленский р-н, 1957, № 9), но потом брак распался. Во второй раз она выходила замуж уже с *никохом*. ↑

Случаи вступления в брак без *никоха* известны и в Ханки (1955, № 38). Приблизительно в 1950 г., несколько человек (три-четыре), женились без *никоха*. Спустя четыре года один из мужчин после настояний муллы все-таки совершил (*никох кидилар*) мусульманский обряд. К тому времени у него с женой уже были дети – трое или четверо. В середине 1950-х годов *никох* совершался тайно.

Удерживается традиция кузенных браков как по материнской, так и по отцовской линиям, хотя допускалась выдача замуж в другой кишлак, на сторону, к чужим (Хивинский р-н, 1955, № 19). Сохранение здесь кузенных браков неудивительно. Южный Хорезм, населенный узбеками, в этногенезе которых сильны элементы огузско-сартовского пласта и, следовательно, древнеиранского (древнехорезмийского) земледельческого населения и его культуры, издавна входит в зону распространения кузенных браков. Рядом исследователей (А.К. Писарчик, М.С. Андреев, И.И. Зарубин, Н.А. Кисляков, К.Ш. Шаниязов, Б.Х. Кармышева, Г.П. Васильева и др.) такие браки отмечены у таджиков, у многих групп узбеков (особенно узбеков-сартов), у туркмен. К.Л. Задыхина в упоминавшемся труде об узбеках дельты Амударьи говорила о существовании их и у хорезмских узбеков. О.А. Сухарева, обобщив все эти сведения и назвав такую форму брака семейно-родственной эндогамией, в порядке дискуссии высказала мнение, что главную роль в появлении семейно-родственной эндогамии в Средней Азии, особо у потомков древних оседлых земледельцев, играли причины экономического характера – в первую очередь стремление избежать раздела родового, а потом и семейного имущества – земли⁶.

Здесь сохранились и привилегированные по происхождению группы населения, и запреты при вступлении в брак их представителей. Так, принадлежащие к группе «беклар» не отдавали своих девушек в жены представителям группы «куллар» (рабы) и не брали себе жен оттуда. «Шайхам» отдавали, но невест от них не брали. Объясняли это тем, что «если в будущем придется поучать жену, невестку, то она, будучи из «шайхов», может их проклясть». Из «беклар» отдавали девушек замуж, но не брали от «саидов» и «хужалар», так как они ок *суяк* (белая кость). Провинившихся жен из этих родов ни ругать, ни бить тоже было бы невозможно – проклянут. У привилегированных групп браки были преимущественно внутри своих подразделений (Шаватский р-н, 1958, № 20). Помнили здесь и о рабах-куллар, с которыми начали родниться только лет 15 тому назад, т.е. примерно в предвоенное время (там же, № 17).

Среди рассказов о родственных браках встречается сообщение о двух братьях, женатых на двоюродных сестрах и о намерении третьего брата жениться на дочери

своей *хола* (тетка по матери), живущей около Шавата (Шаватский р-н, 1958, № 5). Один из информаторов, женившийся лишь в 32 года, потому что не в состоянии был уплатить требуемый калым (хотя был не из бедняков), поступил следующим образом: «Сделал *суяк олмаш* (обмен костями), *суяк урнига суяк* (вместо одной кости взял другую) – выдал свою сестру замуж в дом, из которого взял себе девушку в жены. Свадьба была в один день. В таких случаях калым не платят. Каждая семья расходуется на туй сама» (Шаватский р-н, 1958, № 16). В Хивинском р-не (1955, № 4) был рассказан другой вариант вступления в брак без выплаты калыма, когда «две родные сестры вышли замуж за двух родных братьев – своего дяди по матери. Одной из них в 1955 г. было 22 года, вышла замуж она в 16 лет, имеет двух сыновей, первому 5 лет, муж в армии. Вторая сестра, ей 19 лет, вышла замуж в 18 лет. Обе окончили сельскую семилетку, обе работают в колхозе. Муж второй (она в положении) работает на заводе в Хиве рабочим» (это один из примеров изменения социального состава семьи). «Их свекор, он же дядя, рассказал кратко семейную историю. Он рано осиротел (лишился матери) и из-за мачехи ему пришлось жениться в 13 лет. Ей (невесте) тоже было 13 лет. Теперь (т.е. в 1955 г.) ему 44 года. Сестра его – мать снох этого информатора – рано овдовела (ей примерно 35 лет), осталось пятеро детей. Заболела, стала бедствовать. Тогда он привез их в свой дом. Дети подрастали. Думаю, как говорит он, ей тяжело будет одной выдавать дочерей, а держать уже взрослую дочь, а также и сыновей – не дело. Ну и сделал сам свадьбу, без всякого спора, драки, в согласии и расход меньше. Свои ведь. Зарезал быка; купил 20 кг риса, одного барана (кой), 200 кг муки и справил. "Снохи ко мне относятся с уважением – *иззат киладилар, хурмат*" – заключил он. Вот уже около семи лет прошло, а сноха-племянница со мной не разговаривает ни слова и не садится вместе кушать, та – тоже». В этом биографическом рассказе отчетливо просматриваются старые общественно-семейные установки и представления о воспитанности, правилах этикета. Из него явно вытекает, что о свободе брачного выбора молодыми людьми говорить не приходится, все решают старшие. Кроме того, в этом, как и в предыдущем рассказе, отчетливо прослеживается мысль о том, насколько трудно было жениться из-за нехватки материальных средств и в советское время, так как еще жива была традиция уплаты калыма.

В Хивинском р-не (1955, № 20) в одной откровенной беседе выяснилось, что «калым, как и прежде, назначает отец девушки. В середине 1950-х годов он включал 2000–3000 руб., 200 кг *бугдой* (пшеница), 60 кг риса, 15 кг *ёг* (масло), 10 кг *эт* (мясо), корову (стоимостью до 300 руб.), дрова. В него входили также четыре-пять шелковых или бархатных платьев, костюм, жилетка, три тайха, два больших шелковых платка, хромовые сапоги, *кауш* (калоши), *масси никох* (свадебные сапожки), *никох куйнакли* (ткань на свадебное платье) шелковая белая с цветами, шелковые *иштон* (штаны), *олти юзук* (шесть колец), *халка* (кольцевые серьги). В счет «*туккуз баркан олиб бориш*» (взять с собой девятку) – подарок невесте от жениха – входило еще 18 × 9 *нон* (хлеб), 14 × 9 *патир* (слоеные лепешки), 9 × 9 *катлама* (жареные в кипящем масле слоеные лепешки). Все это отвозят, несмотря на законодательный запрет калыма, в дом невесты за 2–3 дня до тоя. Во время разговоров о калыме мать девушки сидит у дверей комнаты, где ведутся переговоры, не показываясь мужчинам, и говорит, что в счет *сут хакига* (за молоко матери) должны дать *бир сигир* (одну корову), подарки всем братьям, сестрам, дяде, его жене на платье, а брату – *чакман*. Это то, что останется в доме невесты. Обычно давали не корову, а *ужак* (телку). Все это к калыму не относилось. Кроме того, следовало посылать без назначения женские украшения: браслет, серьги, украшение на голову – это каждый должен был знать».

По сведениям из Шаватского р-на, «отец и мать о калыме сами не говорят. Отец присутствует при разговоре о нем, но ведут переговоры от имени сторон их представители от общины – *ёшулы* или *кеткуда* (старшина). Все спорные вопросы между *ёшулы* сторон жениха и невесты относительно количественного выражения калыма раньше разрешал *оксакол* (аксакал – представитель феодальной администрации)

(Шаватский р-н, 1958, № 15). «Теперь эта роль принадлежит *раису* – председателю колхоза. Он управляет и тоем – распределяет гостей по домам, возит на своей машине приглашенных артистов» и т.д. (там же, № 22, 29). Кроме калыма, существует еще так называемый *гиит* (дарообмен одеждой) (там же, № 37).

В Куна-Ургенче (1957, № 31) были получены следующие разъяснения относительно калыма: «Калым назначает отец девушки – количество денег, скота, продуктов. Мать же назначает количество платьев, одежды и прочие тряпки. При этом учитывает, сколько и что надо будет дарить своей родне из калыма». По сведениям из Ханки (1955, № 3), «во второй приход сватов-саучи мать назначает 9 × 9 *дастурхон* (скатерть), 20 × 9 *тилля* (золотые монеты), для невесты несколько кусков шелка, для родственников близких *немалум пулга* 100 тилля. Везут эти 9 дастурхон *нон блан* (с хлебом), 15–20 кг сахара, одежду и все назначенное, а также деньги в дом невесты мулла и оксакол (деньги дают им) в сопровождении двух женщин. После всех переговоров и сокращений в конечном итоге отдают 50 тилля, 1 *куй*, 1 *батман биринч* (крупа), 1/2 *батмана ёг*, 9 × 9 *дан куйнек сарпа* (платьев для подарков на свадьбе)». Невесту одевают в то, что прислано от жениха в «калым»: *никох куйлак*, *ок* (белый) платочек, *пойтава*, *махси* (Амбар-Монак, 1957, № 16).

О существовании калыма в 1950-е годы свидетельствуют рассказы о назровых девушках. Назр – посвящение детей по обету какому-нибудь святому или ишану. Он совершался, когда у супругов не было детей, и они давали обет посвятить первого родившегося ребенка тому мазару, к которому они совершали паломничество с целью вымолить ребенка, или ишану, к которому обращались с аналогичной просьбой. Часто «посвященными» детьми становились те, кто тяжело болел, и родители давали обещание, что в случае выздоровления ребенка⁷, он будет посвящен тому или иному святому. При выдаче замуж назровой девушки требовалось разрешение от шейха или ишана определенного мазара, и из ее калыма должна была выделяться *бобога пой* (доля бобо). В таких случаях отец и мать привозят девушку на авлия и говорят шейху: «Вот она, *бобонинг кизи*, привели». Отдают привезенную с собой скотину, рис, масло, деньги и др. Если, например, калым равен 10 000 руб., 5000 руб. отчисляют авлия. Шейх мазара дает *патия* (благословение). Таким образом, девушку «*сотиб ола*» (выкупают). Хранитель святого места шейх сказал, что «неделю назад привозили сюда назровую девушку в день ее туя. Привезли одного бычка, рису, масла и еще кое-что из продуктов и деньги. "Мы дали патия, и ее увезли обратно"» (Шаватский р-н, 1958, № 34). Такие случаи, по наблюдениям сотрудников экспедиции, нередки.

Величина калыма зависит от того, кто женится на девушке – вдовец, разведенный или вступающий в брак впервые. Вдовец или разведенный дает больший калым. Если берет вторую жену, то и платит вдвое больше. Жениться на вдове или разведенной проще. Про вдову или разведенную говорят: «айптар», т.е. как бы провинившаяся. В Гурлене говорят: «егоси кир». Если женились на родственницах или девушках, живущих поблизости, то калым бывал не так велик. Но если невесту брали из Ташауза или другого дальнего места, то он оказывался большим. Если брали двух жен, платили в 2 раза больше (Шаватский р-н, 1958, № 32, 36).

Информатор 60 лет помнит, что, когда он был маленьким, калым просили золотом. Назначив сколько-то голов скота, переводили их стоимость на золото. Позже назначали калым скотом – до 20 голов. Собеседник говорил: «Я сам отводил (имярек) все 15 баранов, что у него было. Кроме того, *от-арава* (лошадь с арбой) – отцу, матери – корову» (Шаватский р-н, 1958, № 16).

Разговоры о калыме могли длиться не один год. В Шаватском р-не (1958, № 14) рассказывали, что «когда женили старшего брата информатора, очень долго не могли договориться. Просили много. Года два тянулось. Наконец, пришлось дать всего 10 голов скота, одну арбу, запряженную лошадей, – отцу, одну корову – матери – "*отасига арава, энасига сут хакига бир сигир*"».

Очевидно, с материальными трудностями был связан и прием зятя в примак – ич

гияу, когда он входил в дом жены почти как работник без уплаты калыма. В описываемые годы во всех районах Хорезма, где побывала экспедиция, встречалось много таких браков. В сознании народа это непрестижная форма женитьбы. Правда, во всех подобных случаях следовало объяснение, что престарелые родители, имеющие единственную дочь, не желали доживать в одиночестве и просили зятя войти в их дом. Такие браки заключались и раньше. В свадебном обряде даже предусматривались особые правила для этих случаев. Однако частоту подобных браков все же можно рассматривать как подтверждение несостоятельности населения, которое не могло оплатить калым. В 1968 г. один из ич гияу сообщал, что он хочет поскорее выстроить собственный дом и жить в нем, поскольку и в 1960-е годы на ич гияу в народе смотрели неодобрительно (Хазарасп, 1968, № 38). Представляется, что описанные формы заключения брака (обменные браки, *ич гияу*) свидетельствуют не только о сохранении старых обычаев и семейно-брачных норм, но и о бедности населения.

Во многих семьях есть больные дети, однако о врачебной помощи в беседах упоминалось редко. Особенно распространены расстройство желудка (понос) в младенческом и детском возрасте, а также корь. О детской смертности в основном по этим причинам как в прошлом, так и в 1950-е годы, свидетельствуют несколько рассказов. Одна из собеседниц 70 лет, вышедшая замуж в 15 лет, родила 11 детей, выжили двое (Шаватский р-н, 1958, № 6). Еще одна из женщин в Шаватском р-не, впервые родившая в 16 лет, тоже имела 11 детей, осталось трое (1958, № 26). Информатор 68 лет говорил, что «у него было 12 детей от первой жены, но 10 умерли от кори и других болезней, осталось двое – взрослые (один в армии). От второй жены детей не было. От третьей жены пошли дети, сейчас в живых трое» (Шаватский р-н, 1958, № 6). В семье арабов в Шаватском р-не (1958, № 18) – аналогичная картина. Одна из собеседниц 57 лет родила 13 чел., 10 умерли в раннем возрасте, осталось трое – два сына и дочь. Сообщения на эту тему в Хиве и Хивинском р-не (1956, № 7, 16) были столь же безрадостны. При опросе в ответ слышишь: «14 боладан, 2 колди или 5 колди, умирают от "томогиде келган", "огзи бурилиб" и реже "кизамик"» ("14 детей было, осталось двое или пятеро, умирают от ангины, судорог, кори»). Есть случаи смерти и от детского паралича.

Бездетность считается большим несчастьем, и главное «лечение» от нее – посещение святых мест или обращение к *момо* (повитухе), *фолбин* (шаманке). В Хивинском р-не в таких случаях посещают расположенное недалеко от Хивы авлия Зохид ходжа бобо. Хождение к святым местам – средство от многих болезней и недугов. Описание и классификация таких мест имеются в труде Г.П. Снесарева⁸. Приведем несколько примеров паломничества к святым местам с лечебными целями.

Рассказ об известном авлия Наринджан бобо (1957 г.) получен во время поездки к этому месту поклонения от его посетителей. «Одна молодая женщина 25 лет, вышедшая замуж в 14 лет, не рожала, три года назад сильно болела и дала обет (*ният эшиб айткан*): если выздоровеет, то 11 дней пробудет на авлия, помогая работать (*хизмат киличишга*). И сейчас она выполняет обет: приносила из колодца воду, затапливала очаги, сгребала песок с площадки, помогала варить обед... Через 11 дней она даст "берадеганин бериб" положенное махсуму, ишану и получит благословение – "патия берадилар". С собой она принесла рис, масло, лепешки, чай, сахар. Одновременно она вымывала и ребенка. С этой целью до восхода или после заката солнца она смотрела в почитаемый колодец (*кудук*) при авлия. Пила воду из него, умывалась этой водой. Кроме того, ходила вокруг "чилля ягач" (заветное дерево), которое растет у ног авлия.

Все паломники увозят с собой в бутылках колодезную воду. Считается, что она помогает от всего, кроме того – *табарик* (богоугодно)».

Другим местом, часто посещаемым бездетными женщинами, был мавзолей Наджметдин Кубро в Куня-Ургенче, о котором также есть запись (Куня-Ургенч, 1958, № 33).

Как и на многих других авлия, справа от дверей мавзолея было «чилля чуп» с привязанными лоскутками, загороженное низкой стенкой – место поклонения бездетных женщин. Тут же в очагообразном углублении стояли три *кора чирог* (светильник) с маслом и самодельным филитом. Женщины 3 раза обходили этот чуп и привязывали тряпочку, зажигали чирог. Приходили сюда и с другими недугами: «Пришла пара с ребенком. Женщина сразу направилась к порогу мавзолея и, сделав поклон, прикоснулась лбом к порогу (порог ассоциируется с вместилищем культа предков) вместе с ребенком. Затем мазнула лоб и щеки его пылью земляного пола гробницы, засунув туда руку. Потом дала служителю лепешки, помолилась, дала деньги и пошла за загородку. Три раза кружилась вокруг *чилля чуп*, опять помазала ребенка пылью с пола, потом взяла пальцами сажу с *кора чирог* и мазнула опять ею по болячкам на лице ребенка. Оказывается, все это предпринималось для излечения экземы. Мать ребенка рассказала, как было дело: "После моих родов пришла к нам женщина из дома, откуда вынесли покойника и *арвахнинг чилляси* (чилля предков) пало на ребенка, вот у него и *кутир*" – все лицо шестимесячного ребенка было в экземе, местами расцарапанное до крови. Средством для исцеления от разных недугов считалась также вода из собачьей кормушки у авлия. У выхода из помещения мавзолея стоит *ит ялак* (собачья кормушка) – четырехугольный каменный сосуд с отбитым краем – это кормушка собаки авлия. Туда все время наливали воду. Паломники уносили эту воду в бутылках. Пили сами, давали пить детям. Прислуживала посетителям при этом жена шейха – черпала воду консервной банкой от сгущенного молока и давала пить всем. Малышу тоже дали пить и помочили экзему с ранками этой водой. Говорят, что этой водой хорошо помыть больные глаза. Выздоровливали. Очень помогает и при головной боли».

Большим почитанием, особенно у женщин, пользовался мазар Гюлли беи, находящийся около Ханки. Убежденная вера в его силу отразилась в высказываниях учительницы, жительницы Ханки (Ханки, 1956, № 19). Она рассказала следующее: «Когда я была еще девушкой лет 14, заболела. Отец сам поехал к Гюлли беи на *зиёрат* (поклонение) для меня. Привез барашка. Айше беи (бабушка Айше) делала заклинания за мое здоровье. Отец остался ночевать на мазаре. (Если хочешь исполнения задуманного или исцеления, обязательно надо провести там ночь.) И приснилось ему будто, Тухта (его дочь) сидит, а в спину ей вонзен большой кинжал. Отец стал вынимать его, вынул и сразу проснулся. Утром получил еще раз патия и уехал. Приезжает домой, а Тухта (т.е. я) ходит уже здоровая. Вот насколько большая сила авлия Гюлли беи». Сюда на *зиёрат* за исполнением желания и помощью ходили со всеми недугами, болезнями, просьбой и надеждами. У одной паломницы из Ханки (1956, № 18) не рожала дочь, сын неудачно женился, больна внучка. Другая надеется на возвращение своего без вести пропавшего на войне зятя. Веря в силу святилища, «женщины натирали себя глиной, пылью с гробницы Гюлли беи. Одна из молодых паломниц даже ела эту глину. Первый ребенок ее заболел детским параличом, и тогда она сильно испугалась. С тех пор чувствует себя плохо: все болит, руки, ноги. Ребенок умер. Девочка пяти лет тоже умерла от этого. Теперь она забеременела. Давно уже эта женщина ходит на Гюлли беи, и, по ее выражению, "шифо топаман" – она приобретает здоровье. Она привезла с собой молодую жену брата, у которой первый ребенок умер трех месяцев тоже от детского паралича. Сейчас она пришла со вторым ребенком пяти месяцев».

В разговорах с женщинами упоминались и многие другие посещаемые авлия. В Шаватском р-не это Шайхавлия, Юсуф Хамадани авлия, Каткаласига. В Хивинском р-не – Палван-атв, Куй авлия, Зохид хожа бобо. У Ханки – Саид охун бобо. В Шаббазском р-не – Шаббаз бобо (Шаббаз Вали), Султон бобо и др.

О приемах лечения от бесплодия и других болезней есть немало сведений в фундаментальном труде Г.П. Снесарева⁹ и, чтобы не повторяться, отошлем к нему.

Лечение детей не менее экзотично. Так, когда у новорожденного нападает пупок, его заворачивают в тряпочку и берегут. При заболевании ребенка (например, желудочном) пупок настаивают на воде и дают пить ее больному ребенку, мажут ею

животик. В случае болезни детей в первую очередь обращаются не в медицинские учреждения (Хивинский р-н, 1958, № 4). «Так, у одной матери ребенок болел продолжительное время, к врачу она не обращалась, а была у фолбин. Ходила далеко, измучилась в жару. И там якобы вышла из гортани ребенка *томогидем сугнак* (в переносном значении – зараза). Первую половину дня ребенку было хорошо, а затем опять стал поносить». В Шавате в общине Шайх-напас (1958, № 12) «одна женщина, вдова, имеющая двух сыновей (старший учится в Ургенче на курсах по подготовке учителей, младший работает в колхозе), занимается "элас килиш" (шаманское лечение огнем), "чилля кесиш" (букв. "прерывание чилля" – сорокадненья) и тому подобным "лечением". К ней приносят детей с поносом, у которых она якобы вынимает чуп (букв. "сор") из гортани. При нас она пощупала, помяла головку полугодовалого ребенка и сказала авторитетно: "Ребенок падал. Мозг "миляси тушкен" – мозг выпал (т.е. опустился), после этого начнется понос". И привычным движением пальцев повела по темени, затем подула на него». Сеанс этим закончился.

Подводя итог сведениям о семье и семейном быте, имеющимся в материалах Узбекского этнографического отряда Хорезмской экспедиции 1950-х годов, следует сказать, что в эти годы в семье хорезмских узбеков по сравнению с серединой XIX в. появились изменения, обусловленные государственной политикой советского времени, направленной на уравнивание положения мужчин и женщин в семье и обществе, ликвидацию неграмотности, преобразование хозяйства, отделение церкви от государства, а также принятием законодательных актов, касающихся жизни семьи, и т.д. Но в основе по-прежнему лежали традиционные устои, формы и нормы. Новшества касались лишь внешней стороны жизни семьи. В этом и состоит характерная особенность южнохорезмской узбекской семьи в 1950–1960-е и более поздние годы XX в. Согласно имеющимся материалам, в изучаемом регионе сохранились как достаточно массовое явление большие неразделенные семьи. Этнографические материалы 1950–1960-х годов по жилищу узбекского населения этих мест¹⁰ свидетельствуют о сохранении неразделенных семей. Существование их, как и малых семей, подтверждается археологическими материалами по Хорезмскому оазису средневекового периода¹¹. Хорезмский оазис не является исключением. Наличие неразделенных семей на протяжении указанного отрезка времени отмечается исследователями и в иных районах расселения узбеков, как и у других народов. Отметим работы Л.Ф. Моногаровой в Пастдаргомском р-не Самаркандской обл. (1960-е годы), Т.Х. Ташбаевой в Самаркандской и Ташкентской областях Узбекистана (1970–1980-е годы). Сочетание неразделенных и малых семей у киргизов подтверждено в диссертационной работе А.С. Кочкунова (1980-е годы)¹² и т.д.

Процесс дробления больших семей не является прямым результатом влияния социалистических преобразований. Он происходил и прежде, движимый внутренними тенденциями развития данного общества. В изучаемый период этот процесс был ускорен лишь внешне, например, наделением земель выделившихся семей. Образовавшиеся малые семьи, не утратившие связи с отцовской семьей и включенные в систему семейно-родственных взаимоотношений, вновь разрастались. Тенденция раздела больших семей с последующим разрастанием малых и новым делением семей в Среднеазиатском регионе сохранилась по сей день и детально прослежена на примере ферганского кишлака начала 1990-х годов молодым исследователем С.Н. Абашиным¹³.

В структуре семьи узбеков Южного Хорезма произошли известные изменения за счет количественного состава, числа поколений, но «бир козон», т.е. питание из одного котла, единый бюджет, сохранились. Отмечаются случаи, когда главой семьи считается старший мужчина в доме (отец, старший из братьев), однако молодой (обычно сын) имеет право голоса в решении семейных вопросов. Вместе с тем внутрисемейная жизнь во многом проходит в привычных традиционных рамках: сохраняются разделение труда между полами, беспрекословное подчинение главе семьи и поведенческий этикет, особенно жесткий для женщин, бюджет по-прежнему также находится в руках главы семьи и т.д. В области брачных отношений осталось практически все по-ста-

рому: калым, многоженство, (обычно двоеженство), неполная свобода в выборе брачного партнера, кузенные браки, очень распространенные здесь в прошлом; брачный возраст фактически также не изменился. С 13 лет девочки чувствуют себя невестами. Традиционна многодетность при сохранении очень высокой смертности детей младенческого возраста. Не изменились и традиционные способы лечения от женского бесплодия, детских болезней, не угасла вера в силу святых мест, шаманского лечения и т.д.

При сохранении традиционного уклада жизни семьи отмечают и некоторые новшества, но они меняют ее очень незначительно – даже такое достижение советского периода, как распространение грамотности. Все детское население охвачено школьным обучением. И юноши, и девушки имеют 7-летнее или 10-летнее образование. Парадоксально, что выданные замуж школьницы иногда по разрешению свекрови продолжают учебу и кончают школу. Вступление в брак в школьные годы не редкость. Иметь образование в общем считается престижным. Однако девушкам грамотность не давала значительных преимуществ ни в общественной жизни, ни в работе. Один молодой человек из Хивинского р-на (1955, № 11) говорил: «Ну, раз женился, значит, конец учебе, у нас тут так... Как женится, идет в колхоз работать, а девочек после семилетки никуда не назначают в колхозе». Примеры членства в комсомоле среди девушек, которые сидели дома, как все девицы на выданье, единичны. Членство их выражалось главным образом в уплате членских взносов (Хивинский р-н, 1955, № 24, 32). Имелись примеры членства женщин в партии (там же, 1955, № 24, 27). Некоторые женщины были передовиками производства, депутатами сельсовета, райсовета и даже облсовета, имели награды (там же, 1955, № 19, 27, 32). Кое-кто из женщин назначался звеньевыми и даже выдвигался на пост председателя колхоза. Все это – отражение эпохи социализма.

Мужчинам образование давало большие возможности. В 1950-е годы на руководящих должностях разных рангов находились исключительно мужчины, хотя в военное время эти должности занимали женщины. «Тогда мужчин не было, и нас учетчиц было много» (Хива, 1955, № 16). В послевоенное время традиционная психология взяла верх: девочки с 10 лет должны закрываться, никуда не выходили, просватанной же возбранялось даже пройти мимо правления колхоза. При всем том стремление к учебе и получению профессии среди девушек росло, и относительно молодые «руководители» семьи способствовали этому. Есть примеры, когда женщины учительствовали. При этом некоторые из них верили во всякие небылицы. Одна из женщин верила в силу авлия Гюлли беи (Ханка, 1956, № 19), другая – в то, что *аджина* (оборотень) в виде лягушки через рот попадает в человека и он заболевает. В таких случаях надо обратиться: «*Фолбинни уйнатадилар* (попросить фолбин поиграть) и лягушка выходит, падает прямо в *касу* (миска) с водой изо рта больного». Наша собеседница уверяла, что «сама видела, как живая лягушка барахталась в касе. А у одного вышли две лягушки». Старшая из собеседниц подтвердила, что «с помощью фолбин вышло из человека и плавало в воде (касе) нечто круглое с ножками вокруг» (Ханка, 1956, № 29). Даже при известном возрождении и культивировании в наши дни, в средствах массовой информации всякого мракобесия, рассказанное удивительно.

В общей беседе высказывалось недовольство порядками, царившими в школе: учителя и директор били и бьют учащихся. Рукоприкладство процветало и в колхозе (Хивинский р-н, 1955, № 11).

Положительное явление советского времени – развитие медицинского обслуживания. Правда, оно не уменьшило колоссальной детской смертности и не победило старой приверженности лечить все недуги посещением священных мест, у фолбин, момо и других местных целителей.

Грамотность, проходившее мужским населением службы в армии послужили толчком к появлению в составе семьи представителей разных социальных групп, в том числе и сельской интеллигенции. Так, 20-летняя дочь бывшего механика МТС, окончившая десятилетку, учительствует (Ханка, 1956, № 32). Замуж она вышла за инже-

нера (или агронома), но свадьба у них совершалась по традиционному обычаю. Ее старшая сестра тоже учительница. Их старший брат три-четыре года был секретарем райкома, а затем – заведующим клубом. У другой молодой женщины, вышедшей замуж в 9-м классе, муж – служащий. В отличие от большинства местных женщин ребенка она родила в больнице (Ханки, 1956, № 13).

В жизнь семьи с трудом вошла регистрация брака в загсе, не заменившая, однако, религиозного обряда бракосочетания, который все также обязателен. Не все сообщения об отсутствии никоха при вступлении в брак правдоподобны, но если они и правдивы, все равно это явление исключительное. Совершают никох все, но не все говорят об этом открыто. Все свадьбы справляют по старому образцу. Детская обрядность тоже сохранилась, обязателен суннат-той (религиозный обряд обрезания). Об устойчивости традиционной обрядности свидетельствует тот факт, что человек любого возраста и даже дети знают основные моменты обрядовых действий. Община, мужские объединения – зиёфат и женские выполняют свою традиционную роль. Калым сохранился, но открыто о нем не говорят. Новшеством на свадьбах и других семейно-общинных празднествах является то, что главным распорядителем на них от начала и до конца стал председатель колхоза – раис. Остальные «общинные персонажи» – *пейкал*, *ходим* и др. – сохранились.

В отличие от прежних лет на свадьбы, той по случаю обрезания и другие празднества кроме традиционных участников – членов данной общины (*элата*), – обязательно приглашают председателя и членов правления колхоза, членов сельсовета, коллег по работе. На праздничном тое мужчины, сидевшие, как и прежде, отдельно от женщин, пили водку (Шаватский р-н, 1958, № 7, 11, 22). Один из примеров приведем по Шаватскому р-ну (1958, № 13). По словам информатора, «когда делали обрезание внуку в 1957 г., устраивали большой той, продолжавшийся три дня. Были традиционные развлечения: *кучкор*, *ковак*. Резали быка, барана, израсходовали 200 кг риса. Было заготовлено 35 ящиков вина. Среди приглашенных был раис, члены сельсовета и районное начальство».

1950-е годы – время активной борьбы с религией (в частности, с исламом), закрытия мечетей и т.п. Молодые девушки из числа наших информаторов проговорились, что на большие *хаиты* (праздники) ходят молиться в дом муллы (Хивинский р-н, 1955, № 7), т.е. религиозная жизнь существовала, но негласно.

В заключение следует сказать, что прогнозы авторов научной этнографической литературы 1940–1950-х годов о том, что большие патриархальные семьи в Среднеазиатско-Казахстанском регионе окончательно изживут себя в условиях социалистического общества, не оправдались, о чем свидетельствуют как наши материалы 1950-х и конца 1960-х годов (Хазараспский р-н, 1968, № 38 – речь идет о большой семье в 40 чел.), так и более поздние, зафиксированные в трудах конца 1980–1990-х годов.

Авторы труда «Семейный быт народов СССР»¹⁴, основываясь на материалах 1980-х годов, констатировали наличие в регионе значительного числа больших неразделенных семей. В действительности их, видимо, больше, так как о малых нуклеарных семьях при этнографических исследованиях сведения черпались из похозяйственных книг колхозов, где семья фиксировалась по земельному наделу, получаемому при часто якобы выделении из большой семьи. О жизни малых семей региона в указанном труде свидетельствует наличие ряда черт, характерных для их прародительниц – больших семей, в частности тесных связей со своей семейно-родственной патронимической группой. А это, можно сказать, чуждо современной малой семье западного образца, в первую очередь городской. Последняя мало- или бездетна, легко распадается и утратила связи с родственным коллективом. Эволюция института семьи, конечно, происходит, и насчитывает она не десятилетия, а столетия. Поэтому наивно было бы ожидать иных заключений о среднеазиатской семье и ее бытовом укладе, чем те, которые отражены в названном труде.

Более того, в среднеазиатском регионе на примере таджиков и узбеков Ферганы

подробно зафиксирована вся социальная структура этих обществ, в которых наряду с малыми сохраняются и неразделенные семьи и даже семейно-родственные патронимические объединения, в известном плане регулирующие жизнь семьи. Л.Ф. Моногарова отметила, что широкие родственные связи качественно отличают среднеазиатскую семью от семьи европейских народов¹⁵. В.И. Бушков, исследовавший этот вопрос также на таджикском материале, сделал такое заключение: «...вопреки бытующему мнению о практически полном исчезновении или пережиточном характере подобных семей [больших, включенных в систему семейно-родственных отношений. – Н.Л.], они широко представлены в Таджикистане». И далее: «Очевидно, что социальная структура таджикского общества в основном остается прежней и отличается от той европеизированной модели, которую хотели бы заложить в основу его оценки некоторые исследователи, исходя из фактов поверхностной трансформации его структуры. Кровно-родственная родовая группа – авлод все еще остается сердцевинкой этого общества, а малая семья так и не стала его первичной ячейкой»¹⁶.

К подобным выводам пришел и С.Н. Абашин, проследивший в диссертационной работе всю систему родственных связей узбеков Ферганы и их взаимоотношений в рамках семейно-родственной группы. Он считает, что «четкой границы между "большой" и "малой" семьями нет: каждая отдельная семья не представляет собой застывшую определенную структурную форму – "малую" или "большую". "Большая" семья отличается от "малой" не какими-то сущностными свойствами, а степенью интенсивности семейных связей». С.Н. Абашин – полагает, что «...вряд ли можно говорить о том, что "традиционный" характер узбекского общества исчезнет в ближайшей перспективе»¹⁷.

Разговор о «традиционализме» среднеазиатского общества в наши дни начал С.П. Поляков¹⁸.

В этнографических трудах 1940–1950-х годов и позже наблюдалось искусственное разделение на традиционное и новое в жизни населения, когда правдиво зафиксированная традиционная культура излагалась отдельным абзацем и часто относилась к прошлому. Показательны в этом плане хронологические рамки многих трудов – XIX – начало XX в., т.е. дореволюционный период, для реконструкции которого привлекались сведения о традиционной культуре сегодняшних дней, излагавшиеся в прошедшем времени. Своёобразие сказало на изучении обрядности, например, законодательное отделение церкви от государства. При описании традиционных церемониалов почти вовсе не упоминались исламские ритуалы, составлявшие их неотъемлемую часть. О них если и писали, то отдельно. Отдельно излагались и новые явления в этой области. Следует сказать, что такая манера освещения советского периода жизни народов б. СССР была характерна не только для работ, посвященных Среднеазиатско-Казахстанскому региону.

Примечания

¹ В 1955 г. Г.С. Куртмуллаева работала в Хиве, Хивинском р-не и Ханки; в 1956 г. – в Ханки, в 1957 г. – в Амбар-Монаке, Гурлене, Гурленском р-не и Ханки, а также в Каракалпакии (Шаббазе – Бируни и Шаббазский р-н) и в Туркмении (Куня-Ургенч), в 1958 г. – в Шаватском и Гурленском районах УзССР. Собранные ею материалы хранятся в Архиве Ин-та этнологии и антропологии РАН (Узбекский этнографический отряд, начальник Г.П. Снесарев, собиратель Г.С. Куртмуллаева. 1955 г. – № 7048, 1956 г. – № 7049, 1957 г. – № 7051, 1958 г. – № 7052).

Там же хранятся и материалы, собранные автором статьи: Научная командировка в Хорезмскую обл. Узбекистана, 1968 г. – № 3431, собиратель Н.П. Лобачева.

² См.: Лобачева Н.П. Об одном обычае свадебного комплекса хорезмских узбеков // *Этнография и археология*. М., 1979; *ее же*. Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков) // *Сов. этнография* (далее – СЭ). 1981. № 2; *ее же*. Хивинская свадьба // *Этнография Таджикистана*. Душанбе, 1985; *ее же*. Значение общины в жизни семьи (по материалам свадебной обрядности хорезмских узбеков) // *Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана*.

Нукус, 1989; *ее же*. Сверстники и семья (К вопросу о древней половозрастной градации общества у народов Средней Азии и Казахстана) // СЭ. 1989. № 5.

³ *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Аму-Дарьи // Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945–1948 гг. Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (далее – ТХАЭЭ). Т. I. М., 1952; *ее же*. Культура и быт узбеков Кипчакского района Кара-Калпакской АССР // Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1949–1953 гг. ТХАЭЭ. Т. II. М., 1958.

⁴ *Сазонова М.В.* К этнографии узбеков Южного Хорезма // ТХАЭЭ. Т. I. С. 310.

⁵ Там же. С. 302, 306.

⁶ *Сухарева О.А.* Традиция семейно-родственных браков у народов Средней Азии (в порядке дискуссии) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 123 и сл.

⁷ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 95.

⁸ *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды. М., 1983. С. 51.

⁹ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований...

¹⁰ *Жилина А.Н.* Жилище и семья у узбеков (на материалах Ташкентской и Хорезмской областей) // Семья и семейные обряды...

¹¹ *Неразик Е.Е.* Поселения и жилище Хорезма как источник для исследования семьи в I–XIV вв. н. э. // Семья и семейные обряды...

¹² *Моногорова Л.Ф.* Семья и семейный быт // Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969. С. 193 и сл.; *Ташбиева Т.Х., Савуров М.Д.* Новое и традиционное в быту сельской семьи узбеков. Ташкент, 1989 (Гл. I написана Т.Х. Ташбаевой). С. 22 и сл.; *Кочкунов А.С.* Новое и традиционное в структуре современной киргизской сельской семьи. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1986. С. 15 и сл.

¹³ *Абашии С.Н.* Социальные взаимоотношения в современном узбекском кишлаке (по материалам Ферганской долины): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1997. С. 6–10.

¹⁴ Семейный быт народов СССР. М., 1990.

¹⁵ *Моногорова Л.Ф., Мухиддинов И.* Современная сельская семья таджиков // Матер. к серии "Народы содружества независимых государств". Вып. 8. Таджики Ч. I. М., 1992; *Моногорова Л.Ф.* Современная городская семья таджиков // Там же. Ч. II. М., 1992.

¹⁶ *Бушков В.И., Микульский Д.В.* Анатомия гражданской войны в Таджикистане (этносоциальные процессы и политическая борьба. 1992–1995). М., 1996. С. 12, 20.

¹⁷ *Абашии С.Н.* Указ. раб. С. 9, 23.

¹⁸ *Поляков С.П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989.

N.P. Lobacheva. Some traits of the Khorasm Uzbek family in the middle of 20th century

The article is based on the earlier unpublished field materials of the 1950s. The author provides her analysis of the state of family among the Uzbeks of the southern areas of the Khorasm oasis. The region's population is characterized by the sedentary way of life and farming traditions of long standing which fact has left its imprint on the sphere of marital-family relations.

The field notes on the suggested theme belong mostly to G.S. Kurtmullayeva who worked for a few years on the part-time staff of the Uzbek ethnographic team of the Khorasm Archaeologo-Ethnographical Expedition headed by G.P. Snesearev.

Н.П. Лобачева

**ИЗ ТРАДИЦИОННОГО БЫТА
КАРАКАЛПАКСКОЙ МОЛОДЕЖИ
(ПО ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ 50-Х ГОДОВ XX В.)**

Объект нашего рассмотрения – времяпрепровождение каракалпакской молодежи в рамках традиционного быта. У каракалпаков не было затворничества женщин, не существовало у них запрета и на совместные игры детей обоего пола в противоположность соседям – хорезмским узбекам¹, а также узбекам других областей (особенно тем, у кого не сохранилось родовых делений, оседлых земледельцев, занимавшихся издавна сельскохозяйственным трудом и живших ближе к религиозным исламским центрам). У каракалпакской молодежи преграды в общении определялись не установлениями ислама, как у соседей, а реликтами патриархально-родовой психологии.

Брак у каракалпаков, во всяком случае до середины XX в., был экзогамным. Вследствие этого парни одного рода, обычно обитавшего в одном ауле, не могли не только жениться на девушках своего аула, но даже оказывать им внимание, и уж тем более вольно обращаться с ними или оскорблять их, так как те и другие, принадлежа к одному роду, считались родственниками. Иначе обстояло дело при встречах мужской и женской молодежи из разных родов: ухаживание, оказывание внимания девушкам не только допускались, но даже полагались, ибо потенциально они были брачными партнерами.

Встречи и развлечения молодежи

Посредницей между девушкой и юношей всегда выступала *женге** (наставница, опекунша) – чаще всего жена старшего брата девушки. Она устраивала знакомство молодых людей и их встречи. Через нее девушка передавала юноше знак о согласии на свидание – букетик травы или цветов и т.д.

Местами встреч молодежи обычно были *отырыспа/отырыспак* (посиделки) – чаепития, во время которых молодежь состязалась в находчивости, остроловии, в быстрых стихотворных импровизациях (*жууап, айтыс*)². Как увидим ниже, этот элемент традиционной культуры каракалпаков в прошлом имел серьезное социальное звучание.

На посиделках, сопровождавших свадебные церемонии или устроенных по другим поводам, встречалась молодежь из разных родов.

Быту каракалпакской молодежи в научной литературе уделено очень мало внимания. Единственный автор, посвятивший две страницы описанию времяпрепровождения молодых людей – каракалпакская исследовательница А.Т. Бекмуратова. Другие авторы были еще более лаконичны.

По словам А.Т. Бекмуратовой в быту каракалпаков большое место занимали собрания по возрастным группам. Они были двух видов: только мужские (*зияфат*) и смешанные (*мейлис*). Термин «мейлис» в этнографической литературе о каракалпаках раньше не встречался. (В каракалпакско-русском словаре слово «мейлис» переводится как «вечер вскладчину»³.) Х. Есбергенов и Т. Атамуратов, не употребляя его, пишут, что «ныне отырыспа существенно изменились как по содержанию, так и по форме. Так, например, даже само название отырыспа в последнее время стало забываться, они называются часто вечеринкой и приурочиваются к праздничным дням, именинам и т.д.»⁴.

Остановимся вкратце на описании времяпрепровождения молодежи, приведенном в работе А.Т. Бекмуратовой⁵. Как уже отмечалось, собрания по возрастным груп-

* Местные термины и тексты даны в русской транскрипции.

пам у каракалпаков были двух видов: зияфат (угощение) автор считает своеобразными вечеринками, подобными тем, какие бывают у узбеков дельты Аму-Дарьи. В зияфате участвуют молодые мужчины (с 18 лет) – неженатые, или недавно женившиеся, а иногда даже имеющие двоих-троих детей. Устраивается он поочередно в домах его участников. На зияфате играли, развлекались. Игры называются «40 *жигиттин ойыны*» (40 джигитских игр). Для зияфатов характерна выборная иерархия: возглавлял его *агабий*, а помогали ему в проведении вечера *хан*, *кусбеги* («главный распорядитель») и *метер* («казначей»).

Сравнивая каракалпакский зияфат с мужским объединением узбеков Хорезма под названием зияфат, сформировавшимся по территориальному и возрастному принципам, мы выдвигаем предположение, что каракалпаки, проживавшие в Хорезмском оазисе не одно столетие с узбеками, заимствовали его форму у последних. Их сближают один и тот же принцип чисто мужского объединения, одинаковые наименования руководителей. Однако зияфат узбеков сложнее по всем показателям: он был не только молодежным, организовывался строже по возрастам, устраивался не только по очереди, но и в складчину, предусматривалась регулярность встреч его участников, но главное он преследовал не только развлекательные, но и воспитательные цели. Глубокую характеристику зияфата хорезмских узбеков – мужского объединения, корни которого в мужских союзах патриархально-родового общества, находим в работе Г.П. Снесарева⁶.

У узбеков Северного Хорезма отмечены и женские сборища – зияфаты, но они были нерегулярными и приурочивались к дням проведения обрядов жизненного цикла или весеннему празднику приготовление *сумалака*⁷. Результаты анализа обрядовой жизни узбеков Хорезма позволили автору сделать вывод о существовании у них и женских объединений⁸.

Другой вид молодежных собраний, описанный Бекмуратовой, – это уже упоминавшийся мейлис. В отличие от зияфата в нем участвуют как девушки, так и парни, принадлежащие к разным родам.

Инициаторами устройства мейлис могли быть и юноши, и девушки. Мужская молодежь собирала между собой деньги на мейлис вскладчину, иногда приглашала на него *баксы* (певца). Вечер начинался чаепитием, которое сопровождалось поэтическим турниром между девушками и юношами (*айтыс*).

Молодежь до 15–16, иногда до 17 лет, устраивала вечеринки отдельно от более старших. Деньги и продукты для них она получала от своих родителей, в доме которых и происходили такие собрания.

Девушки-сверстницы (*курдас*) приходили на мейлис со своими женге, в доме одной из них они и собирались. Сюда приглашали молодых людей, но обязательно принадлежавших к другому роду. Быть на мейлисе с джигитами девушкам разрешалось с 13 лет. До этого возраста девочки тоже устраивали вечеринки. Родители снабжали дочерей продуктами: давали рис, масло, пшено и др.⁹

Ясен возрастной принцип таких собраний и, очевидно, некая регулярность встреч. О руководителях описанных собраний А.Т. Бекмуратова подробностей не сообщает.

В той же ее работе есть описание и старинных посиделок – отырысна с чаепитием, ритуал которых совпадает с современными мейлис. На встречу с молодежью из другого аула девушки приходили со своими женге. Они рассаживались на одной стороне юрты, а джигиты, группируясь по родам и старшинству – на противоположной. Самый богатый джигит или сын знатного человека первым угощал девушек чаем. Девушка подходила к тому, кто предложил чай, брала обеими руками чашку чая и сладости и возвращалась на свое место. Выпив чай, возвращала пиалу джигиту. Одновременно с чаепитием происходил айтыс – обмен стихотворными остротами. Иногда между джигитами и девушками возникали споры. По мнению А.Т. Бекмуратовой, такие вечеринки были характерной особенностью быта девушек-каракалпачек¹⁰. Это, пожалуй, все, что известно из этнографической литературы о традиционном времяпрепровождении каракалпакской молодежи. (На описанных в труде Х. Есберге-

нова и Т. Атамуратова играх, сопровождавших свадебные торжества, мы не оста- навливаемся.)

В 1956 г. во время полевого сезона Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР, руководимого Т.А. Жданко, автор настоящей статьи со слов студента-практиканта Каракалпакско- го педагогического института записала рассказ об одном из видов досуга каракал- пакской молодежи и об обычае, который при этом соблюдался (в названных выше публикациях о нем не упоминалось). В 1957 г. сотрудник Института экономики и культуры подтвердил эту информацию. Рассказывали об интересующих нас встре- чаях молодежи и специфическом обычае и колхозницы Чимбайского района Кара- калпакии во время беседы с ними на хлопковом поле. Этот обычай, соблюдавшийся иногда при встречах молодежи, назывался *карангы конак*, что в переводе означает «гость из темноты»¹¹.

Рассказ интересен не только в плане изучения традиционных развлечений кара- калпакской молодежи. Он имеет отношение и к системе половозрастных градаций с их инициационными канонами при переходе из одной возрастной категории в дру- гую, которые известным образом связаны с этикой брачно-свадебных отношений. От этих обычаев веет глубокой древностью, несмотря на очевидную многовековую трансформацию.

Приведем полностью рассказы наших информаторов о встречах молодежи и об обы- чае карангы конак. Мы намеренно, без редакционной правки, передаем содержание на- шей беседы словами собеседника с тем, чтобы не исказить сути, так как при литературной обработке часто что-то теряется или вносятся авторское видение явления.

Наш информатор начал следующим образом: «Бывает так, что группа девушек и жен- щин одного аула во главе с женгой едет в гости в другой аул. В таких поездках могут при- нимать участие замужние женщины при условии, если в гости едут не в аулы их мужей.

Всем поведением девушек и женщин во время пребывания в гостях руководит женге. Ее выбирают среди женщин знающих, хорошо владеющих словом, остроумных и уважае- мых, не обязательно старых.

Джигиты того аула, куда приехали девушки, устраивают для них угощение. Если хозя- ин дома, в котором остановились гости, в состоянии на свои средства угостить их, то он это делает. В противном случае джигиты устраивают складчину, помогают хозяину дома.

Джигиты собираются в доме, где остановились девушки. У них тоже есть руково- дитель – *джигит-агасы*.

Девушки располагаются по одну сторону юрты (на *торе**), джигиты – по другую. Сначала бывает чаепитие, затем следует угощение. Если джигиту понравилась ка- кая-нибудь девушка, он подает ей на раскрытой ладони пиалу с чаем. Эта девушка встает, подходит к нему, принимает пиалу и возвращается на свое место. Причем на свое место она идет, обратившись лицом к джигиту (пятясь назад). Если не сумеет пройти таким образом, это плохо.

Каждый джигит выбирает себе таким образом девушку. Если одна девушка по- нравится нескольким джигитам, каждый подает ей пиалу с чаем. Девушка должна принять все пиалы, которые ей подают. Девушка может и сама подать джигиту пиа- лу. Но в таком случае она ее и подносит, джигит же продолжает сидеть, не встает.

После (угощения) начинается состязание в остроумии, словосостязание (*жууан*) между девушками и джигитами. Девушки задают жуап джигитам, последние должны им дать ответ. Если не сумеют ответить, сидят на месте до утра. Девушки, не дож- давшись ответа, уходят. Остаются одни джигиты. Затем и они расходятся. В таких случаях джигит-агасы обращается к женге. Ищет ее и, найдя, просит, чтобы она ни- кому не рассказывала о позоре джигитов, не сумевших ответить на жуап девушек. Женге по своему усмотрению может согласиться или не согласиться молчать. Джи-

* Тор – почетное место в юрте.

гит-агасы старается задобрить ее, дает ей подарки, всячески уговаривает ее никому не рассказывать о происшедшем.

В случае, если девушки не сумели ответить на жуап джигитов, последние также уходят из дома. Следом за ними выходят и все девушки (хотя могут и не выходить).

Джигиты вызывают женге и говорят ей: "Мы стоим, найдите нам девушек". Женге идет к девушкам и говорит им: "Мы виноваты, не сумели ответить, поэтому будет карангы конак (гость из/в темноты/е)". Женге спрашивает у девушек, кто хочет в этом участвовать. Девушки на вопрос женге молчат. После чего женге выбирала (назначала) одну девушку (любую). Джигит-агасы, в свою очередь, также выбирал одного юношу, и молодых людей оставляли наедине.

Раньше девушка не имела права отказаться от предложения женге. Обычно женге выбирала девушек, у которых уже была брачная ночь. Если женге пошлет джигиту девушку, у которой еще не был жених, она пойдет, но скажет ему: "Подожди, сейчас приду" – и уходит совсем. А женге говорит, что ушла от юноши.

Джигит, дождавшись ушедшую девушку, может потребовать у женге другую. Женге выбирает среди девушек другую и посылает ее к джигиту. Если девушка сопротивлялась, джигит не обращал на это внимания.

За девушкой и парнем (во время их разговора и за последующим) наблюдали женге и джигит-агасы. Если половой акт совершался, джигит уходил первым, в обратном случае первой уходила девушка и направлялась к женге, которой говорила, что парень с ней не справился: "Какой он джигит!". Для парня это позор. Ведь джигит-агасы выбирал среди парней такого, который еще не знал женщин».

В другой записи на эту тему, сделанной в 1957 г., рассказ был более сдержан, без подробностей: «Обычай "карангы конак" еще бытует среди каракалпаков. Девушки во главе с женгой приходят в гости к юношам. В доме, где собираются гости, устраивают угощение – чаепитие. Джигиты выбирают себе девушек, подавая приглянувшейся девушке пиалу с чаем. Затем начинается словосостязание между девушками и джигитами. Если девушки проигрывают, одна девушка, выделенная женгой, должна остаться наедине с джигитом, также выбранным предводителем юношей (джигит-агасы). Все переговоры между сторонами ведут женге и джигит-агасы».

Приведенные рассказы требуют некоторых уточнений и разъяснений.

Начнем с обычая *кесе айдасы* («протягивание пиалы»). Девушкам нельзя было просто взять предлагаемую пиалу: на стихотворное обращение джигита они должны были отвечать тоже в стихотворной форме. Например, парень говорил:

Жузинизде калыныз,
Аузынызда палыныз,
Бир кесе шайымыз бар,
Биймэлел келип алыныз.

На Вашем лице родинка,
В Ваших устах мед,
У нас есть одна пиалушка чая,
Приходите же, пожалуйста, берите.

Если девушка хочет принять пиалу с чаем, то отвечает таким образом:

Ауызда болса палымыз,
Бетимде болса калымыз,
Усы усындан кесенизде,
Еки шакмак кант салыныз.

Если у меня во рту мед,
А на лице родинка,
То в пиалу, которую Вы предлагаете мне.
Положите, пожалуйста, два куса сахара.

Если же девушка не желает ответить на обращение парня и отказывается принять пиалу, то ответ будет следующим:

Ауызымда палым жок,
Жузимде калым жок,
Сизин берген шай ушын,
Жууап берер халым жок.

У меня во рту нет меда,
У меня на лице нет родинки,
На чай, предложенный мне Вами,
Я не хочу ответить жуапом (т.е. стихом).

Иногда девушки просто отшучивались:

Балык бахасын алар,

У рыбы своя цена,

Ет есесин алар,
Шай берген жигит кесесин алар,

Кесесин алмаса несин алар?!

У мяса свой вкус,
Джигит, предлагавший чай, берет пиа-
лушку обратно,
Если не берет пиалушку, то что берет?!

Несмотря на неудовлетворенность чем-то, покинуть посиделки без разрешения считалось неприличным:

Уйдин корки сандык,
Дуздин корки жанлык,
Жууап сорамай турапкеткен
Ол жаман деп атал ганлык.

Украшение дома сундук,
Украшение степи животные,
Выходить из дома без разрешения
Примета низости.

Случалось, что судьба девушки решалась на посиделках, в чем большую роль играла женге, об этом свидетельствуют такие четверостишия:

Жылан жылысар боларма,
Жылкы гуйсер боларма,
Женгаси жок кызлардан,
Жууап сорар боларна?

Разве ползает змей,
Разве живет лошадь,
У девушек без женге
Разве можно требовать жууап?
(т.е. ответ)

или

Пэр-пэрдайым, пэрдайым
Гэп айтасан хэрдайым,
Бизге айтканша женгеме айт,
Женгем билер жагдайын.

Пар-пардайым, пардайым (непереводимо)
Всегда ты намекаешь мне на что-то,
Лучше скажи эти слова моей женге,
Она знает мое положение¹².

Женская группа на посиделках

Утверждение, что в вечеринках участвовали и замужние женщины (судя по нашим полевым записям) сомнительно. Вряд ли женщине, за которую уплачен калым, и которая живет уже в семье мужа, позволительны были развлечения с мужской молодежью в чужом ауле, если даже ее муж не принадлежал к роду, населявшему этот аул. Это противоречит и мусульманским законам, и нормам патриархального быта. Тут речь может идти вероятнее всего о молодой женщине, брачно-свадебные церемонии над которой завершены неполностью, и она живет еще в доме своего отца.

У авторов, писавших о свадьбе каракалпаков, нет полного совпадения в изложении ее этапов. По сведениям Х. Есбергенова и Т. Атамуратова, за сватовством после уплаты части калыма следовало первое посещение женихом дома невесты – *есик ашар* («открывание двери»). На этом этапе совершался религиозный обряд бракосочетания – *неке*, за которым следовала брачная ночь. Затем жених уезжал домой, но мог посещать свою нареченную, которая, согласно обычаю, все еще называлась «невестой». По выплате калыма полностью (что происходило иногда через несколько лет), в доме «невесты» устраивали *кыз узатыу той* («той увоза невесты»), а завершалась свадьба большим празднеством (*улы той*) в доме жениха¹³. Тем и заканчивались свадебные церемонии, и брак считался завершенным. В период, предшествовавший увозу невесты в дом жениха, она могла участвовать в молодежных посиделках и во всех других молодежных развлечениях.

А.Т. Бекмуратова сообщала, что в промежуток от сватовства до свадьбы соблюдался обычай, называемый *куйеулеу* (что можно перевести и как «жениховство», и как «зятие», поскольку слово *куйеу* означает и «жених» и «зять»): в доме и ауле невесты происходили «тайные» встречи сговоренных, во время которых допускались разного рода вольности вплоть до интимных отношений¹⁴. (Как известно, такой обычай имел место практически у всех народов среднеазиатско-казахстанского региона¹⁵.) Обряд же бракосочетания, т.е. неке, по утверждению Бекмуратовой со-

вершался на тое в доме невесты перед увозом ее в дом жениха, т.е. уже на тое проводов невесты.

Т.А. Жданко считает, что неке и брачная ночь были приурочены к свадебному тою в доме невесты, после которого жених возвращался домой, сохраняя право посещать ее. Увезти жену к себе он мог только выплатив полностью калым. После тоя в доме жениха молодые люди считались законными супругами, а брачные церемонии законченными¹⁶.

В любом варианте описания каракалпакской свадьбы отмечается существование периода, когда просватанную и обрученную невесту, находившуюся в доме своего отца, посещал жених. В это время она могла участвовать в молодежных развлечениях, в частности в отырыспа и таким образом стать действующим лицом карангы-конак. А.Т. Бекмуратова, упоминая об этом периоде жизни каракалпачек, сообщает, что за нравственностью девушек строго следили. Тем не менее в период их жизни в родном ауле (после первых «тайных» встреч с женихом и до переезда в его аул) эти устои могли быть нарушены. «Девушки, пока они были в ауле своих родителей, все же вели довольно свободный образ жизни, встречались с джигитами, – пишет А.Т. Бекмуратова. – Нередко они имели и возлюбленных. Но следует сказать, что близкие отношения между девушкой и джигитом допускались лишь тогда, когда она была просватана и ее уже посещал и сожительствовал с ней ее жених, такая девушка называлась калындык»¹⁷.

Ребенок, родившийся в этот период, воспитывался в доме деда по матери, носил его имя и принадлежал к его роду. Называли его *онжакта тууылган*, т.е. «рожденный на правой стороне юрты» (именно там находилась девушка до замужества¹⁸). Такое положение дел не осуждалось обществом.

Расхождения в описаниях разными авторами свадьбы каракалпачков, живущих в Хорезмском оазисе, для нашей темы не имеют существенного значения, так как все они свидетельствуют о продолжительном пребывании невесты (жены) в доме ее родителей и о том, что до главного тоя в доме жениха свадьба не считалась завершенной. В этот период молодая женщина имела право участвовать в молодежных развлечениях.

Итак, участницей отырыспа могла стать не всякая женщина, а лишь такая, над которой брачно-свадебный церемониал еще не завершен, или же женге каждой из девушек (хотя в наших рассказах фигурирует только общеаульная женге). А возможно, в повествовании нашего информатора отражена дальнейшая трансформация женской доли в советское время.

Мужская группа на посиделках

В сообщениях наших информаторов, особенно первого, почти постоянно употребляется термин *джигит*. Тут мы сталкиваемся с вопросом о половозрастном делении каракалпачков. Знания о нем сохранялись еще в 1950-х годах, но были уже путаными. В трех беседах на эту тему в г. Муйнаке и Муйнакском р-не были получены следующие сведения: одни полагали, что джигитом/жигит называли лиц мужского пола в возрасте от 16 до 40 лет; другие относили этот термин к возрастной группе от 15 до 25 лет; третьи – всех юношей до женитьбы (17–18 лет) называли *бола*, после их участия в карангы-конак – жигит, а после женитьбы – *жаи-жигит* и так до 32–33 лет¹⁹.

Один из наших информаторов сообщил, что термин «жигит» прилагался лишь к тем молодым людям, которые прошли через карангы-конак, то есть через своеобразное испытание на взрослость. В Тахтакупырском р-не автору рассказали, что отличительным знаком джигита служил кожаный пояс *косбау*²⁰. По некоторым нашим сведениям, когда юноше исполнялось 16 лет, родители устраивали или *садака* (угощение на пожертвования) или той (в зависимости от материальной обеспеченнос-

ти)²¹. При перечислении тоев, связанных с детством, назывался той, устраивавшийся по достижении мальчиком 16 лет²².

Из этих отрывочных данных складывается впечатление, что переход из одной возрастной категории в другую сопровождался у каракалпаков какими-то испытаниями, а также изменениями во внешнем облике. При переходе в категорию брачного возраста, видимо, выявлялась способность на вступление в брак. Достижение совершеннолетия сопровождалось тоем и появлением в костюме соответствующих знаков отличия. Кстати сказать, и у девушек после просватания и первого свидания с женихом также происходили изменения во внешнем облике, в частности в прическе. После посещения жениха ее косы, концы которых соединялись ленточкой *шаибау*, лежали на спине, до этого косички девушки находились спереди. Наиболее характерной чертой девичьей прически были пряди волос, скрученные в виде локонов (*тулымшак*)²³.

В рассказах наших информаторов о мужских участниках отырыспа и «карангы-конак» также допущена неточность: среди них были не только джигиты, но и юноши, которым еще предстояло завоевать такое звание.

Значение посиделок в контексте семейно-брачной системы

В уже не раз цитированной работе А.Т. Бекмуратовой сообщается, что «...юноше и девушке из одного рода на молодежных вечеринках не разрешалось быть вместе. Считалось для них неприличным даже шутливое кокетство, потому, что они считались братом и сестрой»²⁴. Из этого следует, что участниками молодежных посиделок (отырыспа) были представители разных родов: девушки одного, парни – другого. Да иначе и быть не могло, так как эти встречи потенциально были направлены на возможные брачные союзы. А брак у каракалпаков, во всяком случае до середины XX в., несмотря на некоторые послабления, оставался строго экзогамным.

Обычай карангы конак, как видно, был вплетен в систему очень древних социальных отношений с присущими им формами брачных норм и половозрастных градаций. Они-то и нашли отражение в молодежных увеселениях современности. Т.А. Жданко, не приводя полностью описания таких встреч, видит в обычае карангы конак явные следы группового брака²⁵. Они, безусловно, проявляются в ритуале и правилах молодежных посиделок (парни выбирают девушек). В дополнение к этому, в самом обычае карангы конак, как нам кажется, отчетливо выступает инициационный момент, сопровождающий переход в следующую половозрастную группу.

Такова наша версия трактовки описанного обычая, основанная на собранных нами полевых материалах. Иное толкование его предложил Н.А. Кисляков: он поставил обычай карангы-конак (переведено как «ночной гость») или конак-каде («выкуп гостеприимства») в один ряд с многочисленными выкупами (*каде*), которые приходится платить то жениху, то невесте в процессе брачно-свадебных церемоний²⁶. По версии Н.А. Кислякова, друзья и сородичи жениха тоже могли предъявлять требования к женщинам аула невесты. По их просьбе им устраивали свидания с молодыми женщинами. Однако участвовать в таких свиданиях могли лишь «девушки» за сватанные, которые уже состояли в супружеских отношениях с тайно посещавшими их женихами. Девушек и замужних женщин на такие свидания не посылали²⁷.

Разное толкование одного и того же обычая может объясняться либо недостаточной осведомленностью о нем, либо особенностями его бытования (хотя и в варианте, представленном у Н.А. Кислякова, легко угадываются свадебные отырыспа, о которых пишут другие авторы).

Руководители молодежных собраний

Как упоминалось выше, женге опекала одну девушку. В нашей же записи речь идет о наставнице девушек всего аула.

В работе А.Т. Бекмуратовой упоминается о том, что у каракалпаков издавна бывали общеаульные женге – замужние женщины 45–55 лет, пользовавшиеся большим

авторитетом. Такая женге опекала всех девушек, а иногда и юношей-джигитов из аула ее мужа, в котором она жила после замужества. Аульных женге называли также *кейуаны*. Они возглавляли семейные празднества и пиршества по случаю свадьбы и рождения детей (наряду с распорядителями-мужчинами). Кейуаны имелись у каждого рода и каждой родовой группы (*коше*). Иногда они как и обычные женге знакомили девушку с парнем. В некоторых аулах были особо уважаемые пожилые женщины, роль которых была близка к роли старшины рода (*каткуда кемпир*); порою они подобно кейуанам покровительствовали девушкам²⁸. Хотя А.Т. Бекмуратова, описывая молодежные вечеринки *мейлис*, не называет руководителей молодежи, сомнений нет, что в этой роли выступали именно аульные женге или кейуаны.

Что касается руководителя мужской молодежи, то, видимо, им также был солидный по возрасту (40–45 лет) житель аула (*жигит-агасы*). Примерно такие сведения о его возрасте получены и нами в Муинакском районе. Более подробных данных об этом персонаже у нас нет. В работе Х. Есбергенова и Т. Атамуратова говорится, что это был старший джигит, опытный, авторитетный. Таких людей родители выбирали, например, в предводители для сына, отправляющегося на выбор невесты.

Итак, руководителями молодежи были выборные аульные авторитеты, т.е. представители аульной родовой общины. Отсюда напрашивается заключение, что встречи каракалпакской молодежи, потенциально направленные на брачные контакты и в конечном счете на продолжение рода, контролировались и направлялись родовым сообществом в лице его ответственных членов.

Обрядовое поведение молодежи среднеазиатско-казахстанского региона

Если обратиться к вопросу о времяпрепровождении молодежи народов среднеазиатско-казахстанского региона в целом, то становится ясной основная идея этих традиционных встреч, сопровождавшихся специфическими играми. Правда, в местностях, близких к исламским религиозным центрам (с преимущественно торгово-земледельческим узбекским и таджикским населением), мусульманская мораль, касающаяся взаимоотношений мужской и женской молодежи, действовала гораздо строже, чем на степной периферии. В этих районах совместные игры детей запрещались с раннего возраста. Девочкам уже с 8-летнего возраста полагалось покрывать голову платком и выходить из дома только в сопровождении взрослых. С 10 лет девочка носила головное покрывало (*екте*). Тем не менее, и здесь на свадьбах и больших народных праздниках, генетически связанных с культом природы, происходили групповые встречи молодежи. Им были присущи определенный ритуал и специфические обычаи. Даже ислам не смог искоренить древний смысл этих действий, отражавших идею плодородия, священную обязанность продолжения человеческого рода. В этих празднествах, порожденных древнейшим культом природы, сохранились отзвуки древних групповых брачных отношений. Молодежные гулянья с известной свободой общения полов, немыслимые в обыденной жизни среднеазиатского общества, отмечены во время весенних «праздников цветов», сведения о которых собраны по крупницам и прокомментированы О.А. Сухаревой²⁹. Нам уже приходилось писать об обычаях хорезмских узбеков, называемых *лаган ёсам* («блудно, украшенное яствами»), *нолма отиш* («перебрасывание яблоками»), приуроченных к народным гуляниям (*сайлям* и *хаитам*)³⁰. В них участвовали *патихали киз* (сговоренные девушки) со своими женихами, а также их сверстники. На такие встречи девушки и парни приходили в сопровождении представителей общинного руководства или других объединений: девушек возглавляли *янга*, или *чеча* – жена дяди по матери, или же *кайвони хотин*, парней – *йигит-агасы* (второе лицо после агабия в мужских объединениях Хорезма).

На сопутствовавших праздничным гуляньям базарах, для встреч молодежи выделялись особые места и особые дни. На этих встречах происходил обмен подарками, среди которых были яства, символизирующие плодородие: яйца, особые пирожки

(курмиш), фрукты и т.п. В Шаватском р-не сайли со встречами молодежи и церемонией *лаган ёсаи* бывали весной и осенью. Устраивались они около Юсуф Хамадани авлия или в крепости старого Кята (*Кат каласига*). Туда в сопровождении янги приезжали невесты с подругами, привозившие с собой курмиш и 30–40 окрашенных в красный и синий цвета яиц. Жених с товарищами во главе с йигит-агасы по приезде направлялись к месту, где находились девушки, неся блюда со сладостями, сахаром и т.п. Янга, принимавшая эти дары, наполняла опустевшие блюда угощениями, принесенными из дома невесты. Во время встречи лица девушек были закрыты платками.

В Гурлене праздничный базар длился 9 дней. Два–три дня из них отводились для девичьего базара (*киз бозор булади*), где собирались девушки во главе с янгой и кайвони (кайвони хотин). Жених с друзьями останавливались примерно в ста метрах от них. Девять товарищей жениха шли к девушкам, неся над головами блюда с красиво уложенными яствами. Женская группа, усевшись в круг, лакомялась угощениями. Освободившиеся блюда наполнялись принесенными из дома невесты подарками для жениха, бравшего себе только *чопон* (халат), предоставляя остальные дары своим товарищам.

Другие встречи между женихом, невестой и их сверстниками под названием *олма отиш* устраивались более скрытно. В Шаватском районе они происходили на второй день хайта, во время девичьего праздника (*кизларнинг кидириш кун*и, *кизлар хайт кидиради*). Для его проведения выбиралось помещение подальше от родительского дома, куда собирались *патихали киз* со сверстницами и янгой. Жених с товарищами заранее устраивали там качели (*саринджак*) для девушек. Невеста, качаясь на них, становилась так, чтобы ее лица не было видно. Жених с товарищами, стоя у ворот, на месте, указанном янгой, кидали девушкам яблоки и сладости.

К этой серии праздничных обычаев можно отнести и некоторые элементы ритуала весеннего праздника на мазаре Баварыс-баба у узбеков Хивы, довольно подробно описанного О.А. Сухаревой по полевой записи Ю.В. Кнорозова³¹. По информации, полученной Ю.В. Кнорозовым в 1946 г., праздник этот отмечался в начале лета, когда по словам информатора распускались первые цветы (*кизил-гуль*) (это название в этнографической литературе зачастую переводится как «красная роза»). По моим полевым записям (1947 г.), праздник Баварыс-баба ассоциируется с Наурузом, т.е. с мартом месяцем³², когда розы еще не цветут. Характерная особенность этого праздника – участие в нем мужчин и женщин. На плоских крышах домов, расположенных вблизи мазара Баварыс-баба, размещались нарядно одетые женщины всех возрастов. Мужчины стояли внизу на улице и на кладбище. Мои записи подтверждают, что на праздник Баварыс-баба собиралось много народа. Однако мужчины находились не на улице и кладбище, а на крыше мазара Баварыс-баба и крепостной стене г. Хивы, девушки же и женщины – на крышах соседних домов.

Сигналом к началу праздника служило опускание шеста на мазаре Баварыс-баба, что происходило около 12 часов. Девушки и женщины заранее тайно договаривались со своими возлюбленными о месте, где они будут стоять. Мужчины бросали женщинам красные вареные яйца, яблоки, гранаты и т.п.

Другой отличительный момент праздника – обилие красных роз в руках и в убранстве у мужчин и женщин. Именно его Г.П. Снесарев считал основным в ритуале праздника³³.

Важно, как нам кажется, то, что на этом, вероятнее всего весенне-летнем, празднике, связанном в конечном счете с культом природы, происходили встречи мужчин и женщин, непозволительные в другое время, завязывались любовные интриги и все, что там случалось, считалось простительным.

К описываемой серии молодежных встреч относится и обычай, соблюдавшийся во время свадебных церемоний у узбеков-дурменов. У них накануне *никох-тоя*, совершавшегося в доме невесты, происходило угощение юношей (друзей жениха). Невеста, оставшись одна в доме, вместе с подругами пекла слоеные лепешки (*катлама*). Подруги, уложив лепешки на двадцать блюд (*табак*), несли их в соседний дом,

где находились товарищи жениха. Юноши забирали лепешки, а на опустевшие блюда складывали подарки для девушек (куски материи). Приняв блюда с подарками, девушки убегали и прятались в другом доме, предпочтительно у дяди невесты по матери, куда уже привели невесту. Хозяин дома, получив подарки от юношей, впускал их к девушкам. Молодежь устраивала игры, веселилась. Нередко во время таких празднеств юноши и девушки знакомились и выбирали себе друга по сердцу. Одаривание происходило между юношами и девушками примерно одного возраста. В прошлом, по рассказам стариков, между ними в это время допускалась свобода общения³⁴.

У казахов молодежные игры были обязательным элементом и новогодних гуляний (Науруз), посвященных весеннему возрождению природы³⁵.

Итак, в традиционных молодежных играх и развлечениях до наших дней дожила древняя идея необходимости регулирования семейно-брачных отношений, к которой общество относилось очень ответственно. Именно эта идея заложена в каракалпакских посиделках и других подобных обычаях.

Примечания

¹ Архив ИЭА РАН. Полевые записи Узбекского этнографического отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Начальник Г.П. Снесарев, собиратель Г.С. Куртмуллаева. Гурлен, 1957. Полевая карточка (далее – ПК) № 19.

² *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975. С. 48.

³ См.: Каракалпакско-русский словарь. М., 1958. С. 156.

⁴ *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Указ. соч. С. 48.

⁵ *Бекмуратова А.Т.* Быт семьи каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970. С. 49–50.

⁶ *Снесарев Г.П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 7. М., 1963 и др.

⁷ См.: *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Аму-Дарьи // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. I. М., 1952. С. 334. Сумалык – ритуальное блюдо в виде киселя из пророщенной пшеницы и муки.

⁸ См.: *Лобачева Н.П.* Сверстники и семья (К вопросу о древней половозрастной градации общества у народов Средней Азии и Казахстана) // Сов. этнография. 1989. № 5. С. 89; *Она же.* Древние социальные институты в жизни современной семьи народов Средней Азии // Семья: традиции и современность. М., 1990. С. 37 и след. О современных женских объединениях на материалах Ферганской долины сообщает В.И. Бушков. См.: *Бушков В.И.* Мужские объединения в Ферганской долине в XX столетии: принципы организации и трансформационные процессы // Этнограф. обозрение. 2002. № 2. С. 58 и след.

⁹ *Бекмуратова А.Т.* Указ. соч. С. 50.

¹⁰ Там же. С. 33.

¹¹ Архив ИЭА РАН. Полевые материалы Каракалпакского этнографического отряда. Начальник Т.А. Жданко, собиратель Н.П. Лобачева, Чимбайский р-он, 1956. ПК № 30; 1957. ПК № 6.

¹² Каракалпакский фольклор. Т. V. Каракалпакские народные и обрядовые песни. Нукус, 1980. С. 71, 78, 115, 86, 89, 98, 73.

¹³ *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Указ. соч. С. 68 и след.

¹⁴ *Бекмуратова А.Т.* Указ. соч. С. 67.

¹⁵ *Кисляков Н.А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 98 и след. таблица С. 150–154; *Лобачева Н.П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 303, 308, 316–317 и др.; *Она же.* Об одном обычае свадебного комплекса хорезмских узбеков // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 163 и след.

¹⁶ *Жданко Т.А.* Каракалпаки // Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М., 1962. С. 498.

¹⁷ *Бекмуратова А.Т.* Указ. соч. С. 34.

¹⁸ Там же. С. 68.

¹⁹ Архив ИЭА РАН. Полевые материалы Каракалпакского этнографического отряда. Начальник Т.А. Жданко, собиратель Н.П. Лобачева. Муйнак, 1958. ПК № 6, Муйнакский район, 1957. ПК № 25–26.

²⁰ Там же. Тахтакупырский р-он, 1959. ПК № 19.

²¹ Там же. Муйнак, 1958. ПК № 6.

²² Там же.

²³ *Бекмуратова А.Т.* Указ. соч. С. 48.

- ²⁴ Там же. С. 55.
- ²⁵ *Жданко Т.А.* Каракалпакская эпическая поэма «Кырк-кыз» как историко-этнографический источник // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. XXX. 1958. С. 118.
- ²⁶ *Кисляков Н.А.* Указ. соч. В разделе о каракалпакской свадьбе этот автор ссылается на ст.: *Морозова А.С.* Следы древних форм брака у каракалпаков // Тр. Ташкентского гос. ун-та. Археология Средней Азии. Т. V. («Нов. сер.»). Вып. 172 («Исторические науки»). Кн. 37. 1960. С. 121–122.
- ²⁷ *Кисляков Н.А.* Указ. соч. С. 123.
- ²⁸ *Бекмуратова А.Т.* Указ. соч. С. 50–51.
- ²⁹ *Сухарева О.А.* Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX–начало XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 44.
- ³⁰ *Лобачева Н.П.* Сверстники и семья. С. 89.
- ³¹ Полевые материалы Ю.В. Кнорозова (1946 г.), подаренные автору в студенческие годы. См. также: *Сухарева О.А.* Указ. соч. С. 35.
- ³² Полевые материалы Н.П. Лобачевой. Хива, 1947 г. (личный архив).
- ³³ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 206.
- ³⁴ *Борозна Н.Г.* Некоторые черты традиционной обрядности узбеков-дурменов южных районов Таджикистана и Узбекистана // Сов. этнография. 1969. № 1. С. 84.
- ³⁵ *Кармышева Дж.Х.* Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. С. 51–52.

N. P. Lobacheva. On Traditional Life of the Karakalpak Youth

Traditional lifestyle of the Karakalpak youth is the object of the article. The young people's get-togethers, poetry competitions, pre-wedding customs are analysed, and the remnants of ancient group marriage and age initiations are traced.