АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Н.А. КИСЛЯКОВ

СЕМЬЯ И БРАК У ТАДЖИКОВ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

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

НОВАЯ СЕРИЯ, ТОМ XLIV

Н.А. КИСЛЯКОВ

СЕМЬЯ И БРАК У ТАДЖИКОВ

ПО МАТЕРИАЛАМ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА 1959 ЛЕНИНГРАД

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Л. П. ПОТАПОВ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вниманию читателя работа «Семья и брак у таджиков» в значительной степени основана на материалах, собиравшихся автором в Таджикистане в течение двадцати лет, начиная с 1930 г. Она в основном характеризует семью дореволюционного времени. Материалы эти двоякого характера: с одной стороны — это записи, основанные на расспросах сведущих лиц, подвергшиеся потом проверке, дополнению и уточнению других информаторов; с другой стороны — это личные наблюдения автора во время его стационарной полевой работы в горном Таджикистане.

Автор поставил перед собой задачу главным образом на этнографическом материале показать историю семьи и брака у таджиков, наметить основные этапы их развития, путем анализа различных переживаний в семейно-брачных отношениях, многочисленных обычаев, обрядов и церемоний вскрыть те древние формы, которые имела семья у предков современных таджиков. При этом автор исходит из того положения, что в основном семейно-брачные отношения таджиков прошли те же стадии развития, которые были свойственны этим отношениям и у других народов Средней Азии и соседних стран; эта предпосылка дает возможность привлечь сравнительный материал. Насколько поставленная задача разрешена автором — пусть судит читатель.

Работа состоит из введения, пяти глав и заключения.

Введение имеет целью познакомить читателя с общественной средой и бытовыми условиями, в которых протекала жизнь таджиков — как на равнине, так и в горах — накануне Великой Октябрьской социалистической революции и которые в значительной степени определяли собой семейно-брачные отношения, рассматриваемые в настоящей работе. Во введении рассматривается отдельно общественная жизнь таджиков горных районов и таджиков северных, в основном равнинных районов, а также городов. Первая часть введения в значительной степени основана на личных материалах автора, частично уже опубликованных им в книге «Очерки по истории Каратегина» (Сталинабад—Ленинград, 1941; второе издание — Сталинабад, 1954). Напротив, вторая часть написана главным образом на основе довольно многочисленных, но сплошь да рядом весьма кратких и отрывочных статей и заметок, разбросанных в различных изданиях конца XIX и начала XX в. — сборниках, журналах и газетах.

Первые две главы — «Семья и семейная обрядность» и «Формы заключения брака, свадьба и свадебная обрядность» — в основном содержат фактический материал, характеризующий дореволюционную семью и брак у таджиков. Эти главы в значительной степени написаны на основании полевых исследований, которые производились автором в юж-

ных районах горного Таджикистана, а именно в бассейне р. Хингоу (главным образом в кишлаках Сангвор, Сафедорон и Язганд), в долине среднего течения р. Пяндж, в долинах рр. Вандж и Язгулем, в бассейнах рр. Ях-Су и Кизыл-Су, в долине р. Варзоб и некоторых других местах; материалы по северным районам Таджикистана собирались в г. Пенджикенте, в к. Чкаловск, в городах Канибадаме и Исфаре и окрестных кишлаках, а также в Сталинабаде и в других местах путем расспросов выходцев из городов Бухары и Ура-Тюбе, к. Чуст и других мест.

Помимо материалов самого автора, им были использованы полевые записи Е. М. Пещеревой по свадьбе (г. Каратаг, долина р. Ягноб, к. Саришухон в долине р. Сурхоб), а также записи А. З. Розенфельд по различным вопросам, касающимся женщины, женского труда, семьи и брака, сделанные ею в различных пунктах горного Таджикистана. Эти записи были предоставлены автору собирателями в связи с написанием настоящей работы. Естественно, автором была использована также и литература по семье и браку у таджиков. Особо следует отметить работы Г. А. Арандаренко, А. Д. Гребенкина, А. Е. Снесарева, А. А. Семенова, А. А. Бобринского, М. С. Андреева, И. И. Зарубина, А. Л. Троицкой, О. А. Сухаревой, Е. М. Пещеревой, В. В. Гинзбурга, А. Н. Кондаурова. Характерно, что только работы О. А. Сухаревой касаются равнинных таджиков и таджиков городов, все остальные авторы пишут о горных таджиках. Нельзя не отметить также и работы супругов Наливкиных, относящейся к оседлому населению Ферганской долины, материалы из которой мы широко привлекаем.

Следующие две главы — «Калым и приданое» и «Анализ свадебной обрядности» — представляют собой исследование социальных институтов калыма и приданого, а также брачных церемоний, обычаев и обрядов и особой характеристики не требуют. Они построены на материалах двух предыдущих глав, лишь в третьей главе привлечен некоторый новый материал, характеризующий главным образом состав и размеры калыма и приданого. В порядке сравнения привлечена литература по другим народам Средней Азии и соседних стран; кроме того, при рассмотрении вопроса о генезисе институтов калыма и приданого и вопроса об универсальности брака умыканием сделан обзор имеющейся по этому поводу общей литературы и приведены мнения различных исследователей.

В главе «Некоторые исторические параллели» делается попытка собрать очень немногочисленные сведения о засвидетельствованных источниками древних формах семьи и брака у предков таджиков и соседних народов. Для этого автором просмотрена литература на русском и западноевропейских языках, а также просмотрены многие работы авторов, как специально трактующие вопросы семьи и брака у иранских народов, так и попутно касающиеся их. Среди них обширные сочинения XVII и XVIII вв. (Пиетро делла Валле, Шардена, дю Мана, Тавернье, ле Брюна), извлечения из которых мы поместили в третьей и четвертой главах, являются сами по себе ценными первоисточниками.

Небольшое заключение посвящено становлению новой советской семьи у таджиков. Оно может быть подразделено на две части — краткую историческую справку о борьбе за раскрепощение женщины и за создание советской семьи за последние 30 лет и характеристику современной семьи. Вторая часть заключения построена в основном на личных наблюдениях автора, а также предоставленных ему полевых записях А. З. Розенфельд и Н. Х. Нурджанова.

Считаем своим приятным долгом принести благодарность Е. М. Пещеревой, А. З. Розенфельд, Н. Х. Нурджанову и А. К. Писарчик за

предоставление автору неопубликованных материалов, а Е. М. Пещеревой и А. З. Розенфельд также за помощь советами и указаниями.

Представляется необходимым дать некоторые пояснения в отношении употребляемых нами географических названий. В горном Таджикистане географические районы чаще всего определялись по долинам или бассейнам рек (например, долина Варзоба, Зеравшана, Ванджа, Язгулема и т. п.); для краткости мы часто просто указываем: Варзоб, Зеравшан, Ванджа (или таджики Варзоба, Зеравшана, Ванджа). Помимо того, нами употребляются в тех же целях следующие наименования, которые в ходу среди местного населения: Каратегин (для бассейна р. Сурхоб), Вахио (для бассейна р. Хингоу) и Вахио-боло (для верховий этой реки), Дарваз (для бассейна р. Пяндж в среднем ее течении, т. е. между устьями рр. Ванджа и Оби Ниоу), Куляб (для бассейна рр. Ях-Су и Кизыл-Су); для верховий Пянджа употребляются общие термины — Припамирье, Бадахшан, а также более узкие — Рушан, Орошор, Хуф, Шугнан, Горон, Ишкашим, Вахан (местности, расположенные снизу вверх по Пянджу); для горной части долины Зеравшана употребляются также термины Матча (верховья реки) и Фальгар.

При ссылках на полевые записи в подстрочных примечаниях подразумеваются записи автора. Использование полевых записей других упомянутых исследователей везде оговаривается.

Автор при изложении материала употребляет местную терминологию часто в различных локальных вариантах; в необходимых случаях приводится и вошедшая в обиход русская форма местных терминов, таких, например, как аксакал, мулла, казий и т. п. При написании местных терминов везде применяется русский алфавит.

ВВЕДЕНИЕ

До Великой Октябрьской социалистической революции таджикский народ был политически разобщен. Бóльшая часть территории, населенной таджиками, принадлежала Бухарскому ханству: это в основном восточные горные районы, восточные бекства (провинции), вошедшие после революции в состав Таджикской республики. Меньшая часть территории, населенной таджиками, главным образом северные районы таджикской оседлости, принадлежали России и входили в состав Туркестанского генерал-губернаторства.

Восточные бекства, т. е. так называемая Восточная Бухара, — термин географический, однако в русской дореволюционной литературе это название иногда употреблялось и в политическом смысле.

Перечислим те бухарские бекства, которые входили непосредственно перед революцией в состав Восточной Бухары.

Гисарская долина вместе с некоторыми районами, лежащими к югу от нее, и Яванской долиной в административном отношении составляли Гисарское бекство. К югу от последнего находились Кабадианское бекство, расположенное в долине нижнего Кафирнигана, и Кургантюбинское бекство в Вахшской долине. Восточнее было расположено два бекства: Бальджуанское — на севере, в верхней части бассейна р. Кизыл-Су, и Кулябское — на юге, в бассейне р. Ях-Су.

Восточную часть края составляли два обширных бекства: Каратегинское и Дарвазское. Бассейн р. Сурхоб (верхнего течения Вахша), Каратегин, входил в состав Каратегинского бекства. В состав Дарвазского бекства входила территория бассейна р. Хингоу — Вахио, местность по правому берегу Пянджа — Дарваз, а также долина р. Вандж. Наконец, к Восточной Бухаре причислялись и районы верховьев Пянджа — Рушан, Шугнан, Ишкашим, Вахан, — фактически находившиеся в двойственном подчинении: бухарским властям и русскому начальнику Памирского отряда.

До завоевания Средней Азии Россией большинство перечисленных только что горных областей составляло отдельные мелкие самостоятельные или полусамостоятельные феодальные владения. Гисар и Куляб, имевшие своих местных узбекских правителей, были присоединены к Бухаре в конце 60-х годов, а Каратегин и Дарваз, управлявшиеся местными таджикскими династиями, — в 70-х годах XIX в.; что касается верхнепянджских областей, то в 80-х годах они попадают под власть афганцев и лишь по Памирскому разграничению 1895 г. переходят в ведение России и вассальной ей Бухары.

Таджикские районы, отошедшие к российским владениям, составили часть территорий двух областей Туркестанского генерал-губернаторства — Самаркандской и Ферганской. В состав Самаркандской области, из числа городов и местностей, населенных таджиками, вошли Самарканд, Джи-

зак, Ходжент, Ура-Тюбе, Ургут, Пенджикент с окружающими их районами, а также горные районы по верхнему Зеравшану — Фальгар, Матча. В состав Ферганской области вошли все таджикские районы, расположенные в Ферганской долине и в окружающих ее предгорьях.

Восточная Бухара

Территория бывшей Восточной Бухары до революции представляла собой отрезанный от внешнего мира, труднодоступный горный край. Высочайшие горные хребты, отделенные друг от друга тесными, узкими долинами, которые прорезают стремительные горные потоки, — таков в основном ландшафт этого края. Лишь в западной его части горы понижаются, переходят в холмы и дают место широким равнинам. Средством связи отдельных горных долин друг с другом, а также с соседними странами служили лишь тропы, доступные только пешеходам или всадникам, проходившие сплошь да рядом по узким карнизам над бурной рекой, через шаткие мосты и высокие, доступные лишь в летние и осенние месяцы, горные перевалы. Край этот до революции не знал колесного транспорта.

Основным занятием горных таджиков было земледелие, носившее отсталый, застойный характер. Сельскохозяйственные орудия были крайне примитивны. Пахота производилась деревянной сохой, тягловой силой служили быки. В долинах на поливных землях применялось искусственное орошение, на склонах гор посевы производились без искусственного орошения, в расчете на атмосферную влагу. Навозом удобрялись лишь поливные земли и огородные культуры. Возделывались пшеница, ячмень, просо, горох, фасоль, бобы, лен, кукуруза, люцерна, в более низких местах — хлопок, рис. Урожаи были невелики. Истощенная неполивная земля забрасывалась под пар, и крестьяне (дехкане) переходили к посевам на новом месте. Местами в узких и скалистых долинах недостаток удобных для обработки площадей заставлял земледельца создавать искусственное поле — наносить землю на скалистую почву или же расчищать поле от камней. В высокогорных районах часто злаки не успевали вызревать и все труды земледельца пропадали даром. Местами, например в Дарвазе и в припамирских районах, урожая хватало лишь на несколько месяцев, остальное время года население вынуждено было питаться различными дикорастущими травами и другими суррогатами. Некоторым подспорьем в хозяйстве служили фрукты — абрикосы, яблоки, заготовлявшиеся впрок в сушеном виде, а также ягоды шелковицы.

Вместе с земледелием население занималось также скотоводством; разводили лошадей, ослов, крупный рогатый скот, коз и овец. Зимой скот содержался в хлевах, а летом переводился на высокогорные пастбища, куда для ухода за скотом переселялись на лето женщины и дети и где происходила заготовка молочных продуктов на зиму. Скот доставлял горцу-таджику значительную часть продуктов питания (молоко, мясо), а также материал для одежды (кожа, шерсть).

Слабое проникновение в Восточную Бухару товарно-денежных отношений способствовало сохранению здесь домашних промыслов, призванных обслуживать нужды замкнутого отдельного хозяйства, а также ряда ремесел, не отделившихся еще от земледелия и обслуживавших своей продукцией узкий внутренний рынок. Сюда относятся в первую очередь прядение и ткачество, вязание и вышивание; пряжа изготовлялась женщинами непосредственно в каждом доме, ткачеством же,

требовавшим установки ткацкого станка, занимались лишь отдельные хозяйства, обслуживавшие в порядке натурального обмена своих соседей. В ряде районов существовало примитивное гончарное ремесло, находившееся в руках женщин. Кое-где было развито изготовление металлических изделий, деревообделочное производство; имела место кустарная добыча соли, асбеста, нашатыря; в долине Ванджа выплавлялось железо. По берегам горных речек происходила старательская добыча золота. Некоторое подспорье в хозяйстве давала охота.

Большое значение имели отхожие промыслы, уход на которые вызывался нуждой, малоземельем, большой тяжестью налогов; горцы шли на заработки в города Самарканд, Бухару и Ташкент, а также в Ферганскую долину, где работали на хлопкоочистительных заводах, постоялых дворах и т. п. Отхожие промыслы явились крупным фактором ломки натурально-патриархальных отношений в глухих горных районах.

Однако вплоть до установления советской власти Восточная Бухара оставалась еще страной с преобладанием натурального хозяйства; развитие товарного хозяйства, товарно-денежных отношений еще только начиналось. Население удовлетворяло свои потребности главным образом продуктами собственного производства. Основные продукты питания — хлеб, мясо, молоко — доставляло собственное хозяйство; выделываемые на месте кустарные ткани, шерстяные и бумажные, служили для изготовления одежды.

Незначительный, случайный обмен, существовавший в крае, как бы еще с большей яркостью подчеркивал господство натуральных отношений. Приезжавшие из Самарканда, Бухары и Ферганской долины отдельные торговцы, привозившие фабрично-заводские товары, главным образом мануфактуру, и обменивавшие их на скот и пушнину, не имели большого влияния на общий характер хозяйства. Лишь в последние перед революцией десятилетия среди местных жителей выделяется байская прослойка, занимавшаяся скупкой местных продуктов и перепродажей их на рынках на равнине. Для жителей Каратегина, Дарваза и Вахио существовал лишь один базар в центре Каратегина — городе Гарме. Жители Каратегина и Вахио отдавали имевшийся избыток хлеба в Матчу (верховья р. Зеравшан) и Дарваз, получая взамен местную кустарную ткань, гончарные изделия и другие предметы. В горах существовал обычай покупать глиняную посуду за такое количество зерна, которое помещается в данном сосуде. Долина Ванджа снабжала соседние районы железными изделиями, а Вахио и Западный Каратегин — солью, причем это снабжение происходило в порядке натурального обмена. Деньги в стране имели незначительное распространение. Несколько более развитой товарный характер имело хозяйство в некоторых районах Гисара, Куляба, т. е. в западной, менее изолированной части Восточной Бухары.

* * *

В Восточной Бухаре, так же как и во всякой другой стране, где господствует феодальный способ производства, собственность на землю носила условный характер. Вся земля вообще принадлежала номинально эмиру бухарскому; последний был единственным и неограниченным владыкой государства, и его верховные права на землю реально выражались во взимании с населения налогов, являвшихся, таким образом, по существу земельной рентой.[1] Владельцем земли в ряде случаев был также

[1] К. Маркс. Капитал, т. III. Госполитиздат, 1949, стр. 804.

не непосредственный производитель, являвшийся лишь пользователем того или другого участка, а какой-либо крупный феодал. С другой стороны, право частного владения землей весьма часто существовало бок о бок с сохранившимся еще правом общинного владения, правом владения отдельной группы сородичей, отдельного кишлака или группы кишлаков.

В дореволюционной русской науке принято было делить землю на ряд категорий с точки зрения землевладения и землепользования, причем большинство исследователей сходится на следующем делении земель: а) мульки (*мульк*) — частновладельческие земли, б) амляковые (*амлок*) — государственные земли и в) вакуфы (*вакф*) — земли, принадлежащие какому-либо духовному учреждению (мечеть, духовная школа и т. п.) в силу пожертвования или завещания.

Обычно указывалось, что владелец может свободно распоряжаться мульковыми землями, как землями частного владения, например продавать их, закладывать, дарить и т. п., что эти земли иногда являлись предметом пожалования тому или другому лицу со стороны эмира, что на владение мульками у владельца имелись особые документы. В зависимости от наличия обложения налогами и размеров последних мульковые земли подразделялись в свою очередь на *мульки хуррихалис* — обеленные земли, *мульки ушри́* — облагаемые налогами в размере $^1/_{10}$ урожая и *мульки хараджи́* — обложенные налогами в размере $^1/_5$—$^1/_3$ урожая. Возникновение различных видов мульков пытались рассматривать исторически, указывая, например, что один вид мульков есть земли, отданные победителям после арабского завоевания, в то время как другой вид мульков, с более высоким обложением, составляют земли покоренного населения.

Еще меньше ясности внесено в вопрос о так называемых амляковых землях, обычно рассматриваемых как земли государственные и находящиеся во временном пользовании того или другого лица, которое по шариату не может ими распоряжаться, не являясь их владельцем; к этому обычно прибавляли что указанное положение шариата не выполняется и амляковые земли, подобно мулькам, фактически переходят из рук в руки.[2]

Уже из того немногого, что здесь было сказано по поводу классификации земель, видно, что грань между мульковыми и амляковыми землями исследователи затруднялись провести. Эта неясность проистекала из сложившегося ложного представления, будто бы те отношения, в которых когда-то находились правитель страны и отдельные владельцы земли, придали особые свойства тому или другому участку земли, свойства, ставшие имманентно присущими данной земле и сохранившиеся на протяжении ряда десятилетий и столетий.

Исследования, произведенные нами в Каратегине, позволили по крайней мере для ряда районов установить несколько иную классификацию земель,[3] основывающуюся на существовавшем обычном праве, и прийти к выводу, что самое обложение земель налогами зависело не от исторической судьбы того или иного участка земли, а от того, кто в данный момент являлся его собственником или фактическим владельцем — государство, феодал или непосредственный производитель, т. е. дехканин

[2] По поводу классификации земель см.: А. А. Семенов. Очерки поземельно-податного и налогового устройства бывш. Бухарского ханства. Тр. Среднеаз. гос. унив., серия II, вып. 1, Ташкент, 1929.

[3] Н. А. Кисляков. Очерки по истории Каратегина. Изд. 2-е, Сталинабад, 1954, стр. 152 и сл.

(*дехкон*); налогом облагались лишь земли дехкан, в то время как с первых двух категорий земли налоги не платились.

Все земли, находившиеся в частном владении, принадлежавшие как дехканам, так и местным феодалам, независимо от того, облагались ли они налогами или нет, носили название мулька и разделялись по способу их получения на следующие категории: а) *мулькй мавруси́* — земли, перешедшие по наследству (они же носили название *мулькй бобиги́* или *мулькй падари́*, т. е. владения деда или отца); б) *мулькй зархарид* — земли, приобретенные покупкой; в) *мулькй яльмкан* — вновь распаханные земли.

О том, что основная масса дехкан в Восточной Бухаре владела лишь небольшими участками земель и вела мелкое хозяйство, говорят хотя бы такие примеры: до революции в Каратегине 20% хозяйств имело до 1 десятины посева, а 84.4% всех хозяйств владело участками не свыше 4 десятин на хозяйство. Наряду с этим имелись и крупные землевладения: например, в Дюшамбинском районе наиболее зажиточная группа хозяйств, составлявшая 4.8% от всех хозяйств района, владела 25.9% всей поливной земли.

Следующей категорией земли в Каратегине являлись так называемые мирские земли — *замини мири́*, составлявшие фонд правительственных земель, в основном годных для обработки, которые обрабатывались силами дехкан; урожай с них свозился в правительственные амбары.

Далее следуют вакуфные земли, т. е. земли, пожертвованные их владельцами какому-либо мазару, мечети или медресе, доходы с которых шли в пользу этих последних. Вакуфные земли часто сдавались исполу дехканам.

Наконец, обширный фонд земель составляли государственные земли общего пользования — *замини ома*, различные горные пастбища, участки, поросшие лесом и кустарником. В старое время, когда свободных земель в крае было много, никому не возбранялось распахать для себя участок такой земли и тем самым сделать его своим мульки яльмкан.

Как было упомянуто выше, большая часть земли в бывшей Восточной Бухаре находилась в частном владении отдельных лиц. К землям частного владения, помимо пахотных участков, относились участки приусадебной земли, занятые садами земли или участки, на которых растут отдельные деревья, безразлично — фруктовые или какие-либо другие. Границы между участками отдельных владельцев обычно были точно установлены. Если возникали иногда споры, то они решались с помощью односельчан, пожилых людей, стариков, всегда имевших возможность напомнить заинтересованным лицам, в силу каких обстоятельств данный клочок земли составляет владение того или другого. Обычно самый дом вместе с принадлежащими ему угодьями передавался строго по наследству, от отца к сыну, а в случае отсутствия у данного лица сыновей — его ближайшим родственникам.

Однако, наряду с господствовавшим до революции повсеместно правом частного владения на землю и наследования ее, часто сельское общество, в лице наиболее авторитетных стариков, вмешивалось в дело передачи дома с принадлежащими ему угодьями и своим приговором передавало усадьбу не прямым наследникам, а другим родственникам или же просто посторонним лицам. Это происходило обычно в том случае, если после смерти хозяина в доме не оставалось взрослых, трудоспособных мужчин. Этим актом сельское общество желало обеспечить исправность данного хозяйства в деле своевременной уплаты последним налогов, которые иначе тяжело легли бы на остальных односельчан. Так как такая передача происходила обычно безвозмездно и оставшиеся

после смерти хозяина члены семьи выселялись куда-либо на сторону, то тем самым нарушались право частного владения и право наследования. Далее, известны случаи, когда усадьба, вместе с принадлежащими ей угодьями, даже при жизни работоспособного, но маломощного хозяина передавалась по приговору общества другому лицу.

Права сельского общества на землю, находившуюся в частном владении, сказывались еще и в следующих фактах. Весной, до посева, и осенью, после снятия урожая, на полях кишлака, независимо от их принадлежности тому или другому лицу, выпасалось обычно общественное стадо, где скот поедал остатки сжатой соломы. Это обстоятельство в свою очередь было связано с тем, что все сельскохозяйственные работы в кишлаке начинались и проводились одновременно, по указанию стариков. Несогласованность действий в данном случае со стороны отдельных лиц рассматривалась бы всеми односельчанами как нарушение прав всего общества.

Наряду с приусадебными участками, пахотными землями и стадами, находившимися в частном владении, другие виды земельных угодий оставались в нераздельном общинном пользовании. Сюда относятся прежде всего горные пастбища, куда на летние месяцы выпасался кишлачный скот. Точно так же в общинном пользовании находились и все участки, где произрастает кустарник, собираемый и употребляемый населением на топливо. Право заготовлять топливо на том или другом участке имели лишь жители определенных селений, жители других селений на них не допускались. Такое же положение наблюдалось и в отношении горных участков, на которых заготовлялись травы в качестве корма скоту на зиму. Обычным правом также закреплялись за отдельными кишлаками территории, на которых производилась охота.

Таким образом, с точки зрения землевладения, при наличии, наряду с частновладельческими участками, угодий общественного пользования, дореволюционный таджикский кишлак представлял собою сельскую общину, в которой еще достаточно отчетливо проступали черты общинного владения землей.[4]

Наряду с общинным землепользованием большое значение имело также и общинное водопользование, поскольку все селение часто снабжалось водой из одного общего источника, а поддержание в порядке оросительной системы было делом всех односельчан.

Наиболее ярко общинное владение землей можно было видеть на примере больших неделенных семей в восточной части Горного Таджикистана, где часто целый кишлак состоял из одной такой семьи, владевшей сообща как пахотными землями, так и всеми другими угодьями. Впоследствии, при распаде больших семей и переходе пахотной земли в частное владение отдельных лиц, с появлением в кишлаке пришельцев-чужеродцев создавалась та картина сосуществования общинного и частного землевладения, которая типична для сельской общины.

В Горном Таджикистане еще незадолго до захвата края Бухарским ханством и в первое время после такового купля-продажа земли почти совершенно не имела места. Лишь позднее, особенно в конце XIX и в начале XX в., количество свободной земли становится все меньше и меньше, и она постепенно делается объектом купли-продажи.

Непрерывно поднимаются и цены на землю. По имеющимся данным, в Каратегине участок земли, стоивший во времена последних независи-

[4] См.: К. Маркс. Черновики писем В. Засулич. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVII, 1935, стр. 694.

мых правителей (60-е и 70-е годы XIX в.) 20 бухарских таньга, к концу бухарского владычества ценился в 500 таньга. Если раньше население владело землей лишь на основании обычного права, то уже при бухарском владычестве, когда свободный земельный фонд стал сокращаться и цены на землю поднялись, каждый стремился оформить свое право владения путем получения у судьи специального документа, называвшегося *васика*.

В конце XIX и в начале XX в. земля начинает усиленно скупаться наиболее крупными феодалами, а также в еще больших размерах вновь нарождавшейся социальной группой кулаков-баев (*бой*). Помимо обычной покупки, концентрация земель в руках феодалов и байства происходила и другими путями. Захватывались и распахивались необрабатываемые земли, сплошь и рядом общинные земли того или другого кишлака, — естественно, в ущерб интересам его жителей и часто с молчаливого согласия правителя. Таким же явочным путем захватывались выморочные земли. Получают распространение такие кабальные формы эксплуатации, как сдача земли в аренду за часть урожая — *шарикй* или выдача ссуд под залог земли беднякам — *гpay*.

* * *

Как до бухарского завоевания края, так и в бухарский период мы находим в стране два основных, противостоявших один другому класса: класс эксплуататоров и класс эксплуатируемых.

Основной массой эксплуатируемого населения были дехкане (*дехкон* или *факир*). Классом эксплуататоров являлась местная феодальная знать, известная под именем *саркарда* или *наукар* в период самостоятельных правителей и под именем *сипо* или *амальдор* — «чиновник» — в период бухарского владычества.

Институт сипо, существовавший в бухарском ханстве и прежде, был принесен завоеванием во вновь присоединенные области. Сипо назывались лица, пожалованные эмиром или его наместниками-беками бухарским чином. Раздачей чинов местной знати бухарское правительство преследовало цель привлечь ее на свою сторону, учитывая, какое большое влияние имела эта знать на все остальное население. Каждый получавший чин (низшие чины жаловали беки, высшие — непосредственно эмир) получал также соответственно последнему известное количество крестьянских хозяйств или даже целых кишлаков в *танхо*, т. е. в ленное владение (см. ниже, стр. 14). Лицо, получавшее чин, обязано было отдарить бека или эмира ценным подарком или крупной суммой денег. Привилегии сипо могут рассматриваться как наследственные: сын сипо после смерти своего отца должен был сделать властям определенный взнос — *падар мурда* (по случаю смерти отца), после чего он сам становился сипо. За получаемые привилегии сипо номинально были обязаны военной службой эмиру, но фактически никакой службы не несли, лишь прислуживая лично беку и другим представителям бухарской администрации.

Бухарское завоевание в общем мало изменило судьбу трудящегося населения края. Прежде независимые горные княжества были разделены на отдельные бухарские провинции — бекства,[5] для управления которыми были назначены бухарские чиновники — *бек* или *мир*. Бекства в свою очередь подразделялись на более мелкие административные единицы

[5] Термин «бекство» употреблялся только русскими, как производное от слова «бек»; местное название такой провинции было *вилойат*.

амлок, во главе каждого из которых стоял *амлокдор*, почти как правило являвшийся родственником бека.

При беке и амлокдоре постоянно находился *есаулбоши́*, являвшийся начальником стражи; есаулбоши, вместе с подведомственной ему группой подчиненных, называвшихся *есаул*, непосредственно приводил в исполнение приговоры правителя (например, применение телесных наказаний, заключение под стражу), а также передавал другим лицам распоряжения последнего. В цитадели обычно имелся также *курбоши́*, являвшийся как бы комендантом крепости и заведующим арсеналом — *курхона*.

Помимо деления бекства на амлокдорства, существовали еще более мелкие административные деления, объединявшие несколько кишлаков, во главе с особым административным лицом — *миразор*, а в кишлаках все распоряжения властей осуществлялись через старост — *аксакал* (*аксакол*) или *арбоб*. Указанные представители кишлачной администрации хотя формально и избирались в ряде случаев населением, но фактически выборы производились часто по указанию властей; арбобом или аксакалом, как правило, являлись зажиточные и влиятельные в кишлаке лица.

Низшая кишлачная администрация в лице арбобов и аксакалов, а также различная бекская челядь за свою службу освобождалась от налогов и повинностей или же, в лучшем случае, довольствовалась, как например арбобы и аксакалы, сбором некоторого количества продуктов с населения от случая к случаю, например при сборе урожая. Напротив, вся остальная — так сказать средняя и высшая — администрация бекства имела соответствующие своему званию чины и наравне с местной знатью, часто не имевшей, за исключением отдельных поручений бека, никаких обязанностей, принадлежала к сословию сипо и кормилась за счет предоставлявшихся ей ленных владений — танхо.

Количество крестьянских хозяйств, предоставлявшихся в танхо тому или другому сипо, варьировало от одного-двух до нескольких сотен. Чем выше чин, а следовательно, чем больший вес и влияние имело то или другое лицо, тем большее число танхо имелось в его распоряжении. Самая система танхо заключалась в том, что ленные крестьяне — *танхо* или *бына* — обязаны были уплачивать лицу, получившему танхо, *танхохур* — все те подати и налоги, которые они ранее уплачивали государству, и отбывать на его землях барщину, поставлять вьючных животных для перевозки грузов, производить различные работы на дворе, в доме и т. п. В то время как мелкие сипо, имевшие в своем распоряжении несколько хозяйств, фактически довольствовались лишь сбором указанных налогов и отработкой на них барщины, крупные сипо, владевшие иногда сотнями ленных хозяйств, бесконтрольно распоряжались в своих владениях, проявляя полный произвол, вмешивались в личные семейные дела своих бына, ставя их фактически в положение крепостных крестьян.

Местные власти, сами проявлявшие достаточно произвола в отношении населения, смотрели сквозь пальцы на творившийся в кишлаках произвол со стороны сипо и в случае возникающих конфликтов становились всегда на сторону эксплуататоров. Судебные разбирательства по гражданским делам совершались судьями — казиями (*кози́*), судившими по мусульманскому закону — шариату — при помощи толкователей этого закона — *муфти*. Хотя казии нередко утверждались самим эмиром и были независимы от беков, их лицеприятие при судебном разбирательстве, стремление угодить богатым и сильным, их взяточничество были широко известны и являлись объектом народной сатиры, сюжетом

народных представлений, песен, сказок, пословиц. Уголовными делами и наказаниями ведали непосредственно бек или амлокдор. Суд и расправа производились обычно на бекском или амклокдорском дворе. Провинившийся, иногда просто подозреваемый в преступлении или оклеветанный человек, если он не мог откупиться взятками, наказывался самым жестоким образом. Осужденных заковывали в колодки, сажали в зловонные ямы-тюрьмы, кишевшие паразитами. Если осужденный подвергался тюремному заключению, то срок последнего не определялся, он находился в тюрьме обычно до тех пор, пока кто-либо из его родственников или друзей добивался ходатайства какого-либо влиятельного лица перед правителем, причем ходатайство это, как правило, сопровождалось соответствующими приношениями. Другими видами наказания являлись штраф и избиение осужденного палками и, наконец, смертная казнь.

Большую роль в Восточной Бухаре играло многочисленное мусульманское духовенство — муллы (*мулло*), имамы (*имом*). Представителями особого мистического направления в исламе, известного под названием суфизма, являлись ишаны (*ишон*), которые вербовали себе последователей из среды верующих, носивших в этом случае название *мюрид*. Ишаны пользовались огромным авторитетом как среди правящих классов, так и среди широких масс населения, накапливали огромные состояния за счет пожалований им танхо и земель, а также приношений верующих и стояли часто в первых рядах феодальной знати.

Весь административный, духовный и судебный аппарат Восточной Бухары был предназначен для извлечения от населения возможно больших средств, поступавших в казну эмира и расходуемых на нужды самого эмира, его двора и содержание войска. Почти никаких затрат на нужды населения, на мероприятия по благоустройству, народному образованию государство не производило. Следствием такого порядка вещей была почти поголовная неграмотность населения, часто повторявшиеся эпидемии, высокая смертность, бездорожье в стране и т. п.

Количество податей и повинностей в течение полувекового господства бухарского эмира в крае непрерывно увеличивалось из года в год, чему способствовала самая система поступления налогов в казну эмира. Каждый бек обязан был ежегодно посылать эмиру определенную сумму денег и, кроме того, различные подарки. Отсылая установленную сумму налогов, бек в деле сбора этих налогов с населения был почти совершенно бесконтролен, чем больше ему удавалось получить сборов, тем больше попадало в его собственную казну и тем более богатые подарки он мог посылать эмиру.

Основным видом налогов являлся сбор части урожая, производившийся главным образом натурой, размеры которого колебались между $^1/_5$ (*хумс*) и $^1/_{10}$ (*ушр*) урожая, в зависимости от района, а также от вида земельных угодий; с поливной земли взимался больший налог, чем с земли богарной.

Помимо уплаты налога зерном в казну, крестьянин вынужден был определенную часть урожая, называвшуюся *кафсан*, выделить в пользу амлокдора (в среднем около $^1/_{25}$ части), другую часть, называвшуюся *кафсандарга*, — в пользу сборщика податей; наконец, определенные части выделялись старосте селения, лицу, ведавшему орошением полей и называвшемуся *мираб*, местному мулле-имаму. Но этими сборами с урожая далеко не ограничивались все налоги, которые платило трудящееся население Восточной Бухары. Помимо того, существовали и другие налоги и сборы. В горных восточных бекствах, например в Каратегине

и Дарвазе, взимался также подворный налог натурой — *амаль*; амаль взимался мелким скотом, коровьим маслом и другими продуктами сельского хозяйства. Среди натуральных поставок отметим еще обязательную поставку крестьянами дров местной администрации или своему танхохуру. В западных бекствах практиковался сбор других дополнительных налогов с землевладельцев: *кошпули* и *яксара*. С движимого имущества — скота, товаров — взимался особый налог: *закет* (*закят*), составлявший $^1/_{40}$ часть стоимости данного имущества. Существовал также особый налог, введенный при завоевании края Бухарой, — *аминона́*, взимавшийся с торговцев в размере 1½ % стоимости товаров; сбор, известный под названием *бодж*, составлял пошлину с грузов, перевозившихся из одного бекства в другое. Существовали особые сборы с мельниц и крупорушек — *осиопули́* и *обиджувозпули́*, сборы с охотников — *дала́* и т. п. Особые сборы взимались местной администрацией и казиями за свадьбу — *никохона́*, развод — *талокона́*, раздел имущества — *тараканона́*, праздничные сборы — *идуна́*, сборы за совершение треб, судебные разбирательства и пр.

Помимо всех перечисленных налогов, являвшихся по существу в условиях дореволюционного Туркестана рентой натурой, мы находим в Восточной Бухаре и другую форму ренты — отработочную ренту или барщину. Трудящееся население обязано было безвозмездно работать на полях бека, амлекдоров, других чиновников, а также на полях своих танхохуров. Другим видом барщинных работ являлись так называемые *бегори́* — работы по постройке и ремонту зданий, очистке снега у домов и на крышах, заготовке топлива для местного правителя или танхохура. Одной из тяжелых повинностей являлась гужевая повинность — *улау*; в стране, где господствовал исключительно вьючный транспорт, для перевозки казенных грузов, а также различных товаров, приобретавшихся феодалами и чиновниками на базарах равнины, требовалось большое количество лошадей и ослов. Для всех этих перевозок устанавливалась постоянная очередь среди населения, самые перевозки были бесплатны. Отметим еще бесплатные общественные работы по прокладке и ремонту казенных дорог.

Все указанные налоги и сборы, а также трудовые повинности и отработки ложились тяжелым бременем на плечи трудового крестьянства, разоряли его и доводили до отчаяния.

К классовому угнетению таджиков в бекствах Восточной Бухары присоединялся еще и национальный гнет. Династия бухарских эмиров и значительная часть сановников и крупных чиновников ханства принадлежали к узбекскому племени мангыт. Эмир и его приближенные смотрели на страну, как на свою вотчину и на источник личного обогащения. Большинство беков, посылавшихся в Восточную Бухару, были узбеки-мангыты, точно так же и их приближенные, получавшие в бекстве различные доходные административные посты. Не удивительно поэтому, что среди широких масс населения слово «мангыт» являлось синонимом всего ужасного и жестокого. Помимо мангытов, привилегированное положение в Гисарском и Кулябском бекствах занимали также локайские родо-племенные вожди; беспокойные и воинственные локайцы не раз поднимали в прошлом восстания против эмира, и поэтому их вожди всеми способами привлекались бухарским правительством на свою сторону и пользовались различными льготами и привилегиями. Сипо из локайцев получали больше обычного числа танхо и всячески эксплуатировали соседних таджиков. Возникшая вследствие притеснений завоевателями местного населения рознь между узбеками и таджиками искусно под-

держивалась и разжигалась правящими классами, заинтересованными в отчуждении друг от друга узбекского и таджикского народов.

* * *

Рассматривая выше земельные отношения в Восточной Бухаре, мы уже указывали на сохранение в таджикском дореволюционном кишлаке элементов общинного землевладения и землепользования, на наличие общинных кишлачных угодий в виде летних горных пастбищ, покосных и охотничьих территорий и т. п., а также на некоторую условность частного владения пахотными и приусадебными участками.

Помимо общинных форм землепользования, для таджикского кишлака были характерны различные коллективные работы и занятия, объединявшие односельчан и являвшиеся несомненно пережитком первобытно-общинных отношений.

Коллективное начало сказывалось прежде всего в цикле сельскохозяйственных работ. Пахота в кишлаке, хотя и производилась каждым хозяином самостоятельно и отдельно на своем поле, обычно начиналась только после того, как день начала пахоты был назначен стариками и один из последних, известных под названием *бобо дехкон*, проводил первую борозду в поле, что сопровождалось исполнением определенных обрядов. В некоторых районах горного Таджикистана сохранялся обычай совместно в один день начинать всем селением также и другие сельскохозяйственные работы, как например жатву хлебов, молотьбу и т. п.

Начиная и заканчивая совместно земледельческие работы, односельчане осуществляли также и известную помощь тем своим сочленам, которые своевременно не могли справиться с указанными работами вследствие малой мощности хозяйства, болезни основного работника и т. п. В таких случаях организовывалась общественная помощь, носившая название *хашар*.

В таджикском кишлаке скот весной, после зимнего нахождения в хлевах, обычно соединялся в одно, а иногда и в два или три общественных стада и в течение лета, как во время пребывания его в кишлаке, так и в период нахождения на летовье, выпасался совместно. Самая пастьба производилась односельчанами по очереди; очередь по пастьбе — *наубати моль* — разверстывалась на каждое хозяйство селения, но пасли скот обычно дети-подростки, высылаемые от очередного хозяйства. Иногда же селение нанимало особого пастуха — *подачй*.

С реализацией продуктов скотоводства, а именно молочных продуктов, связан и другой коллективный институт, известный в горном Таджикистане под названием *пейвоз* или *наубати шир*. Пейвоз — форма взаимопомощи, заключавшаяся в том, что несколько женщин, соседок из различных хозяйств, объединяются в особую артель или товарищество по сливу молока. Члены товарищества сливают вместе принадлежащий им удой молока и пользуются им поочередно в течение нескольких дней, в зависимости от количества молочного скота в том или другом хозяйстве. В результате каждая хозяйка получает то самое количество молока, которое она должна была бы иметь от своего молочного скота, но в более короткий срок, позволяющий ей успешно произвести заготовку молочных продуктов на зиму.

Коллективный характер носили и охоты-облавы, устраивавшиеся обычно одним или несколькими селениями на тех охотничьих территориях, которые были закреплены в силу обычного права за данным се-

лением. Объектом охоты в большинстве случаев являлся горный козел. Коллективная охота обусловливала и коллективное потребление добычи.

В порядке общественной взаимопомощи в кишлаках организовывались и работы по постройке домов, для чего хозяин также устраивал хашар, приглашая для помощи своих ближайших соседей и односельчан.

Делом всего кишлака являлись и все работы, связанные с общественной пользой или благоустройством, которые обычно производились по решению самих односельчан, но весьма часто под давлением или по прямому распоряжению властей. Сюда следует отнести всевозможные работы по устройству и ремонту дорог и мостов, очистке дорог от снега зимой, работы по возведению общественных зданий, не говоря уже о различных феодальных повинностях, например извозе, выполнявшихся односельчанами в порядке очередности. Особо следует упомянуть еще о коллективных кишлачных работах по очистке и исправлению оросительной сети.

Для работ специального характера, требующих особой квалификации, в каждом кишлаке существовали мастера-специалисты, называвшиеся *уста* и соединявшие в своих руках сплошь и рядом две или три специальности. Это были кузнецы, плотники, ткачи, цирульники, часто являвшиеся одновременно и лекарями. Нередко последние две из указанных специальностей соединялись с мастерством кузнеца или плотника. Такие мастера всегда пользовались большим авторитетом в кишлаке. Мастер обычно мог все починить, поправить, одновременно дать толковый совет не только в хозяйственных вопросах, но и в делах общественных и семейных; он же приготовлял различные лекарства и снадобья, рвал больные зубы, лечил переломы костей. Он обслуживал своих односельчан, как правило, безвозмездно, получая от них в ряде случаев, особенно когда оказывал услуги не по своей основной профессии, небольшие подарки; но зато мастер пользовался общественным вознаграждением, чаще всего в виде зерна, собираемого среди жителей кишлака в его пользу при уборке урожая. Если же мастер имел также и пахотную землю, то последняя обрабатывалась всем миром путем устройства хашара.

Всеми общественными работами в кишлаке ведал староста кишлака, являвшийся, как было указано выше, часто лицом выборным, но, как правило, принадлежащим к зажиточной верхушке кишлака. Помимо наблюдения за выполнением общественных работ и проведением в жизнь всех мероприятий властей, староста кишлака, совместно с пользовавшимися авторитетом пожилыми людьми и стариками, как бы олицетворявшими общественное мнение кишлака, решал важнейшие кишлачные дела. Они разрешали споры и недоразумения, возникавшие между односельчанами, руководили приговорами общества по поводу передачи дома и усадьбы родственникам умершего хозяина в случае, если в семье не оставалось работоспособных членов; они же являлись ответственными лицами в той круговой поруке — в вопросах фискальных, — которой были связаны между собой односельчане: кишлак должен был выполнить определенное количество повинностей, и в случае, если одно какое-либо хозяйство не могло выполнить возложенные на него работы или внести натуральные налоги, все эти обязательства перекладывались на другие, соседние хозяйства.

В повседневной общественной жизни селения большую роль играли общинные кишлачные мечети — *масчит* и тесно с ними связанные дома огня — *алоухона*. Как мечеть, так и алоухона обслуживались всем кишлаком или кварталом кишлака, если в последнем было несколько общественных зданий, для каждого квартала в отдельности. Устанавливалась

специальная очередь на обслуживание здания — уборку и поддержание порядка и чистоты, доставку светильников, воды, доставку дров и топку помещения. Очередной дежурный по алоухона должен был доставлять светильники и дрова из своего дома.

Все сказанное об общественной жизни кишлака позволяет утверждать, что дореволюционный таджикский кишлак по существу являлся сельской общиной, основанной на сохранявшихся общинных формах землепользования и водопользования, коллективных началах труда и ряде других общественных явлений, каковыми было наличие общественных ремесленников, общинных зданий и т. п. Прочность существования сельской общины у таджиков обусловливалась не только традиционными, родственными и соседскими связями, но и тем обстоятельством, что община эта искусственно консервировалась феодальным государством, заинтересованным в сохранении той круговой поруки в фискальных вопросах, о которой было сказано выше, и по существу выступала в качестве мелкой административно-податной единицы.

* * *

Наряду с соседскими, общинными связями, немалую роль в общественных отношениях горных таджиков играли и родственные связи, отношения по признаку кровного родства. Кровное единство, общность, принадлежность того или другого индивидуума к данной, подчас весьма обширной группе сородичей весьма четко осознавались, причем наибольшую роль в этих родственных отношениях играло родство по мужской линии. Понятие о группе кровных родственников выражалось арабскими терминами *каум* (*каун*) и *тоифа*, а также термином *кында*, по-видимому местного происхождения, означающим буквально «ствол».

Во многих районах горного Таджикистана до самого последнего времени можно было наблюдать деление кишлаков на сравнительно небольшие кварталы, обычно отделенные друг от друга незначительным расстоянием. Как показывают исследования, проведенные автором этих строк в некоторых горных местностях, например в долине реки Хингоу и в бассейне рек Ях-Су и Кизыл-Су, многие из таких кварталов были населены семьями, состоявшими друг с другом в кровном родстве. Правда, рядом с основным ядром, состоящим из родственных семей, часто проживало и несколько чужих, не родственных семейств, но при расспросах всегда оказывалось, что эти последние являются позднейшими переселенцами в данный кишлак или квартал. Известны также многочисленные случаи, когда два или три квартала одного кишлака были населены каждый представителями отдельной родственной группы, но уже наблюдалось некоторое нарушение родственного принципа и в одном квартале можно было встретить представителей различных родственных групп. Наконец, целый ряд мелких кишлаков, насчитывавших один-два десятка хозяйств и не подразделявшихся на кварталы, оказывались заселенными исключительно представителями одной кровной родственной группы.

Указанные родственные группы, в большинстве случаев проживавшие совместно в одном кишлаке или квартале, часто являлись владельцами одного общественного дома — алоухона или мечети. Это можно было наблюдать в тех случаях, когда, например, селение состояло из двух или трех кварталов, населенных каждый в отдельности кровными родственниками, и каждый квартал селения имел особую алоухона. То же самое можно сказать и в отношении кишлачных кладбищ; весьма часто в кишлаке

можно было видеть два или три кладбища, что соответствовало количеству родственных групп, населяющих данный кишлак, причем каждая из них хоронила своих покойников на собственном кладбище.

Родственный принцип наблюдался в ряде случаев и в пользовании летними пастбищами, что внешне выражалось в распределении или подразделении кишлачных пастбищ между отдельными кварталами кишлака. Этого распределения население строго придерживалось в своих ежегодных выпасах скота на летние пастбища, в то время как внутри группы населения, пользовавшейся одним пастбищем, не было никаких стеснений или ограничений для отдельных ее членов.

Родственная солидарность составляла одну из основ повседневной жизни и быта населения. Помочь своему сородичу в несчастьи или при затруднении, принять участие в семейных событиях, происходящих в доме сородича, — все это почиталось основной обязанностью таджика. Нужно ли было уплатить калым за невесту для сына, покрыть недоимки по налогу или же заплатить штраф, человек всегда мог рассчитывать на материальную помощь не только своих близких родственников, но и самых отдаленных сородичей. И в свою очередь он считал обязательным долгом помочь находящемуся в беде или в затруднении сородичу.

Таджики предпочитали близкие браки, совершавшиеся даже в кругу сородичей, естественно, при соблюдении обычных правил о запретных для брака степенях родства, о чем еще придется говорить подробно. Нередко родственный принцип лежал также в основе различных коллективных работ.

Отметим, наконец, что наряду с родственной солидарностью были нередки случаи враждебных отношений между отдельными родственными группами, поводом к чему обычно являлись ссоры между их представителями или какие-либо имущественные (часто земельные) конфликты. В таких случаях особенно ярко сказывалась родственная солидарность, обязывавшая вступиться за родственника — даже и в том случае, если он являлся не обиженным, а обидчиком.

Все вышеизложенное показывает, насколько родственные и соседские отношения и связи доминировали в общественной жизни таджика-горца и как они пронизывали собой весь бытовой уклад таджикского кишлака.

* * *

Общественная жизнь дореволюционного кишлака, особенно в более отдаленных и глухих горных углах, не отличалась большим разнообразием и текла монотонно, лишь изредка нарушаясь теми или другими событиями. Интересы односельчан были узко ограничены жизнью своего родного кишлака, в лучшем случае жизнью ближайшей округи, с которой существовали родственные, брачные или трудовые связи. О том, что творилось за пределами этой округи, знали только по рассказам людей, ездивших куда-либо далеко по требованию властей или вернувшихся с отхожих промыслов с равнины или из больших городов. Периодические посещения кишлака представителями власти, являвшимися для сбора налогов или для вербовки населения на различные работы, были неизбежным злом, нарушавшим нормальное течение жизни. Чужеземец, случайный путник встречался гостеприимно, но настороженно: в нем видели прежде всего скрытого врага, тайно путешествовавшего посланца эмира или русского царя, приехавшего выведать, чем живет кишлак.

Тем не менее каждый горец-таджик принимал живейшее участие в местной общественной жизни. Отдавая значительную часть своего времени

тяжелому труду в поле, в горах, на дворе феодала и, наконец, дома, он значительно меньше времени уделял пребыванию в семье, предпочитая проводить свое свободное время среди односельчан. Напомним, что в силу специфических условий жизни на Востоке женщина мало появлялась в общественных местах и коротала свой досуг главным образом дома или у соседок.

Центром общественной жизни кишлака являлись упомянутые выше алоухона и мечеть. Здесь обычно проводило все свободное время мужское население кишлака осенью и зимой. С наступлением теплого времени собирались на террасе или же на небольшой площадке перед мечетью. Здесь устраивалось возвышение — *суфа*, — глинобитное или из каменных плит. Рассаженные вокруг деревья, огромные чинары или густые карагачи, бросали тень и создавали прохладу. На площадку обычно была проведена вода, стекавшая в виде небольшого водопада с деревянного желоба — *новардон*. Даже и в рабочую страду здесь всегда можно было видеть небольшую группу стариков, степенно беседовавших друг с другом или дремавших под шум падающей воды.

Особенное оживление наблюдалось в мечети, в алоухона или вблизи них в дни больших религиозных праздников, из которых крупнейшими являлись Рамазан и Курбан. Праздничное моление в мечети всегда сопровождалось большим угощением. Односельчане вскладчину, а более зажиточные люди и индивидуально, резали баранов, мясо которых варилось в домах, а затем, разложенное на больших деревянных блюдах вместе с традиционными тонкими лепешками — *чапоти́*, приносилось в мечеть для общего угощения.

Торжественно праздновался также Новый год, приходившийся на дни весеннего равноденствия. В кишлаках горного Таджикистана этот праздник обычно устраивался на плоских кровлях мечетей или жилых домов или же прямо на земле, на едва еще обсохших после таяния снега площадках; здесь организовывалось неизбежное коллективное угощение. Народными развлечениями служили козлодрание — *бузкаши́*, борьба — *гушти́*; как дети, так и взрослые, запасшись крашеными яйцами, играли ими, а дети катали их. Новый год весьма торжественно праздновался также местными феодалами; праздники устраивались в центрах бекств и амлокдорств под руководством самих правителей; организовывались борьба силачей — *пальвон*, состязания в беге, козлодрание и скачки — *пойга*, соревнования певцов, сопровождавшиеся раздачей призов победителям.

Кроме религиозных и традиционных общественных праздников, устраивались еще собрания, сопровождавшиеся угощениями, по особому случаю, например в связи с засухой, в связи с поминками по умершему и т. п. Принесенное в таких случаях угощение имело характер жертвенного и называлось *худой*.

Выше уже было указано на существование межкишлачных связей, основанных весьма часто на брачных или родственных отношениях; особенно крепкими эти отношения являлись в случае, как это значительно часто практически и бывало, когда несколько женщин были взяты в замужество в данный кишлак из одного и того же кишлака. Часто также межкишлачные связи основывались на совместном пользовании летними пастбищами, совместной охоте и т. п. Почти каждый кишлак в числе своих ближайших и отдаленных соседей различал кишлаки, с которыми он состоял или в дружеских, или во враждебных отношениях, избегая в последнем случае поддерживать связь с тем или иным кишлаком. Часто враждебные отношения существовали по традиции или устанавливались в силу

каких-либо недоразумений или споров. Между многими кишлаками существовали постоянные связи, основанные на натуральном обмене продуктами.

Русский Туркестан

Общественно-политическое устройство северных областей таджикской оседлости, входивших до русского завоевания в состав Бухарского и Кокандского ханств, мало отличалось от вышеизложенных порядков в Восточной Бухаре.

Однако здесь, на равнине, в богатейших густозаселенных оазисах Ферганской долины и долины Зеравшана, где не было предпосылок для такой изолированности, как в южных горных районах, с давних времен получила широкое развитие торговля, существовало большое количество рынков, хозяйство носило товарный характер. Все это естественно должно было поколебать крепость общинных порядков. «Товарная форма и деньги, — говорит Ф. Энгельс, — проникают во внутреннее хозяйство объединенных непосредственно для производства общин, рвут связи общины одну за другой и превращают членов общины в группу отдельных частных производителей».[6]

Несмотря на отсталую технику, земледелие имело здесь достаточно интенсивный характер, преобладали поливные земли, орошение которых обеспечивалось сложной ирригационной сетью. Широко практиковалось удобрение, соблюдался определенный севооборот, основанный на многовековом опыте населения. Помимо зерновых культур, имели место посевы хлопка, люцерны, кенафа, табаку, бахчевых и огородных культур. Были развиты садоводство, виноградарство, шелководство.

Широкое распространение имели различные ремесла, в основном отделившиеся от земледелия, хотя местами ремесленники еще были связаны с сельским хозяйством. Из числа ремесел наиболее развиты были ткачество, набоечное, керамическое, деревообделочное производства и некоторые другие.

Большое значение имел оживленный торговый обмен оседлых районов, населенных таджиками и узбеками, с кочевой степью.

Русское завоевание края внесло коренное изменение в сложившиеся веками общественные отношения. Его положительный стороной было установление в крае определенного порядка, законности, устранение рабства, страшных средневековых казней, вечных междоусобиц, от которых жестоко страдало население. В административном отношении весь Русский Туркестан, составлявший в целом единое генерал-губернаторство, был разбит на области, во главе которых стояли губернаторы, а также на уезды с уездными начальниками. Только низшее управление было оставлено в руках коренного населения. Низшая администрация состояла из волостных управителей и сельских старост или аксакалов. Выборы этой низовой администрации производились раз в три года; для производства выборов от определенного количества домохозяйств избирались выборщики, которые затем выбирали должностных лиц. Фактически указанные выборы являлись привилегией наиболее зажиточной части населения, сами избранники имели мало общего с народом и не защищали его интересов.

Уничтожив должность *раисов* — лиц, наблюдавших за благочестием населения, русские власти сохранили местные суды, во главе которых стояли судьи-казии. Население через своих выборщиков выбирало двух кандидатов на должность казия, а русская администрация утверждала

[6] Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1934, стр. 226.

в этой должности одного из кандидатов. Казии вели судопроизводство по шариату. Как и до русского завоевания, суд казиев при новом режиме являлся также судом лицеприятным, в котором сильная и богатая сторона всегда оказывалась правой, а слабая — виноватой. Казии являлись в значительной мере бесконтрольными лицами, так как были подотчетны лишь съезду казиев, на котором председательствовал обычно кто-либо из их среды.

Одной их коренных реформ, произведенной русскими властями в Туркестане, представлявшей резкий разрыв с местными традициями, явилось уничтожение материальной базы, а вместе с тем и влияния старой феодальной земельной аристократии. Как говорилось, в среднеазиатских ханствах существовала категория мульковых, освобожденных от налога земель, владельцы которых принадлежали к числу крупной служилой аристократии и являлись крупнейшими земельными собственниками. Распоряжением русских властей было введено обложение всех этих земель на одинаковых основаниях с другими землями. Кроме того, было объявлено, что все орошаемые земли переходят во владение тех лиц, которые их фактически обрабатывали; это на практике повело к тому, что земли крупных феодалов были закреплены за арендаторами-издольщиками, работавшими на этих землях. Однако это мероприятие, коснувшись лишь крупнейших земельных магнатов, не повело к уничтожению крупного землевладения вообще, поскольку среди арендаторов имелись землепользователи в свою очередь сдававшие землю бедноте. Напротив, оно способствовало в дальнейшем концентрации земли в руках капиталистов.

Что касается налогового обложения, то все многообразие существовавших налогов было заменено единым государственным поземельным налогом, установленным в среднем в размере $^1/_{10}$ валового дохода. Существовавший до завоевания закет — налог с имущества и торговли — был заменен промысловым сбором, т. е. пошлинами за право торговли и промысла.

Реформой, коснувшейся вакуфных земель и имущества, было подорвано благосостояние крупного мусульманского духовенства. Положением 1886 г. от государственного поземельного налога были освобождены лишь ненаселенные вакуфные земли, весь доход с которых был предназначен в пользу мечетей, школ или же учреждений общественного призрения; все населенные вакуфные земли остались во владении тех сельских обществ, которые фактически ими пользовались, с выделением лишь некоторой части дохода в пользу вакуфного учреждения.

Наряду с подрывом основ феодального строя, со сведением на нет власти и значения феодально-служилой аристократии и крупного духовенства, одним из последствий русского завоевания явилось усиление классовой дифференциации в среде основных слоев общества — земледельцев, ремесленников и торговцев. Как известно, Средняя Азия после русского завоевания была превращена в сырьевую хлопковую базу России. Увеличивается доходность хлопководства, а вместе с ней рост посевных площадей, занятых под хлопок. Появляются специализированные хлопковые районы, растет хлопкоочистительная промышленность, что в свою очередь приводит к резкому росту товарно-денежных отношений. Усиливается скупка хлопка различными торговыми фирмами, практикующими закупку урожая на корню и выдачу задатков под урожай. Появляются многочисленные посредники — *чистачи*, которые наживаются на торговле хлопком, скупая его у населения по дешевым, самими же посредниками установленным ценам. Весьма скоро в результате этого трудящееся население, вынужденное покупать хлеб по дорогим ценам, попадает в полную кабалу к скупщикам хлопка и ростовщикам, ссужающим его деньгами до нового урожая. Быстро растет и новая в условиях Средней Азии социальная

группа — байство, начинающее усиленными темпами скупать у разоряющихся крестьян землю.

Проведение железных дорог, организация предприятий по добыче полезных ископаемых, устройство хлопкоочистительных и маслобойных заводов привели к сложению пролетариата в Средней Азии, в состав которого вошли как русские, так и представители коренных национальностей.

Таким образом, полувековое владычество русского царизма в Средней Азии привело к значительным изменениям классовой структуры общества и перегруппировке общественных сил. Наряду с земледельцами, выделяющими на одном полюсе малоземельную бедноту и батрачество, а на другом байскую прослойку, мы встречаем слой крупных и мелких торговцев, особенно значительный среди таджиков, проживающих главным образом в городах и крупных селениях, и еще более многочисленный слой ремесленников. Складывающиеся капиталистические отношения создали также и новые социальные группы: предпринимателей — хозяев предприятий по обработке хлопка, хлопковых посредников и агентов, ростовщиков.

Несмотря на мероприятия русского правительства по руссификации, все попытки в этом направлении дали очень незначительные результаты. Организация русско-туземных школ не встретила сочувствия в среде коренного населения и практически не принесла пользы. Вследствие этого как в среде узбеков, так и среди таджиков продолжало господствовать мусульманское образование, рассадником которого являлись духовные школы — *мактабы* и *медресе*. Круг местной интеллигенции составляли казии и знатоки шариата — *аалям* и *муфти*, преподаватели школ — *мударис*, чтецы корана — *кори́*, различные писцы и секретари — *мирзо*, а также представители духовенства — имамы и ишаны, пользовавшиеся по-прежнему значительным авторитетом.

Наиболее влиятельные и зажиточные круги местного общества, осознав те выгоды, которые они могли извлечь из русского управления, начинают вступать в контакт с русской администрацией, добиваются поступления на русскую государственную службу, устанавливают торговые и деловые связи с русскими купцами и промышленниками и тем самым создают прочную базу для совместной эксплуатации трудящегося населения.

* * *

В городах и в крупных кишлаках на равнине особенно наглядно в прежнее время можно было наблюдать различие между резко выраженной обособленностью отдельного хозяйства таджиков, с одной стороны, и общественной жизнью кишлака или города, с другой стороны.

Обособленность отдельного хозяйства, отдельной семьи проявлялась в самой архитектуре дома, выходившего на улицу глухими стенами и глинобитным забором, снабженным воротами, а иногда лишь узкой калиткой. Вся жизнь семьи протекала в доме и на дворе, скрытая от посторонних взоров, что не исключало, однако, полной осведомленности соседей, в особенности соседок, обо всем происходившем в доме. Каждый домохозяин вел свое обособленное хозяйство — независимо от того, был ли он ремесленником, торговцем или земледельцем.

Общественной единицей являлся квартал или приход, часто совпадавшие друг с другом. Общественная жизнь сосредоточивалась в приходской мечети, на базаре, в чайхане, наконец, просто на улице.

Несмотря на отсутствие ярко выраженного родового деления, какое можно было наблюдать у соседних узбеков, таджики городов и кишлаков

на равнине удерживали за собой подразделения на группы, объединяемые по принципу происхождения, местожительства или занятия; каждое из таких подразделений носило свое особое название. Всего насчитывалось среди таджиков Самарканда восемь подобных подразделений; жители каждого из них составляют население одного квартала или деревни, а если подразделение немногочисленно, то население одного прихода или выселка.

Таджики указанных подразделений объединялись родственными связями, значительно укреплявшимися благодаря тому, что предпочтительными являлись браки внутри данного подразделения. Если брак совершался путем уплаты калыма, то последний всегда был больше в том случае, когда девушка выдавалась замуж не в своем подразделении, а на сторону. На празднества, устраивавшиеся по поводу обрезания или свадьбы, в первую очередь приглашались лица своего подразделения, жители своего квартала или прихода. В практиковавшихся кулачных боях стороны делились по подразделениям или кварталам. Обидеть члена одного подразделения значит обидеть всю общину.

Общинное начало у таджиков городов и селений, занимавшихся земледелием, было связано также с коллективным водопользованием. Из среды данного общества выбирался мираб, обязанный следить за равномерным распределением воды, пускаемой на поля земледельцев, а также организовывать общинные работы по очистке каналов, сооружению и ремонтированию плотин. Все члены данного общества принимали участие в оросительных работах личным трудом под руководством мирабов; в случае каких-либо экстренных работ приглашалось на помощь население окрестных кишлаков, для которого устраивалось угощение, а если нужно было уплатить за работу и некоторую сумму денег, то последние собирались с общинников путем раскладки. Общинное водопользование было связано в свою очередь с наблюдавшимся местами переделом полей между односельчанами. Производилась и совместная пастьба скота.

Каждое из вышеуказанных подразделений имело также свою приходскую мечеть, одну или несколько. Мечеть в каждом приходе содержалась за счет прихожан, иногда также и на средства учрежденного для ее содержания вакфа. Настоятель мечети — имам также содержался на средства, собиравшиеся с прихожан, равно как и *суфи* (*муаззин*, *азанчи*) — лицо, провозглашавшее *азан* (призыв к молитве). В бедных приходах обязанности азанчи выполнял сам имам или кто-либо из прихожан по своему желанию. На специальное лицо прихожанами возлагалось наблюдение за помещением для омовения, где всегда должна была иметься теплая вода. Иногда приход содержал при мечети также специального сторожа — *фаррош*.

Среди таджиков городов сохранялась до революции своеобразная цеховая организация ремесленников. Мастерские, а часто и дома ремесленников одного цеха располагались близко друг к другу, на одной и той же улице или же в пределах одного квартала. На базарах существовали особые ряды кузнецов, медников, седельников, портных, сапожников и т. п. Каждый цех имел своего старшину, мастеров и учеников-подмастерьев, свои правила, обычаи, а также свое цеховое положение — *рисоля*. Подмастерья находились в экономической зависимости от хозяев и закреплялись на своем месте путем выдачи им известной ссуды — *бунак*, которую они обязаны были вернуть хозяину, если бы захотели уйти из мастерской.

Центром общественной жизни города или крупного кишлака являлся базар. Базаром служила обычно площадь с прилегающими к ней узкими улицами. Как на самой площади, так и вдоль улиц располагались ряды

лавок, представлявших собой узкие тесные помещения. Передняя сторона лавок была открыта и лишь на ночь закрывалась. Перед лавками устраивалась открытая галерея, застланная паласами и кошмами, на которой в часы торговли раскладывались товары и располагался хозяин лавки; иногда над узкими базарными улочками устраивались перекрытия из жердей, на которые накладывался камыш или плетеные камышевые циновки; таким образом на базаре была постоянная тень и поддерживалась прохлада.

В обычные дни среднеазиатский базар не отличался многолюдством и на нем отпирались далеко не все лавки. Напротив, в базарные дни — обычно раз или два раза в неделю — базар представлял собою оживленную и красочную картину. На базарной площади происходили и народные увеселения.

Толпы людей заполняли чайные — *чойхона*, всегда имевшиеся в большом числе на базаре, и дешевые столовые — *ошхона*. Чайханы встречались не только на базарах, но и повсеместно в других частях города, а также в крупных селениях. Перед фасадом чайханы помещалась терраса, расположенная часто над арыком с проточной водой.

Среди таджиков равнины практиковалось устройство своеобразных товариществ, известных под названием *джура* или *гап*; первый термин означает «содружество», второй — «разговор», «беседу». Обычно группа человек в 10—20 друзей или соседей организовывала компанию с целью совместного времяпрепровождения; в эту компанию входили лица, объединенные общими интересами, чаще всего люди одной профессии, например ремесленники, торговцы, представители интеллигенции. Члены джура поочередно собирались друг у друга или, если кто-либо из их среды обладал хорошим отдельным помещением — *мехмонхона*, постоянно в этом последнем. Со всех участников вскладчину собирались деньги, на которые приобретались различные продукты для угощения, а также и дрова. В ряде районов Ферганской долины, например в Касане, собирались ежедневно по вечерам, за исключением базарных дней, в других местах только раз в неделю, а именно с вечера в четверг, с тем чтобы провести вместе ночь на пятницу, и расходились в пятницу к полудню. Обычное время для собраний джура — зима, хотя бывали случаи, что собрания продолжались и летом, но уже не в мехмонхона, а в загородных садах. Из среды членов джура иногда выбирался старший — *джурабоши*, обычно хозяин мехмонхона, если собрания происходили постоянно в одном помещении, а также ведавший закупкой продуктов — *бозорчи́*. Если компания состояла из людей со средствами, то в члены джура принимали какого-либо бедняка, не платившего взносов, который готовил пищу и убирал помещение. Участники джура проводили время в беседах, пении, игре на музыкальных инструментах, чтении вслух различных занимательных книг, рассказов.

Иногда приглашали специальных певцов. Состоятельные лица содержали вскладчину красивого мальчика — *бача*, развлекаясь его пением и плясками. Развлечения сопровождались обильным угощением.

В некоторых районах Ферганской долины таджикские джура предпочитали пользоваться курными помещениями, где огонь разводился непосредственно в углублении на полу. Такие помещения, называемые *гапхона*, напоминали собой алоухона горных таджиков.

Из числа мусульманских праздников особенной торжественностью и многолюдностью отличались празднования Курбана и Рамазана, а также ночные гуляния, устраивавшиеся в течение месячного поста Руза. В продолжении всего поста каждый вечер в мечетях происходили моления,

более длинные, чем в обычные дни, причем кори вслух и наизусть читал коран. По окончании моления население отправлялось на базар, на площади и в чайханы для гуляния и развлечения. Чайханы и открытые всю ночь лавки были ярко освещены, зажигались десятки и сотни ламп. На ночных сборищах, на базарах, насивших название *бозори шаб*, устраивались различные представления, гремела музыка, происходили пляски. Компании мальчиков и подростков направлялись к воротам соседей, главным образом зажиточных людей, и пели здесь особые песни в честь хозяина и его семьи, за что хозяин дома одаривал их деньгами и сластями. Перед рассветом все отправлялись домой поесть, подкрепить силы для длинного дневного поста. Вечером перед самым праздником Рамазана ночные гуляния достигали своего апогея. В эту ночь женщины готовили угощение и на рассвете отправлялись с ним на могилы своих близких, где со слезами и молитвами вспоминали умерших и раздавали угощение муллам и нищим. В первый день праздника устраивались в мечетях большие праздничные моления.

Неизменные праздничные развлечения, главным образом в городах, пользовались огромным успехом у зрителей. Здесь были фокусники, занимавшиеся глотанием шпаг, фокусами с прятанием различных предметов и другими обычными трюками. Излюбленным зрелищем было представление театра марионеток: хозяин театра, выступавший с куклами собственного изделия, разыгрывал комические сцены, например показывал съезд правителей различных мусульманских держав, сопровождавшийся придворными увеселениями, или сценки с участием представителей русской администрации. Акробаты демонстрировали в различных упражнениях свою гибкость или доставали из бассейна монету, держа ее в орбите глаза. Артисты разыгрывали различные сценки из народной жизни, изображая учителей и учеников мусульманской школы, нищих, ишанов и т. п. Существовала особая категория артистов — *аския*, упражнявшихся в острословии. В праздничные дни о начале представления жители города оповещались звуками больших медных труб. Большим вниманием, главным образом среди зажиточных классов, пользовались пляски бачей.

Одним из видов развлечений, также культивировавшихся главным образом зажиточными слоями населения, являлись кулачные бои и борьба. В старину самые большие кулачные бои устраивались в ходжи-ахрарском предместье Самарканда; в таких боях пускались в ход не только кулаки, но и ноги и, наконец, камни и палки. Борьба же практиковалась обычно весной, в праздничные дни, где-нибудь на окраине города. Какой-либо представитель местной богатой молодежи, задававший тон, брал на себя расходы на призы победителям (призами в большинстве случаев являлись дешевые халаты). На середину площади выходил борец и вызывал желающих померяться с ним силой. Борцы хватали руками накрест друг друга за пояс сзади, раскачивались, и каждый старался положить противника спиной на землю. Другим видом забавы и в то же время азартного спорта являлись бои перепелов и куропаток-самцов.

Однообразное течение жизни населения нарушалось время от времени празднествами — *той*, — устраивавшимися по случаю свадьбы, рождения, обрезания сына. Если указанное событие происходило в богатой, состоятельной семье, той принимал большие размеры; на него приглашалось огромное количество народу. За несколько дней до праздника по мечетям рассылались списки приглашаемых, которые зачитывались публично после утренней молитвы. На таких празднествах устраивались обильные угощения, варился плов. В качестве подарков гостям раздавали дешевые халаты, а также подносы со сластями, фруктами и хлебом. На богатых

тоях устраивались козлодрания, пляски бачей, борьба, факельные и карнавальные шествия. Тои являлись большим злом для населения. Люди среднего достатка тянулись в этом отношении за богатыми и, чтобы не нарушать обычая, должны были устраивать многолюдные тои, приводившие, как правило, к разорению хозяйства.

Совсем другой, глубоко народный характер носили массовые празднества по случаю Нового года, а также весенние гулянья, известные под названием *сайль*. Эти таджикские праздники дышат глубокой стариной и овеяны множеством древних традиций. Празднование Нового года в Самарканде сохранялось довольно полно до второй половины XIX в. Одним из основных моментов празднования было хождение в ночь на последний понедельник перед Новым годом с зажженными факелами на арык Оби Рахмат и купанье в последнем. Мужское население собиралось группами по кварталам или приходам, запасаясь факелами. Впереди процессии, направлявшейся к арыку, шли ребятишки и танцующие бачи, по пути зажигали заранее приготовленные костры. Все присутствующие купались в арыке при свете факелов и костров. Воду арыка, считавшуюся в эту ночь целебной, уносили домой в маленьких кувшинах. Женщины, в процессии не участвовавшие, в эту ночь купались в арыках по садам.

В дни Нового года, кроме загородных прогулок — сайль, устраивались борьба, скачки и другие увеселительные игры. Астрологи составляли предсказания, называвшиеся *сольнома*, в которых перечислялись предполагаемые в наступающем году события общественного и частного порядка и указывалось, как следует вести себя для того, чтобы избежать несчастий. При приготовлении пищи в канун Нового года каждый следил за тем, чтобы котлы были наполнены доверху, что должно было вызвать изобилие земных благ в наступающем году. По обычаю, в Новый год население готовило в пищу птицу — кур, куропаток и перепелов, а также красило яйца, которые затем дарились или употреблялись для битья одного яйца о другое, составлявшего любимую забаву как детей, так и взрослых.

Весенние сайли практиковались в Ходженте, Ура-Тюбе, Самарканде и Бухаре и проводились обычно в марте или в апреле. Заранее где-либо за городом или за кишлаком намечалось место сайля — *сайльго*. Там сооружались временные лавки и чайханы. На сайлях присутствовала не только мужская часть населения, но иногда также женщины и дети. Здесь организовывались различные развлечения — цирковые номера, карусель; в лавках и ларьках продавались дешевые игрушки — погремушки, картонные змеи, деревянные топорики, глиняные свистульки и т. п., фрукты кишмиш, миндаль, горох, урюк. Сайли тянулись обычно с неделю, причем гуляние повторялось изо дня в день; иногда они растягивались на более значительный срок — педель на 6—8, и в таком случае гулянья устраивались раз в неделю по определенным дням.

Весь вышеизложенный материал говорит о том, что, несмотря на общность национальных особенностей культуры и быта таджиков равнины и таджиков горных районов, социально-экономические отношения, господствовавшие среди тех и других в конце XIX—начале XX в., были различны. В горных районах преобладало натуральное хозяйство и полностью сохранялись натуральные порядки, в то время как для таджиков равнины были характерны товарно-денежное хозяйство и значительное проникновение в экономику элементов капитализма.

Глава I

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Наиболее архаической формой семьи у таджиков, местами просуществовавшей вплоть до революции, являлась большая патриархальная семья.

Можно полагать, что большая патриархальная семья в горных районах Таджикистана во второй половине XIX и в начале XX в. являлась преобладающей формой семьи; эту же форму можно было встретить в эпоху, предшествовавшую русскому завоеванию Средней Азии, и в северных равнинных районах таджикской оседлости, хотя здесь, по-видимому, процесс ее разложения происходил значительно быстрее и интенсивнее.

Имеются неоднократные свидетельства различных исследователей Таджикистана и соседних горных стран, относящиеся ко второй половине XIX в., указывающие на бытование среди таджиков больших патриархальных семейных общин.

При описании Дарваза и Каратегина 60—70-х годов Г. А. Арандаренко сообщает, что у горцев не практикуется выдел из хозяйства женившихся сыновей, равно как не практикуется раздел наследства и действует «кооперативный закон»; также он указывает, что «величина семей колеблется в зависимости от бытовых порядков, раздробляющих домохозяйства выделами или же удерживающих семейный союз нескольких поколений» [1]

И. П. Минаев в своей работе, посвященной странам по верховьям Аму-Дарьи, приводит свидетельство путешественника Вуда относительно населения Вахана и Бадахшана, которое соблюдает обычай совместного проживания родственных семей; нередко в одном доме живет до шести семей.[2]

Посетивший в 80-х годах Припамирские страны Д. Иванов, описывая притеснения, чинимые населению местными правителями, отмечает, что подымная подать способствовала нераздельности больших семей у шугнанцев.[3]

Наличие у горных таджиков больших нераздельных семей отмечают также и исследователи, посетившие край в начале текущего столетия. А. А. Семенов пишет, что в Каратегине и Дарвазе существуют особые зимние помещения, являющиеся собственностью нескольких семей, куда эти семьи и перебираются в холодное время года. Можно полагать, что и в данном случае мы имеем дело с большой патриархальной семьей,

---

[1] Г. А. Арандаренко. Дарваз и Каратегин. Военный сборник, 1883, № 11, стр. 157; № 12, стр. 303.

[2] И. П. Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи. СПб., 1879, стр. 191 и 193.

[3] Д. Л. Иванов. Шугнан. Вестн. Евр., 1885, № 6—7, стр. 650—651.

проживающей совместно.[4] А. Снесарев сообщает о Каратегине, что хозяйств в 3—4 души там почти не имеется, а в то же время попадаются нередко семьи в 15—20 и даже более человек; таджики избегают деления семей, женатые сыновья остаются жить под кровлей отца, как во избежание дробления земель, так и по принятому у таджиков воззрению на семейные начала.[5] А. А. Бобринской также сообщает о наличии больших семей в Вахане и описывает одну из них в кишлаке Вранг, состоящую из 21 человека.[6]

Сведения о больших семьях в Шугнане, Горане, Ишкашиме, Вахане и Зебаке приводит М. С. Андреев. В этих местах, пишет он, члены одной семьи стараются жить вместе, не разделяясь; если семья очень увеличивается, то пристраиваются новые помещения, однако для еды все собираются в одно помещение. Часто встречаются семьи в 30—40 человек, однако в отмеченном у Бобринского кишлаке Вранг в Вахане М. С. Андреев нашел семью некоего Мирабона, насчитывающую 116 человек.[7] Афганский автор Бурхан-уд-Дин-хан сообщает о таджиках Бадахшана, что они селятся «целым родом», в одном доме проживает четверо-пятеро братьев, дядей и племянников со своими женами. [8]

Большая патриархальная семья у таджиков, не нашедшая своего исследователя в дореволюционное время, подверглась детальному изучению лишь после Октябрьской революции. Основная трудность этого изучения заключалась в том, что большие патриархальные семьи, сохранившиеся до революции в ряде наиболее отдаленных и изолированных районов, уже в первые годы советской власти стали быстро делиться и в начале 30-х годов полностью исчезли. Таким образом, исследование пришлось вести главным образом путем расспросов, и лишь в отдельных случаях можно было встретить крупные, не успевшие еще разделиться семьи. Однако и в тех случаях, когда должен был применяться метод расспросов, исследователь имел то преимущество, что он проводил свою работу буквально «по свежим следам» распавшихся несколько лет тому назад больших семейных общин.

В советское время остатки больших патриархальных семей в горном Таджикистане были зарегистрированы в различных местах. А. З. Розенфельд установила в 1932 г. наличие больших семей в долине р. Камароу (Каратегин); в кишлаке Пингон ею описана семья Курбона Мирзо, насчитывавшая 16 человек. Полевые записи А. З. Розенфельд, к сожалению, до сего времени остаются неопубликованными.

Советский этнограф А. Н. Кондауров в 1934 г. предпринял обследование остатков больших патриархальных семей у ягнобцев в долине р. Ягноб и соседних с ними таджиков и зарегистрировал несколько таких семей, в частности семью ягнобца Мирзо Шарифа в к. Номиткон, состоявшую из 17 человек, и семью таджика Рахмона Джабора в к. Хшартоб, состоявшую из 15 человек.[9]

---

[4] А. А. Семенов. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 41—44.

[5] А. Снесарев. Восточная Бухара. СПб., 1906.

[6] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. (Ваханцы и ишкашимцы). Очерк быта по путевым заметкам. М., 1908, стр. 78—80.

[7] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. Сб. Музея антрополог. и этногр., т. I, в. IX, 1911, стр. 20—21.

[8] Бурхан-уд-Дин-хан и Кушкеки. Каттаган и Бадахшан. Ташкент, 1926, стр. 140—141.

[9] А. Н. Кондауров. 1) Некоторые материалы по этнографии ягнобцев. Сов. этногр., 1935, № 6; 2) Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев. Тр. Инст. этногр., т. III, в. 1, М.—Л., 1940.

В том же 1934 г. нами была предпринята специальная поездка в долину р. Вандж, где, по имевшимся сведениям, большие патриархальные семьи в силу ряда специфических условий сохранились в более нетронутом виде, чем в других районах горного Таджикистана. Указанные сведения подтвердились, и пишущему эти строки удалось обследовать восемь больших семей: 1) семья Исмоила Сияха из к. Рохарв, до 1930 г. состоявшая из 22 человек; 2) семья Одина Роби из к. Удоб, до 1919 г. состоявшая из 43 человек; 3) семья Мулло Сатора из к. Рованд, до 1923 г. состоявшая из 50 человек; 4) семья Хисрау Бачамарда из к. Лянгар, состоявшая до 1929 г. из 54 человек; 5) семья Изатманда Алимахмада из к. Гарм чашма, до 1931 г. состоявшая из 35 человек; 6) семья Бодуга Хушмахмада из к. Мургодга, состоявшая в момент обследования из 23 человек; 7) семья Мирзо Шера Хумора из к. Сытарг, состоявшая в момент обследования из 26 человек; 8) семья Домбура Беназира из к. Седвад, до 1929 г. состоявшая из 54 человек. Следует оговориться, что последняя семья была еще в 1932 г. обследована антропологом В. В. Гинзбургом в санитарно-бытовом отношении.[10]

Обследование ванджских больших семей показало, что долина р. Вандж являлась в недалеком прошлом классическим для горного Таджикистана районом существования патриархальных семейных общин, давших исследователю богатый материал для специального изучения патриархальной семьи — этого своеобразного реликта первобытно-общинной формации.[11]

Наши исследования, проведенные в 1940 г. среди кулябских таджиков, подтвердили наличие там в прошлом больших неделенных семей, хотя, по-видимому, семьи эти распались значительно раньше, чем на Вандже. В кишлаках в верховьях рек Ях-Су и Кизыл-Су существование больших семей относят к началу XX или даже к концу XIX в.; лишь немногие, по-видимому, семьи сохранились в более позднее время.[12]

В 1947 г., во время работы в долине р. Язгулем, расположенной рядом с долиной р. Вандж, пришлось слышать о наличии больших неделенных семей в недалеком прошлом и здесь. Семья Махмадуллобека Кыргиза из к. Джамак, по словам ее главы, еще в начале 40-х годов состояла из 27 человек. Были большие семьи и в других кишлаках.[13]

Характерным для больших патриархальных семей у горных таджиков являлось то обстоятельство, что они основывались на принципах агнатного родства; такие семьи обычно состояли из одного или нескольких стариков — братьев или агнатных двоюродных братьев — с их женами, их сыновей, женатых на девушках, взятых из других семей, а также незамужних дочерей, выдававшихся затем, как правило, замуж в другие семьи, детей этих сыновей, т. е. внуков старшего поколения, — сыновей

---

[10] В. В. Гинзбург. Горные таджики. Материалы по антропологии. Тр. Инст. антрополог., этногр. и археолог. АН СССР, т. XVI, 1937, Приложение № 2.

[11] Н. А. Кисляков. 1) Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло. Тр. Инст. антрополог., этногр. и археолог. АН СССР, т. X, 1936; 2) Большая патриархальная семья у таджиков долины Ванджа. Сб. «Вопросы истории доклассового общества», изд. АН СССР, М.—Л., 1936. — В этих работах дано подробное описание больших патриархальных семей на Вандже, которое явилось основой для характеристики патриархальной семьи у таджиков в данной работе.

[12] Полевые записи (май—июнь 1940 г.) от Хофиза Собира (к. Шайдон), Мирамата Шарифа (к. Дехи Баланд), Пирназара Холя (к. Джонбахт), Карима Шарифа (к. Сафедорон).

[13] Н. А. Кисляков. Язгулемцы. Изв. Всесоюзн. геогр. общ., 1948, № 4, стр. 371; Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира. Сов. этногр., 1949, № 3, стр. 105—106.

постоянно, дочерей до замужества, — а также часто и детей внуков старшего поколения, т. е. правнуков.

Приведем некоторые примеры. Так, семья Курбона Мирзо в к. Пингон, которую описала в 1932 г. А. З. Розенфельд, состояла из главы семейства, его жены, семерых детей, матери главы семьи, затем его брата с женой и второго холостого брата, двух двоюродных братьев и двоюродной сестры.

Семья Мирзо Шарифа из к. Номиткон (Ягноб), описанная А. Н. Кондауровым (см. стр. 30), включала главу семьи, его жену, трех сыновей и двух дочерей, а также брата главы семьи, имевшего жену, двух сыновей и двух дочерей; кроме того, в доме проживали двое агнатных двоюродных братьев и две агнатных двоюродных сестры хозяина.

В кишлаке Шайдон (верховья р. Кизыл-Су) некто Хофиз Собир рассказал, что в детстве он жил в семье своего деда; последний имел семерых сыновей, а брат деда, живший с ним вместе, имел трех сыновей; вместе с женами сыновей и их детьми количество членов семьи доходило до 32 человек.

Количество примеров можно было бы умножить, однако и сказанного достаточно для иллюстрации того положения, что большие семьи у таджиков были связаны главным образом агнатным родством.

Материальным памятником нераздельного проживания больших патриархальных семей являются сохранившиеся и по настоящее время, главным образом в восточной части горного Таджикистана — в Каратегине, в Дарвазе и в припамирских районах, огромные дома весьма массивной постройки.

Этому жилищу посвящена наша специальная работа,[14] поэтому приведем здесь лишь некоторые общие данные. Дом представляет собой прямоугольное помещение, стены которого сложены из глины с примесью мелко изрубленной соломы или же из неотесанного камня. Плоская кровля покоится на системе деревянных столбов. Окон в доме нет, их заменяет дымовое отверстие, расположенное в центре кровли.

Внутри дома, представляющего собой единое помещение, всю среднюю часть занимает обширный проход. Вдоль боковых длинных стен и короткой задней стены дома расположены глинобитные нары, носящие название *декун*. Нары эти подразделяются на несколько частей, отграниченных одна от другой небольшими деревянными перегородками или же просто уступами, поскольку отдельные части нар имеют различную высоту над уровнем пола. В одном из передних углов, рядом со входом, обычно помещается самый высокий декун, отделенный двумя высокими стенками, глинобитными или деревянными, как от прохода, так и от соседнего с ним декуна; в этой последней стенке оставлено узкое отверстие для прохода; декун этот представляет собой наиболее изолированный и защищенный от постороннего глаза уголок в доме и носит название обычно *декуни сари новаджо* [15] — «место, где стоят корыта».

Смежный с ним декун, носящий название *декуни сари дегдон*, т. е. «у очага», несколько уже других, так как между ним и проходом имеется еще более низкий декун, называемый *декуни дари дегдон* — «дверь очага». У края сари дегдона устроено круглое углубление, открытое в сторону дари дегдона. Это и есть очаг — *дегдон*, на него ставится котел, а со стороны дари дегдона подкладываются дрова.

---

[14] Н. А. Кисляков. Жилище горных таджиков бассейна реки Хингоу. Сб. «Советская этнография», в. II, 1939.

[15] Названия эти варьируют в разных районах горного Таджикистана. Мы приводим здесь названия, употребляемые таджиками долины Ванджа.

Следующий декун, расположенный в углу у задней стены, носит название *декури пуни дегдон* — «под очагом». Рядом с ним, вдоль задней стены, прямо против входа, расположен *декуни шилакак* (название неясно). Во втором заднем углу находится *декуни шахшин* — «место сидения жениха», один из почетных углов, связанный со свадебным ритуалом; посередине второй боковой стены — *декуни сари такья*, что можно примерно перевести «место облокачивания, опоры»; наконец, в другом переднем углу, близ двери, — декун, называемый *декуни паси дар* — «за дверью».

Указанного типа жилища в припамирских районах описаны еще в начале второй половины XIX в. путешественником Вудом, который говорит: «Семья занимает центральную комнату; внешние комнаты суть конюшни для лошадей и рогатого скота. В центральной комнате непосредственно над очагом находится отверстие, и по четырем стенам возвышаются платформы для спанья, одна часть загорожена для женщин и детей».[16]

Весьма любопытно, что в соседней с долиной р. Вандж долине р. Язгулем, где сохранились также большие дома патриархальных семей, названия отдельных декунов — по-язгулемски *ражь* — в значительной своей части носят, хотя и на язгулемском языке, сходные с ванджскими названия. Так, например, декун перед очагом носит название *предисын* (*пред* — «перед», *сын* — «очаг»), декун за дверью или против двери называется соответственно *перберидвуриражь* — «декун против двери, за дверью», декуни шахшин называется *хахын*, что по-язгулемски также имеет значение «место жениха».[17]

Это говорит о единстве традиций, связанных с бытованием больших патриархальных семей, — как среди припамирских таджиков, говорящих на особых языках, так и среди основной массы горных таджиков.

Обычно при совместном проживании больших патриархальных семей каждая малая семья — муж, жена и малолетние дети — занимала отдельный декун. Перед домом пристраивался *долюн*, или *дарго* — крытое помещение, служившее сенями; в теплое время года часть населения дома перебиралась сюда на жительство. Перед долюном, кроме того, во многих случаях пристраивалась открытая спереди терраса — *пишток*, где проводили время летом и принимали гостей. Имелось также и отдельное небольших размеров зимнее помещение для приема гостей — *кушхона* или *мехмонхона*. Вокруг дома располагались различные хозяйственные постройки — конюшня (*охтахона*), хлев (*огуль*), кладовые (*ганджур*) и т. п.

В долине р. Ягноб, согласно материалам А. Н. Кондаурова,[18] большие неделенные семьи часто вместе с родственными им семьями проживали в постройках, носивших название *боми калон*, т. е. «большая крыша». Боми калон представляет собой архитектурный комплекс, состоящий из многих жилых и хозяйственных помещений, находящихся под общей большой крышей и разделенных внутренними стенами-переборками. Помещения, занимаемые одним домохозяйством, сообщаются между собой внутренними дверями и проходами; помещения, занимаемые отдельными домохозяйствами, между собой не сообщаются и имеют отдельные входы снаружи.

Большие неделенные семьи у таджиков, естественно, являлись и владельцами бóльших земельных участков, бóльшего количества скота

---

[16] И. П. Минаев. Сведения о странах. . ., стр. 193.

[17] Н. А. Кисляков. Язгулемцы, стр. 363—364; Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, стр. 97—99.

[18] А. Н. Кондауров. Некоторые материалы. . ., стр. 93 и сл.

и другого имущества, чем малые, разделившиеся, индивидуальные семьи. Но, как можно судить на основании имеющегося в нашем распоряжении материала, здесь дело не только в численном превосходстве. По-видимому, и самая организация хозяйства в больших семьях вела к относительно большей доходности по сравнению с хозяйством малых семей. Многие из сохранившихся до недавнего прошлого больших семей являлись семьями бывших чиновников или баев-торговцев. Однако, помимо положительного влияния организации хозяйства больших семей на повышение доходности, здесь, по-видимому, наблюдалось и обратное: авторитет глав таких семей — чиновников или торговцев — препятствовал разделу их и содействовал сохранению общего хозяйства большой семьи. Таким образом, рассматривая большие патриархальные семьи в классовом разрезе, следует отметить, что в значительной части они являлись семьями зажиточными.

Нераздельность хозяйства большой патриархальной семьи у таджиков была основой существования этих семей. В одном из кишлаков в верховьях р. Ях-Су пришлось слышать от стариков следующую характеристику существовавших в старое время патриархальных семей: «Алоу як буд, нон як буд, рузгор як буд (Огонь один был, хлеб один был, хозяйство одно было)».[19]

Это нераздельное хозяйство базировалось в первую очередь на нераздельном владении землей, являвшемся фундаментом такой семьи. Нераздельность земельных владений, например, в долине р. Вандж, как правило, сохранялась на всем протяжении существования патриархальной семьи, никакого разделения земли между малыми семьями не было. Общая земля обрабатывалась, как правило, силами самой семьи. Случаи продажи или обмена земли были редки, и для этого требовалось согласие всех членов общины, по крайней мере согласие всех взрослых мужчин. В ряде случаев несогласия одного из них на отчуждение участка было достаточно, чтобы отчуждение не состоялось. Иногда та или иная семейная община предоставляла другой соседней или родственной общине тот или иной участок земли во временное пользование — безвозмездно или же за небольшую натуральную оплату. Все доходы, вырученные от отдачи земли в аренду, поступали в общее пользование.

Гораздо более запутанную картину представляли собой отношения, касавшиеся остального имущества, особенно движимости. Если земля и урожай с нее являлись безусловной коллективной собственностью общины, то уже в отношении плодовых деревьев и их урожая наблюдался сдвиг в сторону индивидуальной собственности. Так, например, в долине р. Вандж во многих больших семьях различные плодовые деревья разделялись между малыми семьями и урожай с них частично поступал в распоряжение этих последних. Иногда отдельные члены большой семьи имели в своем индивидуальном пользовании небольшие огороды или посевы табака.

В ванджских больших патриархальных общинах последнего времени в деле пользования скотом можно было наблюдать борьбу двух начал: старого — коллективного и нового — индивидуального. Скот в общине можно подразделить на две части: а) рабочий скот (быки, ослы, лошади), составлявший основное богатство общины и большей частью накопленный в самой общине, и б) молочный скот (коровы, овцы и козы), обычно в значительной части представлявший собой *моли мирос*, т. е. то имущество,

[19] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Карима Шарифа (к. Сафедорон).

которое было принесено в виде приданого пришедшими в общину женщинами-чужеродками.

Рабочий скот оставался обычно еще в общем владении, хотя и числился часто номинально за отдельным лицом — иногда вследствие завещания, оставленного умершим главой семьи.

Скот, приведенный в дом женщинами, как правило, считался их личным имуществом и числился за ними, право же распоряжения продуктами от этого скота (молоко, шерсть) принадлежало старшей женщине в общине, обычно жене старейшины. В некоторых случаях в распоряжение старшей женщины поступали лишь молочные продукты, тогда как шерсть составляла частную собственность хозяйки скота и употреблялась ею для изготовления войлоков, шерстяных халатов и чулок для своей индивидуальной семьи.

В отношении распоряжения самим молочным скотом наблюдались три варианта. В одних случаях женщина-хозяйка одна имела на него право в случае продажи или убоя; в других случаях распоряжался старейшина общины или старейшина-женщина, спрашивая о согласии хозяйку; наконец, в третьем случае скотом распоряжался старейшина, даже не спрашивая согласия.

Это, как нам представляется, характеризует ту борьбу, которая происходила в недрах семейной общины между общинными и частнособственническими тенденциями.

Что касается дальнейшей судьбы принесенного женщиной приданого, будь то молочный скот или какое-либо другое имущество — одежда, посуда, утварь, — то община могла претендовать на него лишь до тех пор, пока его хозяйка жила в пределах этой общины. В подавляющем большинстве случаев женщина при разводе, уходя из дома, весь моли мирос забирала с собой. Но если известная часть моли мироса данной женщины была истрачена еще в период ее жизни в общине, она при разводе не могла претендовать ни на какую компенсацию. В случае смерти мужа жена, уходя из его дома, также забирала весь моли мирос с собой. Если же умирала женщина, то судьба моли мироса зависела от того, оставались ли дети или нет; в первом случае имущество доставалось детям и оставалось внутри общины, во втором случае его забирали родственники покойной.

М. С. Андреев, описывая большую патриархальную семью у припамирских таджиков — ваханцев и ишкашимцев, — сообщает, что имущество жен, приносимое ими в приданое, считается их собственностью и что даже приплоду от приведенного ими с собой скота ведется особый учет; обыкновенно женщина делит свое достояние между детьми еще при жизни.[20]

Другим примером борьбы между общинным и частнособственническим началом в больших патриархальных семьях у таджиков являлось отношение к имуществу, заработанному кем-либо из членов семьи на отхожих промыслах. Здесь также существовал целый ряд вариантов. В некоторых семьях весь заработок, приносимый членом семьи с отхожих промыслов, поступал в распоряжение старейшины общины; жене и детям данного лица приносились лишь небольшие подарки. В других случаях часть заработанного поступала в распоряжение общины, часть — в личную собственность данной малой семьи. И, наконец, были случаи, когда все заработанное в отходничестве оставалось в распоряжении малой семьи, другим же членам общины делались лишь скромные подарки.

[20] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 20—21.

Согласно материалам, собранным А. З. Розенфельд в Каратегине, в больших патриархальных семьях привозить подарки только своей жене было не принято; если муж привозил из отходничества что-либо ценное, то эта вещь откладывалась до тех пор, пока не соберется несколько вещей, которые затем делились между всеми женщинами.

Что касается заработка женщин, который, конечно, не мог являться большим и основным для семьи, то он, по-видимому, в большинстве случаев, а может быть даже и всегда, оставался в руках самих женщин.

М. С. Андреев пишет, что таджичка часто занимает более благоприятное положение в семье, чем ее муж. Если патриархальная семья состоит из нескольких братьев, то заработок каждого из них передается старейшине и тратится на всех, в то время как заработок их жен, получаемый вне исполнения их домашних обязанностей, является исключительно собственностью этих женщин.[21]

Следует подробнее остановиться на роли и значении главы большой патриархальной семьи. У таджиков он обычно носил название *калони хона* или *калонтари хона*, что можно перевести как «большой, наибольший в доме». Чаще всего калонтари хона являлся старейший в семье мужчина, отец неотделенных взрослых сыновей. В таком случае по его смерти преемником его становился обычно старший сын.

Но иногда старшинство в доме после смерти отца переходило не к старшему сыну, а к другому лицу, более энергичному и способному руководить хозяйством, улаживать ссоры между членами семьи, следить, чтобы права тех или других ее членов не нарушались. Иногда такого преемника назначал перед смертью сам глава семьи, но в ряде случаев можно было наблюдать и выборное начало. Выборность калонтари хона, естественно, влекла за собой и возможность смены выбранного, — например, в случае, если он оказывался неспособным исполнять свои обязанности.

Естественно, что когда отца, главы семейства, не было уже в живых и его место занимал один из его сыновей, остальные сыновья смотрели на такого старейшину скорее как на равного себе и отношения между ними носили более «демократический» характер. Напротив, там, где еще жив был отец, власть его в семье являлась более крепкой, более деспотической. Все слушались его беспрекословно, и никому не могло прийти в голову выйти из повиновения главы семьи. «Ман султан, ту гулом (Я султан, ты раб)», — обращался отец к своим сыновьям, как нам рассказывал один из информаторов в долине Язгулема.[22]

Символом власти старейшины являлись ключи от различных помещений и кладовых. Все имущество семьи находилось в руках калонтари хона — рабочий скот, сельскохозяйственные орудия, запасы зерна, различное сырье, выделывавшееся затем внутри общины. Он же руководил непосредственно всеми мужскими работами членов семьи — в первую очередь, конечно, земледельческими, — распределяя эти работы и различные обязанности между отдельными лицами.

Старейшина являлся до революции представителем общины перед властями, ответственным за своевременную сдачу налогов, за выполнение всякого рода повинностей. Если за общиной числились недоимки, то старейшина же подвергался взысканию — штрафу, аресту и даже телесному наказанию.

М. С. Андреев указывает, что у припамирских таджиков в больших патриархальных семьях существовало два распорядителя: старший — ка-

[21] М. С. Андреев. По этнографии таджиков. Сб. «Таджикистан», Ташкент, 1925, стр. 168.

[22] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).

лони хона — ведал непосредственно хозяйством, а младший, подчиненный первому, ведал, так сказать, «внешними сношениями» семьи, т. е. делами, требующими отлучки, например ходил на совещания по раскладке податей, отвозил на продажу продукты и т. п. Этот последний распорядитель носил название *мусафед*, т. е. «седобородый», хотя на самом деле часто на этот пост избирался или назначался человек молодой; семья старалась лучше одевать мусафеда, так как он вращался среди посторонних.[23]

Таджикский калонтари хона часто имел двух или трех жен. В большинстве случаев этим правом пользовался только он, весьма редко кто-либо из других старших членов семьи.

В патриархальных общинах домашними женскими работами ведала «старшая» женщина. В ее ведении находилось все молочное хозяйство и продукты его, а также все женские работы — вязание, шитье, стирка, уборка и ремонт помещений, приготовление пищи. Она была хозяйкой над всеми кладовыми и постоянно носила при себе ключи от них, обычно привязывая их к концам кос.

Говоря о распределении работ, укажем, что целый ряд таковых закреплялся за определенными лицами и выполнялся ими систематически из года в год. Одна из наиболее тяжелых и важных земледельческих работ — пахота — поручалась двум-трем лицам, обычно старшим или обладавшим достаточной физической силой; напротив, на жатву и молотьбу, требовавших одновременно большого количества людей, выходили почти все мужчины, а иногда и подростки. Специально выделенным лицам поручался полив, заготовка топлива на зиму, огораживание полей; пастьба скота обычно поручалась подросткам. Если в семье имелись ремесленники — кузнецы, ткачи, — часто обслуживавшие и соседние общины, то они совсем освобождались от остальных работ, а весь продукт своего труда и заработанные деньги сдавали в общую казну.

Гораздо большее значение для разделения труда имело отходничество; члены семьи, которые шли в отходничество, тем самым уже становились вне узких рамок своей домашней общины. Работая на различных промыслах на равнине, в крупных городских центрах, отходники знакомились с городской жизнью, с более культурной средой и имели возможность за свой труд получать вознаграждение не продуктами сельского хозяйства, но деньгами и промышленными товарами, которыми, правда, они должны были в известной мере делиться с однообщинниками. Жизнь в чужих краях многих привлекала и иногда становилась почти постоянной для того или другого члена общины, лишь изредка и на короткое время возвращавшегося домой. Можно сказать с полным правом, что отходничество явилось одним из тех орудий, которое пробило брешь в натуральном хозяйстве большой семьи и способствовало ее разложению.

Женские отрасли труда точно так же распределялись между отдельными женщинами. Одни из них занимались приготовлением пищи или пекли хлеб, другие — приготовлением молочных продуктов, для чего они выходили весной и летом вместе со скотом на высокогорные пастбища; третьи помогали мужчинам в сборе хвороста или же в мелких сельскохозяйственных работах. Стиркой и шитьем часто женщины занимались каждая для себя и для своей индивидуальной семьи — мужа и детей.

В отношении припамирских таджиков М. С. Андреев сообщает о любопытном факте очередности женских работ. «Печение хлеба, — пишет он, —

[23] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 20—21.

молочное хозяйство, отход на летние пастбища (айлок) составляют занятия исключительно женские; заведует каждым из них поочередно в течение года одна из женщин в семье. Срок, когда кончается одна очередь и начинается другая, совпадает с осенью или, точнее, с концом уборки хлеба. Тут происходит общая смена должностей, так, молочное хозяйство переходит в руки той, которая занималась, например, печением хлеба, и наоборот».[24]

Пища приготовлялась для всех членов общины обычно в одном котле. Ели также все сообща, для чего употреблялись деревянные блюда — *табак*, огромных размеров, иногда свыше метра в диаметре. В доме имелось несколько больших блюд, и пища раскладывалась отдельно для старших мужчин, отдельно для мужчин помоложе, женщин, подростков. Женщина-хозяйка обычно сама раскладывала пищу в эти блюда, она же распределяла и хлеб, выдавая каждому по целой лепешке или по половине, соответственно больше взрослым мужчинам, меньше детям.

Отношения между членами больших семей, естественно, носили характер патриархальности. Молодые члены патриархальной семьи, подростки и дети всецело были подчинены авторитету старших, которые в свою очередь обычно повиновались главе общины. При случае старшие, а главным образом старейшина общины, прибегали к пощечинам, побоям и тому подобным мерам воздействия.

Положение женщин и девушек в патриархальной общине было достаточно бесправным. Авторитетным являлся лишь голос матери — домоправительницы. С мнением женщин мало считались, особенно в каком-либо серьезном хозяйственном вопросе. Лишь в решении маловажных вопросов, прежде всего касавшихся ее личного имущества, женщина принимала участие.

Устройство брака юноши или девушки было делом всей семейной общины, с желаниями молодых людей часто не считались. Обычно в женитьбе и выдаче замуж придерживались очередности по старшинству. Если еще желание юноши иногда принималось во внимание, то желание девушки — никогда. Обычай сговора малолетних детей, так называемый *говорабахш*, о котором нам придется еще говорить в дальнейшем, был широко распространен в патриархальных общинах.

Поскольку устройство брака одного из членов общины являлось делом всей общины, постольку и уплата выкупа за невесту, известного у таджиков под именем калыма, была таким же делом общины. Приготовление калыма являлось обязанностью отца жениха и старейшины общины; составлялся он из имущества, принадлежавшего всей общине или же бывшего во владении отдельных малых семей. Каждый член общины, имевший в своем распоряжении личное имущество, считал необходимым чем-либо помочь однообщиннику в уплате калыма.

В предреволюционную эпоху в глухих горных уголках Таджикистана, в которых еще сохранялись большие патриархальные семьи, имелись уже предпосылки для их разложения и выделения из них малых индивидуальных семей. Но этому дроблению ставились искусственные препятствия со стороны местных феодалов, заинтересованных в сохранении крупных хозяйств, лучше обеспечивавших регулярную уплату налогов и податей и неукоснительное выполнение различных повинностей. Являясь экономически более мощными единицами, чем мелкие хозяйства, патриархальные общины давали большой доход классу эксплуататоров. В связи с этим разделы больших семей облагались крупными сборами в пользу правителя

[24] Там же.

и судебно-чиновничьего аппарата, что, естественно, не могло стимулировать такие разделы. Лишь после Октябрьской революции большие патриархальные семьи, не сдерживаемые более внешними искусственными преградами, стали быстро делиться и вскоре прекратили свое существование.

Основную причину распада патриархальных семей следует видеть в разложении патриархального хозяйства в районах их бытования и проникновения в эти районы товарных отношений. Большие патриархальные семьи могли существовать лишь в рамках натурального хозяйства. В верховьях Пянджа, в долине Ванджа и в некоторых других горных углах Таджикистана большие семьи удовлетворяли свои потребности продуктами собственного производства. Занимаясь в основном сельским хозяйством, эти семьи обеспечивали себя хлебом, овощами, фруктами, табаком, растительным маслом, молоком, мясом. Отдельные члены семьи занимались изготовлением обуви из собственного материала, прядением, ткачеством и шитьем одежды из собственного сырья — шерсти и хлопчатобумажной ткани.

С течением времени это натуральное хозяйство начинает разлагаться. Глухие районы постепенно втягиваются в орбиту товарного хозяйства, чему в значительной степени способствует и отходничество, которым систематически занимались некоторые члены больших семей. Заработанные на чужбине деньги или купленные на них товары они приносили в родной кишлак, где в силу обычая первоначально вынуждены были отдавать все заработанное в руки главы общины. Продукты своего домашнего производства перестают удовлетворять общинников, в обиходе все в большем количестве появляются фабричная ткань, обувь, посуда и другие промышленные товары. В самой семье все глубже становится разделение труда, выделяются мастера, специалисты — кузнецы, сапожники, ткачи, — которые стремятся превратить свою продукцию в товар и вместе с отходниками обратить все доходы в пользу своей личной семьи. Частная собственность проникает все глубже в поры общинного хозяйства: сначала собственность на личное имущество, затем на скот, огороды, фруктовые деревья. Среди членов больших семей, особенно между женщинами-хозяйками, начинаются нескончаемые ссоры и недоразумения, служащие часто поводом к разделу. Последним этапом разложения большой патриархальной семьи является возникновение частной собственности на землю, раздел находившихся ранее в общем владении земельных угодий.

* * *

Мы имеем все основания полагать, что большая патриархальная семья, дожившая в наиболее изолированных горных углах Таджикистана вплоть до Октябрьской революции, в более отдаленном прошлом была распространена значительно шире; она, вероятно, являлась той формой семейной жизни, которая была свойственна всем таджикам, равно как и их соседям.

Весьма естественно, что она прежде всего должна была разложиться и исчезнуть там, где патриархальный уклад хозяйства раньше сменился товарным, куда раньше всего проникли элементы капиталистических отношений. К таким местам прежде всего следует отнести города северного Таджикистана, а также равнинные и предгорные районы, присоединенные к России уже в 60—70-х годах прошлого столетия.

Не имея в своем распоряжении материалов, непосредственно относящихся к семейной жизни таджиков в городах и на равнине во второй половине XIX в., мы располагаем в то же время весьма ценными свиде-

тельствами супругов Наливкиных, касающимися оседлого населения Ферганской долины 70—80-х годов прошлого века. Свидетельства эти говорят о разложении бытовавших здесь до того времени больших патриархальных семей. Ввиду большой важности для нашей темы этих материалов позволим себе несколько более подробно остановиться на них.

«Во многих местностях в среде состоятельных людей вошло в обычай отделять молодых по истечении года после их брака, причем раздел этот производился по большей части по инициативе самих стариков, а год сроку дается молодым для того, чтобы они в течение этого времени успели сжиться и чтобы молодая попривыкла к ведению самостоятельного хозяйства».[25]

Нам представляется, что слова Наливкиных «вошло в обычай» следует понимать так, что прежде этого обычая не существовало.

«В то же самое время, — сообщают Наливкины, — в среде богатых и главным образом купеческих семей встречаются примеры вполне безраздельного хозяйства родителей и нескольких женатых сыновей. Все живут вместе, на одном или нескольких смежных дворах, и не делятся ни в чем до самой смерти старика отца. За этим пределом такое общее хозяйство, державшееся только волей патриарха, всегда распадается.

«Таким образом, в общем можно сказать, что у сартов стремление к разделам замечается общее как у родителей, так и у семейных их детей, причем в отношении родителей обратное явление замечается главным образом лишь в наиболее богатых купеческих семьях, где мелочных расчетов меньше, а материальные выгоды общежития и общего хозяйства наиболее наглядны».[26]

Приведенные две цитаты с необычайной ясностью, как нам кажется, свидетельствуют о разложении патриархальной семьи в северных районах таджикской оседлости и соседних районах, причем процесс этот, по-видимому, шел достаточно быстро. С другой стороны, мы видим, что гораздо быстрее распадались семьи, обладавшие меньшей экономической мощностью, в то время как зажиточные семьи больше сопротивлялись происходящему процессу. Это может служить ярким доказательством того, что в основе разложения больших патриархальных семей лежало исчезновение натурального хозяйственного уклада и замена его товарным.

Те же самые процессы происходили, можно полагать, и в других районах Таджикистана, до Октябрьской революции входивших в состав Восточной Бухары. Однако здесь, вследствие большей изолированности горных районов от внешнего мира, с одной стороны, и большей экономической отсталости Бухарского ханства, с другой стороны, а также вследствие тех препятствий при разделе, о которых мы говорили выше, процесс разложения патриархальной семьи шел значительно медленнее, чем на равнинах и в городах севера.

Таким образом, пришедшая на смену большой патриархальной семье малая семья, или семья моногамная, должна была иметь известные различия в отдельных местах ее бытования — главным образом в отношении того, насколько она была еще проникнута патриархальными традициями, в какой степени сохраняла патриархальные отношения в быту.

Естественно, что эти патриархальные традиции, патриархальные отношения сохранились преимущественно в горном Таджикистане,

---

[25] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 213.

[26] Там же, стр. 214.

в областях, входивших в состав Восточной Бухары, т. е. именно в тех районах, где дольше господствовало натуральное хозяйство и где разложение патриархальных общин произошло значительно позднее.

Конечно, было бы трудно провести резкую грань между семьей горного таджика и семьей таджика равнины и городов в предреволюционный период. Иногда даже может показаться, если мы, например, коснемся вопроса о положении женщины, что в горах, где женщина не знала паранджи и затворничества, патриархальные порядки в семье были менее живучи, чем у равнинных таджиков. Однако это далеко не так. Вся совокупность известных нам фактов говорит о том, что в горах, даже после распада семейных общин, как в семейной, так и в общественной жизни еще стойко сохранялись пережитки первобытно-общинных отношений, родовой и общинной собственности, следы солидарности родственных между собой семей, власть и авторитет стариков — наследников калонтари хона, некогда распоряжавшихся семейной общиной. Ниже в особой главе мы постараемся показать, что живучесть в горах обычая платы за жену — калыма, — непосредственно связанного с большой патриархальной семьей, была обусловлена указанными патриархально-общинными пережитками.

Тем не менее, повторяем, мы не можем провести четкой грани между дореволюционной семьей таджиков в горах и семьей на равнине и рассматривать отдельно ту и другую, тем более что семья равнинных и городских таджиков очень мало изучена, во всяком случае в гораздо меньшей степени, чем семья таджиков горных. Это заставляет нас в дальнейшем останавливаться главным образом на семье горных таджиков в том виде, в каком она бытовала в период, предшествовавший Октябрьской революции.

Характеризуя моногамную семью в своей книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства», Ф. Энгельс говорит следующее: «Она основана на господстве мужа с определенно выраженной целью рождения детей, происхождение которых от отца не подлежит сомнению, а эта бесспорность происхождения необходима потому, что дети со временем в качестве прямых наследников должны вступить во владение имуществом отца. Она (моногамная семья, — *Н. К.*) отличается от парного брака гораздо большей прочностью брачных уз, которые теперь уже не расторгаются по желанию любой из сторон. Теперь уже, как правило, только муж может их расторгнуть и прогнать свою жену».[27]

Как известно, семейная жизнь в мусульманских странах, равно как и другие стороны жизни населения, регламентировалась нормами мусульманского права — шариата.[28] Шариатные нормы легализировали то превосходство мужчины над женщиной, мужа над женой, о котором говорит Энгельс в приведенной выше характеристике моногамной семьи.

По шариату мужчина находился перед законом в более привилегированном положении. Один свидетель-мужчина приравнивался к двум свидетелям-женщинам, за убийство женщины назначался штраф в два раза меньший, чем за убийство мужчины. Сын наследовал в два раза большую долю, чем дочь. Шариатными установлениями было также узаконено многоженство, нанесение мужем побоев жене и другие действия, унижающие достоинство женщины; все наказания, которым подверга-

[27] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Госполитиздат, 1949, стр. 62.

[28] См., например: Шариатные статьи о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, извлеченные из коренного действующего арабского уложения. Ташкент, 1910.

лась женщина по шариату, были крайне унизительными, оскорбляющими человеческое достоинство. Особенно жестоко наказывалась измена жены мужу, в то время как прелюбодеяние, совершенное мужчиной, часто оставалось безнаказанным.

Право развода (*талок*) по шариату принадлежало мужу. «Брачный акт между мужем и женой расторгается словом „талок" (развод, — *Н. К.*), право развода принадлежит мужу под условием, что муж умоспособен и совершеннолетен. Развод считается состоявшимся, если бы даже он был дан играючи или шуткой, или с чьего-либо принуждения. Дать развод жена не может, кроме как если бы она была уполномочена мужем или предоставлено ей особым условием», — так гласит § 46 упомянутых шариатных статей.

Не следует, однако, думать, что шариатные нормы целиком определяли семейный быт таджиков до революции. Влияние шариата, как и мусульманства вообще, не везде было одинаково. В горах, где с исламом успешно соперничали различные анимистические верования и магические представления и где влияние мусульманского ортодоксального духовенства было не столь велико, шариат также находил себе серьезного соперника в нормах обычного права. В дальнейшем мы еще обратимся к вопросу о том, что предусмотренное шариатом обеспечение, даваемое женихом невесте, — *махр* — не было распространено в горах, в то время как институт обычного права — калым — был широко распространен. Существенным фактором, корректировавшим шариатные нормы, являлась также та значительная роль, которую играла женщина в хозяйственной деятельности горных таджиков, о чем нам придется еще говорить более подробно.

Напротив, на равнине и в городах шариатные нормы, по-видимому, играли весьма существенную роль в жизни семьи таджиков.

Несмотря на эти оговорки, следует отметить, что все же мужчина в таджикской семье как в горах, так и на равнине занимал привилегированное положение. Поскольку в крестьянских семьях все главнейшие земледельческие работы производились мужчиной, последний являлся основным добытчиком средств существования для всей семьи. Такое же положение наблюдалось и в семьях торговцев на равнине и в городах, поскольку торговлей там занимались исключительно мужчины, женщина же, особенно в чиновничьих и зажиточных семьях, играла весьма незначительную роль в делах. В семьях ремесленников, там, где женщина принимала то или другое участие в производстве, положение ее было несколько более свободным.

Авторитет мужа и отца в семье был весьма высок, ему беспрекословно подчинялись остальные члены семьи — женщины и дети. Такое положение особенно было заметно в тех семьях, где вместе с отцом продолжали жить его взрослые женатые сыновья, а также в только что упомянутых зажиточных семьях, где патриархальные нравы держались довольно стойко. Внешне в быту это выражалось обычно в том, что мужчина ел отдельно от женщин и детей, которые ему при этом прислуживали, часто отдавал домашним распоряжения тоном, не терпящим возражений, принимая в то же время от них различные мелкие услуги и заботы, как должное.

Весьма наглядную картину деспотического отношения главы дома — отца — к своим детям дают супруги Наливкины в следующем отрывке: «. . . в средних, по состоянию, классах семейное положение всех вообще детей, и главным образом мальчиков, ничем в сущности не отличается от положения работников и другой прислуги. Одеты они всегда хуже

отца и лишь несколько лучше работников, наравне с которыми встают при входе хозяина дома, держат лошадь под уздцы, когда последний садится на нее или с нее слезает, метут двор, ходят за плугом и пр. Оттого очень нередки случаи, когда сыновья живут несравненно дружнее с работниками, чем с отцом».[29]

Одним из ярких свидетельств привилегированного положения мужчины в таджикской семье до революции являлось многоженство, корни которого безусловно уходят в патриархальную семью и которое, с другой стороны, легализовано нормами шариата.

Однако было бы ошибкой считать, что многоженство у таджиков до революции было широко распространенным явлением. Заметим здесь, что известное указание Ф. Энгельса на количественное равенство мужчин и женщин, данное самой природой и исключающее возможность всеобщего распространения полигамии, может быть с успехом приложимо к таджикам, так как у них наблюдается даже довольно значительное преобладание количества мужчин над количеством женщин. Итоги Всесоюзной переписи 1926 г. дают следующие цифры для Таджикистана: население обоего пола — 820 643 человека, мужчин — 431 774 человека и женщин — 388 869 человек.

Привилегией многоженства пользовался, в основном, глава семьи, старший в семье, особенно если семья состояла из нескольких малых семей и хозяйство являлось крупным. Наиболее распространено было многоженство в зажиточных семьях, в семьях знати, крупных чиновников и духовенства. В таких семьях иногда глава семьи имел и трех жен, однако чаще всего — не более двух.

У таджиков две жены одного мужа называли друг друга в горах *бохчун*, на равнине — *кундош* или *полонджи*. По материалам, собранным у горных таджиков А. З. Розенфельд, причиной многоженства глав семей часто являлся экономический фактор — в большом хозяйстве было мало женщин или же первая жена не обладала достаточными хозяйственными способностями; иногда же причиной, заставлявшей мужа взять вторую жену, была бездетность первой. Случалось даже и так, что второй женой брали пожилую женщину для ведения хозяйства.

В городах и на равнине, особенно среди зажиточных слоев населения, жены одного мужа обычно имели каждая отдельное помещение для жилья; в горах бытовые условия не позволяли этого, и, как мы уже указывали в разделе о большой патриархальной семье, все население дома, равно как и жены главы семьи, жили вместе в одном помещении. Как правило, жены одного мужа плохо уживались между собой. Взаимная неприязнь, ссоры и постоянная перебранка между ними являлись обычным делом. Часто эти ссоры происходили тайком от мужа, при котором скандалить боялись. Иногда ссоры и скандалы принимали такие размеры, что муж вынужден был дать одной жене развод. Однако все же чаще муж, беря вторую жену, не давал развода и первой; мотивировалось это обычно тем, что первой жене некуда было деваться, а также нежеланием ссориться с ее родными. Если муж брал вторую жену, то он спрашивал на это согласия первой; но если первая не соглашалась, то муж прибегал к различным угрозам, например угрожал дать ей развод.

Перейдем теперь к положению женщины в дореволюционной семье таджиков. В общем и целом можно сказать, что женщина по сравнению с мужчиной занимала более приниженное положение. Нельзя все же

---

[29] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины. . ., стр. 180—181.

ограничиться одной констатацией этого факта без попытки остановиться более детально на этом вопросе.

Можно без преувеличения сказать, что среди таджиков положение женщины в семье было не везде одинаково и зависело от различных обстоятельств, наиболее важным из которых следует признать степень участия женщины в производительном труде.

Изучая труд и быт женщины в горных районах восточного Таджикистана незадолго до коллективизации, А. З. Розенфельд пришла к выводу, что положение женщины было более свободным и держалась она более открыто в Дарвазе, где она больше занята в домашних ремеслах и в садоводстве, в то время как в Каратегине, где преобладало в основном мужское занятие — земледелие, положение женщины было не столь независимо.

Если мы обратимся к женскому труду в дореволюционном кишлаке, то увидим, что он был чрезвычайно разнообразен. Прежде всего женщина, естественно, была занята повседневными домашними делами — приготовлением пищи и печением хлеба, которое совершалось ежедневно — утром и вечером, заготовкой топлива (в безлесных местах в виде лепешек из навоза), уборкой дома и двора и другими мелкими работами. Затем женщина занималась приготовлением пряжи, а в некоторых местах также и ткачеством, которое в других местах было в руках мужчин, кройкой и шитьем одежды.

Помимо шитья одежды для личного потребления своей семьи, женщина занималась также различными рукодельными работами для обмена или для продажи — шитьем и вышиванием тюбетеек, вязанием шерстяных чулок с многокрасочным орнаментом, приготовлением тканых ковров — паласов — и шерстяных войлоков, вышиванием цветных платков, верхних рубах и т. п.

В дореволюционное время женщина принимала весьма малое участие в основных земледельческих работах, которые являлись мужской отраслью труда; лишь там, где не хватало мужской рабочей силы, женщина участвовала в жатве или молотьбе, чаще ее труд использовался на очистке вымолоченного зерна и уборке его в закрома. Зато на плечах женщины лежали многочисленные и разнообразные работы, связанные с огородничеством и садоводством; она ухаживала за огородами и бахчами, за фруктовыми деревьями, на ней лежал труд по сбору плодов и фруктов, в частности ягод шелковичного (тутового) дерева, широко распространенного в Таджикистане, грецкого ореха. Заготовление плодов и овощей впрок, сушка их также были обязанностью женщины; она же заготовляла впрок различные горные травы — съедобные и лекарственные.

Во многих районах, где имелись тутовые насаждения, женщина занималась разведением шелковичного червя, что требовало большого количества времени и труда.

Одной из существенных отраслей женского труда в горных районах таджикской оседлости являлось примитивное гончарство; не пользуясь гончарным кругом, женщины-гончары добывали и обрабатывали глину, приготовляли ее для употребления, выделывали сосуды и обжигали их. На равнине и в городах, где гончарство имело более совершенный характер и где применялся гончарный круг, этим ремеслом занимались мужчины.

В горах совершенно особую роль играла женщина в уходе за скотом и в молочном хозяйстве. Выше нам уже пришлось указывать, что во многих случаях женщина являлась собственницей молочного скота, приводимого ею в дом мужа в качестве приданого. Однако и весь остальной

скот находился в распоряжении хозяйки дома. Женщина ухаживала за ним, кормила его и поила, выхаживала телят, козлят и ягнят, которых она часто в холодную погоду держала в доме, занималась стрижкой шерсти. Она же выходила со скотом весной или в начале лета на альпийские пастбища — *девлох*, где проводила все лето, занимаясь здесь в основном заготовкой молочных продуктов впрок на зиму.

Если мужчина мог свободно распоряжаться по своему усмотрению рабочим скотом и другим имуществом, то во всех вопросах, касающихся молочного скота, в случае необходимости продать или зарезать корову, барана или козу он неизменно должен был получить согласие женщины-хозяйки, во всяком случае с ней советоваться. Точно так же мужчина никогда не решался без согласия или без ведома женщины взять что-либо из молочных продуктов.

Этот приоритет женщины в молочном хозяйстве, существующий, по-видимому, с весьма отдаленных времен, освящен большим количеством различных поверий, обычаев и обрядов. Покровительницей молочного хозяйства являлась «биби Фатима» — мифический персонаж, следящий за тем, чтобы установленные издревне обычаи и обряды, связанные с молочным хозяйством, не нарушались. Участницы женских артелей по сливу молока, широко распространенных до революции в горах, стремились к тому, чтобы их деятельность — собрания по вопросу слива молока, перенос его из дома в дом, соответствующие случаю моления — протекала тайно, вдали от постороннего глаза, в особенности мужского.

Но особенно многочисленными обрядами и строгими запретами был обставлен выход женщины со скотом на летние альпийские пастбища. Ко дню выхода на летовку муж обязан был подарить жене новую одежду — платье, штаны, платок. На летовку женщины отправлялись вместе, всем кишлаком, в сопровождении лишь нескольких мужчин, которые везли или несли различный скарб, необходимый на летовке; по дороге в определенных местах, считавшихся священными, совершались жертвоприношения — женщины лили на почитаемые камни масло, привязывали к ветвям деревьев платки или лоскутки материи и т. п. На самих летовках в течение первых трех дней запрещалось печь хлеб и готовить пищу, а следовало пользоваться принесенными с собой из селения продуктами.

По прибытии на летние пастбища и водворении женщин в хижины пришедшие с ними мужчины должны были немедленно вернуться в селение; после этого в течение недели ни один мужчина не решался показываться на летовке.

М. С. Андреев в следующих словах характеризует этот обычай: «Способность женщины к самостоятельной работе, может быть, несколько подчеркивается пребыванием женщин на летних пастбищах, когда они удаляются со скотом и детьми в горы, обычно в начале лета. Там они живут отдельными женскими колониями, часто при полном отсутствии мужчин. Последние, имея свою работу в селениях, только от времени до времени отправляются навестить семью в горах. В некоторых местностях (напр., в Рушане и в к. Ургут) сохранились еще остатки древнего обычая, когда после отправления женщин в горы никто из мужчин не имел права некоторое время их навещать. В долине Хуф (в Рушане), где этот обычай, называемый Яджвинь, исполняется до сих пор, запретный срок определяется в одну неделю. Для наблюдения за тем, чтобы никто из мужчин не нарушал обычая, в надлежащем месте ставится караул и устраивается застава. Если же кто из мужчин отправился, несмотря на предосторожности, хотя бы и к своей жене и об этом узнали в селении, то арбоб распоряжается, чтобы привели корову или быка и закололи, чтобы умилости-

вить разгневанных духов. Животное берется из имущества виновного. . . В седьмой день отправляются в девлох только мужья, имеющие там своих жен. На восьмой день идет весь народ. . .».[30]

О широком распространении обычая *яджвинь* сообщает и А. Снесарев: «Когда скот впервые выгоняется на летовки, то на них идут только женщины и дети; мужчинам в течение первой недели запрещен на летовки всякий доступ. Обычай этот наблюдается не только в Рушане, Шугнане и Вахане, но и в Ясине, Канджуте и других странах за Гиндукушем».[31]

Аналогичный обычай широко был распространен и в других горных районах. В Язгулеме, например, по окончании запретного для мужчин срока первым на летовку приходит уважаемый всеми в селении старец, который приносит с собой корзину тутовых ягод и произносит установленное обычаем заклинание.[32]

Мы видим, таким образом, что женщина играла немалую роль в производительном труде, в особенности в горах. Значительно меньшей эта роль была на равнине, где преобладало земледелие и всевозможные, более высоко развитые, чем в горах, ремесла, а еще меньшей — роль таджички-горожанки, сфера деятельности которой ограничивалась домашней работой и различными рукоделиями.

Характеризуя положение женщины-таджички, М. С. Андреев указывает, что женщина занимает в действительности гораздо менее приниженное положение, чем можно было бы ожидать. В семейной жизни она пользуется значительной самостоятельностью, причем всеми зарабатываемыми лично ею деньгами распоряжается она сама; заработанные ею деньги являются ее личной собственностью, и она часто дает их на поддержку хозяйства мужа.[33]

Следствием большой роли женщины в производительном труде явилось то обстоятельство, что в горах женщина не знала затворничества, ходила с открытым лицом и могла находиться в обществе посторонних мужчин.

Конечно, возможность общения с посторонними и здесь была до известной степени условной. При встрече с посторонним мужчиной где-либо на дороге женщина должна была отворачиваться или же закрывать лицо рукавом или концом головного платка; посторонний никогда не приглашался в дом, где присутствовали женщины, а принимался в отдельном помещении или в сельской мечети; женщина же никогда не присутствовала в мечети ни во время молений, ни во время различных мужских сборищ или приема гостей.

Как известно, в городах и в селениях на равнине в обычае было затворничество женщины. Жилой дом здесь делился на две половины — *хонаи бирун* (*ташкари*) и *хонаи дарун* (*ичкари*), т. е. на переднюю, внешнюю часть и заднюю, внутреннюю, которые обычно отделялись друг от друга стеной. Внутренняя половина состояла из двора с выходящими на него жилыми помещениями и кухней и служила постоянным местопребыванием женщин и детей. Посторонним мужчинам вход во внутреннюю половину был запрещен, гостей принимали в особом помещении — мехмонхона, расположенном на внешней половине. Жизнь женщины, особенно в зажиточных семьях и в семьях знати, проходила в постоянном затворничестве, с редкими выходами за пределы дома в *фаранджи* — особой длинной одежде, накидывавшейся на голову и скрывавшей всю фигуру жен-

[30] М. С. Андреев. По этнографии таджиков, стр. 167.
[31] А. Снесарев. Религия и обычаи горцев западного Памира. Туркест. вед., 1904, № 93.
[32] Н. А. Кисляков. Язгулемцы, стр. 369—370.
[33] М. С. Андреев. По этнографии таджиков, стр. 166—168.

щины; спереди на лицо надевалась густая сетка из конского волоса — *чашмбанд*. Без фаранджи и чашмбанда женщина не могла показываться на улице и в общественных местах.

В городах в зажиточных семьях, в семьях крупных торговцев и ремесленников муж, обычно занятый своими делами вне дома — на базаре, в мастерской или в другом месте, — старался проводить на стороне также и все свободное время, сидя в чайхане или у приятелей. В то же время его жена, имея очень ограниченный круг интересов, предоставленная самой себе, заполняла свое время заботой о туалете, разговорами с соседками, посещением знакомых, а сплошь да рядом различными любовными приключениями, всегда тщательно скрываемыми от мужа.[34] Среди крестьянства на равнине, а также беднейших слоев населения в городах женщина, хотя и была, в отличие от женщины зажиточной семьи, всецело поглощена домашним хозяйством, все же скрывалась от посторонних мужчин и не могла выходить на улицу без фаранджи.

Однако и в горах положение женщины было лишь относительно лучшим. За исключением отдельных случаев, когда женщина-хозяйка в семье являлась в полном смысле слова домоправительницей и авторитет ее стоял выше, чем авторитет мужа, женщина, как правило, была в достаточной степени унижена и бесправна.

Девушку, а часто еще совсем молоденькую девочку, выдавали замуж, обычно не спрашивая ее согласия, за человека, которого она совершенно не знала. Если юноша в вопросе собственной женитьбы имел право выразить свое мнение, то девушка никогда его не имела. Это положение настолько вошло в обычай, что девушка, часто помолвленная уже с детства, считала выдачу ее замуж за человека, выбранного отцом, вполне нормальным явлением и не протестовала. Нередки были случаи выдачи девушки замуж за человека пожилого, иногда даже старика, особенно в тех случаях, когда жених оказывался богатым и породниться с ним было выгодно для ее отца и для семьи в целом.

Находясь до замужества под властью отца, после замужества девушка попадала в подчинение мужу, который, уплатив за нее отцу выкуп — калым, считал ее своей собственностью. Нередко молодая женщина, выданная замуж за незнакомого и нелюбимого человека, открыто выражала свою неприязнь к мужу, последний в свою очередь отвечал на это плохим обращением, руганью и побоями. Вообще проявлять открыто, особенно при посторонних, ласковое, заботливое отношение к своей жене у таджиков было не принято, а упоминание имени чужой жены в разговоре считалось неприличным.

Единственным спасением для молодой женщины от притеснений и побоев мужа, выражением протеста против дурного с ней обращения являлось бегство от мужа в дом отца. Обычно в таких случаях муж через некоторое время приходил за женой к тестю, последний же делал зятю наставление и брал с него обещание лучше обращаться с женой; часто таким путем достигалось примирение супругов и жена возвращалась в дом мужа. Иногда же случалось, что размолвка длилась долгое время и жена категорически отказывалась вернуться в дом мужа.

Весьма характерным фактом, рисующим приниженное положение женщины у горных таджиков, являлось мнение, что для женщины не следует делать верхнюю одежду, — предполагалось, что она постоянно

---

[34] Здесь уместно вспомнить классическую характеристику, данную Ф. Энгельсом моногамной семье у афинян (см.: Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 64—66).

должна находиться дома. Поэтому в прежнее время нередки были случаи, когда даже зимой женщина отправлялась пешком в соседний кишлак в одном лишь платье и платке, наброшенном на голову, в то время как мужчина ехал верхом, надевая в стужу шерстяной халат и шерстяные шаровары.

Выше мы цитировали статью шариата, относящуюся к разводам и показывающую привилегированное положение мужчины перед законом. Эта статья до революции имела широкое применение в быту. Бывали случаи, когда мужчина менял по нескольку жен и, будучи уже стариком, брал себе молодую жену, прогнав до десятка прежних жен. Поводом к разводу со стороны мужа служило бесплодие жены, ее плохой характер, часто недоказанная измена и т. п. Женщине было труднее добиться развода, она должна была выставить вескую причину. Основной причиной обычно являлись побои, нанесенные мужем, следы от которых должны были служить доказательством. Обычным правом такой повод для развода со стороны женщины считался достаточным, причем муж, вынужденный дать женщине развод, лишался даже права требовать обратно от ее отца уплаченный им за жену калым. Во всех других случаях при разводе по инициативе женщины непременным условием для развода являлось возвращение мужу калыма. Обычно при возвращении калыма дело с разводом улаживалось и муж не предъявлял больше никаких претензий. Однако нередко случалось и так, что если жена, не желавшая больше жить с мужем, бежала в дом отца и последний не имел возможности вернуть ее мужу калым, то она оставалась у отца до тех пор, пока ей подыскивали нового мужа, который и выплачивал первому мужу стоимость внесенного им калыма.

* * *

Из числа вопросов, относящихся к семейному быту таджиков, наиболее разработанным в научной литературе является вопрос о ребенке, его рождении и воспитании. В этой области имеются специальные работы А. Л. Троицкой, И. И. Зарубина, О. А. Сухаревой, М. С. Андреева,[35] дающие обстоятельное описание рождения и первых лет жизни ребенка у таджиков, а также связанных с этим периодом обрядов и поверий.

Прежде чем перейти к описанию всех обычаев и обрядов, связанных с рождением и воспитанием ребенка, укажем на одну характерную особенность, которая подчеркивается также почти всеми авторами, писавшими по данному вопросу. Рождение ребенка является одним из наиболее выдающихся событий в жизни семьи; самый период родов и первые недели жизни новорожденного сопряжены с различными случайностями и опасностями, угрожающими как самому новорожденному, так и его матери. На этот период в дореволюционное время падал значительный процент детской смертности, особенно в условиях антигигиенической

[35] А. Л. Троицкая. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана. Сов. этногр., 1935, № 6; И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги. Сборник, посвященный В. В. Бартольду, Ташкент, 1927; О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков г. Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана). Сб. «Иран», III, Л., 1929; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи), вып. 1. Тр. Инст. истор., археолог. и этногр. АН Таджикской ССР, Сталинабад, 1953 (см. соответствующие главы). — В данном разделе мы не будем делать частые повторные ссылки на эти четыре работы, укажем лишь, что все материалы по Заравшану взяты из статьи А. Л. Троицкой, по Шугнану, Рушану и Орошору — из статьи И. И. Зарубина, по Самарканду, Шахристану и Канибадаму — из работы О. А. Сухаревой и по Хуфу — из работы М. С. Андреева.

обстановки, в которой прежде жила таджикская семья. Немудрено поэтому, что малокультурные люди склонны были видеть во всех опасностях, которым подвергаются новорожденный и роженица, действие различных сверхъестественных сил, злых духов, спешивших воспользоваться слабостью и беспомощностью матери и ребенка. Поэтому период беременности, роды и первые недели жизни ребенка в прошлом у таджиков были обставлены многочисленными обрядами, оберегами и магическими действиями, призванными защитить мать и ребенка от злого влияния сверхъестественных существ.

О. А. Сухарева в своей интересной работе, посвященной этому вопросу, сообщает, что бесплодие женщины, по существовавшим в народе воззрениям, объясняется двумя причинами — болезнью или же действием различных сверхъестественных сил. Болезней различают две — «застуда» и «прилипание» плода. «Застуду» лечат различными горячительными средствами, которые должны вызвать у больной испарину, разогреть ее. В этих целях больную кормят соответствующей «горячей» пищей, рекомендуют ей различные горячие ванны, припарки.

Представление о «прилипании» плода к стенкам матки основано на неправильном определении начала беременности, когда случайная задержка месячных принимается за начало беременности и возобновление их приписывается «прилипанию» плода. Таким образом, беременность якобы может длиться несколько лет. Средством против «прилипания» плода является своеобразная «банка» из глиняного кувшина или тыквенного сосуда, которую ставят женщине на живот.

Бесплодие, по существовавшему поверью, может быть вызвано действиями злых духов, которые посылают на женщину *бор*, что дословно может быть переведено как «ноша, тяжесть», но по существу означает «несчастье, болезнь». В таких случаях применялись различные средства, самым действенным из которых являлся обряд «изгнания злого духа», называемый *кучурма*, *кучурук* (Самарканд). У таджиков долины верхнего Зеравшана считалось, что благоприятное влияние на зачатие имеет конское мясо — при условии, если его поедят оба супруга.

Припамирские таджики против «прилипания» плода также применяли «банку» и также употребляли различные амулеты. Если не выживали дети, мать по совету муллы пила настой на бересте, на которой была написана молитва. Против выкидыша применялся так называемый «пояс пери» — амулет на нитке, завязывающейся вокруг стана женщины (Шугнан). Бесплодие врачевали также тем, что обвивали живот и поясницу женщины живой змеей (Хуф).

Бесплодие у таджиков считается большим несчастьем, и часто бесплодная женщина подвергалась насмешкам, не говоря уже об ухудшении отношений между супругами в таких случаях, часто кончавшемся в прежнее время разводами или тем, что муж брал в дом вторую жену.

Вполне естественно, что беременность женщины, в особенности первая, встречается окружающими с большой радостью. Какая-либо соседка торопится поздравить мужа беременной женщины, за что обычно получает небольшой подарок. Сама беременная, в свою очередь, получает подарки от матери и других родственников.

Беременность определялась по обычным в этот период признакам; прихотливость женщины в пище носит название *сарторик* (*сарторикй*) — «затемнение головы» (Самарканд, Зеравшан).[36] Самое понятие беременности выражается термином *бугуз*, *бачадор*, *хомиланок* (Самарканд).

[36] См. также: А. Гребенкин. Заметки о Когистане. Туркест. вед., 1872, № 32.

Опытные женщины пытались определить пол младенца по положению ребенка в животе, наощупь, по пище, которой беременная отдает предпочтение, по наличию волосков у соска женщины и т. п.

Беременная женщина не решалась выходить одна из дома в темное время, боясь злых духов, и носила на себе различные средства (амулеты), защищавшие ее от них (Зеравшан).

При приближении родов к беременной приглашали повитух — *доя* или *момо*. У равнинных таджиков под именем момо были известны также особые мифические существа женского пола, одна категория которых является покровительницами новорожденных, их матерей и патронессами бабок-повитух. По существовавшим поверьям, выбрав ту или иную женщину, дух момо насылает на нее болезнь и тем самым дает знать об избрании ее на служение ремеслу повитухи. Без присутствия духа момо невозможны роды; поэтому при родах необходимо присутствие бабки, вызывающей своего духа момо различными манипуляциями (Самарканд). Повитуха-знахарка получает силу врачевания от другой, старшей женщины, часто матери, бабушки; повитухам покровительствуют мифические духовные наставники — *пиры* (Зеравшан).

Роды обычно происходили в доме роженицы, из которого на это время удаляются мужчины; если у женщины умирали дети, то она старалась рожать каждый раз в другом доме, считая свой дом неблагополучным (Зеравшан).

Перед родами спешили раскрыть все замки, имеющиеся в помещении, у роженицы развязать все завязки на одежде, расплести концы ее кос, снимали с нее ожерелье. Обычай этот, по-видимому, основан на принципах подражательной магии и имеет своей целью «облегчить», «развязать» роды. Исходя из этого же принципа беременная женщина незадолго до родов запирала на ключ замок и несла его в мечеть, где после пятничной молитвы давала одному из молящихся открыть его, а затем в таком виде вешала его в своей комнате во время родов (Самарканд). В Хуфе перед родами в доме остерегались произносить слово «замок».

Перед родами практиковались и другие магические обряды. Например в верховьях Зеравшана снимали развешанную по комнате одежду, на западной стене комнаты вешали ружье, заряженное порохом, но без пули. Произносили над роженицей различные заклинания и молитвы, окуривали ее дымом растения *испанд* (Peganum Harmala), снабженного, по мнению населения, особой чудодейственной силой (Зеравшан).

В к. Шахристан повитуха для привлечения духов момо зажигала два светильника, которые втыкала в землю около двери, в Фальгаре ставили их на очаг, втыкая в чашку с белой мукой.

При трудных или затянувшихся родах употребляли как различные магические средства, так и средства, основанные, по-видимому, на приемах народной медицины. Среди первых отметим следующие: повитуха раскрывает *сурфа* — специально выделанную кожу, на которой замешивают тесто, чтобы момо увидела белый цвет, по поверью приносящий счастье (Самарканд, Шахристан); кровью убитого животного или же кровью из надрезанного гребня курицы мажут лоб, виски, живот и поясницу роженицы или же делают курицей *алас* — обводят ее несколько раз вокруг головы и ног роженицы с произнесением особых заклинаний, указывающих на искупительный характер жертвы в пользу духов (Самарканд, Зеравшан, Шугнан); роженице дают выпить воду, над которой была прочитана молитва, стреляют из ружья, заставляют роженицу обнять плодовое дерево, а также производят много других манипуляций; заставляют роженицу перепрыгнуть через бритву (Хуф).

Из числа рациональных методов, применявшихся при родах, следует отметить потряхивание роженицы, массаж живота, перекидывание роженицы на ковре или одеяле, спрыгивание с небольшой высоты; в качестве крайней меры бабка извлекает младенца руками (Самарканд, Шахристан, Зеравшан).

Новорожденного ребенка принимала на руки повитуха. Перерезали и перевязывали пуповину. У таджиков Зеравшана пуповину перерезали бритвой на сердцевине деревянного замка, причем иногда куски пуповины сохраняли в качестве оберега. Иногда перерезать пуповину заставляли саму роженицу. В к. Шахристан пуповину перерезали серпом, оставляя у ребенка длинный конец, что, по поверью, способствовало тому, чтобы ребенок не часто мочился. В Пенджикенте[37] ранку посыпали золой от сожженных волос матери, у афганских таджиков к ранке прикладывается вата, а также различные снадобья,[38] у таджиков Зеравшана накладывали особый пластырь; в Хуфе на пупок клали клок черной шерсти.

Новорожденного обмывали, поливая на него теплую воду, или насухо вытирали, употребляя для этого старое белье или какую-либо ветошь. Затем ребенка завертывали в различное, главным образом старое платье, платок или штаны; в новое не завертывали, опасаясь, что у ребенка будет короткая жизнь (Хуф). Местами (Язгулем) его клали в вату или же обкладывали ватой голову, завязывая ее сверху кисеей (к. Сафедорон). В долине Зеравшана на новорожденного надевали *куртаи сагак* — «рубашку собаки», рубашку без рукавов, специально сшитую из рубашки матери или женщины, имеющей много детей (первоначально эту рубашку надевали на собаку, на которую, по поверью, должно перейти все несчастье). Роженицу укладывали в постель и рядом клали ребенка. Мать давала грудь ребенку лишь спустя некоторое время после родов.

Послед выбрасывали или же зарывали где-либо в доме, обычно близ порога или у серединного столба. В семьях, где дети умирали, послед клали в глиняный кувшин и вешали на плодовое дерево; когда ребенок вырастал, он сам разбивал кувшин, сбрасывал его с дерева или же его бросала в воду мать, с пожеланием ребенку долгой жизни. Иногда послед выбрасывали на съедение сорокам или собаке (Самарканд, Зеравшан).

После окончания родов кто-либо из домашних, а часто сама бабка шла сообщить отцу радостную весть. Женщина поздравляла его, в особенности если в семье родился первенец и при этом сын. Отец обычно одаривал вестницу. У припамирских таджиков, услышав радостную весть о рождении сына, отец стрелял из ружья в воздух, тем самым оповещая о случившемся своих односельчан, которые, собравшись у его дома, тоже палили из ружей.[39] В Хуфе, если родился мальчик, то женщина поздравляла отца «со стрелком», если же девочка, то «с мастерицей сладких блюд».

В Орошоре и Бартанге отец ребенка и другие мужчины входили в дом и читали там молитвы или произносили благословение. В Ишкашиме и Вахане существовал любопытный обычай, согласно которому приходящие к роженице с поздравлениями мужчины приносят с собой и вешают над ней на веревку небольшие луки, снабженные вместо стрел деревянными изображениями сабельного клинка, а женщины обсыпают мукой

[37] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайранисо Рахматовой и Султан Юсуповой.
[38] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927, стр. 34.
[39] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. . .. стр. 94.

одеяло роженицы и стены дома; указанные лучки через неделю собирают и вешают еще на семь дней на колышке, вбитом в стену, а затем их выносят из дома и привязывают к какому-нибудь дереву.[40]

Первые сорок дней после рождения ребенка, носившие название *чилля*, т. е. «сорокодневие», считались наиболее опасными как для матери, так и для новорожденного. В эти дни, по поверьям, особенно активно проявляют свою деятельность различные злые силы, способные погубить слабого новорожденного и его еще не оправившуюся от болезни мать.

Среди представлений о злых сверхъестественных существах, вредящих матери и ребенку, наибольшее распространение не только у таджиков, но и у соседних народов имело представление о злом существе *Альбасты* или *Альмасты*.[41] Оно может принимать любой образ, иногда образ коровы или собаки, чаще же всего — женщины с лицом желтого или красного цвета, с желтыми же волосами, разделенными на массу косичек, с длинными отвислыми грудями, которые она закидывает на спину, с вывороченными назад пятками. Альмасты губит роженицу, вырывая у нее печень и сердце, и съедает их, размачивая в воде; она же губит ребенка, давая ему пососать свою грудь, или же душит его. Альмасты не должна застать роженицу врасплох и незаметно подойти к ребенку; если она и унесет внутренности женщины, но не достигнет еще воды, муж или другой сведущий человек, имеющий власть над Альмасты, может ее нагнать и заставить вернуть внутренности на место.

Другим персонажем сверхъестественного мира, вредящим матери и ребенку, являлась *аджина*. Это оборотень, который может навести порчу на женщину, сделать так, что дети у нее не будут жить, а также навести порчу и на ребенка.

Помимо того, согласно существовавшим поверьям, роженица и ребенок легко могут подвергнуться «сглазу» со стороны постороннего человека или же на них может перейти бор — «тяжесть», понимаемая в смысле несчастья, — с людей, несущих эту «тяжесть» на себе.

Остановимся на наиболее существенных и интересных обрядах, магических действиях и мероприятиях, которые в прошлом применялись у таджиков против воображаемой деятельности злых сил.

Мать и ребенка с самого момента рождения не оставляли одних, в помещении всегда находился кто-либо из близких. Необходимо было, чтобы в комнате постоянно горел огонь, во всяком случае в первые несколько дней после рождения ребенка. В изголовье роженицы обычно клались предметы, которых, по поверью, боятся злые духи, — бритва, коран, нож, над постелью вешали головки лука и стручки красного перца, чеснок. А. Гребенкин сообщает о подвешивании на стенах комнаты васильков и других различных цветов и трав; на пороге дома клали старый башмак, обгорелой тряпкой внутри комнаты делали круг или же этой тряпкой проводили круг на голове роженицы. В Пенджикенте лоб, подбородок и рот ребенка мазали сажей от котла.

У припамирских таджиков, по свидетельству И. И. Зарубина, кисти рук ребенка повязывали красными шерстяными нитками, а шею новорожденного мальчика повязывали несколькими волосками, выдернутыми из хвоста жеребца; на перекладину в доме вешали уздечку жеребца,

---

[40] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 11.

[41] Об Альбасты см. специальный очерк в книге: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 78—82.

оставляли в доме собаку, привязывали к главному столбу дома охотничий пояс и книгу или клали их рядом с роженицей; вечером в день рождения ребенка под отверстием в потолке высыпали немного пороху; давали новорожденному пить воду, в которой вымочен амулет; прикладывали ему примочки из смеси мочи осла или красной коровы, чеснока и печени выдры. В Хуфе для защиты от духов в отдельных случаях (если перед этим умирало много детей) мать съедала кусочек уха новорожденного или же ему слегка надрезали кожу на лбу.

Повсеместно среди таджиков наблюдался следующий любопытный обычай, который должен был предохранять новорожденного от болезни или гибели. Женщина, у которой не живут дети, отдает новорожденного повитухе на весь период чилля, навещает его в доме последней, там же кормит его и остается с ним ночевать. По окончании чилля мать «выкупает» ребенка, отдавая взамен одежду или козу. В Шугнане женщина, которой временно передается ребенок, уносит его через отверстие в потолке дома и возвращает через три дня; мать, прежде чем взять ребенка, должна посмотреть на него через решето, иногда происходит имитация купли-продажи ребенка, выражающаяся в соответствующем диалоге; в Хуфе ребенка возвращают через отверстие в потолке, засунутого в рукав мужского шерстяного халата вместе с куском соли и несколькими зернами пшеницы. Такой ребенок иногда получает имя «купленный»; женщина, которая брала ребенка, называется впоследствии молочной матерью. Обычай этот явно преследовал цель обмануть злых духов, уверив их, что ребенок не принадлежит матери, которую преследуют духи.

Обычай протаскивания новорожденного через отверстие имел, по-видимому, широкое распространение у таджиков. На Зеравшане ребенка, мать которого «испорчена» аджиной, протаскивали в отверстие в стене, предназначенное для деревянного замка. В к. Сафедорон [42] в случае болезни ребенка выпекали огромную лепешку, в которой делали отверстие; в это отверстие ребенка протаскивали семь раз взад и вперед, после чего лепешку разламывали и ее куски раздавали присутствующим. Иногда же передавали ребенка между ногами стоящих друг за другом нескольких женщин, а затем протаскивали через отверстие в лепешке; эти женщины должны были иметь в прошлом не более одного мужа.[43]

В течение всех сорока дней роженица старалась не выходить за пределы своего дома и не выносить из него ребенка из страха подвергнуться опасности со стороны злых духов или дурных людей. Если же женщина и выходила со двора и выносила с собой новорожденного, то ему предварительно мазали лоб сажей, а мать сопровождал кто-либо из домашних. Приходящие в дом здоровались обычно издали и не пропускались сразу с улицы к роженице, а должны были предварительно пробыть некоторое время в другом помещении.

Наблюдались, однако, и обратные поверья. По словам М. С. Андреева, у афганских таджиков долины Панджшира люди, имеющие при себе амулеты, избегают в течение семи дней входить в дом, где имеется новорожденный; полагают, что в этом доме скопляются различные злые духи, вследствие чего амулеты могут лишиться своей силы.[44]

---

[42] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Кувата Ятимова и Ходича Ходжимухамедовой.

[43] Ср.: А. К. Писарчик. Кулябская этнографическая экспедиция 1948 г. Изв. Тадж. фил. АН СССР, № 15, 1949, стр. 93—95 (описан ряд интересных обрядов, имевших своей целью предохранение новорожденного от болезни и смерти).

[44] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 36.

У таджиков долины Зеравшана нельзя было вносить в помещение, где находится роженица, ключи; в присутствии новорожденного нельзя вносить масло из чужого дома, а также давать из дома некоторые вещи, — например котел для варки пищи, нож, — выгребать золу из очага. Мать в течение определенного времени должна была соблюдать известную диету. Некоторое время после родов (различное в отдельных местах) роженица считалась нечистой, с ней вместе не ели, а она сама не могла приготовлять пищу.

В период чилля выделялись особые дни, к которым приурочивались те или другие события в жизни новорожденного, как например надевание рубашки, первое купание, наречение имени, положение в колыбель. Такими днями являлись, как правило, третий, пятый, седьмой, девятый и двадцатый дни. Однако не во всех местах этот порядок был одинаков: например, положение в колыбель совершалось где в седьмой, где в девятый или какой-либо другой день. Существовало поверье о том, что некоторые дни являются более опасными для матери и новорожденного. У таджиков Зеравшана, например, такими днями считались третий и пятый день после родов, а также ночь с четверга на пятницу.

Естественно, что наиболее ответственным периодом, согласно народному мнению, были первые три дня после родов, когда и ребенок, и его мать были еще слабы. Во многих местах повитуха и несколько других женщин все эти дни, а особенно ночи находились вместе с роженицей, зажигали многочисленные светильники и проводили время за чаепитием и беседой. Это времяпрепровождение носило название *пос* — «караул».

Третий день рождения ребенка отмечался различными церемониями. В Самарканде к этому дню приурочивался обряд надевания на ребенка «собачьей рубашки», о которой уже упоминалось выше. Рубашка эта представляет собой простой кусок материи с отверстием для головы. Прежде чем надеть рубашку на ребенка, ее надевали на различные предметы, на колышек, к которому привязывают барана, на пест от ступки, на камень и наконец на собаку. Исполнением этого обряда стремились придать ребенку характерные свойства соответствующих животных и предметов (смирность барана, крепость камня), а все несчастья, предназначенные судьбой для ребенка, передать собаке. В этих целях, надевая рубашку на тот или другой предмет или животное, произносили соответствующее заклинание, например: «Как камешек стань, крепким стань, пусть жизнь твоя будет долгой, как у камня. Собака, возьми, уйди, пусть жизнь ребенка будет долгой».

В Пенджикенте празднование третьего дня носило название *буй* — «окуривание». В котле кипятили льняное масло, а затем приготовляли лепешки и каждой женщине давали по две штуки. Момо торжественно снимала с шеи роженицы нитку, которая была завязана в качестве оберега еще в начале беременности. На новорожденного надевали рубашку. Устраивалось угощение. После ухода гостей момо читала молитву и делала *саркок* — массировала голову ребенка. Этот массаж считался лечебной процедурой.

У таджиков Зеравшана в случае рождения первенца, особенно сына, делалось торжественное поздравление с новорожденным — *муборакбод*. Устраивалось угощение, сначала для мужчин, потом для женщин, во время которого читалась молитва за младенца.

Среди припамирских таджиков, по сведениям И. И. Зарубина, на третий день справлялся праздник, суть которого заключалась в очищении матери и в возможности для посторонних видеть ребенка; женщины обмывали роженицу, надевали на нее чистую рубашку, мыли младенца.

Соседки приходили с благословением и пожеланиями, приносили небольшие подарки — *рубиник* — «за лицезрение». Пришедших угощали. В Хуфе мать и ребенка также мыли впервые на третий день, при этом устраивалось и угощение.

В к. Сафедорон на третий день роженица вставала, мылась, надевала новую одежду, иногда даже выходила на улицу, но с провожатым.

К этому дню обычно происходит отпадение пуповины, что также кое-где сопровождалось исполнением различных обрядов. В Самарканде пуповину завязывали в тряпочку и подвешивали к колыбели ребенка. На Зеравшане в этот день пекли семь блинов и раздавали их бездетным женщинам; блины пекли на льняном масле, полагая, что злые духи не любят его запаха.

В первые дни жизни новорожденного существовал также запрет произносить название различных предметов. В Самарканде, например, до отпадения пуповины нельзя было произносить название таких предметов, как нож, ножницы, игла, наперсток. На Зеравшане слова «ключ», «котел» и «глиняный кувшин» нельзя было произносить в течение первых семи дней, а иногда и дольше; эти слова следовало заменять другими, обычно условными словами.

Отмечались также седьмой или девятый день. На Зеравшане в седьмой день устраивалось угощение, после которого женщины передавали новорожденного из рук в руки, призывая на его голову благословение и желая ему удачи в жизни, а также перекатывали младенца по земле, заклиная его от страха. В Шугнане роженица в седьмой день вновь совершала омовение, спрашивали у муллы о благоприятном дне для положения младенца в колыбель. В Орошоре в праздник седьмого дня повторялись церемонии третьего дня. В Самарканде в девятый вечер устраивалось угощение, после которого читалась поздравительная молитва. В к. Шахристан мать в девятый день совершала полное омовение, приступала к повседневной работе; с этого дня она и ребенок получали разрешение выходить из комнаты.

Примерно к этому времени приурочивалось и наречение имени ребенку. Однако если у женщины не выживали дети, наречение имени откладывалось на более продолжительный срок.

Весьма интересный и обстоятельный материал относительно имен у таджиков приводит в своей работе О. А. Сухарева. До революции детям у таджиков давались по преимуществу мусульманские имена Аллаха, Мухаммеда, его потомков, первых халифов; имена Аллаха часто давались с приставкой *абду* — «раб». Мальчикам-близнецам давали имена Хасан и Хусейн, а девочкам — Фатима и Зугра; давались также и другие арабские, таджикские и узбекские имена, являющиеся по существу прилагательными: например, Хабиба — «любимая», Калон — «большая» и т. п.; имена, являющиеся пожеланием: например, Монад, Истад — «пусть останется», дававшиеся в том случае, если в данной семье умирали дети, — такое имя должно было служить как бы оберегом. Если в семье родились лишь одни девочки и желали, чтобы следующий ребенок был мальчик, девочкам давали имя Бас-Биби — «довольно девочек», а иногда Угуль — «сын». Сыну давали имя, похожее на имя отца: например, если отец был Али, то сыновей звали Гулом-али, Курбан-али, Сайф-али; отец Раиб — сыновья Толиб и Голиб; отец Носир — сыновья Касир, Визир и Басир. Отметим еще любопытный обычай давать имена в честь умерших родственников; в таких случаях мать зовет ребенка по родству: *оча* — «мать», *додо* — «отец», *амак* — «дядя», в зависимости от того, чьим именем назван ребенок.

Отметим попутно, что среди таджиков существовал обычай, согласно которому муж и жена должны были избегать называть друг друга по имени; при обращении один к другому они говорили: «отец такого-то», «мать такого-то», — называя при этом имя своего сына или дочери. Если же у супругов детей не было, то они называли один другого, например, по имени брата мужа, ставя впереди имени соответствующий родственный термин: «брат такого-то», «невестка такого-то».

Весьма интересный материал о наречении имени приводит М. С. Андреев в монографии о таджиках долины Хуф (этому вопросу он посвятил IV главу). Он отмечает, что иногда дается два имени — прозвище и настоящее имя. Новорожденному стараются дать имя одного из умерших близких предков; при этом считается, что в новорожденного входит дух этого предка. Автор подчеркивает также предпочтительное право самой матери на наречение имени ребенку.

Одним из крупных событий периода чилля является положение новорожденного в колыбель (*говорабандон*), в честь чего, особенно если родившийся — первенец и к тому же мальчик, устраивалось большое празднество. Положение в колыбель устраивалось в седьмой, девятый, а иногда и другой день. Слишком раннее положение в колыбель обычно не практиковалось, так как родители, в частности отец, начинали заботиться о приобретении колыбели лишь после рождения ребенка, а достать последнюю не всегда было легко; колыбели выделывались специальными мастерами, стоили дорого и нередко доставлялись издалека. Но если уже колыбель в семье имелась, то она обычно передавалась от ребенка к ребенку. Оттягивать же положение в колыбель на длительный срок также было нежелательно, так как, по словам таджиков, ребенок быстро привыкает к свободному лежанию и его трудно уже бывает приучить к колыбели.

Колыбель — *говора*, — употребляемая у таджиков, местами еще и сейчас деревянная, обычного среднеазиатского типа. Ящик колыбели стоит на ножках, укрепленных в две доски, переднюю и заднюю, низ которых вырезан полукругом, так что колыбель может качаться из стороны в сторону. В ногах и в изголовье колыбели имеются полукруглые спинки, соединенные перекладиной, проходящей над всей колыбелью. В восточном Таджикистане, в Каратегине, Дарвазе, а также в припамирских районах колыбели украшаются богатой резьбой и раскрашиваются. Дно колыбели имеет отверстие, в которое вставляется и закрепляется в нем краями глиняный или деревянный горшочек — *сиба* или *тувак*, в который стекает моча по особой трубке — *гаврак*, приставляемой к мочеполовым органам ребенка. На дно колыбели кладут матрасик, набитый соломой или шелухой от проса, — *арзандон*, а сверху ватное одеяло — *кавузпуш*, оба с соответствующими отверстиями для трубки. В изголовье кладется подушка. Ребенка покрывают одеялом, один край которого подкладывается под него. Поверх одеяла ребенка плотно припеленывают к колыбели двумя широкими полосами материи — *дастбанд* и *побанд*, концы которых неподвижно укреплены у края колыбели. Во время сна ребенка на перекладину колыбели набрасывают покрывало — *болинпуш* или *куртаи болои говора*. На перекладину навешивались различные безделушки, служащие для развлечения ребенка, а также амулеты.

На Зеравшане первенцу колыбель снаряжала бабушка со стороны отца или матери, такое же положение отмечено и в к. Сафедорон.

Обряд положения ребенка в колыбель, существенно различаясь в деталях в разных местах, в основном все же имел, по-видимому, общий

порядок. Если решено было особо отметить это событие, созывались гости, которым устраивалось угощение — женщинам в доме, вблизи колыбели, мужчинам в особом помещении или вблизи дома. Иногда приглашали на праздник одних только женщин. До и после угощения читались соответствующие случаю молитвы и произносились пожелания ребенку. Обряд совершала какая-либо почтенная, многодетная пожилая женщина. В Язгулеме в колыбель ребенка клала девочка-подросток, родители которой живы,[45] в Шугнане и Хуфе — мальчик (в Шугнане также и девочка) хорошего поведения и родители которого живы.

Предварительно происходила чистка колыбели и окуривание ее благовонными травами. Затем совершался обряд очищения огнем — алас; совершающая этот обряд женщина трижды обводила вокруг колыбели зажженной тряпкой, призывая благословение на ребенка и произнося заклинания, которые должны были способствовать удалению нечистой силы.

Самый обряд положения в колыбель заключался в том, что совершающая его женщина брала камень, а иногда вслед за ним и другие предметы (например, на Зеравшане гребень и зеркало) и троекратно каждую вещь примеряла в колыбель, причем первые два раза клала вещи как-нибудь, криво, поперек, спрашивая при этом: «Так ли кладу?», — на что в третий раз получала одобрение от присутствующих. После этого ребенка окуривали испандом, иногда тут же мазали ему виски и лоб сажей от котла, затем его клали в колыбель, точно так же три раза — первые два раза неправильно и лишь третий раз как следует. Положенные ранее в колыбель предметы убирались под изголовье, туда часто также клали хлеб, чеснок, лук и перец, как обладающие свойством отгонять нечистую силу.

В к. Сафедорон рядом с колыбелью клали разные сласти и выпеченную специально к этому случаю большую лепешку — *сатри*, а также яйца (все это приносилось матерью роженицы). Женщина, кладущая ребенка в колыбель, набивала себе рот кусками сатри, чтобы ребенок был полный, подобно ее лицу в этот момент. Кладя в колыбель ребенка, женщина говорила: «Сер падар, сер модар, ай акыбаш се-чор додар (Много отцов, много матерей, за ним три-четыре брата)». В Хуфе клавший ребенка мальчик приговаривал: «Стань стариком (старухой), достигни глубокой старости», — за что он получал от отца ребенка ягненка или козу.

На перекладине над головой ребенка разбивали несколько грецких орехов или же головку овечьего сыра — *крут*, для того чтобы ребенок привыкал к шуму и не боялся. Когда ребенок был положен в колыбель, мать садилась рядом и давала ему грудь, предварительно закусив зубами лепешку. Кто-либо из детей должен был выхватить у нее изо рта лепешку и убежать с ней, затем дети дрались из-за этой лепешки и съедали по куску ее.

Первое купание ребенка местами совершалось на двадцатый день (Шахристан, Шугнан), иногда даже на сороковой (Самарканд, Рушан). По существовавшим поверьям, слишком частое купание обессиливает ребенка и задерживает его рост, а кроме того, чисто вымытый и хорошо одетый ребенок привлекает взоры посторонних, а также духов, и ему может быть причинен вред.

Окончание чилля также было связано с совершением некоторых обрядов. Мать с новорожденным уже безбоязненно могла выходить из

[45] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).

дома и обычно посещала прежде всего своих родителей, а затем знакомых и соседей. В Пенджикенте мать с ребенком навещала сначала свою момо, а затем уже шла к матери. В Самарканде и Пенджикенте посещение женщиной с новорожденным своей матери носит название *чилля гурезон* — «изгнание, проводы сорокодневия». Бабушка делала новорожденному подарки — материю на рубашку или же рубашку (*куртаи чилля гурезон*). Она же мазала ребенку лоб мукой, чтобы он дожил до старости, а рот маслом, чтобы жизнь его была богатой (Самарканд) или чтобы он всегда говорил правду (Пенджикент). У таджиков верхнего Зеравшана бабушка во время чилля гурезон носила новорожденного в семь домов, там смазывали ребенку рот пылью с порога дома и золой из очага, а голову маслом, посыпали его мукой, при этом произнося различные хорошие пожелания, в подол ребенка сыпали урюк или дарили ему материю. В Язгулеме по окончании чилля женщина мылась и с этого времени могла печь хлеб, ходить в кладовую, перепрыгивать через текущую воду и т. п. По словам А. А. Бобринского, в Вахане и Ишкашиме женщина по окончании чилля шла к духовному наставнику, выслушивала от него нравоучение и делала ему подношение.[46] В Хуфе на ребенка надевали новую рубашку, а старую отдавали для другого новорожденного, чтобы он благополучно пережил первые сорок дней.

Чем старше становился ребенок, тем меньше внимания и забот ему уделялось. В колыбели ребенок лежал довольно долго, неподвижное положение в ней приводило иногда к деформации черепа. Постепенно ребенка уже переставали крепко прибинтовывать к колыбели, его все чаще вынимали из нее. Грудью ребенка кормили долго, иногда лет до трех, прекращалось кормление лишь в случае новой беременности.

Прорезание первого зуба — *дандон рувй*, *дандон кафонак* — сопровождалось устройством небольшого угощения, посыпанием ребенка сухими абрикосами или пшеницей (Зеравшан) и заклинаниями; в Шугнане при прорезании зубов губы и десны ребенка мазали кашей. На ручку ребенка, когда появлялись зубы, навешивали браслетик с костяной палочкой для чесания десен (Зеравшан).

Значительным торжеством сопровождалась первая стрижка волос ребенка: приготовлялось угощение, созывались родственники и знакомые. Первую прядь волос обычно состригал пожилой, почтенный человек. При стрижке оставляли пучки волос по бокам, затем заплетаемые в косички. Одна из таких косичек впоследствии, когда ребенку исполнялось 4—5 лет, посвящалась какому-нибудь святому; шли на *мазор* святого, приносили жертву, обычно барана, а шейх — хранитель мазора срезал волосы.

В Шугнане обряд первой стрижки волос совершался по достижению ребенком годовалого возраста. Приглашали родственников, пекли лепешки, в одной из лепешек делали отверстие, клали ее ребенку на голову, и подросток — не сирота и хорошего поведения — трижды выстригал на голове у ребенка прядь волос, просунутых через отверстие в лепешке. Затем родители стригли голову ребенка и остриженные волосы в тряпке подвешивали к фруктовому дереву. В Орошоре каждый из присутствующих выстригал немного волос и при этом делал ребенку подарок, который и становился его личной собственностью. В Хуфе в стрижке головы ребенка участвовало несколько стариков, отрезанные волосы тоже собирали и вешали на дерево.

---

[46] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. . ., стр. 95.

Ногти ребенку срезали в первый раз в 2—3 года. В Самарканде мальчику ногти обрезали над книгой, чтобы он стал ученым, а девочке руки вымазывали в тесте или в муке, чтобы из нее вышла хорошая стряпуха.

Ни ногти, ни волосы, ни выпавшие зубы — как детей, так и взрослых — никогда не бросали, а тщательно закапывали в землю или прятали в щели в стене. Этот обычай несомненно связан с широко распространенным у таджиков (как и у других народов) поверьем, что ногти, волосы и зубы, являющиеся частью самого человека, если попадут в руки недоброжелателя или злого человека, могут послужить средством для «порчи» их владельца.

Особенно торжественно обставлялось обрезание мальчиков — *туи писар*, *чук бурй́*. Обрезание совершалось обычно в 5—6 лет, иногда и раньше, однако в бедных семьях, которые не могли устроить праздника из-за недостатка средств, обрезание иногда откладывалось до того времени, пока мальчику исполнится 10—12 лет. На обрезание съезжались гости, часто из отдаленных мест, у богатых в прежнее время при обрезании сына устраивали скачки, козлодрание и другие общественные развлечения. Самое обрезание совершалось мастером — усто — после окончания праздника и производилось бритвой с помощью двух палочек, которыми зажималась крайняя плоть. С момента обрезания мальчик уже считался взрослым и мог участвовать в общественной жизни, жениться.

В возрасте 5—6 лет дети были уже почти целиком предоставлены самим себе. При большом количестве детей в таджикских семьях к тому времени, когда ребенок несколько подрастет, имелся уже новый грудной ребенок, и мать всецело была поглощена заботами о нем. Подрастающие дети, начиная с указанного возраста, уже сплошь да рядом становились помощниками в хозяйстве, выполняя доступные их силам работы.

Проявляя большую любовь к своим детям и самое нежное к ним отношение, родители, особенно в кишлаках, мало заботились об их внешности и опрятности. Дети, особенно маленькие, обычно ходили грязные, в нестиранной рубахе и штанах, с грязными лицами и руками. Причиной такого явления до революции, особенно в глухих горных районах, служила как бедность подавляющего большинства населения, так и его низкий культурный уровень, выражающийся, с одной стороны, в отсутствии санитарно-гигиенических навыков, а с другой стороны — в суеверном убеждении, что чистый и опрятный ребенок может легко сделаться жертвой «сглаза» дурного человека или злобы сверхъестественных существ. В силу этого поверья всякая похвала ребенку со стороны постороннего человека и даже обращение внимания на его внешность встречались родителями и близкими людьми весьма неодобрительно и предвещали, по их понятиям, беду для ребенка.

Детские игры и игрушки у таджиков представляют большой интерес.

Основное значение среди работ об играх у таджиков имеют две статьи Е. М. Пещеревой[47] и работа М. С. Андреева.[48]

Большей частью детские игры происходят весной, когда дети после долгого вынужденного сидения в дымном помещении вырываются, нако-

[47] Е. М. Пещерева. 1) Некоторые игры среди оседлого населения Туркестана. Бюлл. Среднеаз. гос. унив., 1925, № 11; 2) Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков. (По материалам 1924—1925 гг.). Сб. Музея антрополог. и этногр., т. XVII, М.—Л., 1957, стр. 22—94 (эта работа вышла в свет в период подготовки настоящей книги к печати); см. также: М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 31—34.

[48] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, гл. IV. Игры (дано обстоятельное описание игр хуфцев).

нец, на волю и могут порезвиться на обсохших уже под весенним солнцем участках земли и крышах домов. В связи с этим детские игры в прежнее время обычно начинались с *соли нау* — Нового года, приходящегося на весеннее равноденствие. К этому дню было приурочено катание яиц и борьба, в которой принимали участие не только дети, но и взрослые, в этот же день детвора обходила дома квартала или селения с песней, заканчивавшейся обычным припевом: «Бохор омад, бохор омад (Весна пришла, весна пришла)».

Среди массовых подвижных игр мальчиков наибольшее распространение имеет игра, называемая *чилликбозй*, *чилликдангаль*, напоминающая русскую игру в «чижа». Основанная на выбивании «чижа» более длинной палкой и требующая ловкости и проворства, игра эта имеет довольно большое количество вариантов. Из других подвижных игр среди мальчиков отметим *баджокунак*, *рустшавак* — род игры в прятки, *токе пешпо*, *мурфарякак и токе русткунак* — игры с тюбетейкой, основанные на выбивании ногой или прятанье последней, *сафедчувак* — борьбу за палочку между двумя партиями. Большим распространением пользуется игра *сувора ва пийода*, заключающаяся в том, что по жребию одна партия садится верхом на другую и едет к какому-либо дому, хозяева которого решают, должен ли ехать обратно всадник на пешем или пеший на всаднике. Этот игровой момент (езда друг на друге) входит как деталь и в другие игры. Широко распространены также среди мальчиков игры в бабки — *биджильбозй*, игры с камешками, заключающиеся в подбрасывании последних и ловли на лету, игры с прятаньем в руках монеты и угадыванием, у кого она находится, — *таньга ба даст*.

Из числа игр с игрушками отметим распространенную среди девочек игру в куклы; часто девочки играют с куклами в свадьбу. Изучение таджикской куклы представляет огромный интерес хотя бы по одному тому, что самодельные куклы таджикских девочек часто в точности копируют типы и костюмы людей. Распространены глиняные и деревянные игрушки — фигуры различных животных, главным образом домашних, глиняные свистульки.

Мальчики заняты также устройством на арыках из ветвей, палочек и другого материала мостов, запруд, водяных мельниц, причем довольно точно копируют эти сооружения. Местами можно встретить и детские самобытные игрушечные орудия земледелия, например распространенные в горах сани-волокуши (*чигина*). Среди детей равнинных таджиков распространена игра, заключающаяся в возведении различных сооружений из лёсса, смоченного водой, напоминающая забавы детей с мокрым песком.

В горном Таджикистане и до сего времени среди детей имеет большое распространение своеобразный лук, представляющий соединение с пращой. Лук этот состоит из изогнутого древка — *гуляк*, концы которого стягиваются двумя тетивами — *зи*; чтобы последние были натянуты на известном расстоянии друг от друга, у одного из концов гуляка между тетивами вставлена палочка — *чертик* — с прорезами на обоих концах, в которые вкладывается тетива. Между тетивами, на одинаковом расстоянии от концов древка, пришивается тряпочка или небольшой кусок кожи — *тур*, куда вкладывается камень, которым производится стрельба. Таджикский гуляк употребляется как детьми, так и взрослыми для охоты на воробьев, вредящих посевам; возможно, гуляк восходит к какому-то более древнему типу лука, употреблявшегося в прошлом в качестве основного орудия нападения и защиты.

Остановимся еще на судьбе детей в дореволюционной таджикской семье. По существовавшему обычному праву дети во всех случаях

принадлежали отцу, а не матери. В случае развода между супругами и ухода жены из дома мужа она обычно уносила с собой только детей грудного возраста, остальные должны были остаться у отца. Унесенных с собой грудных детей женщина воспитывала до трехлетнего возраста, после этого она обязана была возвратить их отцу.

Если умирал мужчина и вдова его не соглашалась остаться в данной семье и возвращалась в дом своего отца или же выходила замуж в какую-либо другую семью, дети должны были остаться в семье отца; если же она и уносила с собой грудных детей, то по достижении известного возраста они возвращались в дом отца.

Если дочь разведенных родителей выходила замуж, то весь уплаченный за нее калым поступал в пользу ее отца или же его семейной общины, мать в таких случаях имела право претендовать на какую-либо небольшую долю калыма, обычно на одну корову, полагавшуюся ей в качестве *хаки шир*, т. е. компенсации за вскормление дочери.

Примерно такое же положение мы находим среди оседлого населения Ферганы в середине второй половины прошлого века. «В случае развода супругов жена имеет право удержать при себе малолетних детей до достижения ими 7-летнего возраста. Отобрать малолетних детей от матери до достижения ими 7-летнего возраста отец может в том случае, если после развода с мужем она вступит в новое супружество . . . По достижении 7-летнего возраста отец имеет право взять ребенка к себе, по достижении совершеннолетия сын живет, где хочет, а дочь должна жить при отце или дяде с отцовской стороны».[49]

М. С. Андреев в своей работе, посвященной характеристике древних семейных отношений, указывает относительно язгулемцев, что в случае смерти мужа и ухода жены из дома последняя забирала с собой лишь детей в возрасте до 4 лет, оставляя старших в доме мужа. Но и на увод младших детей требовалось предварительное согласие родных мужа, стоящих во главе дома. Непременным условием увода малолетних детей матерью было возвращение их в дом отца по достижении 12—14 лет; считалось непреложным, что «дети, происходящие от мужа и выращенные в его доме, принадлежат его семье, его дому». Тем не менее во все время их пребывания у матери из дома отца им посылали одежду и обувь и ежегодно при сборе урожая известное количество зерна на пропитание.[50]

* * *

Неравноправное положение женщины в прошлом в таджикской семье весьма ярко проявлялось также в вопросах наследования.

Согласно установлениям шариата, в случае смерти отца семейства в разделе наследства участвуют все члены семьи. Однако при этом, как уже указывалось, доля сына в два раза превышала долю дочери. Вдова умершего, мать его детей, имела право претендовать на $^1/_8$ наследства, в случае же, если детей не было, она получала $^1/_4$ оставшегося имущества. Если покойный имел двух жен, то обе жены делили указанную часть поровну. Точно так же поровну наследуют и дети обеих жен, независимо от их количества у каждой; так, например, если первая жена имела четырех сыновей, а вторая лишь одну дочь, то эта дочь получала точно

[49] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины. . ., стр. 230—231.

[50] М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений. Изв. Тадж. фил. АН СССР, № 15, 1949, стр. 8—9.

такую же долю, какую получали все четыре сына первой жены вместе.[51] Такому разделу подлежит все имущество покойного, как движимое, так и недвижимое, включая и землю.

Следует сказать, что нормы наследования, устанавливаемые шариатом, фактически имели большое значение среди таджиков и лежали, если можно так выразиться, в основе раздела имущества. Их придерживались духовные судьи — казии, которые как на равнине, так и в горах приглашались часто для раздела наследства — *тарака* — и которые официально регистрировали и скрепляли своей печатью происшедший раздел, взимая при этом известный процент от стоимости разделенного имущества, который шел в пользу казны и в пользу самого казия.

Однако при семейных разделах у таджиков наряду с шариатом действовало также и обычное право, имевшее, вероятно, глубокую давность и своими корнями уходившее в отдаленные времена. Это обычное право, в основе которого, по-видимому, лежали общинные понятия и на которое в свое время оказали влияние патриархальные традиции, до самой Октябрьской революции было весьма действенно, особенно в горах.

Основным положением обычного права в деле семейного раздела, резко отличающим его от шариатных норм, являлось положение о неразделности недвижимого хозяйства — *мулька* или *хока*. Под этими терминами обычно понималась вся усадьба земледельца, т. е. дом со всеми хозяйственными постройками, пахотной землей, лесом, травяными участками, отдельными фруктовыми деревьями, мельницей и т. п.

В горном Таджикистане, особенно в наиболее глухих его районах, как правило, усадьба переходила по наследству от отца к сыновьям, последние, по смерти отца, владели усадьбой совместно, причем один из братьев, обычно старший, считался хозяином дома. Если же между братьями не существовало согласия и они не хотели жить вместе, то старейшины селения, вместе с представителями феодальных властей, определяли, который из братьев является наиболее трудоспособным, ему и передавали усадьбу в пожизненное владение, остальные братья оставались безземельными и выселялись.

Такое положение, имевшее место, по нашим сведениям, незадолго до революции в Вахио-боло,[52] в Дарвазе[53] и некоторых других районах, представляется, однако, наиболее архаичным. В большинстве случаев, даже при разделе больших патриархальных семей на Ванджe, не говоря уже о других, менее изолированных районах, происходил раздел мулька, включая дом и пахотную землю.

В таких случаях раздел всего недвижимого имущества, если он происходил по правилам шариата, требовал подсчета числа наследников, причем доля каждого брата, как мы уже упоминали выше, вдвое превышала долю сестры; если кого-либо из братьев или сестер уже не было в живых, то обычно оставались их дети, последние делили между собой долю, причитающуюся их отцу или матери.

Однако и здесь обычное право вносило свои коррективы. Прежде всего, по существовавшему не только у таджиков, но и у многих соседних с ними народов обычаю, отцовский дом доставался младшему брату, как говорили таджики в Дарвазе, «аз руи нотавони (в связи с его сла-

---

[51] См.: А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. . ., стр. 80.
[52] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 107 и сл.
[53] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша (к. Умарак).

бостью, молодостью)». Старший же брат или старшие братья получали в таком случае соответственно большее количество земли.[54]

Другим нарушением шариатных норм являлось фактическое отстранение женщин от участия в наследовании недвижимого имущества, в первую очередь земли. И дочери покойного, и его сестры, которые в случае отсутствия прямых наследников имели по шариату некоторое право на наследство, наряду с братьями покойного, и жена его в подавляющем большинстве случаев совершенно отстранялись от наследования недвижимости. Часто дочерей покойного уговаривали формально отказаться от своего права в пользу братьев; иногда братья выдавали своим сестрам взамен переходившей к ним сестринской доли земли небольшое вознаграждение скотом или какими-либо другими предметами.

Если после смерти отца семейства не оставалось прямых наследников мужчин, а оставались только дочери, то обычно мульк — дом и земля — переходил к мужчинам — боковым родственникам покойного, его братьям, братьям его отца или двоюродным братьям, если же таковых не было, то более отдаленным сородичам.[55] Для того чтобы примирить интересы дочерей и мужчин — боковых наследников, часто старались одну из дочерей покойного выдать замуж за родственника, например за двоюродного брата (сына брата отца), который в таком случае переселяется в дом и становится хозяином мулька. Этим устранялась также опасность перехода мулька в чужие руки: единственная дочь покойного могла, отстаивая свои права по шариату, выйти замуж за постороннего, и тогда, поскольку в доме имелся трудоспособный мужчина, женатый на прямой наследнице, родственники покойного не имели возможности предъявлять свои права.

Следует прибавить к этому, что вообще, даже при наличии сыновей покойного, его дочерей старались всегда выдавать замуж за родственников, так как полагали, что муж-родственник не будет склонять жену добиваться осуществления своих прав по шариату на перешедшую к ее брату землю, в то время как чужой человек, женившийся на этой девушке, будет ее к этому принуждать. Конечно, если сестра замужем за родственником, она иногда в случае нужды или каких-либо надобностей обращается за помощью к своему брату, который «замини падараш мехурад (кормится землей ее отца)», но земли не требует. Обычно братья выдавали своим сестрам приданое из движимого имущества, мать жила в доме сына или сыновей, которые ее кормили, и таким путем все дело улаживалось.

Дом и усадьба передавались также ближайшим или отдаленным родственникам покойного в том случае, если после него оставалась вдова с малолетними детьми или же одна вдова без детей. Если детей вовсе не было, то вдова имела право претендовать на $^1/_4$ движимого имущества покойного мужа, которую она обычно и получала, а затем покидала дом. Если же имелись малолетние дети покойного, то обычно мать оставалась при них в доме, а самый дом и земля, равно как и забота о мало-

[54] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 20—21; И. И. Зарубин. Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Сб. Музея антрополог. и этногр., т. V, в. I, 1918, стр. 125. — «Собственность, оставленная отцом, делится поровну между сыновьями, с тем исключением, что старший сын получает сверх своей доли еще какой-либо ценный предмет, как, например, корову или плясовый убор, младший брат обыкновенно наследует дом отца» (Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906, стр. 130).

[55] Полевые записи от Усто Пира (к. Дехи мулло, Вахио, март 1936 г.), Каландара (к. Паси овринч, Вахио, апрель 1936 г), Носира Косира (к. Иштиун, Вахио, декабрь 1935 г.), Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак, Язгулем, август 1947 г.) и др.

летних детях переходили к наиболее близкому родственнику покойного, в первую очередь к брату, затем к дяде или сыну дяди. Новый владелец имел право выселить из дома вдову покойного. Однако в целом ряде случаев вопрос разрешался тем, что вдова выходила замуж за нового владельца дома — брата или двоюродного брата покойного мужа. Малолетние дети по достижении совершеннолетия могли претендовать на дом, землю и другое имущество своего отца.

Что касается движимого имущества, то оно чаще всего делилось в соответствии с нормами шариата. На свою долю имели право не только взрослые сыновья и дочери, но и малолетние, независимо от того, оставались ли они в доме или же уходили с матерью, у которой они оставались в таком случае, пока не вырастали, а затем возвращались в дом отца. Если же детей не было, то движимое имущество передавалось родственникам покойного по мужской линии, причем часть, как мы видели, выделялась жене.

Как нам уже пришлось говорить выше в отношении патриархальных общин, женщина, если она в случае смерти мужа (так же как и при разводе) уходила из дому, имела право унести с собой полностью свое приданое — моли мирос. В случае ее смерти моли мирос целиком оставался ее детям; если их не было, то муж мог претендовать на небольшую его часть (1/4), остальное забирали родственники жены.

* * *

Из изложенного материала, касающегося наследования у таджиков, можно было видеть, что родственные браки у них должны играть значительную роль, хотя бы с точки зрения экономических соображений. Так оно и есть на самом деле; больше того, можно сказать, что родственные браки являлись в недалеком прошлом, да и в настоящее время еще являются предпочтительными, наиболее излюбленными браками, поощряемыми и одобряемыми общественным мнением.

Это обстоятельство отметил еще И. И. Зарубин в отношении припамирских таджиков: « . . . сравнительно редко, — пишет он, — заключаются браки с неродственницами, чужеродками . . .; подобные браки хотя допускаются, но вызывают не особенно одобрительное к себе отношение».[56]

«В отношении степеней родства, — пишет М. С. Андреев об афганских таджиках, — браки заключаются очень широко. Нельзя жениться только на родной сестре, родной тетке и родной племяннице. В остальных степенях родства брак разрешается.»[57]

И действительно, среди таджиков существует лишь весьма ограниченное число родственниц, на которых нельзя жениться. Сюда, естественно, относятся в первую очередь мать, дочь и сестра. Наряду с матерью, а также мачехой, запретной в брачном отношении является и *модари шир* — «молочная мать», т. е. женщина, кормившая данного человека своей грудью; запретными являются не только родные сестры, но также сестры единокровные и единоутробные. Однако, по сведениям О. А. Сухаревой, в к. Шахристан браки между сводными братьями и сестрами разрешаются и практикуются довольно часто. [58]

---

[56] И. И. Зарубин. Материалы и заметки. . ., стр. 133—134.
[57] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 40.
[58] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды у таджиков кишлака Шахристан. Сб. научного кружка при Вост. фак. Среднеаз. гос. унив., в. 1, Ташкент, 1928, стр. 74.

Из других степеней родства повсеместно у таджиков запретными в брачном отношении являлись родные тетки, сестра отца — *ама* и сестра матери — *холя*, а также обе племянницы, дочь брата — *духтари ака* и дочь сестры — *хохарзода* или *хорзо*. Особенно большим нарушением брачных норм и крупным преступлением считалась женитьба на дочери сестры. По-видимому, брачный запрет в отношении теток касается не только родных теток, но и более отдаленных степеней родства, т. е. двоюродных и троюродных сестер отца и матери. С другой стороны, И. И. Зарубин для припамирских таджиков отрицает существование брачного запрета в отношении племянниц: «Можно взять еще дочь брата или сестры. . ., — пишет он, — но на тетках. . . нельзя жениться даже в отдаленных степенях».[59] Однако, по-видимому, сведения о женитьбе на племянницах у припамирских таджиков требуют еще проверки. Невозможность таких браков подтверждает и О. А. Сухарева в отношении таджиков к. Шахристан.[60]

Этими категориями родства собственно и ограничивается круг брачных запрещений. Сюда следует еще прибавить, по-видимому, жен отцовского и материнского дядей, жен отца, или мачех, а также сестер жены, но последних лишь в том случае, если жена жива; женитьба на сестре умершей жены — *кайсынгыль*, *хохарарус* — не только разрешалась, но и поощрялась.

Из вышеизложенного как бы напрашивается заключение, что таджики в общем и целом, помимо браков, являющихся безусловным кровосмешением (мать, дочь, сестра), избегают браков в других поколениях, как в старшем, так и в младшем, чем данное поколение.

Это заключение как бы еще более подчеркивается тем обстоятельством, что, в противовес запрету женитьбы в других поколениях, среди таджиков необычайно широко развиты кузенные браки.

«Чаще всего берут в жены, — пишет И. И. Зарубин в отношении припамирских таджиков, — сестер — двоюродных, троюродных, четвероюродных как со стороны отца, так и со стороны матери. Такой брак считается самым нормальным. При антропологических измерениях я всегда задавал вопросы, касающиеся жены измеряемого, и оказалось, что, за немногими исключениями, все остальные были женаты на своих кузинах различных степеней».[61]

Как наши собственные полевые материалы, так и свидетельства других исследователей подтверждают вывод, что кузенный брак среди таджиков был распространен в широких масштабах и притом повсеместно. Это наиболее ортодоксальная с точки зрения общественного мнения форма брака, предпочтительная перед всеми остальными. «Мухабаташ бесиор мешуд (Любовь, привязанность будет большая)», — говорят таджики при женитьбе двоюродного брата на двоюродной сестре.

«По произведенным мною наблюдениям, — пишет М. С. Андреев, — в дореволюционное время среди оседлого населения Средней Азии были распространены браки среди родственников, в особенности кузенные браки. . . Пробный подсчет, произведенный мною, показал огромный процент таких браков среди оседлого населения Средней Азии еще около пятидесяти лет тому назад».[62]

[59] И. И. Зарубин. Материалы и заметки. . ., стр. 133—134. — Л. Ф. Монгарова сообщает, что у язгулемцев можно брать в жены дочь двоюродного брата или сестры (см.: Язгулемцы Западного Памира, стр. 106).

[60] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 74.

[61] И. И. Зарубин. Материалы и заметки. . ., стр. 133—134.

[62] М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 10, примечание.

«До недавнего времени предпочтительной формой брака были ортокузенные и кросекузенные браки. Женились на своих поташ — двоюродных сестрах», — сообщает Л. Ф. Моногарова относительно язгулемцев.[63]

Несмотря на то, что кузенные браки практиковались всех четырех возможных видов, т. е. с дочерью брата отца, брата матери, сестры отца и сестры матери, наиболее излюбленными среди них были браки с дочерью брата отца и дочерью брата матери.

Что касается браков с дочерью брата матери, или *духтари тагой*, то этот вопрос нами был рассмотрен применительно к таджикам Вахиоболо в другой нашей работе.[64] Там мы пытались показать, что такой брак у таджиков был, по-видимому, пережитком того древнейшего установления, согласно которому брак в группе или роде своей матери являлся ортодоксальным и все мужчины данной группы уже в силу своего рождения имели брачные права на дочерей братьев своей матери, не только родных, но и двоюродных. Другими словами, каждый юноша брал себе жену из той же самой группы или рода, что и его отец. В силу этих брачных связей между двумя группами или родами создавались близкие, родственные отношения, и в то время как один род выступал по отношению к другому как «род тестя», второй по отношению к первому являлся «родом зятя». Как известно, это социальное явление было открыто впервые Л. Я. Штернбергом у гиляков.

Можно полагать, что этот традиционный брак, уходящий своими корнями в далекое прошлое, еще не так давно во многих уголках Таджикистана был наиболее излюбленным. С особой любовью, с особым почтением относятся таджики к материнскому роду, т. е. к роду брата матери — *тагой*, к своим *тагои мардум* — «людям из рода брата матери». «Духтарони тагои ба мо хосият мебахшад (Дочери брата матери нам приносят благо)», — говорят таджики. С другой стороны, девушка из рода тагои знает, что ее будущий муж «хам хеш аст, хам шаухар аст ва по беджо намеандозад (и родственник, и муж и не будет поступать как не полагается)».

Но если брак с дочерью брата матери своими корнями уходит в далекое прошлое, то брак с дочерью брата отца, имевший тоже довольно широкое распространение среди таджиков, как мы думаем, является порождением сравнительно более поздних порядков. Этот брак, по-видимому, возник в недрах патриархальной семьи, как нам известно, первой формы семьи, ставшей экономической единицей. Мы полагаем, что брак с дочерью брата отца был вызван соображениями экономического характера, стремлением сохранить как имущество, так и рабочую силу в пределах своей патриархальной общины. Девушка не уходила на сторону, в чужую семью; с другой стороны, не надо было давать выкуп за принимаемую в свою общину девушку.

В обычае жениться на дочери брата отца, т. е. на своей кровной агнатной родственнице, можно видеть нарушение — при господстве патриархальных отношений — экзогамных норм, расцвет которых относится к периоду господства материнского рода, когда, вероятно, наибольшее распространение имел брак с дочерью брата матери.

Довольно широко среди таджиков был распространен и левират — обычай жениться на вдове покойного брата, который носил название *янгадаво*, что означает «желание, домогательство невестки».

---

[63] Л. Ф. Моногарова. Язгулемцы Западного Памира, стр. 106.
[64] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 144—148.

Обычай левирата стоит в несомненной связи с интересами патриархальной семейной общины, не заинтересованной в уходе вдовы из дома, тем более что часто у покойного оставались малолетние дети. По-видимому, совершенно правильно ставит вопрос М. С. Андреев, утверждая, что «удержание в доме уходящей из него женщины вызывалось часто и причинами практической необходимости. Это обеспечивало остающимся детям дальнейшее воспитание и присмотр родной матери, а также удерживало в доме уже привыкшую за долгие годы пребывания в нем работницу. Иногда это разрешало и слагавшиеся осложнения землевладельческого характера. Особенно остро это ощущалось, если женщина по праву наследства владела участком земли, вошедшим в обиход семьи, и который отходил, естественно, от дома при ее уходе».[65]

Однако М. С. Андреев вместе с тем полагает, что левират не может рассматриваться у таджиков в качестве весьма древнего института. Доказательство этому он видит в том, что у таджиков левиратный брак мог совершаться только с согласия на этот брак вдовы и при условии уплаты за вдову ее деверем калыма дому невесты, в то время как у тюркских кочевых народов, в частности у казахов, при левиратном браке якобы согласия вдовы не спрашивалось и не было речи о вторичной выплате калыма.

Нам представляется, что заключение М. С. Андреева по данному вопросу является спорным. Вряд ли можно утверждать, что у таджиков, даже в наиболее отдаленных горных углах, при выходе замуж вдовы за брата покойного мужа последний должен был уплачивать вторично калым; как нам известно, левират потому часто и практиковался, что он избавлял от необходимости уплаты калыма за жену.[66] С другой стороны, едва ли можно считать, что обычай левирата у казахов был каким-то категорическим императивом, в то время как у таджиков все дело зависело от самой вдовы. Скорее можно думать, что и у того, и у другого народа в каждом отдельном случае дело зависело от ряда обстоятельств, от положения вдовы в доме, ее авторитета и т. п.

Поэтому мы полагаем, что обычай левирата как у таджиков, так и у казахов базировался на одном и том же основании — на интересах патриархальной семьи, хотя зарождение этого обычая, может быть, и следует отнести к стадиально более ранним формам семьи, базирующимся на групповом браке.

В связи с левиратом отметим здесь попутно, что в прошлом в долине верхнего Ванджа наблюдались факты, когда в семье один из братьев имел связь с женами других братьев, особенно в тех случаях, когда кто-либо из братьев уходил из дома надолго на отхожие промысла.

Нам следует еще упомянуть о практиковавшихся у таджиков, но имевших гораздо меньшее распространение, чем кузенный брак и левират, обычае сорората, т. е. женитьбы на сестре покойной жены, что, как мы видели выше, одобрялось народным мнением, а также обычае женитьбы двух мужчин на сестрах друг друга; обычай этот носит название *карчи куда*, что может быть переведено как «перекрестное, взаимное кумовство».

---

[65] М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 11.

[66] Сам М. С. Андреев в отношении хуфцев сообщает, что при женитьбе на вдове покойного брата калым не вносился, не тратились также на свадебное угощение (Таджики долины Хуф, стр. 183—184).

* * *

Дореволюционная семья у таджиков, которую мы характеризовали как семью моногамную, отличалась достаточно прочными брачными узами, право расторжения которых принадлежало почти исключительно мужчине; браки обычно заключались без учета желания самих брачущихся, в особенности женщин.

Привилегированное положение мужчины в семье и заключение родителями, в особенности в зажиточных семьях и в семьях знати, браков, основанных на расчете, часто были причиной отсутствия взаимной любви и привязанности между супругами или же весьма быстрого охлаждения чувств. Если в зажиточных семьях мужчина смотрел на свою жену, как на объект удовлетворения своих желаний, как на игрушку, которая должна исполнять его прихоти, то в трудовой семье женщина расценивалась в первую очередь как работница и существо, призванное дать мужчине наследников, которым он мог бы передать накопленное имущество.

Мужчина, особенно в городах и в больших селениях, где была сильно развита общественная жизнь, как правило, избегал проводить досуг в кругу своей семьи, предпочитая развлекаться в обществе друзей и знакомых где-либо на базаре, в чайхане и в других подобных местах, нередко изменяя своей жене или предаваясь противоестественному увлечению мальчиками — бача. В свою очередь жена, покинутая мужем и изнывающая от скуки и безделья, выданная насильно замуж за немилого ей человека, нередко тоже искала утешения в любовных утехах где-либо на стороне, причем эти любовные приключения должны были быть обставлены строгой тайной, поскольку измена со стороны женщины строго каралась и грозила ей тяжелым наказанием, побоями, а иногда даже смертью.

Следует оговориться, что все вышесказанное в основном может быть отнесено к населению городов и равнины северного Таджикистана, где моногамная семья, особенно среди зажиточных классов, ушла дальше по пути своего развития. В горах, где господствовали еще патриархальные отношения, нравы были более строги и супружеские отношения более крепки.

Однако эта относительная строгость нравов в горах не являлась общим правилом. Весьма любопытно, что как раз в наиболее глухих горных углах до недавнего времени процветала значительная легкость нравов, а местами сохранялись обычаи, свидетельствующие о значительно более свободном отношении между полами в отдаленном прошлом.

Конечно, еще недавно обычаи эти помнили лишь отдельные лица, которые обычно стеснялись о них рассказывать, поэтому узнать что-либо более или менее определенное было достаточно трудно.

В описании нравов кафиров Гиндукуша мы находим интересные подробности относительно одного праздника, называемого *чилум-чути*, во время которого все население деревни сходится на лугу и участники этого собрания — отдельно мужчины и отдельно женщины — едят, пьют, поют песни и всячески веселятся до полуночи; затем по данному знаку все огни тушатся, мужчины кидаются к женщинам: какую кто ухватит в свалке, ту и уводит с собой на ночь.[67]

Нечто аналогичное таким праздникам местами существовало и у горных таджиков. Как любезно сообщила нам А. К. Писарчик, ей пришлось слышать о том, что некогда в к. Дашти Джум среди одной группы населения существовал праздник, приуроченный к созреванию тута и назы-

[67] К. Риттер. Кабулистан и Кафиристан. СПб., 1867, стр. 611—612.

вавшийся *шахтут моль* — «обмазывание черным тутом». В определенном месте собирались мужчины и женщины, причем последние обмазывались соком черного тута до такой степени, чтобы их нельзя было узнать; по сигналу мужчины кидались к женщинам, и каждый из них уводил с собой какую-либо женщину, лица которой он различить не мог.

Относительно жителей к. Иогид на Пяндже А. К. Писарчик пришлось слышать о том, что там в прошлом существовал следующий обычай: когда приходит час соединения молодых после свадьбы, присутствовавшие на празднике мужчины тушили свет и в темноте ловили женщин, с которыми затем удалялись. Отголоском этого обычая, возможно, явился другой обычай, зарегистрированный нами в долине р. Хингоу: во время пиршества жениха со своими близкими внезапно тушили свет и начиналась потасовка, каждый старался стащить что-либо у соседа, ударить его, опрокинуть посуду и вообще произвести как можно больше беспорядка.

Что касается легкости нравов в обыденной жизни, то о таковых у ближайших южных соседей таджиков имеются различные свидетельства. Остановимся здесь лишь на народах Гиндукуша. Робертсон сообщает, что у кафиров молодые женщины крайне безнравственны, и не потому, что им свойственно естественное предрасположение к пороку, а потому, что общественное мнение вполне сочувствует этому.[68] Биддельф пишет, что случаи супружеской неверности у этих народов очень часты, а мужья не высказывают ревности, свойственной более древним мусульманским общинам; афганцы Свата, Дира и Асмара не обращают внимания на неверность жен, когда она не известна другим. В Хунзе неверность не считается преступлением, молодые женщины пользуются большой свободой и часто ею злоупотребляют.[69]

Возвращаясь к таджикам, укажем, что в таких изолированных в прошлом горных районах, каким являлось, например, Вахио-боло, неверность женщины, не говоря уже о мужчине, была нередким случаем. Несмотря на строгость мусульманских законов, внебрачные связи в этом районе были широко распространены. Для этих связей существовали даже особые термины: *джура* — «друг» и *джураги* — «дружба». Мужчина считал особым молодечеством иметь в качестве джура чужую жену, нередко открыто похваляясь этим. Различные любовные приключения того или другого односельчанина со своей джура нередко служили предметом оживленного обсуждения в длинные вечера на общем сборище, в какой-либо мехмонхона или в общественном помещении при мечети — алоухона. Джураги часто воспевалось даже в шуточных стишках, сочиняемых каким-либо местным поэтом по поводу связи того или другого мужчины с чужой женой.

О таких же свободных отношениях в прошлом нам пришлось слышать от жителей к. Иогид, где связи с чужой женой также назывались джураги. Аналогичные порядки существовали и в долине р. Язгулем.

Но наиболее стойко указанная легкость нравов сохранялась в горном Таджикистане, в долине верхнего Ванджа, о чем собрал большой материал покойный П. М. Майский. В прошлом обычно у девушки до замужества существовал друг детства, которому она давала обещание стать его подругой, как только выйдет замуж. В большинстве случаев она держала свое слово. Женщины почти открыто похвалялись своими любовными

---

[68] Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 211.

[69] Биддельф, майор. Народы, населяющие Гиндукуш. Асхабад, 1886, стр. 102—105.

похождениями и нередко прибегали к хитростям, чтобы усыпить бдительность мужа. Муж на такое поведение жены смотрел как на нечто неизбежное и «мстил», соблазняя жену своего соперника.

Нередко удачливый любовник похвалялся своими похождениями в присутствии односельчан, в том числе и мужа своей подруги, присутствующие встречали эти похвалы смехом и рекомендовали мужу поступать так же.

Если у женщины не существовало друга, то это ни в коем случае не ставилось ей в заслугу, напротив, подруги жалели ее и считали неудачницей. Весьма часто происходили и разводы непосредственно по инициативе женщин. Любовным приключениям предавались, не преследуя каких-либо материальных выгод; обычно в таких случаях говорилось, что это делается «так просто, сердцу стало тесно».

Однако все любовные похождения на Ванджe ограничивались кругом собственных односельчан или ближайших соседей. Если же женщина решилась бы вступить в связь с посторонним мужчиной, тем более не с жителем долины Ванджа, то муж ей немедленно дал бы развод, а мужчине, соблазнившему его жену, грозила бы смерть.

* * *

В этой главе, посвященной таджикской семье до Октябрьской революции, мы стремились показать, что семья у таджиков в указанное время являлась семьей моногамной. Однако эта моногамная семья находилась еще в стадии своего становления, лишь относительно недавно она пришла на смену своей предшественнице — большой патриархальной семье. Остатки последней еще доживали свой век в отдаленных, изолированных от внешнего мира углах горного Таджикистана. Вышедшая же из ее недр моногамная сёмья еще носила на себе следы патриархальности — в значительно большей степени в горном Таджикистане и в гораздо меньшей степени у таджиков городов и равнин северного Таджикистана.

Одной из характерных черт патриархальных отношений является агнатный счет родства. Единая непрерывная цепь кровного родства лиц мужского пола, происходящих непосредственно одно от другого, из которых каждое наследует своему отцу и деду, в свою очередь заботясь о живых предках и душах умерших, — таков основной принцип патриархальных отношений, для которых поэтому необычайно характерен культ предков; последние у таджиков известны обычно под именами *арвохи бобй*, *пирон* или *азизон*, т. е. «духов дедов», «старцев» или «дорогих», у земледельцев это также *арвохи бобои дехкон* — «дух отца земледельца», в котором как бы сливается дух предка-родоначальника и дух покровителя земледелия вообще. К духам этим потомки обращались с различными молениями и просьбами, приуроченными обычно к различным праздникам или же к началу того или другого дела.

«Арвохи гузаштагон, ободи макон (Души прошедших, благоустройство, процветание дома)», — начинал таджик свою благодарственную молитву после трапезы или удачного выполнения какого-нибудь дела; «Арвохи бобои дехкон, дар каспи корат баракат (Дух отца земледельца, да будет в твоем ремесле удача)», — произносил он весной при начале первой пахоты.

Средоточием духов предков в доме почитался очаг — дегдон. Домашней святыней, вероятно также связанной с духами предков, почитались также главный столб или два главных столба в доме, носившие названия *сутуми саломга* — «столбы приветствия»; название их связано с тем,

что каждый входящий в дом приветствовал эти столбы, являвшиеся как бы олицетворением домашнего культа. С культом предков у таджиков был связан также и порог дома.

Любопытное поверье о духах очага, восходящих, по-видимому, к духам предков, сообщает О. А. Сухарева. «В Шахристане очень часто бесплодие приписывают духам очага ут-учаго. Если женщина по неосторожности перешагнет кучку золы, на которой сидят ут-учаго, они сердятся и делают ее бесплодной. . .» [70] А. Л. Троицкая пишет, что во время проводов чилля на Зеравшане, когда новорожденного поочередно несут в семь домов, там ему смазывают рот пылью с порога дома — *остони пирон*, т. е. «порога пиров (предков)» или золой из очага — *хокистари пирон*, т. е. «золой пиров (предков)».[71]

Явственные следы культа предков мы находим также в любопытных обычаях, сохранившихся в быту припамирских таджиков и записанных в свое время М. С. Андреевым. «. . .в селениях Рынд и Наматгыт. . . соблюдался следующий обычай: когда наступал Новый год, то в продолжение недели жители этих двух селений сами не ходили в другие села и не принимали никого из посторонних к себе; по истечении семи дней один человек обходил все дома и в каждом читал молитвы». В Ишкашиме, сообщает далее М. С. Андреев, не оставляют в доме никого из посторонних и в первый день месяца Амсойа; как в Ишкашиме, так и в Вахане в этот же день никому не дают на сторону огня из дома.[72] Если принять во внимание, что в каждом кишлаке обычно все население было связано друг с другом кровным родством, можно сделать вывод, что в указанные праздничные дни в древности, вероятно, совершались культовые действия, посвященные предкам, присутствие на которых посторонних людей являлось нежелательным, могущим оскорбить души предков.

Домашний очаг, очаг предков играл также известную роль в свадебном обряде: как мы увидим в следующих главах, невеста совершала ритуал прощания с домашним очагом и приобщения к семейному очагу своего мужа.

С культом предков несомненно связан и широко распространенный у таджиков обычай хоронить своих покойников на родовом или семейном кладбище. «Одним из главных мотивов, побуждавших еще в недалеком сравнительно прошлом остающихся в живых заботиться об устройстве родного покойника на семейном кладбище, было, как можно думать, стремление угодить душе умершего, а также душам умерших предков данной группы и заслужить их благословение и помощь в жизни».[73] Если даже покойник умирал вдали от дома, то его по возможности стремились доставить на родину и похоронить на семейном кладбище.

Таким образом, культ предков, получивший особое развитие на почве патриархальных отношений, сам в свою очередь содействовал укреплению этих отношений, созданию крепкой связи между потомками и их ближайшими и отдаленными предками по мужской линии.

Наряду с патриархальными обычаями и установлениями в дореволюционном быту таджиков, мы встречаемся и с такими явлениями, правда весьма немногочисленными, которые свидетельствуют о более ранних

---

[70] О. А. Сухарева. Мать и ребенок. . ., стр. 116.
[71] А. Л. Троицкая. Рождение. . ., стр. 128.
[72] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 27 и 29.
[73] М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 13, примечание.

ступенях семейной и общественной жизни, о более высоком положении женщины в эпоху материнского рода и сопутствующей ему парной семьи.

В последующих главах придется еще подробно говорить о пережитках материнского права и порядков, свойственных материнскому роду и парной семье, которые проявляются в брачных обрядах и церемониях у таджиков. Здесь мы остановимся лишь на таких пережитках, которые сохранялись в семейной жизни и связанном с нею домашнем хозяйстве.

Нам представляется, что свобода внебрачных связей и легкое отношение к супружеской верности, как со стороны мужчин, так и со стороны женщин, которые можно было наблюдать на Вандже, в Вахио-боло и в Дарвазе, являются пережитком тех отношений между полами, которые были свойственны парному браку.

Может быть, еще в бóльшую древность, а именно в эпоху господства группового брака, уходят своими корнями такие обычаи, как левират, сорорат и кузенный брак. Эти обычаи, вероятно, вновь ожили и были закреплены в эпоху господства патриархальной семьи, поскольку они отвечали ее интересам, но они по своему происхождению, вероятно, гораздо древнее, чем патриархальная семья.

Выше нам уже пришлось говорить, что если браки агнатных кузенов, детей двух братьев стали предпочтительными в эпоху господства большой патриархальной семьи, то браки между сыном сестры и дочерью брата относятся, по-видимому, к более отдаленной эпохе, а именно, как нам кажется, к эпохе материнского рода. Действительно, особо близкие отношения к роду своей матери, из которого брал себе жену отец юноши и из которого берет жену сам юноша, говорят о большом значении материнского рода в прошлом. Упоминая своего родственника или родственницу по материнской линии, таджик, желая показать свою близость к этому человеку, говорит, что «у аз кауни мо, аз тагои (он из нашего рода, из дядей по матери)».

Недаром многие исследователи считают, что особая близость племянника или племянницы (сестриного сына или дочери) к дяде — брату матери, а также значительная роль этого дяди в жизни своих племянников являются пережитком эпохи материнского рода. А у таджиков роль тагои действительно велика. «Таго ба джои хафт падар аст (Дядя по матери заменяет семь отцов)», — говорит таджик. Он является опекуном племянника и племянницы и, как мы увидим в дальнейшем, принимает деятельное участие в выдаче последней замуж, снабжая ее приданым и получая за нее часть калыма и подарки; наконец, он берет на себя основные заботы в деле похорон умерших племянников и особенно племянниц.[74] Не следует при этом забывать, что дядя со стороны матери нередко являлся также и тестем своего племянника; поэтому часто таджики своего тестя называли тагои даже и в тех случаях, когда он не был таковым.

Е. М. Пещерева, отмечая почитание у таджиков Каратегина в женском гончарном ремесле женских предков-покровителей, указывает в связи с этим, что «в женских разговорах гораздо чаще при упоминании о происхождении слышится имя матери, чем отца, и девочки на вопрос, чья она дочь, всегда называют имя матери. Даже мальчики-подростки иногда отвечают таким же образом».[75]

---

[74] М. С. Андреев. К характеристике древних таджикских семейных отношений, стр. 12—13.

[75] Е. М. Пещерева. Поездка к горным таджикам. Кратк. сообщ. Инст. этногр. АН СССР, III, 1947, стр. 48. — Выше мы приводили свидетельство М. С. Андреева о том, что наречение имени в Хуфе часто предоставляется родственникам со стороны матери.

Знакомясь с организацией скотоводства и молочного хозяйства у таджиков, где, как уже говорилось выше, безраздельно господствует женщина, мы склонны видеть в этом ее приоритете в определенных отраслях хозяйства следы былого господства в доме и хозяйстве в целом. И существовавший запрет для мужчин показываться в течение некоторого времени на летних пастбищах, по-видимому, связан с этим хозяйственным приоритетом женщины.

Наконец, в этой же связи следует отметить, что среди таджиков существовал ряд женских праздников и церемоний, в частности семейных, на которых мужчинам присутствовать не разрешалось. К ним относятся некоторые церемонии, связанные с новорожденным; во время исполнения этих церемоний даже отец ребенка должен был покидать дом.

Глава II

ФОРМЫ ЗАКЛЮЧЕНИЯ БРАКА, СВАДЬБА И СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Обширный материал, касающийся форм заключения брака, а также свадьбы и свадебной обрядности у таджиков, позволяет дать достаточно полное и подробное описание таджикской свадьбы. Вместе с тем систематизация материала по таджикской свадьбе связана и с большими трудностями. Формы брака, отдельные этапы бракосочетания, их последовательность, равно как и отдельные свадебные обряды, настолько разнообразны и так сильно варьируют по районам, что задача приведения их в единую стройную систему с выделением основных, наиболее существенных и характерных моментов представляется весьма сложной. Исследователь, берущийся за выполнение этой задачи, должен все время остерегаться того, чтобы, с одной стороны, не запутаться в огромном количестве мелких подробностей и суметь выделить основное, а с другой стороны, не впасть в схематизм и не лишить материал его полнокровности, яркости и жизненности.

Следует также оговориться, что собранный нами материал в основном относится к прошлому, что большинство описанных ниже обычаев и обрядов в настоящее время потеряло свое прежнее значение и исчезает или уже исчезло. Да и самая система брака, основанная в прошлом на уплате калыма, в условиях социалистического общества, естественно, исчезла, и на смену ей пришел брак на основе свободного выбора и личной симпатии.

Весь многообразный материал, касающийся брака в горном Таджикистане, подтверждает то основное положение, что еще в недалеком прошлом брак был основан на уплате стороной жениха стороне невесты платы за последнюю, известной в Средней Азии под именем калыма. К вопросу о калыме, имевшему столь существенное влияние на формы заключения брака у горных таджиков, мы еще неоднократно будем возвращаться, ему будет посвящена следующая глава. В связи с существенной ролью калыма при бракосочетании мы вынуждены будем выделить вопрос о браке у городских и равнинных таджиков, где институт калыма во второй половине XIX и в начале XX в. уже, как правило, не практиковался, и дать описание свадьбы этих таджиков отдельно от описания таковой у горных таджиков.

Среди таджиков, как и повсеместно на Востоке, практиковались, как правило, ранние браки, хотя следует отметить, что возраст вступающих в брак значительно колебался в зависимости от различных обстоятельств. Поскольку одним из условий получения жены являлась уплата выкупа за девушку, браки в зажиточных семьях заключались в более раннем

возрасте, чем браки в бедных семьях, которые не могли в короткий срок собрать средства для уплаты выкупа.

Наиболее ранний возраст вступления в брак для мальчиков определялся в 10 лет, для девочек в 7 лет. А. А. Бобринской отмечает этот возраст для припамирских таджиков, замечая, что сами горцы считают такие браки слишком ранними, но таков обычай. Он объясняет такие браки для девочек желанием сбыть лишний рот, а с другой стороны, стремлением заручиться связью с той или другой влиятельной или богатой семьей.[1] М. С. Андреев сообщает, что в Ишкашиме сыновей в возрасте 10—12 лет женят только богачи, бедняки же, не имея средств, женят детей в 15—20 лет.[2] С другой стороны, тот же исследователь в отношении афганских таджиков долины Панджшира указывает, что девушки, не вышедшие замуж в 14—16 лет, и юноши, не женившиеся в 16—20 лет, считаются уже пропустившими срок женитьбы и подвергаются насмешкам со стороны своих сверстников. Таких девушек называют *хонамонда* — «оставшаяся в доме» или же *радӣ* — «отвергнутая», а юношей *быддӣ* — «импотент» или *пирдук* — «старый холостяк».[3] Для долины Хуф М. С. Андреев указывает брачный возраст для мужчин в 15—20 лет, а для девушек 12—13 лет, хотя в старое время практиковались и более ранние браки.[4] Ранние браки наблюдались Е. М. Пещеревой в долине р. Ягноб; вышедшая замуж в раннем возрасте девушка часто живет в доме мужа, не вступая с ним в половое сожитие, за чем обычно следит свекровь. Для Каратегина Е. М. Пещерева отмечает более старший возраст вступления девушек в брак, а именно 13—15 лет; такая же картина, по словам О. А. Сухаревой, наблюдалась и в к. Шахристан.[5] В Дарвазе и в долине реки Хингоу брачный возраст колебался от 8 лет для девушки и 10—12 лет для юноши до 18—20 лет.

Хотя и наблюдались случаи, когда разница лет между брачущимися бывала весьма велика, когда, например, молодых девушек выдавали за пожилых мужчин или даже за стариков, такие браки общественным мнением не одобрялись. Обычно стремились к тому, чтобы разница в возрасте между брачущимися не превышала 7—8, в крайнем случае 10 лет. Желательно, чтобы оба брачущиеся были молоды: «гула ба гуль (цветок к цветку)» (Е. М. Пещерева); «ду руза джувони бисиор хуб аст (хорошо короткое время молодости)», — говорили М. С. Андрееву таджики долины Панджшира в отношении брака между молодыми людьми.[6] Вследствие столь ранних браков вдовцы или разведенные в свою очередь женились на вдовах или разведенных.

Наблюдавшееся соответствие возраста вступающих в брак молодых людей до известной степени обусловливалось также и практиковавшимся в горном Таджикистане обычаем сговора малолетних — *говорабахш*, (*горовабахш*, *говорабахшиш*), что значит «колыбельный подарок», «колыбельное обещание». Обычай этот заключался в следующем. Если в силу тех или других соображений два семейства хотели породниться, то после предварительных переговоров, а иногда даже в результате обещания, часто данного еще до рождения детей, они объявляли о помолвке малолетних детей, мальчика и девочки 3—4 лет.

---

[1] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа. . ., стр. 89.
[2] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 12.
[3] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 38.
[4] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 120.
[5] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 76—77.
[6] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 38.

Торжество совершалось в доме отца девочки. Продукты для устраиваемого по этому случаю угощения отец мальчика посылал в дом отца девочки. Обычно резали барана, пекли тонкие лепешки — чапоти́. Помимо угощения, отец мальчика должен был принести с собой и подарки: девочке *сарупо*, или *саруто́н* (платок на голову), рубаху — *курта*, штаны — *изор*, а также что-либо матери, сестрам и другим родственницам девочки (Куляб).[7] Если говорабахш происходил в более зажиточных семьях, то отец мальчика делал и более существенные подарки, например дарил корову или баранов. На торжество приглашались родственники и соседи, которым и объявлялось о помолвке детей. Иногда кто-либо из родных юноши надевал на девочку рубашку, вследствие чего и самый обряд носил также название *куртапуши́* — «надевание рубашки» (к. Сангвор).[8] По материалам Е. М. Пещеревой в Каратегине и Ягнобе, тот же обряд помолвки малолетних носил название *доманчок*, т. е. «надрыванье, надрезание подола»; мальчика и девочку ставили рядом, брали подолы их рубашек, складывали вместе и надрывали.

В Ягнобе, если дети, над которыми производился обряд говорабахш, были совсем маленькими, их по очереди клали в одну и ту же колыбель (Е. М. Пещерева).

Обычай колыбельного сговора был весьма широко распространен среди таджиков.

В к. Сангвор, например, по нашим наблюдениям в 1932 г., половина всех детей школьного возраста уже была помолвлена с детства. О. А. Сухарева указывает на широкое развитие колыбельного сговора в г. Шахристан, который практикуется, по ее словам, почти исключительно среди родственников и дает возможность обеим сторонам не спеша готовиться к свадебным расходам и не бояться, что девушка окажется занятой.[9]

Как нам представляется, колыбельный сговор имел особенно большое распространение в тех районах, где население жило весьма изолированно, мало общалось с населением соседних районов и заключало браки в своей среде. Возможности выбора невест здесь были весьма невелики, и поэтому каждый стремился заранее заручиться подругой жизни для своего сына. Примером может служить весьма труднодоступная долина р. Язгулем, население которой говорит на особом языке; в прежнее время оно мало общалось с жителями соседних долин и заключало браки главным образом в своей среде. Поэтому обычай колыбельного сговора, носивший здесь название *хийхай*, был весьма распространен. По словам язгулемцев, колыбельный сговор заменял собой все дальнейшие брачные торжества, за исключением самой свадьбы.[10] Однако такое положение не было повсеместно распространено. В других районах, например в некоторых кишлаках Дарваза и Каратегина, колыбельный сговор не снимает обычных дальнейших брачных церемоний, например помолвки жениха и невесты в более зрелом возрасте. Е. М. Пещерева для Ягноба указывает, что, несмотря на состоявшийся колыбельный сговор, когда девочка подрастет, к ней снова засылают сватов.

Следует здесь же оговориться, что заключение колыбельного сговора точно так же не освобождает сторону жениха от уплаты причитающегося выкупа за девушку.

---

[7] Полевые записи (май—июнь 1940 г.) от Толиба Шарифа (к. Зувайр), Пирназара Холя и Кодира Нозиля (к. Джонбахт).

[8] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 131—132.

[9] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 76—77.

[10] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).

В к. Сангвор родители детей, над которыми заключен обряд колыбельного сговора, в дальнейшем называют друг друга сватами — *кыда* [11] — и постоянно обмениваются хотя бы незначительными подарками; время от времени сторона жениха делает небольшие подарки девушке.

М. С. Андреев объясняет браки малолетних стремлением родителей отвратить от них несчастье.[12]

Свадьба таджиков горных районов

С в а т о в с т в о. Самый порядок сватовства и связанные с ним обычаи отличались значительным разнообразием по отдельным районам и кишлакам. Институт сватовства у таджиков носит название *гапзани́* — «переговоры, сговор», *асаколи́* — от слова «белобородый», поскольку сватать ходили обычно почтенные старцы; иногда *хеши́*, *хеши рафтан* от слова *хеш* — «родственник». Однако последний термин употреблялся также во многих местах не только для определения понятия сватовства, но и для некоторых последующих церемоний, о чем будет сказано в дальнейшем.

В условиях господствовавших в прошлом патриархальных отношений выбор невесты для юноши, а также согласие на брак с тем или другим молодым человеком почти всегда зависели от воли родителей, в первую очередь отца, а в районе, где сохранились большие патриархальные семьи, нередко и от воли старейшины — главы семьи. Тем не менее отсутствие затворничества женщин в кишлаках, особенно в горном Таджикистане, и относительно свободное общение представителей обоих полов, особенно в раннем возрасте, позволяло юноше иногда подбирать себе невесту по сердечному влечению. Естественно, что юноша определеннее мог выразить свое желание в том случае, когда его женили в более зрелом возрасте. Но и тогда молодой человек стеснялся обычно рассказать о своей склонности отцу, а сообщал об этом матери, а иногда даже кому-нибудь из родных, от которых затем о намерении юноши узнавали и родители. Случалось, что предварительного согласия добивалась мать юноши еще до официального сватовства, путем тайных переговоров с матерью девушки. Иногда предварительные переговоры велись и между отцами молодых людей, но такие переговоры не являлись общим правилом.[13]

При выборе невесты родители жениха совместно с родственниками тщательно взвешивали все положительные и отрицательные стороны предстоящего брака и расценивали девушку с точки зрения ее красоты, зажиточности и влиятельности ее семьи; смотрели также, умеет ли она хорошо работать и хорошая ли хозяйка — *кайбону*. После того как вопрос о выборе невесты был окончательно решен, засылались сваты.

Для сватовства обычно выбирались дни недели, по поверью, благоприятные для начала любого важного дела, — четверг, суббота или воскресенье, в долине Хуф — среда, четверг, пятница и суббота. Сваты в большинстве случаев отправлялись под вечер, чтобы сватовство до известного времени оставалось тайной для посторонних и чтобы в случае отказа не так было стыдно возвращаться обратно. В к. Сафедорон, по рассказам местных жителей, девушку было принято идти сватать днем, а вдову вечером. В Хуфе предпочитали идти для сватовства вечером.[14]

---

[11] Н. А. К и с л я к о в. Следы первобытного коммунизма. . , стр. 132.
[12] М. С. А н д р е е в. Таджики долины Хуф, стр. 120—121.
[13] См., например: М. С. А н д р е е в. Таджики долины Хуф, стр. 122.
[14] Там же.

Количество сватов, отправлявшихся в дом отца присмотренной девушки, было различно и колебалось, по всем данным, от двух до четырех человек. В большинстве случаев сватами являлись мужчины, хотя иногда вместе с мужчинами для сватовства отправлялся и кто-нибудь из женщин, родственниц юноши. Весьма часто первую роль в сватовстве играл тагой — дядя юноши со стороны матери, затем амак — дядя со стороны отца или же кто-либо другой из ближайших родственников.

В ряде случаев в качестве свата отправлялся и отец юноши, реже мать. Нам представляется, что хождение родителей в качестве сватов происходило лишь там, где церемония сватовства и брака уже несколько упрощалась и схематизировалась и где сватовство по существу уже сливалось с дальнейшими церемониями неоднократных посещений друг друга обеими сторонами, в которых участвовали также отец и мать юноши.

При выборе сватов, хотя их родственное отношение к юноше и играло значительную роль, все же большее внимание обращалось на личные качества посылаемых — их моральный облик, авторитет, а также на то, чтобы сваты были красноречивы и не ударили бы лицом в грязь при переговорах. Если в качестве свата идет весьма уважаемое всеми лицо, то ему и отказать труднее. Сватов называли *аксакол* или *асакал* (Куляб, Вахио, Дарваз), *заучи́* или *джаучи́* (Каратегин, Куляб, г. Каратаг), *гапрасон*, *хостгор* (Дарваз), *ходжи хиджиб* или *ходжи худжим* (Каратегин, Вахио). Эти термины соответственно означают «белобородый», «вестник», «доставляющий известия», «сват».

В некоторых местах сваты несли с собою небольшое угощение: сдобные лепешки — *катмоль*, ягоды шелковицы — *тут* или муку из этих ягод — *тутпуст*, иногда же немного материи, которую они в случае получения согласия разрывали на части и раздавали присутствующим по небольшому куску. Большею же частью сваты шли с пустыми руками.

Если хозяин дома и знал заранее о приходе сватов, то, тем не менее, по обычаю он делал вид, что ему ничего не известно. А. Гребенкин [15] сообщает, что в верховьях Зеравшана сваты всегда находили ворота запертыми, долго стучались и им отворяли лишь после длительных и настойчивых просьб. Введя сватов в дом, их приглашали садиться, обычно на почетное место, предварительно постелив для них войлок — *намад*. Гости долгое время скрывали истинную цель своего прихода, молчали или говорили о незначительных, посторонних вещах. В некоторых случаях хозяин дома, осведомленный о приходе сватов, заранее приглашал двух-трех стариков из числа своих родственников, которые и присутствовали при сватовстве. Затем сватам подносили угощение. В Ягнобе, как и в Вахио,[16] сватов сразу не угощали; если отец вообще не хотел выдать дочь замуж, то и совсем не угощал сватов.

В к. Сафедорон [17] в качестве угощения гостям приносили *ширрауган* — кушанье, которое ели из одного блюда, для чего требовалось предварительное омовение рук. В связи с этим здесь существовал следующий обычай: если вода для омовения подавалась теплая, то тем самым хозяин дома давал понять, что предложение пришедших будет встречено благосклонно; если же вода подавалась холодной, то это означало, что сватам не на что надеяться.

Обычно после окончания трапезы и прочтения положенной по этому случаю молитвы хозяин дома обращался к гостям и говорил: «Муборак

---

[15] А. Гребенкин. Заметки о Когистане. Туркест. вед., 1872, №№ 30, 31.
[16] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 133.
[17] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

шавад (Да будут благословенны)». Сваты отвечали: «Худо муборак гардонад» (Да благословит бог)». Тогда хозяин дома спрашивал: «Чи кори омадай, чи михтодж дори (Зачем пришли, что у вас за нужда?)», на что сваты отвечали: «Мо дос дориму банд, мехохем ки бачама ба фарзанди кабуль куни (У нас есть серп и веревка, хотим, чтобы ты нашего мальчика принял к себе в качестве сына)» (Вандж),[18] или что-либо в этом роде.

Часто, однако, сваты и на поставленный им вопрос не давали прямого ответа о цели своего прихода и наиболее красноречивый из них заводил разговор издалека, говорил, например, о назначении брака, о том, что мужчина не может быть без женщины, и тому подобное. Иногда сваты так и не объявляли в этот день о цели своего прихода; если время было позднее и их оставляли ночевать, то лишь на следующее утро они открывали хозяину истинную цель своего прихода.

В свою очередь и хозяин дома, если он даже заранее и решил выдать дочь за сватающегося юношу, медлил с ответом. Тогда сваты начинали ему доказывать, что юноша человек хороший, происходит из почтенной семьи, имеет много родных; если юноша происходил из богатой семьи, то приводили и этот довод.

В ответ на это отец девушки обычно говорил, что он так сразу решить вопрос не может, что ему необходимо посоветоваться с родными, следует также спросить и мать девушки.

Иногда тут же приглашали родных и решали вопрос в присутствии сватов. В других случаях, если отец девушки не хотел выдать дочь за сватающегося, то ссылка на необходимость посоветоваться с родными служила лишь предлогом, поскольку прямо отказать считалось неприличным, особенно если сваты были людьми влиятельными. Но иногда и при желании выдать девушку замуж сватов просили прийти еще раз.

Если согласие отцом девушки было дано, то сватам обычно предлагались подарки. В Вахио-боло [91] хозяин дома давал сватам *потахс* (т. е. подарок, даваемый обычно хозяином уважаемым гостям, посетившим впервые дом), состоящий из чалмы, халатов, материи и других вещей. А. Гребенкин сообщает, что в Фальгаре после получения со стороны отца девушки согласия сватам подавали фрукты, которые они завертывали в платок и несли в дом отца юноши в качестве доказательства принятия предложения.[20]

По материалам Е. М. Пещеревой в г. Каратаге, если отец соглашался, то он выносил сватам по поясному платку. Сваты хранили эти платки до свадьбы, так как в случае, если отец невесты хотел в дальнейшем отказать жениху и если началась по этому поводу тяжба, то вызывались сваты; если они предъявляли полученные ими платки, считалось вполне доказанным, что договоренность была полная и что отец уже не мог отказаться. Эти же платки по возвращении сватов в дом отца жениха предъявлялись как доказательство принятия предложения.

По сведениям М. С. Андреева относительно припамирских таджиков, когда отец девушки давал согласие, зажигалось курение на очаге и читали молитву.[21] Среди кулябских таджиков в случае согласия хозяина дома последний также давал сватам по куску материи.[22] В Ягнобе после того,

---

[18] Полевые записи (август 1947 г.) от Ходжа Шарифа (к. Рохарв).

[19] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 133.

[20] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

[21] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 12. — Подробное описание сватовства в Хуфе см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 122—125.

[22] Полевые записи (май 1940 г.) от Джалила Нурали (к. Сумбульхо).

как отец соглашался, читали молитву, а затем выносили хлеб и кто-нибудь из присутствующих преломлял его; этот момент считался решающим, и после него отступать от данного обещания было неудобно (Е. М. Пещерева).

Покончив свое дело, сваты возвращались в дом отца юноши и сообщали ему о результатах переговоров.

В целом ряде случаев, как позволяет судить имеющийся в нашем распоряжении материал, сватовство завершалось переговорами о размерах выкупа — калыма, который должен уплатить отец юноши отцу девушки; эти переговоры называются *колябурй*. М. С. Андреев в отношении таджиков Вахио-боло сообщает, что в случае, если родители девушки согласны на брак, начинают уславливаться о калыме, усердно торгуются с обеих сторон, причем сваты уговаривают родителей девушки умерить свои требования, указывая на то, что это будет богоугодное дело, и т. п.[23] Такие же сведения об установлении размеров калыма уже в день сватовства мы имеем и из других районов, например из Дарваза, Куляба, долины Ванджа, из кишлаков Сафедорон и Язганд в Вахио,[24] к. Саришухон в Каратегине и других мест. Таким образом, сваты, возвращаясь к отцу юноши и сообщив ему о согласии отца невесты, тут же объявляли ему, на какой калым они согласились.

Однако, по-видимому, дело не всегда обстояло таким образом и торг о калыме в день сватовства знаменует собой известное упрощение свадебных церемоний. В нашем распоряжении имеются достоверные данные о том, что в ряде случаев переговоры о калыме происходили позднее. В к. Сангвор, например, по нашим материалам, переговоры о калыме происходили непосредственно перед самым обрядом мусульманского бракосочетания, во время так называемого малого праздника. В других случаях переговоры о калыме ведутся при следующих за сватовством посещениях отцом жениха отца невесты.

О таких посещениях для припамирских таджиков А. А. Бобринской сообщает следующее: «. . .отец молодого, по получении ответа, немедленно с одним из своих родственников едет к отцу девушки благодарить за утвердительный ответ, при встрече берут друг друга за руку и друг у друга целуют ее».[25] В к. Язганд также после сватовства отец жениха вместе с несколькими родственниками и с подарками отправлялся в дом отца невесты. Собранные нами материалы среди таджиков Вахио-боло говорят о многократных посещениях обеими сторонами друг друга, причем делались взаимные подарки. Во время таких посещений в дом отца жениха или отца невесты собирались их родственники.[26]

По А. Гребенкину,[27] в некоторых кишлаках верхнего Зеравшана после сватовства к отцу невесты еще раз приходили уважаемые лица со стороны жениха и повторяли то, что говорили сваты, но их угощали лучше последних. Вернувшись после этого в дом отца жениха, указанные лица сообщали, что они исполнили все, что положено по обычаю. Тут же они сообщали отцу жениха, на какой день назначен праздник помолвки.

П о м о л в к а. Следующим этапом бракосочетания является помолвка, носящая название *туи фатиха*, что значит «праздник молитвы»

---

[23] М. С. А н д р е е в. Вахио. Туркест. вед., 1899, № 93.

[24] Полевые записи от Аброра Ташрифа (к. Калаи хумб, сентябрь 1947 г.), Акрама Ходжи (к. Умарак, Дарваз, сентябрь 1947 г.), Кодира Нозиля (к. Джонбахт, Куляб, май 1940 г.), Шера Латифа (к. Зувайр, Куляб, май 1940 г.) и др.

[25] А. А. Б о б р и н с к о й. Горцы верховьев Пянджа, стр. 90.

[26] Н. А. К и с л я к о в. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 133.

[27] А. Г р е б е н к и н. Заметки о Когистане.

или, употребляя терминологию О. А. Сухаревой, «угощение по поводу молитвы». В некоторых местах этот праздник называют также *кынголя*, *кынголяги́* (от *кынголь*, *кынголя* — термина, употребляемого для невесты), также *номзоти́* (М. С. Андреев) — от *номзад* — «помолвленный». Как было указано выше, этот же праздник иногда называли *хеши́* или *хеши рафтан*, на Язгулеме — *хешайм шод*. У припамирских таджиков помолвка называется *дзаклай туй*, т. е. «малый праздник» (А. А. Бобринской).

Ко дню помолвки отец и родственники жениха заготовляли подарки, а также продукты для предстоящего угощения. Величина подарков и количество заготовляемых продуктов, естественно, зависели от степени зажиточности семьи жениха. По словам А. А. Бобринского, среди припамирских таджиков указанные подарки состояли из отреза ситца на две рубашки, тика на одну рубашку, *алача* (местная полушелковая материя) на рубашку или на халат, трех кусков белой материи *мата́*, одного куска бумажной тонкой ткани для женской рубашки, двух женских платков (один из них шелковый, другой бумажный) для головы и, наконец, ожерелья из камней. По сведениям М. С. Андреева,[28] у афганских таджиков материя на платье невесты приносится вместе с *чальпак* — большими тонкими лепешками, имеющими ритуальное значение. При передаче эти лепешки завертываются в преподносимую в качестве подарка материю.

Эти подарки носят название *сарупо*, что можно перевести приблизительно понятием «одежда с головы до ног», «полный костюм».

Согласно А. Гребенкину,[29] материя для наряда невесты посылалась отцом жениха за несколько дней до туи фатиха. Подарки несли несколько молодых людей, товарищей жениха, и вручали отцу невесты. Если дом последнего находился далеко и подарки были принесены поздно, то молодые люди оставались ночевать, их угощали и они возвращались обратно лишь на следующий день.

К свадьбе у таджиков г. Каратага (Е. М. Пещерева) в дом невесты из дома жениха посылалось *нишона́* (что значит «в качестве образца», напоказ), два отреза на рубахи (один белый, другой цветной), два отреза на штаны, два платка — один большой, а другой *пешонабанд*, т. е. «завязываемый на лбу». Все эти вещи клались на медный поднос — *на'ли́*. Вместе с этим посылалось еще от четырех до восьми подносов со сластями, все подносы отправлялись завернутыми в скатерти *дастархан*. Подносы несли мальчики, с ними следовали уважаемые лица — аксакалы. Посланцев принимали в мехмонхоне — помещении для гостей, угощали. Одному из посланцев мать невесты давала *сафеди́* («белое») — кусок марли, всем принесшим подносы дарили по тюбетейке. Вслед за этим в дом жениха посылались ответные подарки. По словам Е. М. Пещеревой, в менее состоятельных семьях в г. Каратаг праздник обручения собственно и состоял в этом обмене подарками, в зажиточных же семьях туи фатиха устраивалось отдельно.

В дом невесты отец жениха посылал также муку, масло, тушу барана. Иногда отец жениха резал также и второго барана для угощения собиравшихся у него перед туи фатиха родных, которые должны были сопровождать его в дом невесты.

В Шахристане, по словам О. А. Сухаревой, в доме жениха сразу после изъявления согласия со стороны отца девушки на брак начинали спешно готовиться к угощению по поводу туи фатиха. Хотя это угощение

[28] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 41.
[29] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

и происходило в доме невесты, но все необходимое для него давал отец жениха. Угощение это по своим размерам лишь немного уступало свадебному.[30]

Часто подарки посылались или приносились не только самой невесте, но и ее родственникам, главным образом женщинам и девушкам — матери, младшим сестрам невесты (Дарваз).[31]

Церемонии, связанные с туи фатиха, так же как и большинство других брачных церемоний, совершались в доме невесты. В ряде случаев, перед тем как отправиться в дом невесты, родные, родственники и друзья жениха собирались в его доме, где для них устраивалось угощение. По окончании его родители жениха вместе с ближайшими его родными отправлялись в дом невесты. Среди последних почти всегда находился дядя жениха со стороны матери — тагои, тетка и старшие сестры.

Вместе с ними обычно отправлялся и сам жених, хотя во многих случаях, как нам передавали, жених на помолвке не присутствовал. Таджики объясняют это обстоятельство тем, что жених «изо мекашат (стесняется)»; особенно часто это случалось, по словам наших осведомителей, в том случае, если жених еще очень молод. Однако всего вероятнее, что отсутствие жениха на помолвке объясняется тем обстоятельством, что жених до брака должен был избегать своей новой родни, о чем нам придется говорить еще несколько дальше. В верховьях Зеравшана также жених на помолвке отсутствовал.[32]

В некоторых местах горного Таджикистана, например в долине Язгулема,[33] нам пришлось слышать о том, что девушка также не всегда присутствовала во время описываемого нами обряда, что якобы зависит от того, довольна ли девушка предстоящим браком: если довольна, то она присутствует, если же нет, то не является на помолвку. Как нам представляется, поведение девушки, равно как и поведение юноши, в данном случае может быть объяснено необходимостью избегать своей новой родни.

В доме невесты заранее готовились к приему гостей. Приходили родственницы, соседки и знакомые и помогали хозяевам печь хлеб и приготовлять различные блюда, предназначенные для угощения гостей. По словам А. Гребенкина,[34] на Зеравшане за день до праздника сообщали о предстоящем торжестве всем жителям кишлаков невесты и жениха и на праздник приглашали по одному мужчине из каждого дома, а также женщин — приятельниц невесты. В к. Шахристан [35] на туи фатиха приглашался весь кишлак; особо уважаемым лицам, а также близкой родне жениха раздавали мелкие подарки — тюбетейки, платки и тому подобные предметы.

А. А. Бобринской [36] сообщает, что у припамирских таджиков гости являлись на туи фатиха вечером накануне праздника и оставались ночевать. По словам А. Гребенкина,[37] на Зеравшане на туи фатиха собирались в обеденную пору.

Гости-мужчины рассаживались зимой в помещении, летом где-либо вблизи дома. Женщин угощали отдельно.

---

[30] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 77.
[31] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша (к. Умарак).
[32] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[33] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмада Гавос Салома (к. Андербаг).
[34] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[35] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 77.
[36] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 90.
[37] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

Во время угощения при туи фатиха, по-видимому, особое значение имел хлеб. Выше уже было указано на посылку у афганских таджиков в дом невесты перед туи фатиха больших тонких лепешек — чальпак. А. Гребенкин указывает, что в Фальгаре и других районах Зеравшана, при угощении, состоящем из *шауля* — рисовой каши, плова и *шурпа* или *шурбо* — мясного супа, каждому гостю давали по две лепешки, которые не едят, а прячут за пазуху. В г. Каратаге при предварительном угощении в доме жениха присутствующим вместе с пловом раздавали по одному хлебу; поверх каждого хлеба клали по два маленьких сдобных хлебца — *кульча*, а также немного сластей (Е. М. Пещерева).

После угощения, а иногда и во время его, присутствующим объявляли о помолвке дочери хозяина с таким-то юношей и затем вслух произносилась *фатиха́* — молитва о даровании благополучия молодым. В Язгулеме помолвка сопровождалась церемонией надевания на шею невесты ожерелья — *мура́* матерью жениха.[38]

После угощения и молитвы присутствующим родственникам жениха отец девушки делал небольшие подарки — платки, тюбетейки и другие вещи. По словам А. А. Бобринского,[39] у припамирских таджиков отец юноши получал один халат из местной шерсти — *чакман*, два куска карбоса и один кусок ситца, которые он раздавал трем своим родственникам — сватам. По сведениям того же А. А. Бобринского, при объявлении о помолвке родственники невесты осыпали родственников жениха мукой, зерном и бобами.

Присланная стороной жениха материя по окончании туи фатиха кроилась подругами невесты, и из нее шились платья для последней. Иногда это делалось еще до туи фатиха.

М. С. Андреев для таджиков долины Панджшира отмечает, что принятие стороной невесты принесенных подарков и пролитие крови животных, присланных для устройства угощения отцом жениха, является актом, обязывающим невесту и ее родных сдержать в будущем свое слово.[40]

В ряде случаев туи фатиха завершался переговорами представителей обеих сторон о величине калыма, который должен получить отец невесты, иногда же переговоры о калыме непосредственно предшествовали туи фатиха.

О. А. Сухарева сообщает, что в к. Шахристан ко времени туи фатиха уславливались обычно и о калыме.[41] А. Гребенкин пишет, что в некоторых местах по верхнему Зеравшану еще до туи фатиха отец жениха уговаривался с отцом невесты о величине обеспечения будущей жены (по-видимому, имеется в виду калым), в других же калым назначался по возможности вскоре после сговора. Несколько далее тот же А. Гребенкин вновь возвращается к вопросу о сроках переговоров о калыме: «Уговор этот бывает в разное время: некоторые уговариваются в начале сватовства, до рукобития, и если не сойдутся, то свадьба расходится. Другие при узнании дня свадьбы, как сказано выше, а некоторые перед самым венчанием. Богатые никогда не договариваются о калыме заранее, и даже уговор делается не ими самими, а посторонними лицами. Такой образ действия указывает на высшую образованность, на большой достаток брачущихся».[42]

По материалам Е. М. Пещеревой, в Ягнобе по окончании туи фатиха отец невесты предлагал говорить о калыме, указывая на своего отца или

[38] Полевые записи (август 1947 г.) от Юсуфа Санова (к. Андербаг).
[39] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 90.
[40] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 41.
[41] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 78.
[42] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

дядю, который должен назначить вено. Тогда же договаривались и о сроке свадьбы. По-видимому, договор о калыме у припамирских таджиков также происходил после помолвки, если только описываемое М. С. Андреевым весьма кратко посещение отцом жениха отца невесты после сватовства можно рассматривать как помолвку.[43]

Период между помолвкой и свадьбой. Выше нам пришлось указать на то обстоятельство, что в ряде случаев жених и невеста во время церемонии помолвки не присутствовали. Мысль о том, что в данном случае мы имеем пережиток факта избегания женихом и невестой родителей друг друга подтверждается многими случаями, когда такое избегание являлось обычаем, бытовавшим еще в недалеком прошлом.

В к. Шахристан после совершения туи фатиха жених и невеста начинали скрываться от своей новой родни или, как говорят таджики, мегуре-зан, что буквально может быть переведено именно термином «избегают».[44] В Ягнобе молодая девушка, после того как ее просватают, вплоть до брака избегала не только родственников своего будущего мужа, но точно так же и его самого (Е. М. Пещерева).

Гребенкин сообщает, что в Фальгаре жених и невеста после совершения туи фатиха не выказывали явной короткости в своих отношениях, а жених не имел права показываться ни отцу невесты, ни ее матери. Жених должен был тщательно избегать встречи с будущими тестем и тещей со времени объявления его женихом впредь до того момента, когда отец молодой пригласит его в свой дом через несколько дней после свадьбы, по обычаю, о котором нам придется еще говорить. По словам А. Гребенкина, этот обычай избегания женихом своей будущей родни был занесен в горы из Самарканда.[45]

В некоторых других местах горного Таджикистана, например в Дарвазе и на Язгулеме, молодой до свадьбы встречался со своей будущей тещей, но тщательно избегал будущего тестя.

Как нам представляется, можно предполагать, что указанный институт избегания был распространен среди таджиков весьма широко, распространен шире, чем это нам известно; однако отсутствие более подробных сведений объясняется подчас нежеланием наших информаторов сообщать об этом обычае, который во всех случаях, когда о нем рассказывают, объясняется застенчивостью и стыдливостью жениха или невесты.

Обычай избегания женихом родителей невесты тесно связан с другим, весьма любопытным обычаем, а именно обычаем добрачных отношений между женихом и невестой. Обычай этот имел весьма широкое распространение среди таджиков.

В период между малым праздником, как мы условно назовем здесь праздник туи фатиха, и большим праздником, собственно свадьбой, сопровождавшимся увозом молодой в дом мужа, в период, когда невеста остается еще в доме своего отца, практиковалось тайное посещение невесты женихом, носящее обычно название *кынгольбози́*. Это название происходит от термина *кынголя* или *кынголь*, означающего собственно невесту, и слова *бози́* — «игра»; таким образом, термин этот можно перевести выражением «игра с невестой», «забава с невестой».

Период кынгольбози продолжался в ряде случаев достаточно долго, поскольку самое время между помолвкой и свадьбой растягивалось иногда на несколько месяцев или даже несколько лет.

Эти добрачные отношения жениха и невесты засвидетельствованы некоторыми исследователями, занимавшимися вопросом о браке среди таджи-

[43] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии..., стр. 12.
[44] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 78.
[45] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

ков. Ввиду большой важности этого института для нашей темы мы позволим себе остановиться здесь на этих свидетельствах более подробно.

О. А. Сухарева для шахристанских таджиков отмечает, что со времени туи фатиха молодые люди считались как бы мужем и женой, во всяком случае их уже называли *зану шу* — «супруги». Им разрешалось видеться друг с другом в доме невесты. Этот обычай носит название *кайликбозй* или *ниспатбозй*.[46]

Для соседних с к. Шахристан районов, а именно для бассейна р. Зеравшан, давший обстоятельное описание свадьбы таджиков этих районов А. Гребенкин сообщает следующее. Вечером после туи фатиха жених приходил в гости к своей невесте, беседовал с нею и угощал ее. Этот праздник ставил жениха и невесту на короткую ногу, и их отношения делались с этого времени совершенно свободными, особенно если они несостоятельные и не могли раньше чем через год или два устроить свадьбу. Жених делался действительным мужем девушки, членом ее семейства, помогал ему в работе, ел вместе с членами семьи невесты. Однако, отмечает А. Гребенкин, в богатых семьях в Фальгаре после туи фатиха жених и невеста не высказывали явной короткости в своих отношениях. Здесь, при условии, что жениху необходимо скрываться от родителей невесты, родственницы последней устраивали тайные свидания между молодыми людьми. Жених через этих родственниц или лично при посещении девушки приносил ей небольшие, дешевые подарки — платки, ленты и т. п.

Несколько далее А. Гребенкин также указывает, что бедные жили с невестой как с женой тотчас же по прочтении фатиха. Это полубрачное сожительство продолжалось до тех пор, пока они не заработают средства на обзаведение домом, скотом и прочим имуществом.[47]

Описывая свадьбу в Вахио-боло, М. С. Андреев отмечает, что иногда, если брачущиеся очень малы, после формального заключения брака молодые оставались каждый жить в своем доме. Юноша при этом посещал девушку один-два раза в неделю, оставаясь ночевать в ее доме. Этот обычай носит название кынгольбози. В дом мужа молодая вводилась в таком случае через полгода, а иногда и один-два года, смотря по обстоятельствам.[48]

Тот же исследователь сообщает о таджиках долины Панджшира следующее. Помолвленный юноша посещает дом отца своей невесты и иногда принимает участие в работах по хозяйству. Здесь он часто остается ночевать и, находясь со своей возлюбленной при случае с глазу на глаз, позволяет себе некоторые вольности, не переходя, однако, известных пределов. Эти посещения женихом невесты носят название кынгольбози. Сдерживающим элементом является сама девушка, сохранение целомудрия которой до свадьбы является весьма существенным для спокойствия ее дальнейшей жизни, ибо в противном случае такая девушка служит предметом попреков на всю жизнь.[49]

Материалы, собранные нами лично в кишлаках бассейна Ях-Су и Кизыл-Су, долине р. Хингоу, в долинах Ванджа и Язгулема, подтверждают имеющиеся в нашем распоряжении сведения из литературы о наличии в прошлом у горных таджиков обычая кынгольбози.[50]

---

[46] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 77—78.
[47] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[48] М. С. Андреев. Вахио.
[49] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 41.
[50] Полевые записи от Шера Латифа (к. Зувайр, Куляб, май 1940 г.), Хофиза Собира (к. Шайдон, Куляб, май 1940 г.), Толиб Шарифа (к. Зувайр, Куляб, май 1940 г.), Кодира Нозиля (к. Джонбахт, Куляб, июнь 1940 г.), Джалиля Нурали (к. Сумбулхо, Куляб, июнь 1940 г.), Назара Курбона (к. Алака, Куляб, июнь 1940 г.), Сафо Холя

Несколько нарушая последовательность нашего изложения, укажем, что в только что перечисленных районах весьма часто первый или малый праздник, соответствующий туи фатиха в других районах, заключал в себе также и обряд мусульманского бракосочетания, но молодая после этого праздника длительное время оставалась в доме отца и переезжала в дом мужа лишь после второго, большого праздника.

Об этом нам предстоит еще впоследствии говорить подробно.

Как мы отмечали для кишлаков бассейна Ях-Су и Кизыл-Су, в большом количестве случаев отношения кынгольбози между молодыми начинались сразу же после окончания малого праздника. После того как гости расходились, одна из родственниц девушки стелила постель — *джога́*, за что молодой делал ей подарок — давал отрез материи на платье, что в данном случае носило название *пеши тахт*. Молодой оставался в доме девушки некоторое время, обычно три-четыре дня, иногда несколько больше, спал вместе с нею, но должен был воздерживаться от половых сношений. Сдерживающим элементом и здесь являлась девушка. Однако, естественно, бывали случаи, когда молодые нарушали существующий запрет и становились фактическими супругами. В таких случаях, как нам передавали, отец сердился, но тем не менее фактическое сожительство ничего не изменяло в судьбе молодых людей. Юноша после нескольких дней пребывания в доме жены возвращался в свой дом и в дальнейшем приходил к ней уже на короткое время. Однако независимо от того, вступал ли он с женой в фактическое сожительство или нет, он не мог увезти ее в свой дом до уплаты калыма и сопровождающего эту уплату свадебного торжества.

Тот же обычай соблюдался и таджиками бассейна Хингоу. По нашим записям, в к. Язганд часто между малым праздником и самой свадьбой проходило несколько лет; в этот период юноша систематически навещал свою возлюбленную, оставаясь часто у нее ночевать.

В к. Сафедорон после малого праздника примерно через неделю юноша ехал в дом тестя, где и оставался около месяца, посещая жену. Увозил же он ее к себе после уплаты калыма и совершения свадебного торжества.

В отношении бытования обычая кынгольбози среди таджиков долины Язгулема мы располагаем следующими сведениями. В период между хеши́ — праздником, представлявшим собой, по-видимому, в этих местах помолвку, — и свадьбой юноша тайным образом пробирался к своей возлюбленной и при случае оставался с ней ночевать. Эти свидания должны были совершаться тайком от тестя, в то время как теща, напротив, содействовала этим свиданиям и нередко сама приводила юношу к своей дочери. Однако сама девушка не позволяла юноше переходить за известные пределы, ссылаясь обычно на то, что могут заметить родители. Но если родители даже что-либо и замечали, то ничего не говорили, поскольку, как нам передавали, если на девушку было надето матерью юноши ожерелье, она считалась его женой, хотя бы за нее и не был еще уплачен выкуп.

В другом месте в долине Язгулема нам рассказывали,[51] что кынгольбози назывались посещения юношей своей жены собственно уже после свадьбы и отвоза молодой в дом мужа, а именно в тот период, когда молодой муж вскоре после свадьбы привозит жену на некоторое время в дом родителей. Таким образом, наблюдавшиеся в других местах по существу своему добрачные посещения юношей девушки в данном случае переносятся на период после заключения брака и увоза молодой в дом мужа и тем самым

и Ходича Ходжимухамедовой (к. Сафедорон, Вахио, сентябрь 1947 г.), Махмад Гавос Салома (к. Андербаг, Язгулем, август 1947 г.) и мн. др.

[51] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).

как бы теряют смысл. Однако нам кажется, что описанный обычай может быть объяснен тем, что, как мы указывали выше, на Язгулеме имел широкое распространение обычай колыбельного сговора, в свою очередь стимулировавший весьма ранние браки. Такими ранними браками, как нам представляется, и можно объяснить, что после уплаты калыма и увоза молодой в дом мужа она еще долгое время не становилась фактической женой, гостила в доме своих родителей и принимала там своего мужа.

О таком же примерно порядке нам пришлось слышать и в долине Ванджа.[52] Здесь посещения юношей девушки — кынгольбози — происходили в период до свадьбы, но если новобрачная была очень молода, то и после свадьбы она долгое время жила в доме отца, юноша посещал ее и между молодыми происходило кынгольбози.

Мы не располагаем прямым свидетельством о существовании обычая кынгольбози среди ягнобцев, но поскольку в Ягнобе, по свидетельству Е. М. Пещеревой, между туи фатиха и свадьбой проходил довольно большой промежуток времени и поскольку молодая до времени наступления первой беременности называлась кынголя, можно думать, что обычай кынгольбози существовал и в этом районе.

Наличие кынгольбози в Дарвазе категорически отрицалось нашими информаторами этого района горного Таджикистана — несмотря на то, что и здесь нередко между малым праздником и самой свадьбой проходил довольно значительный промежуток времени. Дарвазцы говорили нам с некоторым оттенком гордости, что кынгольбози существовало в соседних районах, в Кулябе, Вахио, на Ванджe, но что у них в Дарвазе этот обычай не практиковался. Исключения допускаются якобы среди зажиточных и знати, где уплата установленного калыма к свадьбе была вне сомнения.[53]

При столь широком распространении обычая кынгольбози у горных таджиков является весьма любопытным то обстоятельство, что среди припамирских таджиков как будто не находили этого обычая. Несмотря на обстоятельные описания свадьбы у припамирских таджиков, данные А. А. Бобринским и М. С. Андреевым, а также сообщение А. А. Бобринского [54] о том, что между малым и большим свадебным праздником проходит иногда довольно большой промежуток времени, ни тот, ни другой автор не упоминают о кынгольбози. Более того, М. С. Андреев в своей работе, посвященной таджикам долины Хуф, указывает на отсутствие обычая кынгольбози среди припамирских таджиков вообще: «В Хуфе, как и в других верхнепянджских долинах, отсутствует распространенный во многих других горных и равнинных таджикских районах Средней Азии обычай, согласно которому жених после сговора время от времени приходит ночью к своей невесте и проводит с ней время в ласках и любовной игре, не переходящей, впрочем, известных границ. Этот обычай существует в соседнем таджикском Ванче, где он называется, как и во многих других местах, кынголь-бози».[55]

Как видно, М. С. Андреев считает, что припамирские таджики не знали обычая кынгольбози, в то время как у соседних горных таджиков, говорящих на таджикском языке, обычай этот существовал.

Отношения кынгольбози там, где этот обычай наблюдался, продолжались до самого момента свадьбы, сопровождавшейся увозом молодой в дом мужа. Имеющийся в нашем распоряжении материал показывает, что

---

[52] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Ходжа Шарифа (к. Рохарв).

[53] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Акрама Ходжи (к. Умарак) и Аброра Таширифа (к. Калаи хумб).

[54] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 90.

[55] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 126.

период, протекавший между помолвкой и свадьбой, по своей длительности был весьма различен и зависел от ряда обстоятельств. Наиболее существенными из них являлись два: выполнение обязательства по уплате калыма со стороны отца жениха и возраст брачущихся, в особенности невесты.

Все существующие материалы дают нам возможность заключить, что свадьба и увоз молодой в дом мужа могли совершиться лишь после того, как будет полностью уплачен калым. Известны отдельные случаи, когда увоз молодой в дом мужа происходил до окончания расчетов по калыму, но такие случаи могут считаться исключением.

Приведем некоторые примеры, подтверждающие высказанное выше положение. А. Гребенкин в отношении таджиков долины Зеравшана сообщает, что когда отец жениха приготовится к свадьбе, т. е. соберет достаточное количество калыма, то он посылает к отцу невесты почетных лиц узнать от последнего, когда ему угодно будет назначить свадьбу.[56] По словам А. А. Семенова, в горном Таджикистане калым уплачивается в известный, заранее оговоренный срок. По выплате калыма назначается и самый день свадьбы.[57] У ягнобцев, по сообщению Е. М. Пещеревой, после туи фатиха и определения размеров калыма уговаривались о сроке свадьбы, назначаемой примерно через месяц, для того чтобы успеть приготовить калым. По материалам Е. М. Пещеревой, относящимся к Каратегину, когда калым был собран, его отсылали в дом невесты и затем уславливались о дне свадьбы.

В отношении припамирских таджиков А. А. Бобринской указывает, что большой праздник, т. е. свадьба и увоз молодой в дом мужа, справляется после помолвки через месяц, два, три, через год и более продолжительное время, в зависимости от того, когда соберут достаточно денег. В этот более или менее длинный промежуток времени в доме жениха готовят калым.[58] А. Серебренников отмечает, что в Шугнане до женитьбы должен быть выплачен калым.[59] В Хуфе калым выплачивался незадолго до свадьбы, в тот день, когда производилась кройка и шитье свадебной одежды.[60]

Полевые материалы также целиком подтверждают указанное положение. В долинах Ванджа и Язгулема [61] день свадьбы назначался после уплаты калыма отцом жениха. Точно так же и в Дарвазе большой праздник — праздник свадьбы и увоза молодой назначали после выплаты всего причитающегося отцу девушки калыма. В Калаи хумбе [62] нам передавали, что бывало, когда свадьбу справляли до полной выплаты калыма, но в таком случае отец девушки уже обычно не требовал невыплаченную часть и «прощал» ее отцу юноши. Таким образом, фактически все то, что отец девушки намерен был получить, передавалось ему до свадьбы. В Вахиоболо,[63] как только калым был готов, отец юноши уведомлял об этом родственников невесты и просил прислать за ним. После отвоза калыма отец жениха сообщал, что можно приехать за девушкой. В к. Сафедорон [64] нами записано со слов местных жителей, что между малым праздником и свадьбой часто проходил год или два, особенно когда семья жениха была

---

[56] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[57] А. А. Семенов. Этнографические очерки. . ., стр. 81.
[58] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 90.
[59] А. Серебренников. Очерк Шугнана. Военный сборник, 1895, № 12, стр. 423.
[60] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 133.
[61] Полевые записи (август—сентябрь 1947 г.) от Ходжа Шарифа и Негмата Негматова (к. Рохарв), Махмада Гавоса Салома (к. Андербаг), Арбоба Камона (к. Джамак).
[62] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Аброра Ташрифа.
[63] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 134.
[64] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

небогатая и его отец не мог быстро выплатить калым. В к. Язганд нам сообщали, что между двумя брачными церемониями проходило иногда несколько лет, в зависимости от того, когда был уплачен калым. Тот же порядок имел место повсюду среди кулябских таджиков.[65] Случаи, когда калым уплачивался непосредственно после малого праздника и вскоре затем молодую увозили в дом мужа, были очень редки. Обычно же уплата калыма растягивалась на длительный срок и девушка долгое время оставалась в доме отца.

Однако не только трудности, связанные с уплатой калыма, были причиной того, что свадьба и увоз молодой в дом мужа откладывались на длительное время. Иногда свадьба и переезд к мужу откладывались из-за того, что невеста была слишком молода и фактическое супружество еще не могло иметь места.

А. А. Бобринской отмечает для припамирских таджиков, что при ранних браках, практикующихся среди населения, супружеские отношения обыкновенно откладывались до достижения зрелости мальчиком и девочкой.[66] В отношении таджиков Панджшира М. С. Андреев сообщает, что среди них помолвка обычно предшествует браку на несколько лет, в среднем на 3—4 года. Это находится в связи с возрастом девочки-подростка, качества которой как женщины уже начинают определяться, и женихи стараются заручиться гарантией на брак с девушкой, которая обладает желательными качествами. Однако, говорит М. С. Андреев, бывает часто и так, что помолвка имеет место только перед самой свадьбой.[67] Такое же положение, по-видимому, имел в виду и А. Серебренников, утверждавший, что в Шугнане нередко женят детей в раннем возрасте, начиная с 10 лет, но в таком случае молодые супруги не вступают в сожительство, а живут каждый в доме своих родных и лишь по достижении зрелого возраста поселяются вместе.[68]

Можно привести еще много примеров в подтверждение того, что второй причиной откладывания на продолжительное время свадьбы и увоза молодой в дом мужа часто являлась молодость брачущихся.

Таким образом, мы можем констатировать, что среди таджиков между сватовством и сопровождающими его церемониями обручения или помолвки, которую мы назовем здесь малым праздником, с одной стороны, и свадьбой, или большим праздником, сопровождающимся увозом молодой в дом мужа, с другой стороны, часто проходило значительное время, продолжительность которого зависела от возможности уплаты калыма и от возраста брачущихся и колебалась от нескольких дней или недель до нескольких лет. В течение всего этого периода во многих местах юноша и девушка вступали в отношения, носящие название кынгольбози.

Такова схема церемоний, имевших место при заключении брака среди значительной части таджиков. Однако эта простая, по существу, схема осложняется одним обстоятельством, о котором следует сказать здесь же, до рассмотрения материалов, относящихся к большому празднику, к свадьбе.

Дело заключается в том, что если из-за неуплаты калыма или молодости невесты самая свадьба и увоз молодой откладывались на долгий срок, то над молодыми совершался предварительный мусульманский обряд бракосочетания, так называемый *никах* или *хутби никах*, который обычно, как

---

[65] Полевые записи (май 1940 г.) от Шера Латифа (к. Зувайр) и др.
[66] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 89.
[67] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 40.
[68] А. Серебренников. Очерк Шугнана, стр. 423.

это мы принимаем и для нашего описания брачных церемоний, имел место во время самой свадьбы, непосредственно перед увозом новобрачной в дом мужа. При предварительном совершении никаха это действие сопровождалось устройством праздника, который следовал за сватовством и соответствующими церемониями и который по существу заменял собой праздник туи фатиха, праздник помолвки. Но там, где совершался предварительный никах, мы не находим ясно выраженного праздника помолвки; между сватовством и совершением никаха стороны обменивались взаимными посещениями, подарками и угощениями, сопровождающимися иногда и переговорами о величине калыма.

Весьма часто, когда никах совершался предварительно, сопровождающий его праздник называли собственно «праздником бракосочетания» — *туи никах* или «малым праздником» — *туи майда* в отличие от самой свадьбы, которая называлась тогда «праздником увоза невесты» — *туи арусбарӣ* или «большим праздником» — *туи калон*. Между обоими праздниками, так же как и в случае описываемого нами порядка бракосочетания, между туи фатиха и свадьбой проходил длительный период, сопровождаемый кынгольбози, а также сбором и уплатой калыма. Разница заключается только в том, что сбор и уплата калыма и отношения кынгольбози происходили в одном случае до того, как между юношей и девушкой совершен мусульманский обряд бракосочетания, в другом же после совершения этого обряда.

Поскольку в целях большей систематичности изложения мы решили придерживаться одного порядка, а именно описать обряд бракосочетания совместно с описанием самой свадьбы, мы не будем давать его отдельно для предварительного бракосочетания, тем более что подробности совершения обряда одинаковы в обоих случаях.

Нам остается здесь остановиться еще на вопросе о том, в каких местах был распространен обычай предварительного бракосочетания, устройства отдельного туи никах. Следует оговориться, что нередко в одном и том же месте в недалеком прошлом можно было встретиться одновременно с обоими порядками и часто предварительное совершение никаха обусловливалось последующим долгим сроком, который должен пройти до свадьбы и перевоза молодой в дом мужа. Напротив, при быстрых расчетах по калыму и перевозе молодой в дом мужа без особенной задержки никах совершался во время свадебной церемонии непосредственно перед увозом молодой.

Однако, просматривая и сопоставляя весь материал по таджикской свадьбе, как полевой, так и извлеченный нами из литературных источников, мы склонны признать, что на территории расселения таджиков существовали некоторые районы преимущественного распространения порядка, при котором никах совершался предварительно и где мы вследствие этого не наблюдаем характерного для других районов праздника помолвки, как бы вытесненной праздником бракосочетания.

Изучая материалы по таджикской свадьбе, относящиеся к северным районам таджикской оседлости, а именно в к. Шахристан и долине Зеравшана вместе с долиной Ягноба, мы находим в них указание на наличие праздника помолвки, носящего всегда в этих районах название туи фатиха; обряд же бракосочетания — никах — совершался во время свадьбы перед увозом молодой. Примерно такую же картину дают нам материалы, относящиеся к припамирским таджикам, а также к таджикам Афганистана, лишь с той разницей, что помолвка здесь называется несколько иначе: у А. А. Бобринского,[69] например, для верховьев

[69] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 90.

Пянджа «малый праздник» — *дзаклай туй*, у М. С. Андреева [70] для долины Панджшира — *кынголя*, *кынголяги*. Более или менее сходный порядок нам лично пришлось отметить в долинах Язгулема и Ванджа,[71] где, однако, праздник помолвки, называемый иногда *хеши*, недостаточно ярко выраженный, часто нашими информаторами смешивался с церемониями сватовства, а иногда, по-видимому, и вовсе отсутствовал, что мы объясняли широким распространением обычая колыбельного сговора.

Напротив, материалы, относившиеся к другим горным районам, к Каратегину, Вахио, Дарвазу и Кулябу,[72] позволяют судить о наличии или даже, может быть, преобладании обычая совершать между вступающими в брак обряд мусульманского бракосочетания (туи никах) раньше большого праздника (туи арусбари), до выплаты калыма и периода кынгольбози, и отсутствии специальной церемонии, связанной с помолвкой.

К сожалению, наши личные полевые наблюдения касаются только лишь этой второй области горного Таджикистана, в то время как в отношении северных районов, а также районов верховьев Пянджа мы вынуждены пользоваться главным образом литературными источниками. Возможно, что если бы исследователи обратили внимание на этот вопрос при сборе материала в северных районах или в районах верховьев Пянджа, то и там можно было хотя бы в отдельных случаях констатировать наличие совершения предварительного никаха. Пока, однако, мы такими данными не располагаем.

Приготовление и уплата калыма. В течение часто весьма длительного периода, протекающего со дня туи фатиха — а в других случаях туи никаха — до момента свадьбы, обе стороны исподволь готовились к предстоящему торжеству.

В доме жениха заготовляли калым, приготовляли помещение для молодых (если они будут жить отдельно), в доме невесты готовили приданое и подарки для отдаривания родственников жениха.

В этот же период происходили взаимные посещения обеими сторонами друг друга, сопровождаемые подарками и угощением.

В к. Сафедорон [73] одним из таких посещений являлся приход матери жениха к невесте и знакомство с последней. Мать жениха приготовляла хорошее угощение, состоящее из различных сластей, сдобных маленьких лепешек — *кульча*, — жареных в сале кусочков теста — *орзук*, сушеных тутовых ягод, яиц и прочего, и отправлялась в дом невесты. Вместе с угощением она несла *рубиник* — «подарок за смотрение лица» — платок или что-нибудь другое. Для гостьи в доме девушки устраивалось угощение — *сари табак*, на которое приглашались женщины и девушки — родственницы невесты. Перед уходом матери жениха давали сарупо — материю на платье. Затем устраивалось угощение и в доме жениха, на которое созывали по одному человеку из каждого дома в данном кишлаке, присутствовали и родственники невесты.

В Дарвазе [74] отец жениха должен был устроить хорошее угощение для всего кишлака или квартала, на которое собирались как родственники обеих сторон, так и все мужчины кишлака или квартала, вплоть до маленьких детей.

[70] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 40.

[71] Полевые записи (август—сентябрь 1947 г.) от Махмада Гавоса Салома (к. Андербаг), Арбоба Камона (к. Джамак), Ходжа Шарифа (к. Рохарв) и др.

[72] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 134; полевые записи в к. Хумби вали (Дарваз, сентябрь 1947 г.), от Мирим Тоша (к. Умарак, Дарваз, сентябрь 1947 г.), Назара Курбона (к. Алака, Куляб, июнь 1940 г.) и мн. др.

[73] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

[74] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша (к. Умарак).

В Вахио-боло отец жениха устраивал специальное угощение, на котором присутствовали как родственники жениха, так и родственники невесты. Хозяева делали гостям подарки. В дальнейшем обе стороны еще несколько раз обменивались посещениями.[75]

Среди таджиков долины Зеравшана, по словам А. Гребенкина, после туи фатиха оба семейства в знак большого уважения и внимания друг к другу время от времени обменивались угощениями, если даже и жили далеко. В случае наступления больших праздников — Курбана или Рамазана — отец жениха приготовлял плов или какое-либо другое хорошее угощение и посылал его в дом невесты с подарками, состоящими из двух платков и двух отрезов материи. Отец невесты по получении угощения и подарков в свою очередь дарил посланцам по платку и по тюбетейке, а в котле, в котором была принесена пища, отправлял со своими людьми в дом жениха пищу от себя. Отец жениха в свою очередь должен был отдарить посланцев.[76]

Выше нам уже пришлось указывать, что переговоры о размерах калыма производились в разное время. Иногда эти переговоры продолжались довольно долго. У таджиков Панджшира, например, по словам М. С. Андреева, специальные аксакалы ходят из дома в дом, шепчутся с отцом невесты и жениха, торгуются, уговаривают отца невесты, чтобы он уменьшил свои требования, а с отцом жениха ведут переговоры об увеличении калыма. Эти переговоры и определение размеров калыма называются *пешкашибурй* — «установление (буквально отрезание) вена».[77]

Во многих районах горного Таджикистана еще до недавнего времени сохранялся обычай, носивший название *осоль* или *осоли туй*, помощи семье жениха со стороны родственников в деле уплаты калыма.

В Вахио-боло,[78] например, сам жених при приближении сроков уплаты калыма обходил представителей своего рода — *каун* и получал от них тот или иной предмет, входящий, по условию, в калым: халат, кусок материи, барана, мешок пшеницы и т. п. В Язгулеме незадолго до свадьбы родственники жениха приносили последнему осоль — материю, скот, продукты, которые и включались в состав уплачиваемого калыма. Такой же порядок существовал и в долине Ванджа.[79] Часто осоль, собранный с родственников, составлял значительную часть калыма.

Об аналогичном обычае у припамирских таджиков сообщает А. А. Бобринской. По его словам, перед самой свадьбой в доме жениха устраивался праздник, во время которого каждый из гостей приносил подарок в виде куска карбоса, родственники же приносили по нескольку таких кусков. Подарки передавались отцу жениха, и ими пополнялся калым.[80]

Когда родные жениха извещали отца невесты о том, что калым готов, он со своей стороны посылал двух или трех своих уполномоченных, которых обычно называли *ходжа* (Язгулем, Ванджа), *марди сари бор* (Каратегин, Вахио), *марди сари калин* (*г*) (Вахио), *дарга* (Дарваз), *вакили дыхтардор* (Панджшир). Они часто приходили с палками в руках. Поскольку уполномоченным отца невесты поручена приемка калыма, отец жениха и его родственники всячески старались задобрить посланцев и расположить их в свою пользу. Для них приготовляли хорошее угощение и подарки.

---

[75] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 133.
[76] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[77] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 42.
[78] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 134.
[79] Полевые записи (август—сентябрь 1947 г.) от Арбоба Камона (к. Джамак), Махмада Гавоса Салома (к. Андербаг), Ходжа Шарифа (к. Рохарв) и др.
[80] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 92.

Уполномоченные тщательно осматривали и пересчитывали предназначенный в калым скот, материю и продукты, держа палки в руках и стуча ими по земле, если что-либо им не нравилось. «Зада́, зада́ мегирим (Стуча, стуча будем брать — выколотим)», — говорили уполномоченные, подчеркивая этим свой строгий подход к делу (Е. М. Пещерева, Ягноб). Они браковали неполноценный, тощий или мелкий скот и требовали замены его другим. Родственники жениха всячески уговаривали уполномоченных, просили их принять отобранный для калыма скот. Не обходилось без крика, шума и перебранки. Когда, наконец, дело бывало улажено, уполномоченным предлагалось хорошее угощение, по окончании которого им надевали по «*джомау салля*» — халату и чалме.

В Дарвазе и на Язгулеме [81] уполномоченные являлись к отцу жениха первый раз для того, чтобы объявить состав и величину калыма.

После того, как калым принят уполномоченными, его отвозили в дом отца девушки. Отвоз калыма, называемый *калинбари́* (М. С. Андреев) или *туйбари́* (Е. М. Пещерева), обставлялся известной торжественностью и сопровождался некоторыми специальными обрядами.

По словам А. Гребенкина, у таджиков Зеравшана вместе с калымом отправлялось человек сорок народу, родственников и знакомых жениха. Когда это шествие приближалось к дому отца невесты, его встречала группа мужчин — родственников невесты, каждый из них держал по горсти муки. С шумом и смехом родственники невесты бросались на пришедших и старались выбелить им мукой лицо, крича при этом: «Да будет бела дорога нашей родственнице». Происходила общая свалка, родные невесты нападали на родных жениха, последние защищались или убегали. Считалось, что если не смазать кому-либо из представителей жениха лицо мукой, то он будет затем говорить, что у родственников невесты не было муки в доме. [82]

У таджиков Панджира калым переносился во вторник или четверг — счастливые дни. Перед выступлением поезда с калымом читали короткую молитву и производили два выстрела. Впереди мужчины гнали скот, позади следовали женщины, несущие материю. При приближении к дому невесты снова давали два выстрела, после чего из дома выходили женщины и бросали на входящую в ворота скотину *ругандж уши́* — жареные в масле кусочки теста. Все присутствующие, особенно ребятишки, бросались их поднимать, происходила всеобщая свалка. Этот обряд назывался *шакарризпартови́* — «разбрасывание сахара». Население рассматривало этот обряд как приветствие приводимому скоту и приносимой одежде. Пришедшим с калымом предлагалось угощение. [83]

У припамирских таджиков за два дня до свадьбы в доме жениха выбирали из заготовленного калыма несколько лучших кусков материи и посылали их в дом невесты вместе с тушей барана. Перед теми, кто нес эти дары, шел другой человек, который кричал: «Кынора, кынора! (В сторону, в сторону!)», — чтобы встречные сторонились. Считалось дурной приметой встретить кого-либо, особенно человека, обладающего плохим глазом. Самый же калым везли вместе с поездом жениха в день свадьбы. Сопровождающие калым не ехали прямо в дом невесты, а останавливались где-либо поблизости, куда и приходил *калингбур* — уполномоченный по

---

[81] Полевые записи (август—сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша (к. Умарак), Махмада Гавоса Салома (к. Андербаг), Арбоба Камона (к. Джамак).

[82] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

[83] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 43.

принятию калыма. После этого поезд двигался дальше.[84] В долине Хуф за калымом являлись представители дома невесты, которые осматривали и отбирали скот; по окончании отбора над ними всячески насмехались и издевались.[85]

В к. Сафедорон,[86] где калым иногда также привозился вместе с поездом жениха, марди сари калин осматривал и принимал приведенный скот, некоторое количество скота «прощал» и отсылал назад. Марди сари калином обычно избирался дядя невесты со стороны матери, брат или другой близкий родственник невесты.

В долинах Ванджа и Язгулема [87] калым в дом отца невесты сопровождали уполномоченные последнего — ходжа, с ними вместе, помимо других лиц из числа родных жениха, отправлялся уполномоченный отца жениха — *калингсипор*, который при вручении калыма получал от отца девушки ружье, быка или корову.

Отвоз калыма совершался за несколько дней до свадьбы, иногда же накануне или утром в самый день свадьбы. Часто заранее посылали материю — *тукуз*, *лата́* — чтобы в доме невесты успели приготовить необходимую к свадьбе одежду, а также некоторое количество скота и продуктов, необходимых для устройства свадебного угощения. Остальной калым отвозили позднее.

Согласно нашим материалам, среди кулябских таджиков,[88] а также среди таджиков Дарваза,[89] где, как указывалось выше, практиковалось совершение предварительного никаха, некоторую часть калыма, главным образом материю и продовольствие, посылали к празднику туи никах, или, как принято было говорить, — *сари никах*. Основная же часть калыма посылалась значительное время спустя, к большому свадебному празднику. Однако бывало и так, что кое-что из основной части калыма отец девушки требовал к туи никах. В таком случае уполномоченные отца невесты ходили в дом жениха дважды, перед туи никах и перед большим праздником.

По получении из дома жениха материи в доме невесты кроили и шили одежду, что обставлялось в ряде случаев некоторой торжественностью. В доме собирались женщины и девушки — родственницы и знакомые невесты, которые и помогали в работе. Это называлось *парчабурон* (к. Шахристан), *джомабуронй* (долина Панджшира), *латабору* или *парчапоракунй* (Дарваз), *джомабурон* (Хуф).[90] Торжество кроения одежды обычно заканчивалось угощением. В горных районах часть заготовленной одежды пряталась в специальные деревянные коробы, покрытые резным орнаментом и раскрашенные, носящие названия *табанг* (*таванг*). В Вахио-боло заготовляемые для невесты платья и другие предметы называются *матох*. В к. Шахристан ко времени торжества кроения одежды старались также закончить многочисленные вышивки, которые следует приготовить ко дню свадьбы (О. А. Сухарева).

---

[84] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии..., стр. 13.

[85] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 133—134.

[86] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

[87] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Ходжа Шарифа (к. Рохарв), Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).

[88] Полевые записи от Джалиля Нурали (к. Сумбулхо, Куляб, июнь 1940 г.) и др.

[89] Полевые записи от Аброра Ташрифа (к. Калаи хумб, Дарваз, сентябрь 1947 г.).

[90] М. С. Андреев указывает, что в долине Хуфа устраивалось два праздника джомабурон — один в доме жениха, где шили одежду для юноши, другой в доме невесты для шитья одежды последней (см.: Таджики долины Хуф, стр. 129—130).

Когда калым был готов, определяли обычно и день свадьбы. В ряде мест этот день назначал, по-видимому, отец невесты; во всяком случае относительно таджиков долины Зеравшана А. Гребенкин сообщает, что у них все свадебные празднества назначались отцом невесты. Такой же порядок отмечен нами среди кулябских таджиков. В Вахио, в Дарвазе и на Язгулеме, напротив, день свадьбы назначал отец жениха. Считалось, что поскольку обязательства по калыму выполнены, сторона жениха как бы может уже распоряжаться судьбой невесты и назначать время брачных церемоний.

С в а д ь б а.[91] Свадьба у таджиков обычно называется *туй*, *туи арусй*. В горных районах в отличие от туи никах, совершаемого, как мы уже отмечали, раньше, свадьба называется *туи арусбарй* — «праздник увоза невесты» или же *туи калон* — «большой праздник» (в Шугнане *луп туй*, на Язгулеме *сэли католь*, в Хуфе *гаџ сур*).

Свадебные празднества стараются приурочить обычно к осени или к началу зимы, когда население освобождается от полевых работ. Кроме того, это «вахти арзуни (время дешевизны)», когда каждый имеет еще нетронутые запасы продовольствия и когда скот особенно жирен.

Для свадьбы выбирали такой день недели, который считался счастливым или благоприятным. Поскольку в каждом районе, по-видимому, держались различного мнения в отношении того, какой день недели является наиболее счастливым, при сопоставлении этих дней по различным районам мы встречаем в итоге чуть ли не все дни недели. Не упоминаются обычно среда и воскресенье, реже упоминается суббота. По-видимому, все же предпочитали начинать свадебные торжества в четверг, в ночь под пятницу. Е. М. Пещерева отмечает, что в Ягнобе избегали устраивать свадьбу в определенные дни года, которые считались несчастливыми, а также в месяц Сафар. В Хуфе считалось, что день свадьбы должен быть четным по лунному календарю.[92]

Хотя в кишлаке обычно заранее все знают о том, что в таком-то доме должна состояться свадьба, накануне свадебного праздника посылают представителей из обоих домов для извещения родственников и соседей о предстоящей свадьбе. М. С. Андреев отмечает, что у таджиков Панджшира с обеих сторон ходят особые глашатаи — *джадкора*, которые, проходя по улицам селения, кричат, что у таких-то и таких-то завтра состоится свадьба. У богатых глашатай ходит и по другим селениям, а у бедных только по своему.[93]

За день или два до свадьбы (к. Сафедорон)[94] отец девушки заготовлял два мешка различного угощения, состоявшего, главным образом, из орзук, тутовых ягод, грецких орехов. Мать девушки приготовляла сдобные хлебцы — катмоль, различные сласти, а также некоторое количество яичниц, жаренных вместе с мукой. Все это складывалось в деревянные короба и привозилось затем вместе с молодой в дом ее мужа, где она эти короба открывала.

Накануне свадьбы, чаще всего с полудня, в доме как жениха, так и невесты начинают собираться гости, родственники каждой из сторон, а также соседи и знакомые. Каждый приходящий приносит с собою какое-либо подношение, женщины несут сласти или что-либо съестное. В обоих домах мужчины и женщины собираются отдельно, вообще же

[91] Исключительно из соображений стиля мы даем описание церемоний и обрядов свадьбы в настоящем времени.

[92] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 160.

[93] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 44.

[94] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

в доме жениха собираются главным образом мужчины, юноши — друзья жениха, а в доме невесты — девушки, ее подруги.

Вечером в обоих домах устраивается веселье, жених веселится у себя со своими друзьями, а невеста сидит в своем доме с подругами. Веселье это называют *шау туй* — «ночной праздник», или обычным термином для всякого увеселения — *базм*.

В доме жениха собравшимся подают угощение, приглашаются певцы-*хофизы*, которые играют на дутаре, поют; там, где это было в обычае, раньше устраивались пляски бачей (А. Гребенкин). М. С. Андреев сообщает, что у таджиков долины Панджшира в конце свадьбы во время веселья в доме жениха устраивается состязание в стихах. Собравшиеся разделяются на две или на три партии и приступают к пению разных песен по очереди. Сначала поются протяжные мелодии, называемые *макбм*, затем *байт*, исполняемые в быстром, плясовом темпе. Пение сопровождается аккомпанементом бубна и хлопанием в ладоши. Выходят танцоры. Затем приступают к состязанию в импровизации, местные поэты говорят экспромтом стихи, часто высмеивающие противника, который должен ответить в рифму. Наиболее отличившиеся получают награду.[95]

Веселье у невесты проходит более скромно. Девушки бьют в бубен, поют, танцуют.

Место, где собираются, зависит от времени года: если тепло, то где-либо близ дома или на крыше; если холодно, то в доме или в помещении для гостей — мехмонхона, кушхона. В Вахио, Дарвазе и других горных районах, где имеются большие дома, иногда мужчины и женщины той или другой стороны собираются вместе в доме, только женщины сидят на декуни сари дегдон — глинобитном возвышении, отгороженном стенкой, а мужчины располагаются на других декунах.

По словам А. Гребенкина, в вечер, предшествующий свадьбе, для устройства упомянутого базма отец невесты приглашает жениха с товарищами в свой дом, где им и отводит отдельное помещение.[96] То же самое сообщает М. С. Андреев относительно таджиков Вахио-боло.[97] Однако такое приглашение, если оно и имело место в отдельных случаях, вряд ли может считаться типичным для таджикской свадьбы.

Базм часто затягивается до глубокой ночи, а иногда продолжается и до утра. К утру гости, живущие по соседству, расходятся по домам, чтобы через некоторое время явиться снова, а живущие подальше и ближайшие друзья жениха остаются тут же в помещении, где и спят вповалку.

Во время базма и во время всех последующих церемоний жених, естественно, находится в центре внимания. В течение всех этих торжеств он носит название *ша* — «князь», «царь» или *шамард* — «князь-мужчина» и по обычаю все присутствующие должны относиться к нему с подчеркнутым вниманием и почтением. В старое время у припамирских таджиков, по словам М. С. Андреева, даже подлинный правитель страны, встретив на своем пути свадебный поезд, слезал со своей лошади и стоя почтительно приветствовал жениха — ша.[98]

Из числа ближайших друзей ша выбирается также его помощник, которого часто называют *ясаул*, т. е. «распорядитель», «надзирающий

---

[95] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 44. — В монографии, посвященной таджикам долины Хуф, М. С. Андреев подробно останавливается на увеселениях в доме жениха перед свадьбой: козлодрании, стрельбе в цель, хоровом пении, танцах, играх.

[96] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

[97] М. С. Андреев. Вахио.

[98] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 141, примечание 2.

за порядком». На Вандже такого помощника ша называют *бобои бырова*, а в Дарвазе (к. Умарак) — просто *бырова*. На Язгулеме помощник ша обязательно должен быть его сверстником, здесь он носит название *пхахе*. Ближайшие товарищи ша, неизменно сопутствующие ему при брачных церемониях, носят название *джураи ша* или *вараи ша* (Куляб) — «дружки». На Язгулеме выбирают двух дружек, одного холостого, другого женатого.[99] По поверью, если оба будут холостые или женатые, у молодого будут умирать жены (Е. М. Пещерева). Остальные его товарищи часто называются *наукари ша* — «слуги, свита». Кроме того, жениха, равно как и невесту, сопровождает, особенно при встрече с представителями другой стороны, одна из женщин — ближайших родственниц каждого из них, обычно старшая сестра — *апа* или тетка со стороны отца или со стороны матери — *ама*, *холя*. Такая женщина носит название *янга* — родственный термин, обычно обозначающий жену брата, а также жен двоюродных братьев и обоих дядей; этот же термин часто употребляется в качестве вежливого обращения к женщине, жене близкого друга, который считается как бы братом. В горных районах Вахио и Дарваза вместо термина «янга» для спутницы жениха или невесты часто применяется термин *вурова*, который иногда произносят как *мурова* или *бурова*. В последнем случае он аналогичен с термином, употребляемым в Дарвазе и на Вандже для помощника ша. Иногда такую спутницу жениха называют также *шахончӣ*.

Главную и активную роль при всех церемониях играет ясаул, в то время как ша, естественно, в силу своего положения держится пассивно и лишь передает свои распоряжения или пожелания через ясаула. Во время базма и после него ша как бы играет роль шуточного князя, находящегося среди своих приближенных и подданных. Приведем красочное описание этого обряда, записанное М. С. Андреевым: «. . .жених садится посреди народа; по бокам его усаживают двух юношей. К жениху, называемому „ша“ — царь, все относятся с большим почтением; всякое его приказание должно быть исполнено немедленно и беспрекословно. Сам жених с окружающими не говорит, а передает все приказания через двух сидящих рядом с ним юношей. Свивают жгут „дыра“ и подносят с поклонами к „царю“ — жениху, предлагая ему выбрать себе „ясаула“. Жених через юношей предлагает одному из гостей принять этот сан. Выбранный с выражениями почтения приближается к жениху, берет жгут, читает фатиху, удаляется, пятясь задом, чтобы оставаться лицом к „царю“, и садится сзади него. Если из присутствующих кто-нибудь не угодил „царю“ или ослушался его приказаний, „ша“ приказывает „ясаулу“ (опять-таки через юношей) наказать виновного, назначая число ударов, и даже определяет место, куда они должны быть направлены: спина, лоб и др. Если „ясаул“ плохо исполняет свои обязанности или чем-нибудь не угодил „царю“, последний его сменяет, назначает другого на его место, наказывает и т. д.».[100]

На следующий день гости вновь собираются в доме жениха. Приходят утром или в *чошт* — незадолго до полудня. Для них устраиваются различные развлечения, отец жениха дает козла, и организуется излюбленная в Средней Азии игра с козлом — *бузкашӣ*; в данном случае игра с козлом называется иногда *шахтоз*, т. е. «шахские скачки» (Куляб).

[99] Полевые записи от Ходжа Шарифа (к. Рохарв, Вандж, сентябрь 1947 г.), Мирим Тоша (к. Умарак, Дарваз, сентябрь 1947 г.), Махмад Гавос Салома (к. Андербаг, Язгулем, август 1947 г.), Хофиза Собира (к. Шайдон, Куляб, май 1940 г.) и др.

[100] М. С. Андреев. Вахио. — См. также его описание хуфской свадьбы (Таджики долины Хуф, стр. 140 и сл.).

Отец жениха устраивает угощение. В к. Сафедорон отец жениха режет барана и варит суп — шурбо, приглашая всех соседей. Это угощение здесь носит обязательный характер и называется *якдега́* — «угощение в одном котле».[101]

Наконец, начинают собирать жениха, приготовлять его к поездке в дом невесты. В Дарвазе,[102] например, к этому времени будущий тесть присылает жениху праздничную одежду, состоящую из нескольких халатов, чалмы и других принадлежностей костюма, которые заблаговременно приготовляются будущей тещей для своего зятя. Когда эти вещи приносят жениху, он надевает один из принесенных халатов на посланца.

Жениха сажают, если тепло, во дворе или на крыше дома (Е. М. Пещерева, Каратегин). В Язгулеме жениха сажают в доме на низкий декун, называемый *чорсегаиражь* и расположенный напротив очага — сын, и в это же время выбирают *пхахе* — помощника ша.[103]

Затем совершается обряд бритья головы жениха. Для этой цели приглашается мастер — усто, который в кишлаках одновременно с мастерством цирюльника совмещает и другие профессии. Он бреет и моет жениху голову. Тут же расстилается платок или кладется тюбетейка жениха, куда бросают деньги или мелкие подарки. В к. Сафедорон [104] ясаул берет в руки платок и с ним подступает к отцу, матери, сестре жениха и к другим его родным, требуя, чтобы они дали различные вещи, необходимые для бритья, например мыло, бритву, платок. Те бросают в платок ясаула мелкие предметы или деньги, которые затем делятся между цирюльником и певцами-хофизами. По словам Е. М. Пещеревой, в Каратегине в тюбетейку, лежащую перед женихом, бросают клочки ваты для «белизны» — благополучия и кладут яйца, чтобы брак не был бездетным.

По окончании бритья цирюльник, сняв поясной платок, который был повязан на шее жениха, и замотав этим платком ему голову, говорит: «Ки халосаш мена (Кто его освободит)?». Развязывает он платок после того, как ему дадут денег. В Ягнобе, по материалам того же исследователя, в кувшин с водой, из которого при бритье жениху моют голову, бросают семь цветных крупных бусин, которые затем разбирают присутствующие для детей, чтобы они выросли и достигли брака. На Язгулеме [105] во время бритья головы жениха двое держат перед ним платок, куда падают волосы. Цирюльник и держащие платок получают от отца жениха подарки — чулки или платки.

У кулябских таджиков,[106] в то время как цирюльник бреет жениху голову, хофизы поют:

Сартарашонеме,
Метарашонеме.
Ой, цирюльник мой,
Эй, брей меня.

Цирюльник при бритье время от времени останавливается, и в этот момент хофизы поют:

Гилоб, гилоб, тег намегузара,
Э, хона хароб, тег намегузара.
Мутная вода, бритва не идет,
Эй, несчастье, бритва не идет.

[101] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.
[102] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша (к. Умарак).
[103] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмада Гавос Салома (к. Андербаг).
[104] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.
[105] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).
[106] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Назара Курбона (к. Алака).

Это означает, что цирюльник не хочет брить даром, и ему бросают деньги в расстеленный платок.

У таджиков Панджшира по окончании бритья жених отдает цирюльнику свою старую одежду.[107]

По окончании бритья на жениха надевают новую рубашку и штаны, две пары вязаных чулок, *чорук* (обувь из сыромятной кожи), два халата, на голову надевают тюбетейку, сверх которой повязывают чалму. Кто-либо из близких родственников, амак или тагои, сыплет ему на голову *тути мавиз* — сушеный тут с изюмом и *донаи зардолю* — абрикосовые косточки или орзук, которые присутствующие бросаются подбирать.

Во время одевания шаха хофизы в песне славят его.

На Язгулеме в то время, когда жениху повязывают чалму, хофизы поют по-таджикски:[108]

Шои мо амин аст, подшои мо амин аст.
Хуш омади йор, мехмони мо амин аст.
Подшо саломат, мохи сеюми мо амин аст.
Моро, моро, хароб карди моро.
Дар оташи тез кабоб карди моро.
Дар оташи тез кабоб харгиз на пазад,
Мо санг будим, ту об карди моро.
Это наш шах, это наш падишах.
Добро пожаловать, друг, это наш гость.
Будь здоров, падишах, это наш третий месяц.
Нас, нас ты иссушил.
В жарком огне изжарил нас.
В жарком огне мясо никогда не изжарится,
Мы были камнем, ты превратил нас в воду.

В то время, когда наряжают жениха и бреют ему голову, в доме невесты также идут соответствующие приготовления. Собираются родственники девушки, мужчины и женщины, которые приносят с собой различные подарки — хлеб, сласти, фрукты, а также предметы, необходимые для молодой в будущем, — посуду, деревянные короба для различных мелких вещей и платья, мыло, зеркало и т. п. Приходящих угощают.

Соответствующим образом убирают и помещение, в котором сидит невеста. У таджиков к. Шахристан, по словам О. А. Сухаревой, самая большая комната в доме сплошь завешивается вышивками, на полу расстилаются кошмы и ковры, вдоль стен раскладываются одеяла и подушки. В переднем углу протягивается свадебная занавеска — *чимилик*.[109] В горных районах в Каратегине, Вахио и Дарвазе, особенно у людей небогатых, помещение убиралось значительно проще. Но и здесь обычно стлали намады и одеяла и вешали свадебную занавеску — чимилик или *чадур*.

В Вахио, Дарвазе, в долинах Ванджа и Язгулема, где распространены большие дома с системой глинобитных нар — декун, место для невесты приготовляется на одном из декунов, например на декуне, называемом сари такья, или же на декуне в углу при входе, отгороженном стенкой, — декуни сари новаджо (Вахио, Вандж), *быстыр* (Язгулем).

Невесту обряжают ее ближайшие родственницы, часто мать, сестра или тетка, моют ей голову, причесывают, одевают.

Невесте в этот момент еще не делают женскую прическу, а заплетают волосы по-девичьи. Волосы заплетают ей в четыре косы (два *панджак*),

[107] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 43. — Аналогичные обряды описаны М. С. Андреевым для хуфской свадьбы (Таджики долины Хуф, стр. 142—144).

[108] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак). Вариант этой песни см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 141.

[109] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 79.

в которые вплетают вату или кусочки белой материи (Ягноб) или же прикрепляют к ним подвески — *гураи джамолак*, *пилакак* (Сафедорон). Сзади оставляют небольшую косичку — *пасак*. У таджиков Панджшира, по словам М. С. Андреева, невесте переплетают волосы из двух кос в одну, по обе стороны с висков спускают по локону — *зульф*, которые она носит первое время своего замужества. Руки невесте по запястье покрывают хной.[110]

В Ягнобе невесту должна одевать ее родственница — здоровая, имеющая много детей. Невеста, по обычаю, должна сопротивляться и плакать. На голову ей надевают шелковый платок, сверху набрасывается большой белый платок, который свешивается на лицо и спину, поверх него еще один платок, сложенный углом (Е. М. Пещерева).

В то время, когда невесту причесывают и одевают, гости развлекаются, поют, бьют в бубен, танцуют.

Когда в семье жениха закончены приготовления к отъезду в дом невесты, обычно появляется *шаджахт*, представитель рода невесты, который прислан пригласить жениха.

В Каратегине (Е. М. Пещерева) и Вахио [111] практиковался при этом следующий обычай. В качестве шаджахта посылался из дома невесты какой-либо проворный юноша, он издали выкрикивал приглашение на свадьбу и старался сейчас же удрать обратно как можно скорее. Как только родственники жениха завидят посланца, они гонятся за ним, стараясь его догнать и схватить. Схватив юношу, ему на голову опрокидывают блюдо с золой, иногда также обливают его водой и суют мокрую золу в рот. Вместе с тем шаджахт имеет право получить один *карбос* — кусок домотканой материи. Получив подарок, юноша убегает со всех ног, чтобы его снова не схватили и с какой-либо крыши или из-за угла вновь не обсыпали золой или не облили водой.

После того как шаджахт скрылся, поезд жениха трогается в путь. Жених и все его спутники наряжены в яркие, праздничные костюмы. Особенно нарядно одета янга или вурова. На ней белая рубаха с расшитыми рукавами, поверх нее вторая рубаха — пестрая, шелковая. На голове, помимо обычного женского платка, еще второй большой платок, закрывающий ей всю спину, а когда янга садится на лошадь, этот платок покрывает ее всю. Лошадь, на которой сидит янга, ведет под уздцы юноша (Е. М. Пещерева, Каратегин).

Кроме янга или вурова (в некоторых случаях их бывает две), вместе с женихом шествует вся его свита — ясаул, дружки, хофизы, а также его родственники, главным образом мужчины. Вместе с женихом находятся его тагои или амак, а также другие ближайшие родственники. Иногда едет и отец, но это не всегда; иногда, — особенно, вероятно, в тех случаях, когда молодая «избегает» родителей жениха, — отец не едет в дом невесты. Еще реже, по-видимому, случаи, когда вместе с поездом в дом невесты отправляется мать жениха. Жених, янга, ближайшие родственники, ясаул обычно едут верхом. Верхом едут также и все те, у кого есть лошади. Остальные отправляются пешком. Впереди идут хофизы, поют, бьют в бубен. Иногда впереди поезда следует несколько человек с ружьями, которые время от времени стреляют в воздух.

По дороге певцы поют славословие жениху: «Ша муборак бод, ша муборак шавад».

---

[110] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 47.

[111] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой (к. Сафедорон).

Поют также и некоторые специальные песни, посвященные увозу молодой. Весьма интересна приведенная М. С. Андреевым песня, которую он слышал среди афганских таджиков в Андерабе. В этой песне, помимо славословия князю и упоминания о предстоящих брачных отношениях молодых, содержится также как бы вызов родственникам невесты, их стыдят за то, что они позволяют «войску» жениха увезти невесту.[112]

На некотором расстоянии от дома невесты или же при приближении к самому дому дорогу поезду жениха преграждает ватага молодых людей — родственников, соседей или односельчан невесты, «лавунди бачаи беакли (глупых праздношатающихся подростков)», как нам их характеризовали в Дарвазе. Жених должен откупиться, дав молодым людям сто штук чапоти — тонких лепешек и одно блюдо сладкого *хавло* или же блюдо *бахпуст* — вареного мяса (Дарваз).[113] В Ягнобе жених дает в качестве выкупа платок или кусок ситца; случается, что жених долго упирается, преградившие путь тащат его назад и разрывают на нем в клочья халат. Как только он брасает выкуп, его оставляют в покое и начинается свалка из-за выкупа (Е. М. Пещерева).

Участников поезда жениха осыпают орехами, изюмом, тутом, орзук. В некоторых местах бросают все это вслед уходящим из дома жениха, в других случаях осыпают их по дороге, с крыш, если поезд жениха проходит через какой-либо кишлак или мимо домов. Чаще же всего осыпают участников поезда жениха родственники невесты в тот момент, когда поезд приближается к дому последней. Во всех случаях дети, а иногда и взрослые бросаются поднимать с земли орехи, тут или орзук.

Иногда во время движения поезда жениха устраивалось бузкаши. У кулябских таджиков [114] в некоторых местах при приближении поезда жениха к дому невесты навстречу выходил отец молодой и давал людям жениха козла для бузкаши.

Почти повсеместно в горном Таджикистане приезд жениха в дом невесты сопровождался некоторыми любопытными обрядами.

В Язгулеме [115] навстречу жениху из дома невесты выходит один из родственников молодой, хватает лошадь жениха за узду и отпускает узду лишь после того, как ему дадут выкуп. Жених дарит ему халат. В Ванджe практиковался тот же обычай. Чтобы откупиться, жених должен был дать собравшимся козла для бузкаши.

В Вахио-боло,[116] когда жених подъезжает к дому невесты, кто-либо из родственников последней выносит *коса́* — чашку кипяченого молока, в котором плавает кусок масла, и подает ее жениху. Жених, не слезая с лошади, обмакивает в молоко мизинец правой руки и затем облизывает его. То же самое проделывает и прибывшая с женихом вурова. Затем чашка с молоком переходит из рук в руки и все присутствующие отпивают по глотку; при этом поют песни. В Ванджe [117] жених сам отпивает из вынесенной родственниками невесты чашки с молоком, а затем передает ее другим. Обычай выносить приехавшему жениху чашку с молоком существовал и среди кулябских таджиков.[118] Здесь также жених обмакивает палец в молоко, а затем мажет им гриву коня. Затем его спутники

---

[112] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 46.
[113] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша и Акрам Ходжа (к. Умарак).
[114] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Кодира Нозиля (к. Джонбахт).
[115] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).
[116] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 134.
[117] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Ходжа Шарифа (к. Рохарв).
[118] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Джалиля Нурали (к. Сумбульхо).

выпивают молоко и принесшей его родственнице невесты дают деньги. В Хуфе мать невесты бросает немного муки в правое плечо жениха и его спутников.[119]

В Каратегине Е. М. Пещерева отметила тот же обряд, но относящийся не к жениху, а к прибывшей с ним янга. Для нее в момент прибытия к дому невесты выносят большую деревянную чашку, в которой лежит хлеб, а сверху налито немного *ширини́* — густо сваренного тутового сока. Янга, сидя на лошади, касается ширини кончиком пальца и облизывает его.

В отношении припамирских таджиков М. С. Андреев сообщает, что, когда жених приближается к дому невесты, он садится верхом на спину одного из своих дружек и таким образом подъезжает к дверям дома. Один из родственников невесты держит дверь запертой и открывает ее лишь после того, как ему дают выкуп — кусок бумажной материи. Некоторую часть полученного выкупа родственник отдает своей жене. Когда дверь отворена, жениха встречает тетка или другая какая-либо родственница невесты, которая держит в одной руке чашку с молоком и подбавленным в него маслом, а в другой — лепешку. Жених, не слезая со спины своего дружки, отламывает кусок лепешки, обмакивает его в молоко, кладет в рот и запивает молоком.

Некоторые из указанных выше обрядов в Ягнобе были связаны с отвозом калыма, который отправлялся в дом невесты одновременно с выездом жениха (Е. М. Пещерева). Молодежь со стороны невесты встречала везущих калым на дороге и обсыпала пожилых людей мукой, молодых — золой. Привезенное вено не допускалось в дом невесты, иногда даже преграждался путь в кишлак. Тогда кто-либо из людей жениха, набрав в маленькие мешочки муки и риса, старался зайти в кишлак с другой стороны, забраться на крышу дома и бросить эти мешочки в *рузан* — дымовое отверстие. Если это удавалось совершить, то считалось, что калым «вошел в дом». У самого дома родственницы невесты осыпали орзуками пригнанный скот и принесенную материю.

В Ягнобе, а также в лежащем к югу от него за Анзобским перевалом кишлаке Зидди жениху при входе его в дом невесты на пол стелят кусок материи, так называемый *пойандоз*, который затем режется на куски или разрывается, а куски раздаются всем присутствующим на счастье.

Среди кулябских таджиков [120] в некоторых местах при входе жениха в дом невесты на порог дома ложится старуха-родственница невесты и прикидывается мертвой. Встает она лишь после того, как жених сделает ей какой-либо подарок. Как увидим далее, обычай этот в других местах практикуется в другой момент свадьбы, а именно при прибытии молодой в дом мужа.

Однако часто, особенно если свадьба происходит в теплое время, жених не входит в дом невесты, а остается снаружи, где-либо во дворе или на крыше дома, а иногда проходит в специально отведенное для этого случая помещение — мехмонхона или кушхона.

Приехавшая вместе с женихом его родственница — янга или вурова, напротив, торжественно проходит на женскую половину, где ее встречают с почтением, приветствуют и сажают на самое почетное место.

В глухих горных углах, где вся церемония носила менее пышный характер, например в Язгулеме, жениха приводили в то же помещение, а именно в большой дом, где сидела и невеста, и сажали на декун, рас-

[119] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 159.
[120] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Назара Курбона (к. Алака).

положенный в одном из задних углов дома и носивший специальное название *шахшин* — сидение шаха.

Каждый из молодых сидит, окруженный своими друзьями или подругами и ближайшими родственниками, жених — мужчинами, невеста — женщинами. Обе стороны угощаются, прислуживают родственники и родственницы невесты. Сначала подается дастархан со сластями — фрукты, *туту дона* — сушеные ягоды тута, абрикосы, абрикосовые косточки, фисташки, также сдобные хлебцы или орзук, чай. Затем приносят различные блюда — ширрауган, хавло, мясной суп, вареное мясо. В большинстве случаев все эти блюда приготовляются из продуктов, присланных отцом жениха, иногда же расходы на угощение несут обе стороны. Например, в к. Сафедорон два котла шурбо присылаются из дома отца жениха, в то время как два других котла приготовляет отец невесты; обе стороны заготовляют также необходимое количество хлеба.

У кулябских таджиков в числе прочих вещей отец жениха присылал одного барана — *кынарга*, предназначенного специально для угощения людей жениха.[121]

В Язгулеме [122] с угощением в доме невесты был связан следующий обычай. Жениху приносили различные блюда, ставили их перед ним, но он упорно отказывался есть. На вопрос, почему жених отказывается есть, его помощник — пхахе обычно отвечал, что пища слишком горячая и потому есть невозможно. Тогда отец невесты, узнав о том, что жених отказывается есть, заявлял, что одну голову скота из полученного калыма он «бахшид ба шах (простил жениху)» и возвращает ее последнему. Лишь после этого жених начинает есть.

Во время описываемого угощения устраиваются также различные развлечения, часто молодежь снова развлекается излюбленной игрой с козлом, пением, танцами. У таджиков долины Панджшира в этот момент присутствующие развлекаются танцем с ножом — *кордбозй*: одинокий танцор производит различные движения в ритм музыки, держа при этом в одной руке нож, а в другой — ножны.[123]

В зависимости от бытования или отсутствия в том или другом районе обычая избегания женихом родителей девушки находилось и поведение обеих сторон. Там, где обычай избегания не соблюдался, отец невесты, по-видимому, часто находился вблизи жениха и иногда даже распоряжался угощением. Напротив, там, где соблюдался этот обычай, как например в к. Шахристан, прибывшего жениха все время окружает толпа его родных и друзей, которые прикрывают его от взоров родни невесты.[124] А. Гребенкин сообщает, что у таджиков Зеравшана жених во время праздничного угощения, предшествующего бракосочетанию, или вовсе отсутствует, или же остается где-нибудь на отдельном дворе, или же сидит поодаль от гостей. За ним посылают лишь тогда, когда наступает время совершения обряда бракосочетания.[125] Этот обычай избегания женихом родни невесты при приезде его в дом последней, как увидим далее, еще более ярко выражен в городских свадьбах.

В назначенный заранее счастливый час приступают к совершению мусульманского обряда бракосочетания, носящего название *никах*, *хутби никах*, *иджоб*. Следует отметить, что у горных таджиков обряд бракосочетания, так же как и переезд новобрачной в дом мужа, обычно совер-

---

[121] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Кодира Нозиля (к. Джонбахт).
[122] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).
[123] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 47.
[124] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 79.
[125] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

шается днем, до наступления темноты. По словам О. А. Сухаревой, в к. Шахристан жених является в дом невесты для совершения брачного обряда тогда, когда время близится к послеобеденной молитве — *намози дигар*.[126] У таджиков долины Хуф, по сведениям М. С. Андреева, брачный обряд, если невеста — девушка, совершается обязательно днем. Совершение брачного обряда с девушкой-невестой ночью может омрачить радость, навлечь несчастье. Напротив, брак со вдовой должен совершаться лишь только после того, как зайдет солнце. У таджиков Хуфа существует поверье, что если бракосочетание со вдовой совершится днем, то в селении среди детей появится эпидемия коклюша.[127]

Для совершения обряда приглашался грамотный человек — мулла, являвшийся часто имамом сельской мечети. Мулла приходит и садится на почетное место, обычно в том же помещении, в котором находится и жених со своими товарищами. Невеста же во время бракосочетания находится, как нам пришлось говорить выше, в отдельном помещении или же сидит в углу, отгороженном занавеской, а в горных районах, где существуют большие дома, — на особом декуне, отгороженном деревянной или глинобитной стенкой.

Перед муллой на расстеленном платке ставят чашку (коса) с брачной водой — *оби никах*. Поверх чашки кладутся одна или две лепешки. Иногда, прежде чем положить лепешки, на чашку кладут две небольших палочки или две веточки тутового дерева (Вандж, Язгулем). У припамирских таджиков, по М. С. Андрееву, вместо палочек на чашку кладут скалку, на которую затем мулла опирается как на посох.[128] В ряде мест поверх лепешек кладут также кусок материи, а рядом немного денег. После совершения обряда бракосочетания деньги, материю, чашку и лепешки мулла берет себе.

В к. Сафедорон нам сообщали, что одновременно с тем, как перед муллой ставят оби никах и кладут перечисленные выше предметы, перед женихом и его двумя дружками родители девушки кладут чулки, три тюбетейки, поясной платок, четыре маленьких платка, халат и на подносе немного тутовых ягод и орехов. Все это поступает в пользу жениха и его дружек.[129]

Поскольку при совершении обряда мусульманского бракосочетания, с одной стороны, требуется согласие на брак и жениха и невесты, а с другой стороны, невеста не присутствует при обряде бракосочетания и ее согласие, высказанное публично, было бы несовместимо с положением женщины на Востоке, — получение согласия невесты на брак обставляется сложной церемонией.

Непосредственно перед совершением обряда мулла посылает к девушке двух мужчин, в большинстве случаев из числа ее ближайших родственников, которые в данном случае называются свидетелями — *гуво* или *шоид*, или, как их принято еще называть, «дута одами холис (два чистых человека)», которые должны узнать желание невесты, кого она хочет назначить своим доверенным — *вакиль* или доверенным отцом — *падар вакиль*. Свидетели могут быть и не очень близкими родственниками невесты, в Язгулеме для этой цели избираются два человека из рода дяди невесты со стороны матери, в Шахристане — один из родни невесты, другой — посторонний. Напротив, вакилем, а иногда и вакилями, так как

[126] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 79.
[127] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 161.
[128] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии..., стр. 14.
[129] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

случается, что их бывает двое, невеста обычно называет кого-либо из своих ближайших родных, чаще всего дядю по матери — тагои, брата, а иногда и родного отца. В большинстве случаев уже заранее намечались как свидетели, так и уполномоченные и было известно, кого назовет невеста. Однако совершавшаяся при этом инсценировка длилась весьма долго.

Свидетели подходят к занавеске, за которой сидит невеста, и просят ее назвать лицо, которое она желала бы назначить своим вакилем, уполномоченным дать мулле от ее имени согласие на брак. Невеста долго отмалчивается, несмотря на неоднократно повторяющиеся вопросы свидетелей. Окружающие ее подруги и родственницы уговаривают ее дать ответ, и лишь после длительных увещеваний она еле слышно называет имя вакиля. В к. Шахристан, по словам О. А. Сухаревой, окружающие невесту девушки и молодые женщины требуют выкупа от свидетелей за ее согласие назвать имя вакиля, причем стороны торгуются иногда час или два. Получив некоторую сумму денег, подруги невесты заставляют ее дать свое согласие.

Следует отметить, что согласие девушки назначить кого-либо своим вакилем рассматривается обычно как согласие ее на брак со своим женихом. Раз ею названо имя вакиля, то последний становится как бы лицом, правомочным действовать за невесту и, в частности, дать от ее имени согласие на предстоящий брак.

Весьма любопытна и форма, в которую свидетели облекают свой вопрос невесте. В к. Шахристан свидетели спрашивают невесту: «Ай джонибат фалончиа падар вакиль карди ми? (Делаешь ли ты такого-то доверенным отцом со своей стороны?)». В к. Сафедорон,[130] как нам передавали, свидетели спрашивают невесту: «Ту мара ба ки метии? (Кому ты передаешь свой махр?)» (махр — обеспечение, даваемое женихом невесте по шариату),— на что невеста должна ответить: «Ба падарма метиям (Отдаю отцу)». Затем уже свидетели спрашивают: «Вакиль кира мекуни? (Кого ты делаешь вакилем?)». Та же форма была встречена нами и на Язгулеме,[131] где свидетели спрашивают невесту: «Махра ба ки бахшиди? (Кому ты передаешь свой махр?)», — на что девушка отвечала: «Отцу» (или: «Тагои»). Среди кулябских таджиков [132] нам пришлось слышать и такую формулу вопроса свидетелей: «Ба тагои кира мегири? (Кого ты делаешь своим тагои?)». Любопытно, что здесь слово «вакиль» подменяется словом «тагои» — дядя со стороны матери; это указывает, что именно этот последний чаще всего избирался вакилем.

На Язгулеме [133] нами записана следующая формула передачи мулле согласия невесты на брак через доверенное лицо.

Вакиль вместе с одним или двумя свидетелями приходит к мулле.

Мулла спрашивает: «Куджо рафта буди, ба куджо омадаи? (Куда ты ходил и куда пришел?)».

Вакиль отвечает: «Ба кори хайр рафта будем, ба далолати хайр омадаем (Ходили по благочестивому делу, вернулись с благочестивым свидетельством)».

Мулла: «Гап занед (Говорите)».

Вакиль: «Гувохам гувохи метиям, аз барои ризои худо, но он ки аз руи рио ки фалони маро викили тани нафси гардонида ва номида дар

---

[130] Полевые записи в сентябре 1947 г.
[131] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмада Гавоса Салома (к. Андербаг).
[132] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Джалиля Нурали (к. Сумбульхо).
[133] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмада Гавоса Салома (к. Андербаг).

арбоби никах (Я свидетель и даю свидетельство, с соизволения бога, а не из-за лицемерия, что такая-то сделала и назначила меня своим доверенным в бракосочетании)».

Мула: «Тан наметиям, шоид биор (Не верю, представь свидетелей)».

Свидетель: «Дави мекунам давии вакили вакола аз кобали фалони бинти фалони амин мардро викили гардонида ва номида дар арбоби никах (Свидетельствую, даю полномочное свидетельство, что этот человек со стороны такой-то дочери такого-то уполномочен и назван доверенным лицом в деле бракосочетания)».

После этого разговора мулла обращается к жениху и спрашивает его согласия на брак, а затем приступает к совершению обряда бракосочетания.

В отношении таджиков долины Панджшира М. С. Андреев сообщает, что лицо, совершающее обряд, обращается к вакилю со словами: «Ту доди, аз уаколят барамади? (Отдал ли ты девушку и покончил с представительством?)», — но вакиль долго отмалчивается, хотя вопрос предлагается ему три раза. Лишь только после того, как ему дают подарок, состоящий из куска материи на халат и чалму, он отвечает троекратным согласием, произнося установленную формулу: «Быхостым ва кабулаш кардим (Я пожелал и на него [жениха] согласился)». Перед этим протягивается платок, за один угол которого при произнесении формулы держится жених, а за другой вакиль.[134]

А. Гребенкин подробно описывает церемонию бракосочетания у таджиков долины Зеравшана. По словам этого автора, когда казий, совершающий брак, обращается к вакилю с вопросом, согласен ли он отдать свою доверительницу жениху за такую-то сумму, вакиль долго отмалчивается. Тогда один из присутствующих говорит следующее: «У нашего вакиля нет пищи в желудке»; или же: «У нашего вакиля болит грудь, захватило горло. Дайте лекарство, иначе вы не добьетесь от него ответа». Вслед за этим вакилю дают подарок, у зажиточных людей нередко очень крупный, например лошадь, хорошую одежду и т. п. После утвердительного ответа вакиля казий обращается с вопросом к жениху, который сидит над чашкой воды, низко склонив голову. Жених должен делать вид, что ему стыдно, и дает ответ едва слышно.[135]

Обычай хорошо одаривать вакиля девушки, которым, как мы указывали выше, весьма часто является ее тагои, существовал повсеместно. Среди кулябских таджиков, например, вакиль получал за свои услуги лошадь, быка или корову.

В ряде случаев, когда никах совершался отдельно, в малый праздник, до периода кынгольбози и уплаты калыма, непосредственно перед совершением обряда бракосочетания происходил шумный торг о величине калыма, который должна уплатить сторона жениха. Такой порядок наблюдался нами у таджиков Вахио-боло.[136]

В районах, близко расположенных к городам и торговым центрам, например в к. Шахристан, где обычай давать калым уже не практиковался и где женихом давалось предусмотренное шариатом обеспечение невесте — махр, после получения вакилем согласия девушки на брак происходили переговоры о величине махра.[137] В дальнейшем мы увидим, что тот же порядок был принят при городских свадьбах.

---

[134] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 48.
[135] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[136] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 134.
[137] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 80.

После того как все указанные формальности выполнены, мулла или другое лицо, совершающее обряд, читает молитву — *хутба*. По свидетельству М. С. Андреева, он при этом трижды дует на воду.[138] При чтении хутбы часто оговариваются и условия, при которых заключен брак.

По окончании чтения хутбы вода из стоящей перед муллою чашки выпивается молодым и другими присутствующими, а также отправляется к молодой, которая тоже должна немного выпить. Порядок при этом бывает различный: иногда после молодого должна выпить молодая, в некоторых случаях сначала воду отсылают к молодой, а затем уже пьет новобрачный и все остальные. В Ягнобе остатки воды из брачной чашки выливают на горячий очаг, что делается по поверью для того, чтобы молодые стали «горячими друг для друга» (Е. М. Пещерева). Среди кулябских таджиков существует поверье, что те молодые люди, которые выпьют брачной воды, скоро женятся. У припамирских таджиков брачную воду для питья жениху и невесте подносит кто-либо из молодых, но женатых мужчин, который потом в отношении новобрачных называется *падархон*, т. е. «нареченный отец».[139] Лепешки, лежавшие на чашке, если они не поступают в распоряжение муллы, как мы упоминали выше, также делятся на мелкие куски и раздаются присутствующим.

Весьма любопытен обычай, практикующийся среди припамирских таджиков и описанный А. А. Бобринским. При бракосочетании молодым дают испить воды, в которой находится масло, кусочки хлеба и кусочки мяса, обыкновенно с ребра. Сначала чаша подносится жениху, который, отпив воды, вынимает из чаши кусочек мяса и съедает его. Затем кто-либо из родственников невесты относит ей чашу за занавес, за которым она сидит. Невеста сначала отказывается испить воды и соглашается лишь после длительных уговоров со стороны окружающих. Затем лицо, принесшее чашу, берет из нее кусочки мяса и кладет их невесте в рот. По окончании этого обряда остаток содержимого чаши выливается на корни тута или какого-либо другого плодового дерева.[140]

По словам А. А. Бобринского, исмалитские пиры, т. е. руководители секты исмалитов, особенно энергично отрицали тот факт, что в брачную чашу клалось мясо. Относительно употребления при бракосочетании мяса у припамирских таджиков, а именно у сарыкольцев, мы имеем интересное свидетельство, приведенное И. П. Минаевым, в котором говорится, что мулла берет кусок жареной баранины, разрезает его на две части, дует на каждую, обмакнув в соль, правой рукой кладет кусок жениху в рот, а левой — невесте. При этом он говорит: «Эти двое — муж и жена, бог их соединил, да не разлучат их люди».[141]

По окончанию брачного обряда сидящую за занавеской молодую начинают приготовлять к отъезду в дом мужа.

В горном Таджикистане в старое время, в эпоху преобладания в крае натурального хозяйства, особой роскошью являлись принадлежности одежды, приобретаемые на равнине, в городских центрах. Поэтому и принадлежности костюма новобрачной, которые обычно доставлялись женихом, частично состояли из привозных вещей. Среди них следует отметить привозную обувь — мягкие кожаные сапоги — *махси*, которые

---

[138] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 48.

[139] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии..., стр. 14.

[140] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 93.

[141] И. П. Минаев. Сведения о странах. . ., стр. 204. — Подробное описание обряда бракосочетания и употреблявшихся при этом формул см.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 161—169.

носились исключительно с галошами, поскольку подошва не имела каблука и делалась из тонкой кожи. Привозным обычно был и материал, шедший на рубахи невесты, а также многочисленные, различных размеров платки.

С другой стороны, несомненно самобытный характер носили вышивки, которыми украшались принадлежности костюма новобрачной: ворот рубахи — *пешак*, рукава — *саростин*, иногда и подол. Но наиболее характерной принадлежностью костюма новобрачной являлись лицевые занавески — *рубанд*.

Рубанд представляет собой плат почти квадратной формы, размером примерно 75×85 сантиметров, сплошь расшитый цветными нитками. Рисунок вышивки представляет собой композицию из фигур птиц, называемых местным населением *тоус* — павлин, и стилизованных изображений цветов, называемых *гули алоу* — огненные цветы, разделенных треугольниками. В верхней части рубанда посредине имеется небольшое прямоугольное отверстие, затканное частой сеткой, для глаз. К двум верхним углам рубанда прикреплены тесемки, заканчивающиеся кистями, для завязывания рубанда на голове новобрачной.

Рубанды среди местного населения ценились очень высоко и являлись обычно семейными реликвиями, передававшимися из поколения в поколение, от матери к дочери. В настоящее время рубанды почти вышли из обихода и представляют собой большую редкость.

Таким образом, костюм новобрачной в горном Таджикистане состоял из нескольких платьев — рубах, надевавшихся одна поверх другой, шаровар, махси с галошами; на голове новобрачной делали накладку из ваты, которую сверху повязывали вокруг головы чалмой или платком, после чего надевали рубанд, а также накидывали большие платки, скрывавшие всю фигуру девушки. В северных районах Таджикистана, где женщины носили фаранджи, последняя накидывалась на голову новобрачной.

Е. М. Пещерева, непосредственно наблюдавшая в к. Саришухон в Каратегине в 1945 г. одевание новобрачной, описывает ее костюм следующим образом: на невесте были надеты две рубахи — нижняя, белая с вышитыми концами рукавов, и верхняя, цветная шелковая. Натянув кончики штанов как чулки на пальцы ног, невеста надела махси, после чего на нее надели еще две цветные рубахи и набросили на голову сложенный накось белый платок. Комками ваты обложили невесте голову и обмотали платком. Затем внутрь махси и галош насовали *хамели донаки зардолю* — нанизанные на нитки абрикосовые ядрышки косточек, сушеный тут и ядрышки грецких орехов. Все это плоды многоплодовых деревьев, что, по представлениям, должно способствовать многодетности. Вместо рубанда спереди на голову ей набросили большой платок. Поверх этого платка накинули домотканый темно-красный шелковый платок, так что оба эти платка закрыли всю фигуру девушки. Затем иголкой с ниткой скрепили платки надо лбом невесты и иглу закололи здесь же в платок. По словам Е. М. Пещеревой, существует представление, что игла с ниткой «должна сделать чистым предстоящий путь и устранить опасность». Такая же нитка с иголкой втыкается и в костюм жениха.

Естественно, что описанный костюм новобрачной лишает ее возможности свободно двигаться, и потому, как увидим ниже, невесту сажают на лошадь при отвозе в дом мужа и снимают с нее.

После окончания обряда бракосочетания и до увоза молодой в дом мужа последний обычно на короткое время приходит к новобрачной, хотя, по-видимому, это практиковалось не повсеместно, так как в ряде

случаев, как сообщают наши материалы, молодой уезжает в свой дом, не повидав жены.

Согласно нашим материалам, записанным в к. Сафедорон,[142] новобрачного приводят после совершения никаха к жене и ставят его на короткое время рядом с ней, а по сторонам становятся обе мурова, как новобрачной, так и новобрачного. Перед ними танцуют и бьют в бубны. В этот момент молодой старается незаметно наступить девушке на ногу, так как, в таком случае, по поверью, он будет главенствовать в доме. Такой же обычай отмечает и М. С. Андреев для таджиков Вахио.[143] В Хуфе молодых ставили рядом и толкали одного на другого — кому из них удавалось повалить другого, тот и будет главенствовать в доме.[144] У припамирских таджиков после заключения брака молодую чету усаживают в доме на один из декунов; по поверью, кто сядет последним, тот и будет главенствовать в доме. Поэтому молодежь, окружающая новобрачных и представляющая обе стороны, всячески старается провести друг друга и добиться того, чтобы их сторона села последней.[145]

Среди кулябских таджиков[146] наблюдался такой обычай: молодому и его друзьям после бракосочетания приносили на подносе блюдо с хавло и ставили его перед ними. Первым пробовал принесенное угощение новобрачный, а за ним и остальные. Когда хавло было съедено, в пустое блюдо новобрачный и окружающие его бросали деньги. Эти деньги поступали человеку, принесшему блюдо, который обычно являлся родственником невесты. Когда молодой после этого отправлялся в помещение, где находилась его жена, одна из родственниц последней, сторожившая у двери дома, — *дарвозавон* — не впускала его туда, пока он не давал ей выкуп в виде небольшой суммы денег или куска материи. Делался также подарок и лицу, державшему при приходе молодого зажженный факел. Затем молодой заходил к жене за занавеску и надевал ей на голову платок, а на талии завязывал пояс; по другим сведениям, пояс завязывала новобрачная мужу.

В Ягнобе, когда новобрачный с дружками идет к молодой, ее прячут в *мур* — внутреннее помещение в доме, связанное с очагом. При входе молодого в дверь дома мать девушки осыпает его орзук (Е. М. Пещерева).

Перед самым отъездом новобрачной из своего дома спешно снимают занавеску — чимилик, которую несут или везут в дом мужа, чтобы там повесить ее на соответствующее место. Одновременно укладывают и увязывают другие предметы, которые должны следовать с молодой в дом мужа, — войлоки, одеяла, подушки, различные вышивки и т. п., а также носильные вещи.

Во время сборов молодая обычно плачет, отказывается ехать, отказывается встать с места. Ей обещают различные подарки или тут же дарят какую-либо вещь, иногда отец дарит что-либо из полученного калыма (долина Панджшира). Подарок получает также уезжающая из дома новобрачной мурова молодого; отец новобрачной дает ей сарупо (к. Сафедорон, к. Сангвор).

Среди таджиков Зеравшана в момент вывода новобрачной из дома один из ее родственников держит дверь снаружи и требует за нее выкуп. Молодой дает деньги.[147]

---

[142] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.
[143] М. С. Андреев. Вахио.
[144] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 170.
[145] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 14.
[146] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Джалиля Нурали (к. Сумбулхо).
[147] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

У припамирских таджиков при отъезде новобрачной из дома призывают тагои девушки, который получил некоторую часть из калыма, носящую название *хаки шир* — «плата за молоко», и спрашивают, что он подарит племяннице. Тот обычно дарит ей галоши и серьги. После этого одна из женщин берет немного муки и кидает ее трижды в дымовое отверстие, потом с криком «Кынора! (Посторонись!)» бросает муку по разу над дверью и по бокам ее, а затем трижды перед второй дверью и выбегает наружу. Все гости выходят вслед за ней. На очаге разводится курение, молодая подходит к нему, притрагивается рукой как можно ближе к тому месту, где дымится курение, и подносит руку к губам, а затем ко лбу; взяв щепотку золы из очага, она опускает ее себе за голенище.[148] В соседнем Язгулеме,[149] по нашим сведениям, молодая, уезжая из дома, подходит к очагу — дегдон — и прикладывает руки к нему, а затем ко лбу. После этого она подходит к одному из столбов, называемому *шасутум* (по-язгулемски *хастан*), находящемуся вблизи дегдона, и трижды слегка стукается об него головой.

Затем из дома молодую выводят под руки или кто-либо из близких выносит ее на спине. По нашим записям в Вахио-боло и по материалам М. С. Андреева, относящимся к таджикам долины Панджшира, невесту выносит или выводит отец молодого.

Новобрачный удаляется еще до вывода девушки из дома и в большинстве случаев вместе со своей свитой уезжает к себе.

На дворе молодая прощается с родными, плачет. Ее сажают на лошадь. Если она не может самостоятельно ехать верхом, то на лошадь садится кто-либо из близких родственников, а девушка садится сзади, как говорят в горном Таджикистане — *канджига*. Если девушка может сидеть в седле сама, то этот родственник идет впереди пешком, ведя лошадь под уздцы. Родственник, везущий новобрачную, носит название *сари джиляб*, т. е. «находящийся при узде», или *джилябгир*, т. е. «держащий узду». В большинстве случаев эту почетную обязанность исполняет тагои девушки. Лошадь, на которой едет новобрачная, украшается, к ее уздечке привязывают два цветных платка — *румоляк*. М. С. Андреев сообщает, что «у припамирских таджиков эта лошадь выбирается тагои девушки из полученного им хаки шир».[150]

В Шахристане новобрачную перед отъездом трижды обводят вокруг костра, разложенного на дворе, в то время как стоящий в дверях дома отец читает напутственную молитву.[151] У таджиков долины Панджшира отец девушки по отъезде последней должен немедленно вернуться к себе в дом, иначе над ним будут смеяться. Считается, пишет М. С. Андреев, что невеста уже взята, отнята и теперь можно посмеяться над тем, кто ее выпустил и перед кем ранее приходилось заискивать.[152]

На другой лошади обычно ехала мурова новобрачной, которая затем в течение нескольких дней оставалась в доме молодых. Кроме мурова, с молодой едут или идут и другие ее родственницы и родственники.

Вместе с поездом новобрачной или впереди его везут вещи, которые должны составить убранство дома молодых, а также носильные вещи девушки. Все эти предметы, которые молодая получает ко дню свадьбы,

---

[148] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 14—15. Ср.: М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 171.

[149] Полевые записи (август 1940 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).

[150] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 15.

[151] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 82.

[152] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 48.

в Дарвазе носят название *авангу-таванг*. Название *таванг* собственно относится к большим деревянным коробам, которых в Дарвазе изготовлялось обычно четыре и в которые складывались всевозможные яства. Их относили в дом новобрачного его дружки. В к. Сафедорон их относили в дом молодого родственники девушки. М. С. Андреев особо отмечает, что у припамирских таджиков везут с поездом новобрачной также и некоторое количество продуктов, поскольку первые семь дней молодая жена должна жить на собственном иждивении.[153] Впереди поезда раньше гнали также скот, который был «прощен» при принятии калыма (к. Сафедорон).

Свадебный поезд новобрачной провожают песнями. В своем описании шахристанской свадьбы О. А. Сухарева приводит образцы свадебных песен, но из них только одна таджикская. Нам также не удалось записать какие-либо специальные песни, связанные с отвозом новобрачной в дом мужа. Это обстоятельство не говорит, конечно, о том, что таких песен не было, но в настоящее время их уже трудно разыскать и записать и в памяти народной сохраняются лишь отдельные фрагменты таких песен. Часто во время свадебных церемоний поют различные лирические песни, которые исполняются с таким же успехом и в других случаях жизни.

Приводим здесь два отрывка песен, связанных с увозом молодой из родительского дома.

В Ягнобе Е. М. Пещеревой записан следующий отрывок:

Бурор бурорищ хола.
Дикшуякта бурдум хола,
Хонарубакта бурдум хола.
Моли мардум хурдаи,
Зуттар бурориш хола.
Выводи, выводи ее, тетка.
Мы увезли моющую твой котел,
Мы увезли метущую твой дом.
Ты съела принадлежащее людям,
Скорее выводи ее, тетка.

Среди кулябских таджиков[154] нами записан следующий отрывок:

Барор, бароpаш, кай мебароpаш,
Рузи худо бега шудаст зуттар бароpаш.
Выводи, выводи, когда ее выведешь,
Божий день сменился вечером, скорее выводи ее.

В ответ на это мать девушки вместе с хором причитает:

Гульма мебаран, е
Бульбульма мебаран, е
Як духтари сафеди
Хона нурма мебаран, е.
Увозят мой цветочек,
Увозят моего соловья,
Чистую девушку,
Увозят свет моего дома.

При отъезде новобрачной из дома ее осыпают сушеными фруктами, орехами, которые тут же подбираются ребятишками.

---

[153] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 15.

[154] Полевые записи (июнь 1940 г.) от Назара Курбона (к. Алака). См. также: Образцы дарвазского фольклора на таджикском языке, собранные А. З. Розенфельд. Сталинабад, 1955, стр. 120—121 (приведены четыре отрывка свадебных песен — при бритье головы новобрачного, при его выходе, во время переезда новобрачной и на празднестве в доме новобрачного).

А. Гребенкин сообщает об одном обычае у зеравшанских таджиков: на пути следования свадебного поезда молодежь перегораживает дорогу кусками материи, останавливает поезд и требует выкуп. В виде такого выкупа молодые люди, устраивающие преграду, получают сушеные плоды, ситец на тюбетейки и другие мелочи.[155] Согласно материалам М. С. Андреева, у таджиков долины Панджшира ребятишки у дома новобрачной требуют гостинцев от новобрачного, при приближении девушки к дому мужа — от нее. Там же М. С. Андреев сообщает об интересном обычае, бытовавшем в соседнем с долиной Панджшира районе — Андераб. Согласно этому обычаю, в тот момент, когда голова поезда новобрачной отошла от дома, ее родственники, оставшиеся дома, принимаются колотить арьергард поезда и бросаться камнями; лица, следующие в арьергарде, отбежав от преследователей на некоторое расстояние, отвечают им хохотом и насмешками.[156]

Приезд новобрачной в дом мужа сопровождается у таджиков многочисленными обрядами и ритуальными действиями.

В долине р. Ягноб и в к. Зидди,[157] в верховьях р. Варзоба, когда новобрачная подъезжает к дому мужа, из дверей дома выходит кто-либо из родственников мужа и выносит в блюде или в решете ячмень, которым кормят лошадь. В Зидди лицо, вынесшее ячмень, отвязывает с узды лошади платки и берет их себе. В Ягнобе женщина, вынесшая ячмень, держит в руках также зажженный светильник.

В других местах (припамирские таджики, Дарваз, Вахио, к. Шахристан) при приближении новобрачной к дому мужа из дома выносят чашку молока. В к. Шахристан чашку выносит какая-либо пожилая родственница молодого, имеющая много детей. Сначала глоток молока отпивает проводник новобрачной, а затем она сама, бросая в молоко свой перстень. В Дарвазе и Вахио[158] новобрачная опускает в чашку молока палец и облизывает его, а молоко распивают сопровождающие ее женщины. У припамирских таджиков новобрачная долго не соглашается слезть с лошади и отпить молока. Ей дают различные обещания, говоря, например, что такая-то корова будет ее собственностью, и т. п. Наконец новобрачная слезает с лошади и отпивает немного молока или, обмакнув в него палец, подносит палец ко рту, а затем дарит кольцо женщине, вынесшей чашку.[159] По сообщению А. А. Бобринского, из дома новобрачного выносится чашка с водой; первым из нее отпивает молодой, затем молодая, а после уже остальные присутствующие.[160]

В к. Шахристан и в Ягнобе лошадь с сидящей на ней новобрачной обводят вокруг костра, разложенного на дворе или на улице вблизи дома.

В некоторых районах существовал обычай резать перед новобрачной барана. Среди кулябских таджиков[161] по приезде молодой к дому мужа девушка отказывается слезть с лошади до тех пор, пока перед ней не зарежут барана. В Дарвазе и у припамирских таджиков барана режут перед молодой в тот момент, когда она собирается переступить порог дома.

---

[155] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[156] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 48—49.
[157] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Одина Махмудова.
[158] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Аброра Ташрифа (к. Калаи хумб), Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой (к. Сафедорон).
[159] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 15.
[160] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 92.
[161] Полевые записи (май 1940 г.) от Хофиза Собира (к. Шайдон).

Вообще повсеместно новобрачная не слезает с лошади у дверей дома мужа без подарков со стороны родных молодого. Подарки эти делаются не только самой девушке, но главным образом привезшему молодую сари джиляб.

В Зидди сари джилябу, которым, как мы указывали выше, большей частью является тагои девушки, дают халат, после чего он ведет девушку к дому. В Дарвазе сари джиляб получает в подарок кусок домотканой материи. Точно так же среди кулябских таджиков и в к. Сафедорон сари джиляб отпускал уздечку лошади только тогда, когда его одаривали. В долине Ванджа нами отмечен следующий обычай. Сари джиляб снимал молодую с лошади и отводил в дом, крепко держась за край ее лицевой занавески. В доме он требовал выкупа и лишь после этого отпускал занавеску. В Каратегине янга (вурова) не разрешала снять новобрачную с лошади, в качестве выкупа ей давали денег. В Язгулеме и Ванджe, согласно нашим материалам, сари джиляб — тагои получал в подарок лошадь или быка, а вурова — корову или платье. Среди кулябских таджиков также тагои получал одну голову скота. В Вахио-боло перед уходом из дома отца молодого мурова получала крупный подарок, подарки получали и другие родственники новобрачной. В Дарвазе, когда родственники молодой возвращаются восвояси, тагои получает в подарок лошадь, а все другие — сарупо.[162]

Так же как и в другие моменты свадебных действий, во время прибытия молодой в дом мужа производится осыпание. В Шугнане мать новобрачного осыпает обоих молодых мукой. У кулябских таджиков,[163] когда привозят молодую, кидают так называемые *чорчу* — орехи, сушеный тут, сухие фрукты, мелкие деньги. В к. Сафедорон при подъезде молодых к дому в них бросают сушеный тут и орехи.

Там же нами отмечен следующий обычай, связанный с приездом новобрачной в дом мужа. Как только девушку снимут с лошади, новобрачный трижды садится на эту лошадь и затем слезает в другую сторону.[164] В к. Язганд новобрачный садился на лошадь и скакал на ней.[165]

Если родным новобрачного приходится делать подарки новобрачной и ее родственникам, чтобы побудить девушку войти в дом мужа, то и сторона новобрачной должна одаривать родных юноши.

В Ягнобе сестра новобрачного не пускает новобрачную в дом без выкупа. У кулябских таджиков[166] одна из родственниц молодого ложилась на порог и должна была делать вид, что умерла, преграждая таким образом путь новобрачной. Последняя должна была дать ей какой-либо подарок и приподнять ее голову, после чего лежащая освобождала дорогу.

Тот же обычай отмечает О. А. Сухарева в к. Шахристан, приводя любопытный диалог, который происходил при этом между обеими сторонами. Сторона новобрачной, видя путь прегражденным, спрашивает: «Что просит эта мертвая?», — на что противоположная сторона отвечает: «Она просит стамбульский саван, кетмень для копанья могилы, лопату для ее засыпания и одежду: рубашку, шаровары, халат и платок». Когда

[162] Полевые записи от Одина Махмудова (к. Зидди, октябрь 1947 г.), Аброра Ташрифа (к. Калаи хумб, сентябрь 1947 г.), Джалиля Нурали (к. Сумбулькхо, Куляб, июнь 1940 г.), Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой (к. Сафедорон, сентябрь 1947 г.), Ходжа Шарифа (к. Рохарв, сентябрь 1947 г.) и др.

[163] Полевые записи (май 1940 г.) от Шера Латифа (к. Зувайр).

[164] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

[165] Полевые записи (сентябрь 1943 г.) от Махманазара Партоу.

[166] Полевые записи (май 1940 г.) от Толиба Шарифа (к. Зувайр) и Хофиза Собира (к. Шайдон).

родственница молодого очищает дорогу, родные новобрачной, проходя мимо того места, где она лежала, шутливо замечают: «Ваша мертвая дурно пахнет»,—на что им отвечают: «Она не пахнет дурно, она издает запах мускуса и амбры»[167]

После завершения всех этих церемоний новобрачную приводят или вносят в приготовленное для нее заранее помещение. В некоторых местах существует обычай на пути молодой к предназначенному для нее месту стелить кусок материи, называемый в данном случае пойандоз. После того как новобрачная пройдет по нему, присутствующие, особенно молодежь, бросаются и разрывают пойандоз на мелкие кусочки, которые берут себе и прячут на счастье. Е. М. Пещерева отмечает, что при входе новобрачной в помещение перед ней жгут испанд и кусочки дерева и травы, называемые *чуби чор роха*, что можно перевести примерно как «щепочки, сор с перекрестка». Это окуривание производится с целью устранения сглаза, могущего повредить новобрачной.

На Язгулеме, так же как и в соседнем с ним Вандже,[168] новобрачная при входе в дом мужа приветствует очаг и один из столбов дома таким же образом, как она прощалась с очагом и столбом в доме своего отца: прикладывается руками к очагу и затем стукается головой о столб. Согласно А. Гребенкину, у таджиков Зеравшана женщины, вводя молодую в дом, произносят пожелание: «Ин хона ба ту муборак бошад (Да будет этот дом для тебя благословенным)». У таджиков Панджшира молодая переступает порог дома мужа правой ногой (порог своего дома она переступает левой) и произносит приветствие; над ее головой в это время держат коран.[169] В к. Шахристан в то время, когда молодую приводят под свадебную занавеску, ее родные приветствуют новобрачного и его близких, а также его предков, его род и племя; приветствуют также доску и скалку для раскатывания теста «как символ новой жизни и новых обязанностей молодой». Несколько позднее читается особая молитва, в которой испрашивается всяческое благополучие новобрачной.[170] На Язгулеме в день приезда в дом мужа молодая моет руки и при этом пригоршнями брызгает воду на пол.[171]

Молодая в доме мужа садится за занавеску, за которой она сидела в своем доме и которую заранее привозят. Эту занавеску вешает родственница жениха, известная своей многодетностью (Ягноб). Занавеска в больших домах южного Таджикистана обычно вешается на декуни шахшин (см. предыдущую главу). Как правило, новобрачный обычно располагается вместе со своими друзьями в другом помещении, куда приносится угощение, или же развлекается снаружи игрой с козлом, борьбой и другими увеселениями. Правда, имеются свидетельства некоторых исследователей, что новобрачных сажают вместе, — например, среди припамирских таджиков (М. С. Андреев, А. А. Бобринской),[172] — но, по-видимому, такой порядок не являлся типичным. Для таджиков Зеравшана А. Гребенкин сообщает, что молодой устраивает в отдельном помещении увеселение до глубокой ночи и лишь по временам заходит в помещение, где находится его жена, однако его не пускают за занавеску без выку-

---

[167] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 86.

[168] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак) и Ходжа Шарифа (к. Рохарв).

[169] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 49.

[170] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 86—87.

[171] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).

[172] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 16; А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 93—94.

па.[173] В к. Сафедорон, по нашим материалам, сразу после приезда новобрачной в дом мужа ее ставят на декун рядом с последним, а по бокам становятся обе мурова. После этого новобрачный удаляется в другое помещение, а новобрачная остается за занавеской вместе с мурова и другими женщинами. В большинстве случаев, однако, новобрачный приходит к жене значительно позднее, а иногда, как увидим ниже, молодые первую ночь или даже несколько первых ночей спят отдельно.

В к. Сафедорон существует поверье, что если новобрачный после приезда жены в его дом будет смеяться, в округе будет голод.[174]

М. С. Андреев сообщает о любопытном виде развлечения, практикующемся на мужской половине. Во время пения вдруг кто-нибудь внезапно тушит огонь, и начинается суматоха. Одни раздают наудачу пинки своим соседям, другие стараются сдернуть с кого-либо чалму или халат. Когда снова зажигают огонь, то выясняют, что случилось, ищут пропавшее. Обычай этот носит название *чарогкушак* — «тушение огня».[175]

В ряде случаев новобрачная, придя за занавеску, отказывается сесть на предложенное ей место без выкупа (Ягноб, к. Шахристан). В к. Шахристан родственницы молодого по очереди уговаривают ее сесть, обещая ей всяческие подарки и предлагая себя ей в услужение.[176] По сообщению М. С. Андреева, у припамирских таджиков молодая отказывается попробовать что-либо из угощения до тех пор, пока не получает подарка от свекра.[177]

Среди кулябских таджиков[178] нами отмечен обычай, согласно которому, после того как новобрачную проводят под свадебную занавеску, ей на колени сажают мальчика и она дарит этому мальчику рубаху. По словам таджиков, это делается для того, чтобы у новобрачной было много детей. Тот же обычай существовал и в к. Сафедорон.

Одним из обрядов, распространенным повсеместно среди таджиков и выполняемым после привоза новобрачной в дом мужа, является рубиник (или *рубинон*, *арусбини́*) — «смотрение лица» новобрачной. Выполняется он в тот же день или в один из последующих дней, иногда на следующий день после приезда молодой в дом мужа. Обряд этот заключается в том, что кто-либо из присутствующих поднимает покрывало с лица новобрачной и родные жениха, поочередно подходя к ней, смотрят ее лицо, одновременно одаривая молодую. Обряд этот сопровождается разнообразными церемониями.

Среди припамирских таджиков, по сообщению М. С. Андреева, падархон, т. е. то лицо, которое во время бракосочетания подносило невесте воду, приподнимает покрывало новобрачной той скалкой, которая была в руках муллы в момент чтения никаха. При этом падархон дарит новобрачной сарупо и корову. Затем присутствующим раздается угощение, привезенное вместе с новобрачной из дома ее отца.[179] В Хуфе покрывало приподнимают с помощью лука, служащего обычно для сбивания ваты.[180]

По словам А. А. Бобринского, перед совершением рубиника молодой лично режет барана, мясо которого затем зажаривают и раскладывают

[173] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[174] Полевые записи (сентябрь 1940 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.
[175] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 50.
[176] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 87.
[177] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 16.
[178] Полевые записи (май 1940 г.) от Шера Латифа (к. Зувайр).
[179] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 16.
[180] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 172—173.

на двух больших хлебах, причем на один из них кладется только голова. Затем кто-либо из молодых людей подходит к новобрачной и палочкой (стрелой?) приподнимает платок, закрывающий ее лицо; в награду за это он получает голову барана и два хлеба.[181] У таджиков Панджшира первой приподнимает покрывало новобрачной и смотрит ее лицо свекровь, которая за это должна дать девушке хороший подарок. Следующие за свекровью шесть женщин также должны дать девушке подарки. Остальные женщины, пришедшие смотреть новобрачную, могут ничего не дарить, а если дарят, то лишь по своему желанию.[182]

По материалам Е. М. Пещеревой, в Каратегине рубиник совершается вслед за тем, как новобрачная усядется за занавеской вместе с прибывшей с ней родственницей — янга. За занавеску заходят ближайшие родственницы жениха. Молодая встает, пришедшие поднимают покрывало с ее лица, поочередно целуют ее и суют ей под платок деньги. Затем с ее головы снимают вату и раздают ее всем по кусочку, также и детям. Поднимают свадебную занавеску и приступают к раздаче привезенного из дома новобрачной угощения — орехов, сушеного тута, вслед за тем подают хлеб, орзук и тутовый сироп. По объяснению самих таджиков, орехи и тут символизируют плодородие молодой, а сироп — согласную жизнь новобрачных. Рубиник продолжается и все последующие дни — приходящие впервые родственники и знакомые смотрят новобрачную и дарят ей что-либо, старухи обязательно приносят вату.

У таджиков Зеравшана рубиник совершается на третий или четвертый день. После угощения, приносимого матерью новобрачной, к последней подходит мальчик и палочкой отбрасывает с ее лица покрывало. Молодую поздравляют, а мальчика одаривают.[183] В соседнем Ягнобе обряд открывания лица (Е. М. Пещерева) также совершается не в первый день, а после выполнения некоторых других церемоний; пожилая женщина двумя кусками лепешки поднимает покрывало с ее лица, произнося при этом формулу благополучия. Новобрачную целует свекровь, сестра жениха и другие женщины, и все делают ей подарки. Хлеб раздают присутствующим. В к. Шахристан рубиник совершается на второй день после привода молодой. Новобрачная стоит в фаранджи, лицо ее закрыто легкой белой материей. Родственницы жениха подходят к ней поочередно, целуют ее через материю и кладут подарки. Затем приходят с поздравлениями и другие гости.[184]

В к. Сафедорон [185] рубиник устраивался в день приезда новобрачной. С ее лица откидывают рубанд и одновременно сыплют ей в подол сушеный тут и различные сласти. Затем снимают покрывало, с головы снимают вату и кусочки ее раздают женщинам, которые вплетают эту вату в свои косы. Снимают также лишние рубашки с новобрачной. Она сидит на корточках, прикрывшись платком. Присутствующим женщинам раздают угощение, привезенное вместе с молодой из дома ее отца, отсутствующим родным и знакомым угощение посылается на дом.

В Дарвазе [186] рубиник также совершается в день приезда молодой. Женщины — родственницы жениха проходят за занавеску и просят,

---

[181] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 94.
[182] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 49.
[183] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[184] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 88.
[185] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.
[186] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша (к. Умарак) и Аброра Ташрифа (к. Калаи хумб).

чтобы им показали молодую. Находящаяся с ней мурова требует подарков, которые и поступают в ее (мурова) пользу.

Как уже отмечено несколько выше, сближение новобрачных не всегда происходит в первую же ночь после приезда молодой в дом мужа. В ряде случаев первые ночи новобрачный вовсе даже не появляется у жены. В к. Шахристан, например, новобрачный приходит к жене на вторую ночь,[187] а в к. Саришухон (Каратегин) — лишь на четвертую ночь (Е. М. Пещерева). В к. Язганд,[188] по нашим записям, новобрачный приходит за занавеску к жене лишь через несколько дней после ее приезда, когда, как говорят, «туй хунук мешава (праздник остынет)». В к. Сафедорон в первые три дня пребывания новобрачной за занавеской муж заходит к ней лишь на короткое время, посидит немного и вновь уходит.[189]

В большинстве же случаев молодой приходит к жене в первую или вторую ночь, однако в фактический брак с ней не вступает, так как первые ночи вблизи новобрачной спит мурова. Среди припамирских таджиков, согласно материалу М. С. Андреева, родственница новобрачной — модари шир — спит с ней в течение семи ночей.[190] Такой же порядок существует в Ванджe и Дарвазе; в Ягнобе (Е. М. Пещерева) также сближению новобрачных препятствует находящаяся тут же родственница молодой, и в фактический брак они вступают лишь позднее, а именно после посещения дома новобрачной.

Брачное ложе стелет обычно пожилая женщина и получает за это какой-либо подарок. В Дарвазе,[191] например, стелящая брачное ложе получает отрез карбоса, который заранее, еще в доме отца девушки, кладется между одеялами и войлоками.

Подробности приготовления брачного ложа и прихода мужа к новобрачной даны О. А. Сухаревой в описании шахристанской свадьбы. После того как постелят брачное ложе, на него ложатся две старухи, одна — со стороны новобрачного, другая — со стороны новобрачной, которые имитируют совместное спанье молодых. После этого старухи притворяются спящими, а затем одна из них, как бы проснувшись, говорит, что она видела во сне, что на голове у нее венец, а в руке — сокол. Другая старуха разъясняет, что венец на голове означает богатство, а сокол — ребенка. Затем к новобрачной под занавеску, закрыв лицо полой халата, входит муж и наступает правой ногой на правую же ногу жены, что должно означать главенство в доме. Девушка старается в свою очередь сама наступить на ногу мужу. Затем молодой осыпает сластями брачное ложе, сласти подбираются присутствующими. После этого все, кроме новобрачных и дружек девушки, удаляются. Дружки открывают лицо девушки и дают возможность молодым увидеть друг друга в зеркале. Затем молодой разглаживает волосы на голове невесты и гладит ее косы сверху вниз, что якобы предохраняет волосы от выпадения. По уходе дружек молодой относит жену на руках на брачное ложе.[192]

Аналогичные обычаи приводятся Е. М. Пещеревой для Ягноба: здесь также молодой стремится наступить на ногу жене и гладит ее волосы,

---

[187] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 89.
[188] Полевые записи (сентябрь 1943 г.) от Махманазара Партоу.
[189] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.
[190] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 16.
[191] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Аброра Ташрифа (к. Калаи хумб).
[192] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 89.

кладя ей при этом в руку подарок. Перед этим молодым подносится чашка с горячим молоком и маслом; когда юноша и девушка отпивают из чашки, им говорят: «Будь сладким, будь вкусным, как молоко, будь как сахар». Когда муж появляется за занавеской, молодая встает и кланяется ему. Этот последний обряд приветствия отмечает также и А. Гребенкин для таджиков Зеравшана.[193] У таджиков Панджшира к моменту прихода мужа к новобрачной с последней остается только одна свекровь. У молодой в кармане припасены сласти (*джибаки*), она открывает свое лицо. Муж достает сласти из кармана жены, и все трое их едят. Затем свекровь уходит и супруги остаются наедине.[194]

М. С. Андреев высказывает мнение, что среди припамирских таджиков отсутствовал обычай доказательства невинности молодой.[195] Вопрос о бытовании среди той или другой группы населения этого обычая, относящегося к интимной стороне супружеских отношений, представляется весьма трудным для выяснения, рассказывают о нем постороннему человеку очень неохотно.

Об обычае этом упоминает М. С. Андреев для таджиков Панджшира. Утром после первой брачной ночи, к тому времени, когда молодая должна встать, в дом приходит несколько соседок, приглашенных на угощение. Как только новобрачная вышла, свекровь берет с брачного ложа ее головной платок, который та с вечера стелет под себя, и показывает его в качестве доказательства невинности новобрачной по крайней мере трем соседкам.[196] О том же обычае среди горных таджиков, не локализируя района, сообщает А. А. Семенов. Утром после брачной ночи пожилая родственница молодой вынимает из-под одеяла кусок материи, который накануне вечером она незаметно сунула в руки девушке. Указанная материя должна служить доказательством невинности новобрачной.[197] Упоминают о подобном обычае также А. Гребенкин для таджиков Зеравшана [198] и Е. М. Пещерева для ягнобцев. Согласно А. Гребенкину, если новобрачная была невинна, то к ее матери посылают мальчика с поздравлениями, мальчику делают подарки. Такой обычай отмечен нами у кулябских таджиков.

Хотя весьма вероятно, что количество случаев бытования этого обычая может быть умножено, нам представляется, что он не имел повсеместного распространения среди горных таджиков. Даже и там, где он практиковался, в случае, если новобрачная не была девушкой, старались «скрыть грех» и не придавать делу огласки. Нам представляется, что при широком распространении среди горных таджиков обычая кынгольбози, несомненно в ряде случаев приводившего к фактическому сожительству молодой пары, обычай доказательства невинности едва ли мог иметь под собой реальную почву. Как нам кажется, указанные обычаи взаимно исключают один другой: наличие одного из них вряд ли совместимо с другим.

В один из следующих после свадебного праздника дней происходит посещение молодой ее родственниками, сопровождаемое угощением, которое носит обычно название *муборакбод* — «благословение». От таджиков к. Зидди (Варзоб) [199] пришлось слышать для этого обряда название *чошти аруси* — «завтрак невесты».

[193] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[194] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 50.
[195] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 175—176.
[196] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 50.
[197] А. А. Семенов. Этнографические очерки. . ., стр. 81—82.
[198] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[199] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Одина Махмудова.

У припамирских таджиков указанное посещение совершается на седьмой день; приезжают родители новобрачной и привозят с собой съестные припасы и материю для подарков. Перед их приходом является посаженный отец — падархон — с женой, которая моет новобрачной голову. Еще до этого из дома отца новобрачной присылаются съестные припасы; на другой день после свадьбы присылают барана, через четыре дня — еще тушу большого барана, а также чашку с тестом, замешанным на масле, и маленькую чашку с хлебцем, испеченным из того же теста.[200]

Согласно нашим материалам, указанное посещение практикуется также в долине Язгулема, в Дарвазе и Вахио. На Язгулеме [201] на следующий день после свадьбы приносят в корзине из дома отца молодой говяжью грудинку и делят между присутствующими вместе с принесенным хлебом. В Дарвазе [202] также на следующий день после свадьбы отец новобрачной готовит угощение и вместе с родными отправляется к дочери с поздравлениями (муборакбод). Принесенными яствами он потчует родных новобрачного. Отец последнего в свою очередь устраивает угощение и предлагает его родным новобрачной, а женщинам делает небольшие подарки — материю на платье, кисею для головного платка и т. п. В Вахио [203] точно так же во время пребывания новобрачной за занавеской ее родные приходят с поздравлениями и угощениями. В к. Зидди [204] угощение в доме отца новобрачной готовится дважды — на следующий день после свадьбы и на седьмой день. Кто-либо из близких родственников новобрачной приготовляет сдобные хлебцы (*фатир*) и другие яства, которые затем несут в дом новобрачного. Родственницам, приносящим угощение, дарят подарки — платье, платки, калоши.

На Ягнобе на следующий день после свадьбы мать новобрачной со своим братом приходит в дом молодой и приносит с собой угощение, называемое дастархан. После их прихода прибывшая накануне с новобрачной ее родственница собирается домой, и ей в свою очередь дают с собой дастархан. Она прощается с молодой, уговаривает ее не плакать; до дома ее провожает сам молодой и дружка. Мать же молодой одну ночь ночует в доме зятя, на следующий день перед отправлением домой она также получает подарки со стороны отца молодого — барана, козу или некоторое количество ячменя (Е. М. Пещерева). По сообщению А. Гребенкина относительно таджиков Зеравшана, на третий или четвертый день после свадьбы мать новобрачной приготовляет хавло и печет лепешки, а затем в сопровождении своих родственников и родственниц приходит в дом зятя, где к тому времени уже собираются родные последнего. Она поздравляет дочь с новой жизнью.[205]

В один из ближайших дней после свадьбы исполняется еще один обряд, известный под названием *дастбеша* (от слов *даст* — рука, *беша* — тесто) или *дастпеша*.[206] Обряд этот как бы символизирует приобщение новобрачной к новому дому, новому хозяйству. Первые дни после свадьбы молодая, по обычаю, не может еще приготовлять пищу. Первому приго-

---

[200] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 16.

[201] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмада Гавоса Салома (к. Андербаг).

[202] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Акрама Ходжи (к. Умарак).

[203] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой (к. Сафедорон).

[204] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Одина Махмудова.

[205] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

[206] См.: А. З. Розенфельд. Из области таджикско-персидских фольклорных связей. (Свадебная кумулятивная сказка). Сов. этногр., 1948, № 1, стр. 205—206.

товлению ею пищи, а именно печению хлеба, и посвящен указанный обряд.

В Зеравшане в назначенное время в доме новобрачной собираются женщины — соседки и родственницы молодого. В кругу собравшихся женщин раскладывают сурфу — кожаную скатерть, употребляемую для приготовления теста, муку, после чего новобрачной предлагается своими руками замесить тесто для кульча — небольших хлебцев. Иногда перед этим собравшихся женщин угощали, причем хлеб для этого угощения еще пекла свекровь, а также читали молитвы. Новобрачная обычно сама не домешивает теста до конца и не печет хлеба, за нее это делают другие, часто свекровь; как только что сказано, приготовление новобрачной теста носит в данном случае лишь символический характер. Иногда, если тесто замешивается на масле, это последнее льют на руки молодой, замешивающей тесто. Испеченные хлебцы раздают всем присутствующим. По словам Е. М. Пещеревой, у ягнобцев считается, что если хлебцы удались, то это хороший знак; также хорошо, если хлебцев всем хватило; в случае недостатка хлебцев стараются допечь так, чтобы никто не заметил. В Каратегине (к. Саришухон) молодой, перед тем как она приступает к замешиванию теста, подбирают косы и завязывают их под платком на затылке; во время замешивания теста присутствующие женщины кладут ей на голову куски ваты и суют под платок деньги, то и другое поступает в пользу янга (мурова) молодой. В к. Сафедорон [207] молодую ведут к очагу, где она и замешивает тесто.

Другой частью описываемого обряда является приобщение новобрачной к домашним запасам. Свекровь, а иногда вместе с ней и мурова молодого, ведут новобрачную в ганджур — кладовую, где хранятся запасы; новобрачная должна запустить руку в муку, а также в масло. Свекровь при этом приветствует невестку словами: «Хуш омади, кадами шумо нек шавад (Добро пожаловать, да будут счастливыми ваши шаги)».

В ряде случаев обряд дастбеша связан со снятием свадебной занавески, он или предшествует этой церемонии, или же, наоборот, следует за ней. В Каратегине (Е. М. Пещерева) занавеску снимают на четвертый день, а именно утром того дня, в который совершается обряд дастбеша; в к. Сафедорон, напротив, на третий день вечером, после того как состоялось дастбеша, приходит мать новобрачной, приносит ей угощение, называемое в данном случае *оши таи чадыр* — «трапеза под занавеской», моет дочери голову и заплетает ей пока еще девичьи косы. В это же время снимают и занавеску.

У таджиков Панджшира новобрачная находится за занавеской семь дней, после чего свекровь печет лепешки, называемые *нони арусй* — «хлеб невесты», которые раздаются затем сзываемым по этому случаю соседям. Эти лепешки знаменуют собой то, что новобрачная вышла из своего затворничества и вступает, наравне с другими женщинами, в исполнение своих хозяйственных обязанностей.[208]

На этом собственно и заканчиваются все свадебные церемонии. Нам остается еще сказать об обычае, согласно которому молодожены, вместе или отдельно, посещают дом родителей новобрачной, а последняя некоторое время, иногда довольно продолжительное, проживает в доме своих родителей.

Возвращение домой. Обычай возвращения новобрачной в дом отца через некоторое время после свадьбы и переезда в дом мужа

[207] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.
[208] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 50.

повсеместно распространен среди таджиков и является как бы заключительным этапом свадебных торжеств и брачных церемоний. Все имеющиеся в нашем распоряжении материалы говорят о строгом соблюдении этого обычая, более того — о том, что обычай этот непосредственно связан с получением приданого девушкой от своего отца или других близких родственников.

Остановимся несколько более детально на описании этого обычая. В к. Шахристан молодая не может посещать дом родителей до тех пор, пока родители жены дважды не пригласят к себе молодых, что называется *тальбон*; эти приглашения сопровождаются пышным угощением и дарением молодым подарков, состоящих обычно из одежды.[209] В долине Зеравшана молодые никуда не выходят, пока их не пригласит к себе отец жены, — *келинтальбон*; новобрачные несут с собой в дом отца молодой различные угощения, их сопровождают родственники мужа.[210]

Согласно материалам, собранным нами среди кулябских таджиков,[211] через несколько дней после приезда новобрачной в дом мужа молодые отправляются в дом родителей жены, что называется *шасалом* — «приветствие жениха»; во время пребывания молодых в доме отца новобрачной последний давал дочери некоторое количество скота в качестве приданого (моли мирос). С новобрачными в дом тестя обычно отправлялись две родственницы молодого. В Вахио (Язганд) дней через пять-шесть после свадьбы молодые ехали к отцу новобрачной «приветствовать тестя» — *хсырсалом*.

М. С. Андреев сообщает о таджиках Вахио-боло, что через неделю после свадьбы молодая отправлялась с мужем к своим родителям и получала от них приданое, носившее название *потахс*, — корову, несколько баранов и различные предметы домашнего обихода.[212] По словам того же исследователя, у таджиков Панджшира молодая вместе с мужем отправляется к своим родителям примерно через месяц после свадьбы. Вместе с молодой отправляется также ее свекровь и несколько других женщин. Они несут с собой различное угощение, которое затем частично съедается в доме тестя, а частично раздается соседям.[213] В Хуфе это посещение молодыми родных новобрачной называется *джаизталяпт* — «испрашивание приданого».[214]

Как можно видеть из только что приведенных материалов, новобрачная отправляется в дом своих родителей вместе с мужем. В ряде случаев это посещение носит название шасалом или хсырсалом, что, как нам представляется, свидетельствует о том, что здесь особое значение придается посещению зятем тестя. В других случаях это совместное посещение дома отца новобрачной носит название келинтальбон, т. е. делается акцент на посещении новобрачной дома своего отца.

Однако часто посещения зятем тестя и пребывание молодой в доме своего отца действительно являются отдельными актами, причем посещение зятя носит характер короткого визита, а пребывание дочери в доме отца длится недели, а иногда и месяцы.

---

[209] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 89.
[210] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[211] Полевые записи (май—июнь 1940 г.) от Шера Латифа (к. Зувайр), Хофиза Собира (к. Шайдон), Кодира Нозиля (к. Джонбахт), Толиба Шарифа (к. Зувайр).
[212] М. С. Андреев. Вахио.
[213] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 50—51.
[214] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 177.

В к. Зидди (Варзоб) [215] через несколько дней после свадьбы молодой с двумя своими дружками идет к тестю (шасалом). Тесть дарит ему одного барана или одежду. Через месяц присылают за новобрачной, и она отправляется в дом отца, который дает ей приданое (мирос), если молодая женщина не получила его раньше.

На Ягнобе после посещения матерью молодой своей дочери молодожены со своими матерями, а также некоторые родственницы юноши направляются в дом отца новобрачной. Там они остаются в течение трех дней. При прощании отец новобрачной делает подарки всем посетившим его дом, в том числе и дочери. В первую ночь по возвращении молодых домой муж впервые официально приходит к жене. Через месяц молодую вторично приглашают в дом отца, где она и гостит некоторое время. После этого второго посещения волосы молодой заплетают уже по-женски — в две косы (Е. М. Пещерева).

В к. Умарак (Дарваз) [216] через три дня после свадьбы молодой отправляется к своему тестю (хсырсалом), везет с собой небольшое угощение, с ним едет кто-либо из его друзей. Через некоторое время в дом родителей отправляется молодая, которой дают приданое (*миросӣ*) — скот, материю, различную утварь для обзаведения. Приданым наделяет ее не только отец, но и тагои или амак, родственники, получившие часть калыма. Поездка эта, часто приходящаяся на седьмой день после свадьбы, в других кишлаках Дарваза, а также в к. Сафедорон (Вахио) [217] называется *афт* или *хафт* («семь»), *хафтйорӣ* (везти на *хафт*). В Сафедороне новобрачную везет муж, который затем возвращается, а молодая женщина гостит у отца и перед отъездом получает моли мироси — скот и домашние принадлежности.

На Вандже (к. Рохарв) [218] через несколько дней после свадьбы молодой отправлялся в дом жены *хешсалом* (*хеш* от *хешдуман*, что значит теща). Его одаривали одеждой, после чего он возвращался. Вскоре отправлялась молодая и жила некоторое время у родителей. Там она получала моли мироси. Аналогичный обычай мы находим на Язгулеме.[219] Через три дня после свадьбы молодой и его дружка — пхахе — едут на поклон к теще — *хухсалом* (*хух* — теща) — и везут с собой небольшие подарки. Их угощают и одаривают. Примерно через месяц молодой отвозит жену к ее родителям, где она и живет некоторое время, молодой же возвращается к себе на следующий день. В доме отца ей дают приданое — *миротӣ*. Иногда же за приданым она едет в дом отца второй раз, где обращается к отцу, тагои и другим родственникам с просьбой снабдить ее приданым, причем каждый дает ей что-нибудь — в зависимости от того, что он получил при свадьбе.

Близкий к этому способ сбора приданого отмечен нами в к. Сангвор.[220] Через два-три дня после свадьбы кто-либо из родственников новобрачного отвозит молодую в дом отца. Вместе с ней посылается туша барана и хлеб. Отец молодой женщины обходит своих сородичей, давая каждому часть принесенного дочерью мяса и хлеба и одновременно собирая среди них моли мирос для нее. После того как моли мирос бывает собран, молодая возвращается в дом мужа и водворяется в нем уже окончательно.

---

[215] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Одина Махмудова.
[216] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Акрама Ходжи и Мирим Тоша.
[217] Полевые записи (сентябрь 1947 г.), в к. Хумби вали, а также от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой в к. Сафедорон.
[218] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Негмата Негматова.
[219] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза (к. Джамак).
[220] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 135.

Напомним еще, что на Язгулеме во время пребывания молодой в доме отца муж навещает ее время от времени и вступает с ней, как мы указывали в другом месте, в отношения кынгольбози. Сходный порядок отмечен Е. М. Пещеревой в Каратегине (к. Саришухон). Здесь во время пребывания молодой в доме отца муж часто приходит к ней и остается с ней ночевать.

Таким образом, как мы могли убедиться из приведенного материала, обычай возвращения молодой в дом отца после свадьбы глубоко вошел в быт горных таджиков.

Свадьба таджиков равнины и городов

С в а т о в с т в о. В северных районах Таджикистана, а также среди таджиков Узбекистана, в сельских местностях на равнинах и в городах брачные церемонии тоже начинались обычно посредством сватовства, хождения из дома в дом сватов, ведших переговоры. Часто перед тем, как начать официальное сватовство, кто-либо из родственниц юноши ходил тайком сначала к матери девушки, которая затем уже, тоже тайком от окружающих, советовалась с мужем.

Официальное сватовство начиналось с посылки заучи (джаучи) или хостгор, т. е. пожилых мужчин, иногда двух мужчин и двух женщин, которые несли сласти и немного материи в виде подарков. Нередко сначала, еще как бы полуофициально, шли женщины, а затем мужчины. Отец девушки если даже и склонен был согласиться выдать дочь замуж, говорил об этом не сразу, и часто сваты должны были приходить еще несколько раз. Наконец, когда следовало согласие, сватам в знак данного обещания делали небольшие подарки — мужчинам по поясному платку (*якабанд*) и по два хлеба (г. Пенджикент),[221] по белому платку — сафеди́ (белое, вероятно, для чистоты дела) [222] и по шести хлебов — фатир (г. Бухара).[223]

П о м о л в к а. После окончания сватовства следовала помолвка, известная здесь, так же как и в горных районах, под именем туи фатиха или *туи ноншиканон*, т. е. «праздник преломления хлеба».

Нужно отметить, что в данном случае мы не встречаем повсеместно полного единообразия.

По словам наших осведомителей, в г. Ура-Тюбе [224] устраивалось два праздника. Сначала был туи ноншиканон; здесь это — торжественное угощение для сватов: сватам-мужчинам дарят халаты, сватам-женщинам — платки или платья. Вскоре устраивался второй туй — туи фатиха (по-узбекски *тукуз табак*, т. е. «девять блюд»). Сторона жениха посылала в дом невесты материю и одежду — сарупо, также продукты, в зависимости от достатка. Все это относилось двумя-тремя посланцами. Отец девушки принимал вещи, созывал своих родных и устраивал угощение. Известие о помолвке распространялось по всей округе. Если сторона девушки впоследствии откажется от данного слова, то ценности, полученные во время туи фатиха, должны быть возвращены. В дальнейшем, вплоть до свадьбы, которая иногда вследствие молодости невесты откладывалась на значительный промежуток времени, в большие праздники из дома жениха в дом невесты посылались различные угощения и

[221] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова.

[222] Отсюда часто и самый сговор называется «сафеда», «сафеди» или «сафедтии» — «давание белого» (г.г. Канибадам, Исфара, долина р. Сох).

[223] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.

[224] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.

подарки материей — *идй* («праздничное»). Посуду, в которой было прислано угощение, частично возвращали пустой, частично задерживали. Принесшим подарки дарили платки, надевали на них тюбетейки и т. п. Через несколько дней в задержанную посуду в доме невесты клали слоеные пирожки — *самбуса* и другие яства и отсылали в дом жениха; вместе с тем посылали также подарки жениху и его родне в виде одежды. В доме жениха в свою очередь угощали принесших и вновь посылали какие-либо подарки невесте. Жених, получив от невесты слоеные пирожки, рассылал их своим родственникам.

В к. Чуст [225] вскоре после окончания сватовства устраивали туи фатиха. Отец жениха посылал со своими родственниками плов, хлеб, сахар, чай, изюм, а также некоторое количество материи (в том числе шелк, бархат), платье для девушки и другие вещи. В доме невесты собирались соседи и родственники, приглашались один или два муллы, которые читали молитву. Муллы получали подарки. Родственников жениха, принесших подарки, в свою очередь одаривали. Затем на тех же подносах отправляли ответные подарки для жениха и его родителей: жениху посылали новый костюм, матери платок, отцу что-либо из одежды. Из съестного отправляли также блюдо плова, блюдо сдобных хлебцев — катмоль, блюдо пирожков — самбуса, блюдо лепешек — фатир. Получив все это, отец жениха со своей стороны посылал новые подношения, в частности материю на одеяла, из которых частично составляется приданое невесты. Отправка ответных подарков на тех же подносах носит название *джогардон* — «возвращение мест».

В г. Бухаре [226] после благополучного завершения сватовства начинались переговоры о том, что должен заготовить и поставить жених. В более или менее зажиточных семьях это обязательство, которое брал на себя жених, достигало значительной величины. Заготовляли 5 комплектов одежды, 10 кусков сатина (каждый по 60 аршин), 5 кусков шелка, 5 кусков адраса, 5 золотых вещей (например, кольца, серьги, браслет), 2 пуда рису, 2 пуда муки, 2 баранов, 2 пуда масла; кроме того, жених брал на себя расходы по устройству празднества *хенобандон* и *хамомбарон* (окрашивание хной и хождению в баню), а также платил 10 000 таньга калыма. Если семья жениха не в состоянии была нести столь большие расходы, то обе стороны торговались и в результате сторона невесты сбавляла свои требования, чтобы отец жениха «карздор нашавад (не залез в долги)». В ответ на согласие сторона жениха посылала *джавобоий* — «ответное угощение» — рис, кур, яйца.

На следующий день в доме жениха приготовляли два дастархана. Первый состоял из 10 хлебов, 10 маленьких хлебцев — кульча, 2 голов сахара; второй содержал конфеты, 10 кульча, кусок белой материи, отрез шелка или адраса, шитую золотом бухарскую тюбетейку, белое покрывало на лицо. С этими дастарханами в дом невесты отправлялись двое мужчин и две женщины, в их числе мать жениха. Пришедшим женщинам давали на платье, мужчинам — по платку, а также устраивали угощение, которое называется *ширинихурй* — «едение сластей».

Ко времени туи фатиха сторона жениха заготовляла обещанное. Все заготовленное торжественно направлялось в дом невесты на подносах. Подносы несли мужчины и женщины. Впереди шествовали два музыканта. Один мужчина нес в шкатулке деньги. Пришедшим в дом невесты предлагалось угощение — сначала сласти, потом жаркое, затем плов. Гостей

---

[225] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Фазилат Толибовой.
[226] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.

одаривали подарками. Принесшему шкатулку с деньгами надевали на плечи халат. После совершения фатиха мать невесты на принесенных подносах в свою очередь отправляла подарки в дом жениха; для этого она пекла пирожки и хлеб и приготовляла два дастархана. Кроме съестного, посылались также для жениха костюм, халат, тюбетейка, поясной платок. Все это отсылалось с одним мужчиной и двумя женщинами. Этот ответный подарок носит название *тайла'ли гардондан* — «возвращения в подносах». Принесшим подарки женщинам в доме жениха давали по отрезу на платье. Подарки продолжали посылать из дома жениха в дом невесты и в дальнейшем — каждую неделю под пятницу и в канун праздников: посылались подносы со сластями, а сверху клалась одежда для невесты, хна, *сакыч* (жевательная смола), мыло, духи, пудра. Невеста со своей стороны одаривала жениха.

Весь принесенный в дом невесты калым тратился на свадьбу. Родители девушки, со своей стороны, старались истратить еще больше, чтобы никто не мог сказать, что невеста бедна. Если родители невесты тратили мало, то над отцом девушки смеялись и говорили, что он продал свою дочь.

Такой же примерно порядок существовал в Пенджикенте [227] и его окрестностях (к. Кштут).[228] Здесь к помолвке, носящей название туи ношшиканон, из дома жениха посылались продукты, сласти и подарки в дом невесты: печеный хлеб, рис, изюм, несколько платков, платьев. В доме невесты собирались родственники и соседи. Стелили два дастархана (к. Кштут), между которыми садился один почтенный человек со стороны жениха, брал два хлеба и преломлял их (ношшиканон), произнося при этом: «Бисмилоу рахмону рахим, ба ниати мурод (Во имя бога милосердного и милостивого, для исполнения желания)»; варили плов. После плова на представителей жениха надевали халаты, своим раздавали платки. Примерно в то же время или вскоре после этого уславливались о том, что со своей стороны дает жених отцу невесты в *калин* (калым). Калин состоял из различных продуктов, 3—4 баранов (больше 4—5 баранов не посылали даже и баи), а также нескольких девяток материи — *тукуз*. Баи посылали *туксан*, т. е. по 90 предметов, давали также и деньги, но делали это секретно, поскольку общественное мнение такие поступки не одобряло. Большая часть калыма расходовалась на одежду и обзаведение молодых. Часто отец девушки старался дать больше, чем отец юноши, во всяком случае не меньше. Это свидетельствует о том, что калыму уже не придавали такого значения, как в старое время. Считалось, что калым должен составить 1000 таньга — 190 рублей, однако он этой суммы не достигал и отец жениха фиктивно присоединял к калыму дом или какое-либо другое имущество, чтобы соблюсти традицию.

Когда все выговоренное закупалось и отвозилось в дом невесты, то там устраивался праздник, известный под именем *туи тукуз*, или *парчабурон* (Пенджикент),[229] или *пошибурон* (Кштут).[230] На устраиваемое угощение собирались женщины, которые затем помогали кроить и шить принадлежности костюма из присланной материи. О наличии этого обычая в Ура-тюбе, Чусте и Бухаре у нас сведений нет.

В Пенджикенте, точно так же как и в других местах, после помолвки в кануны праздников жених посылал в дом невесты угощение, а эта послед-

---

[227] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова.
[228] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайринисо Рахматовой.
[229] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова.
[230] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайринисо Рахматовой.

няя собирала близких и их угощала. Принесшим давали по поясному платку. Со стороны девушки в качестве ответного подарка приготовляли для жениха костюм и слоеные пирожки и отправляли к нему. Отец юноши надевал халаты на принесших подарки.

Период между помолвкой и свадьбой. Только что перечисленные празднества во всех рассматриваемых нами районах отделяются от собственно свадьбы известным, иногда довольно значительным промежутком времени. Промежуток этот может колебаться от нескольких недель до нескольких месяцев и даже года и двух лет.

Однако, как нам представляется, в большинстве случаев, особенно в городах, период между помолвкой и свадьбой был значительно короче, чем в горных районах, о которых мы говорили раньше. Среди таджиков городов уже не практиковался обычай добрачного посещения женихом невесты — кынгольбози, точно так же как, по-видимому, и в большинстве сельских местностей на равнине. У нас есть сведения о бытовании этого обычая в большом кишлаке Кштут, расположенном собственно уже в предгорьях; здесь этот обычай назывался ниспатбози́. То, что такие посещения и добрачное сожительство иногда действительно осуществлялись, доказывает следующий факт: в ряде случаев в кишлаках никах совершается в первый праздник на тот случай, чтобы зачатый во время ниспатбози ребенок мог считаться законным.

Свадьба.[231] Приготовления к свадьбе или к большому празднику — туи калон — начинаются заблаговременно. Заранее договариваются о том, какое количество продуктов и что именно должен отправить отец жениха в дом невесты.

В Пенджикенте [232] два почтенных человека идут в дом девушки. Их встречает отец невесты, приглашает в дом, говоря: «Хуш омадед (Добро пожаловать)». Те говорят: «Мо омадем барои туй, туй муборак шавад (Мы пришли ради праздника, да будет благословен праздник)». Отец девушки благодарит. Затем старики спрашивают, что требуется для туя, хозяин дома перечисляет. Уполномоченные не соглашаются, говорят, что это слишком много, жених разорится, вашей-де снохе будет плохо. Стороны торгуются, наконец приходят к соглашению и, записав все необходимое, возвращаются к отцу жениха. Тот вынужден согласиться на предъявленные ему условия, заготовляет и закупает все необходимое и посылает в дом невесты. Посылаются обычно не только продукты, но и материя или готовое платье. После того как все отослано, отец жениха назначает день свадьбы.

Обе стороны деятельно готовятся, но, естественно, главные приготовления происходят в доме невесты. Каждая сторона оповещает свой приход. В доме невесты режут и варят баранов, пекут сдобные лепешки и пирожки, приготовляют сласти. Помещение для невесты украшают вышивками — *сюзане*, в углу вешают зеркало.

В Чусте [233] в день свадьбы жених, кроме продуктов, в прежнее время посылал в дом невесты богатые подарки: материю и 4—5 тысяч таньга денег. Все это тратилось на свадьбу и на приданое невесте.

В Бухаре [234] после выяснения дня свадьбы две женщины из дома невесты, одна молодая, а другая пожилая, обходят квартал и объявляют порядок церемоний: в субботу днем — *хамомбарон* (посещение невестой

---

[231] Здесь также описание свадьбы мы даем в настоящем времени.
[232] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова.
[233] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Фазилат Толибовой.
[234] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.

бани), в субботу вечером — *хенобандон* (окрашивание хной), в воскресение днем — *рахтзанон* (развешивание приданого), в воскресенье вечером — *никах* (венчание). Накануне свадьбы невеста с подругами отправляется в баню; каждой из девушек выдается со стороны жениха по куску мыла, а в бане за его же счет для невесты с подругами устраивается угощение, сначала хлеб с хавло, чай, а затем плов. В баню приходят *сазанда* — музыканты. Все присутствующие веселятся. Каждая девушка получает в подарок по платку. Веселье продолжается долгое время. Каждой девушке, в том числе и невесте, наводят на руки хну. На следующий день, в воскресенье, невесте моют руки и затем правую ее руку обвязывают платком. Позднее приходит мать жениха, развязывает ей руку и кладет в нее что-либо ценное.

В день совершения бракосочетания уже с половины дня в доме жениха и в доме невесты собираются гости, родные и соседи, для которых устраивается угощение. Невесту одевают, ей моют голову, заплетают косы, надевают на нее фаранджи, но на лицо набрасывают вместо чашмбанда легкое покрывало из белой ткани. В Самарканде,[235] равно как и в Пенджикенте, существовал обычай во время одевания невесты завязки в ее шароварах продевать при помощи палочки от плодового дерева, что должно обеспечить плодовитость молодой женщины. В Пенджикенте [236] на шею невесты обязательно надевали ожерелье, а на лоб *коши тилло* — украшение в виде фигурной резьбы серебряной пластинки со вставленными в нее цветными камнями. Женщина, которая одевает невесту, берет себе ее старую одежду.

К вечеру в доме жениха собирается мужская молодежь — *джуреи домод*. Устраивается угощение, песни, пляски. Когда стемнеет, джуреи домод (Ура-тюбе) [237] с факелами и с пением под звуки медных труб двигаются к дому невесты. Жених скрывается среди своих приятелей, чтобы его не могли видеть посторонние, ему на голову накинут халат (Самарканд, Чуст); иногда же он пробирается к дому невесты раньше тайком (к. Чкаловск). Жениха и его товарищей отводят в специально приготовленное для них помещение во внешнем дворе — *хаулии бирун*. Здесь пришедшим подается угощение. В Ура-тюбе гостям подают кушанье, известное под названием *суюку куюк* или *оши суюк* (похлебка из риса с мясом, заправленная кислым молоком), и *оши палау* — плов. Оши суюк является традиционным свадебным блюдом. В Чусте каждому спутнику жениха дают по платку, по четыре свадебных лепешки — *катлама*, которые они завязывают в платок и берут с собой. Жених обычно ничего не ест. Кто-либо из родных невесты приносит *бухча* (Пенджикент) или *пошй* (Кштут) [238] — сверток с костюмом для жениха. Кто-либо из родственников последнего надевает на него новую одежду, а себе берет его старые вещи. В это время жениха осыпают *таньга* — мелкими деньгами и *мавиз* — сушеным виноградом. На поднос, на котором была принесена одежда жениха, присутствующие бросают деньги, которые поступают в пользу принесших.

По словам нашей осведомительницы из Бухары,[239] там никах совершался до прихода жениха в дом невесты, представителем жениха в мо-

---

[235] О. А. С у х а р е в а. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии. Сб. «Советская этнография», в. III, 1940, стр. 174. — Далее везде изложение материалов по свадьбе в Самарканде сделано по этой работе.

[236] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова.

[237] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.

[238] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайринисо Рахматовой.

[239] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.

мент совершения никаха являлся его отец. Жених же со своей свитой торжественно приходил уже после совершения обряда.

Повсеместно жених избегает родителей своей будущей жены. Он не может ни видеться с ними, ни тем более говорить. Это избегание начинается с того времени, когда родители невесты соглашаются на брак, и продолжается до тех пор, пока — после переезда молодой в дом мужа — его пригласит к себе тесть. Девушка также избегает родителей юноши — как во время их посещений до свадьбы, так и после перехода в дом мужа в течение первых нескольких дней.

Ко времени прихода жениха разодетую невесту проводят в специально убранное для свадьбы помещение и сажают за чимилик. В Ура-тюбе невеста не остается в своем доме, а уводится в дом кого-либо из соседей, куда собираются и ее подруги. Невеста при этом должна плакать.

Наконец наступает время совершения никаха.[240] В Ура-тюбе [241] никах совершается следующим образом. В помещение, где сидит мулла, приводят жениха. Его ведут под руки, на голову ему набрасывают халат. Непосредственно за ним стоят две женщины со стороны жениха, две женщины со стороны невесты, одна из них держит иголку и нитку, которой прошивает сзади халат жениха. Этот обычай практиковался не только в Ура-тюбе, но также в Самарканде, Пенджикенте и в к. Чкаловск; в Самарканде в этот же момент жениха осыпают просом. По объяснениям, полученным О. А. Сухаревой, прошивание халата белыми нитками должно сделать брак прочным и счастливым (белый цвет приносит счастье), а осыпание просом — обеспечить плодородие. Когда жениха приводят в помещение, кто-либо из стариков вместе с родственниками жениха и родственниками невесты отправляется в дом, где находится невеста. Люди эти называются *пурсанда* — «спрашивающие». Девушка стоит за дверью, посланные — снаружи. Посланные спрашивают, выходит ли она замуж за такого-то; девушка молчит. Вопрос повторяется несколько раз. Наконец окружающие невесту женщины и девушки начинают ее бить и щипать, чтобы она дала ответ. По получении ответа посланные отправляются к мулле и заявляют ему о согласии невесты.

После этого между представителями обеих сторон в присутствии муллы начинался спор о величине махра, который по шариату должен быть не менее 90 *тиллои сурх* (золотых монет). Установленный махр делился на две части, одна часть примерно равняется расходам по свадьбе, а другая — как бы долг за молодым, который он должен выплатить своей жене в случае развода по его вине.

Когда размеры махра установлены, мулла спрашивает жениха, согласен ли он на брак; жених точно так же сразу ответа не дает. По получении ответа от жениха мулла читает свадебную молитву. Существует поверье, что если новобрачный в свадебную ночь не может лишить жену невинности, то это значит, что во время произнесения муллой брачной молитвы кто-то «завязал» жениха, а именно вытягивал из ножен свой нож, а затем прятал. В таком случае нужно обратиться к мулле за разрешительной молитвой — *дуо*. После прочтения молитвы мулла берет пиалу с водой и дует на воду. Из этой пиалы дают отпить молодому, а затем несут ее к девушке, которая тоже отпивает. Эта вода называется *оби никах* или *шербат*.

---

[240] Насколько нам удалось выяснить, у таджиков северных районов обряд бракосочетания и переезд молодой в дом мужа, в отличие от горных таджиков, совершались вечером и ночью.

[241] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.

Примерно так же происходит церемония бракосочетания и в других местах. В к. Кштут [242] перед совершением никаха в присутствии муллы представитель юноши перечисляет все данное в калым, а представитель девушки ведет подсчет: «Хазор таньга шуд, ду хазор таньга шуд (Тысяча таньга, две тысячи таньга)». Подсчитывают, сколько вышло; если не хватает, то представитель юноши фиктивно прибавляет корову, дом или еще что-либо.

В Ура-тюбе [243] по окончании никаха родные невесты приносят в комнату, в которой происходило бракосочетание, все приданое, заготовленное в доме девушки, — как на средства отца молодого, так и на средства отца молодой, — и кладут его перед присутствующими, затем выходят по одному родственнику с каждой стороны и считают принесенное. В случае, если приданое окажется велико, все гости хвалят отца и родных молодой. По этому случаю родственники молодого дают деньги человеку, считавшему приданое со стороны молодой, для расходов в доме последней.

В Ура-тюбе после совершения никаха и подсчета приданого молодой сразу же уезжает в свой дом; молодая, как мы указывали выше, в это время находится в другом доме.

В к. Чкаловск после совершения никаха молодой вместе со своими джуреи домод угощается в особом помещении, в углу которого висит занавеска — чимилик. Всем мужчинам стороны новобрачной, которые обслуживают гостей, дается по платку. Затем джуреи домод уходят, а молодой вместе с двумя-тремя близкими товарищами садится за занавеску. Помещение заполняется женщинами со стороны молодого, женщины же со стороны новобрачной их лишь обслуживают. Молодому за чимилик подают одежду, в том числе три халата — один из них дается стороной невесты, а два других посылаются из его дома; он один халат надевает на себя, вторым халатом накрывает свою голову, а третьим покрывает голову одному из своих товарищей; шелковые рубашку и платок за чимилик посылать нельзя. После этого молодой уезжает к себе домой. Для к. Чкаловска характерно, что молодой сидит за занавеской и в доме новобрачной, и в своем, а последняя — только в его доме.

В Самарканде, Пенджикенте, Бухаре и Чусте молодого ведут к жене, сидящей за свадебной занавеской. Наиболее подробно эта церемония описана в самаркандской свадьбе (О. А. Сухарева). Автор сообщает: когда молодую ведут за свадебную занавеску, то читают при этом *саломнома* — благопожелания, приветствия и молитвы. В Бухаре [244] при этом несут две головы сахара, держа их над головой молодой. Стены свадебной комнаты сплошь декорированы вышивками, специально приготовленными к свадьбе и входящими в приданое девушки. По словам О. А. Сухаревой, назначение этих вышивок в том, что они служат магическими оберегами для молодых. Вскоре приходит и молодой, сопровождаемый своими товарищами.

В Самарканде при входе в свадебную комнату под ноги новобрачной стелят кусок белой материи — пойандоз. При входе же в эту комнату молодого последний наступает на пойандоз и переминается с ноги на ногу, а его товарищи наперебой стараются вырвать материю из-под его ног. Она разрывается на мелкие куски, и каждый уносит кусок с собой, что, по поверью, должно ускорить брак данного лица. В Пенджикенте,[245]

[242] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайринисо Рахматовой.
[243] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.
[244] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.
[245] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова.

по нашим сведениям, пойандоз в виде длинного куска материи постилается (перед уходом молодого от новобрачной) от свадебной занавески к выходу. При этом родня новобрачного располагается по одну сторону пойандоза, а родня новобрачной — по другую сторону; когда новобрачный приближается к выходу, пойандоз рвут у него из-под ног.

При входе молодого в помещение родственницы подхватывают его под руки и ведут к девушке. Руководящая всей церемонией женщина, чтица молитв — *бихальфа* или просто опытная старуха, обводит горящими свечами или обрядовыми светильниками — *нукча* вокруг занавески, что имело значение магического оберега, и закидывает ее вверх. Молодых ставят рядом. Вокруг их голов обводят теми же свечами или нукча. Затем приносят зеркало и дают молодым возможность увидеть в нем друг друга. После этого в пиале приносят что-либо сладкое — шербет, мед, виноградную патоку, молодой обмакивает палец и мажет им себе и жене губы, что должно им обеспечить счастливую жизнь и расположить их сердца друг к другу. Эти же обычаи отмечаются также в Пенджикенте и в Бухаре. В Бухаре [246] вместо свечей или нукча употребляется испанд, который приносят на подносе и зажигают; его дымом окуривают молодых. Молодой при этом дает окуривающей женщине деньги. В Бухаре молодым также показывают коран (его раскрывают на главе «Хазрати Юсуф»). В Пенджикенте,[247] когда молодая встает при приходе мужа, одна из ее родственниц прошивает сзади ее халат иголкой с ниткой. В Самарканде молодой надевает на руку жене кольцо, а также в знак своей власти наступает ей на ногу и кладет руку на плечо. В Самарканде и Пенджикенте молодого заставляют погладить голову девушки, а в Пенджикенте рекомендуют сесть выше нее.

После окончания всех этих церемоний приносится угощение — лепешки, пирожки (самбуса), в Бухаре приносят на богатых свадьбах 100 подносов со сластями и фруктами. В Самарканде мать молодой, подойдя к дверям, в стихотворной форме приглашает молодого садиться. В Бухаре, приглашая молодого садитьоя, мать девушки говорит: «Шинид, хаулии хонаи мо ба шумо пойандоз (Садитесь, наш дом Вам под ноги)» (т. е. является подарком). Молодой садится, но обычно угощения не ест. Тогда ему за пазуху или в платок кладут пирожки, лепешки или сласти, которые при выходе его из свадебного помещения молодежь и дети стараются выхватить и убежать. Выйдя от жены, молодой со своими товарищами отправляется в свой дом.

Значительное отличие от только что описанного порядка мы находим в чустской свадьбе.[248] Здесь в брачную комнату приводят сначала молодого с покрытой халатом головой, а затем уже молодую, также с накинутым на голову халатом. Молодой берет из принесенного платка орехи и изюм и бросает их пригоршнями, все присутствующие бросаются поднимать. Затем молодой берет жену и сажает ее рядом с собой на постеленные одеяла. Перед молодыми ставят подносы со сластями. Они едят немного, а остальное раздают присутствующим. Спустя некоторое время молодых укладывают спать за свадебной занавеской, в комнате на ночь остаются две-три родственницы девушки. Рано утром молодой уходит к себе домой, снова накинув на голову халат и стараясь не попадаться родителям жены.

Вернемся к общему описанию. Вскоре после отъезда или ухода молодого в свой дом начинаются приготовления к отъезду новобрачной в дом

[246] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.
[247] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Яхья Аминзода.
[248] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Фазилат Толибовой.

мужа. В Самарканде после ухода молодого спешно снимаются свадебная занавеска и вышивки со стен и отправляются в дом мужа. В Пенджикенте и Кштуте [249] во дворе дома новобрачной разводят костер и, перед тем как отправиться в путь, молодую трижды обводят вокруг этого костра.

В Ура-тюбе [250] и к. Чкаловск молодую везут верхом на лошади; ее сажают позади кого-либо из ее родственников или родственниц, нередко дяди со стороны матери или дяди со стороны отца, или же этот родственник ведет лошадь под уздцы. Лицо девушки закрыто покрывалом; если же она сидит на лошади с другим человеком, на головы их обоих накидывают большое сюзане, которое по бокам поддерживают два сопровождающих поезд лица, в то время как третий человек ведет лошадь под уздцы. Впереди лошади с песнями двигаются женщины и *арусбарон* — «везущие невесту». Приданое молодой увозится вперед. В Самарканде молодую везут также обязательно на лошади, свадебный поезд сопровождают факельщики. Свет факелов, по поверью, отгоняет нечистую силу. Поезд сопровождают товарищи жениха, распевая свадебные песни и танцуя на ходу. В Чусте молодую также сажают в фаранджи на лошадь, которую ведет под уздцы один из ее родных. Сзади молодой на лошадь сажают мальчика 10—12 лет.

К моменту приезда молодой в дом мужа во дворе дома разводят костер и новобрачную трижды обвозят вокруг него на лошади или же, снявши с лошади, обводят пешком.

В Самарканде молодую с лошади снимает муж, несет ее к воротам и передает собравшимся во дворе женщинам, которые затем под чтение саломнома ведут ее в предназначенную для молодых комнату и помещают за повешенную уже к этому времени свадебную занавеску. В Ура-тюбе молодую снимает с лошади один из ее близких родственников, затем с песнями ее ведут в дом мужа и сажают за занавеску, куда садится также и ее мать, часто и брат.

При вводе молодой в дом мужа местами исполняются и некоторые другие обычаи. В Чусте [251] молодую выходит встречать ее муж с закрытым лицом, держа при этом в руке нож. Мальчик, сидящий за спиной молодой, соглашается спустить последнюю с лошади, лишь получив этот нож. Затем молодой приводит жену за свадебную занавеску, а сам уходит. В Бухаре [252] молодая отказывается слезть с экипажа, на котором ее обычно привозят в дом мужа. Тогда молодой бросает через голову жены сахар, который все присутствующие бросаются поднимать. В это время молодой хватает жену и вносит в дом. Там ее приводят под свадебную занавеску, читая перед ней саломнома. В Кштуте,[253] после того как молодую обвели вокруг костра, она останавливается у порога двери. Под ноги ей стелят пойандоз. Мать молодого через порог протягивает невестке чашку с молоком. Молодая заходит в помещение вместе с двумя сопровождающими ее женщинами — янга, ее приводят за занавеску, однако она отказывается сесть и садится лишь после того, как свекровь обещает ей дом, а также доску и скалку для раскатывания теста.

Значительным разнообразием отличаются обычаи, связанные с первой ночью пребывания молодой в доме мужа. Даже для одного Самарканда О. А. Сухарева указывает на большие различия; в большинстве кварта-

[249] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова и Хайринисо Рахматовой.
[250] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.
[251] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Фазилат Толибовой.
[252] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.
[253] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайринисо Рахматовой.

лов молодая остается всю ночь со своими дру́жками, а женщины проводят время в песнях, плясках и шутках; однако в квартале Кук-мачит танцы и песни не практикуются, присутствующие женщины после угощения ложатся спать, а в полночь молодой приходит к жене за занавеску и остается там до утра, причем дру́жки невесты, находящиеся около занавески, следят за тем, чтобы он вел себя сдержанно. В Чусте же [254] молодой не приходит в первую ночь к жене, она остается спать вместе со своими родственницами. В Бухаре,[255] после того как молодую вводят за свадебную занавеску, к ней приходит муж и здесь повторяются те же обряды, которые перед этим были исполнены при свидании молодых в доме новобрачной, — окуривание испандом, совместное питье шербета, смотрение друг на друга в зеркало. Затем молодой уходит. Присутствующие веселятся и угощаются. Поздно ночью все расходятся, а молодого снова приводят к жене. С новобрачными остаются лишь две женщины, по одной с каждой стороны. Юноша снимает с ног девушки обувь и моет ей ноги. После этого обе женщины уходят в другую комнату, оставив молодых наедине.

В Пенджикенте и Кштуте [256] молодые ночуют вместе. В Кштуте, как только приведут молодую за занавеску, начинается угощение, веселье и танцы; женщины и девушки сидят с молодой, а новобрачный со своими товарищами в это время веселится и угощается в другом помещении. Поздно вечером молодой с тремя-четырьмя из своих друзей направляются в свадебное помещение. Дружки остаются у двери, а молодой, закрывши лицо рукавом халата, входит в помещение и идет за свадебную занавеску. Молодая при его приходе встает. Затем две янга со стороны молодой стелят брачную постель и, оставив в помещении светильник, удаляются. Молодые остаются одни и ложатся спать.

В к. Чкаловск молодую по приезде в дом мужа проводят за свадебную занавеску, сюда же приходит и новобрачный. Затем стелят высокую постель, на нее сажают молодого, а затем молодую. У обоих головы закрыты халатами. Кто-либо из близких родственниц вкладывает руку девушки в руку юноши, затем молодых заставляют смотреть друг на друга в зеркало и укладывают спать.

В Ура-тюбе [257] первую ночь в доме мужа молодая остается в компании женщин и девушек. Утром гости расходятся, и с молодой остаются лишь ее янга и янга мужа. Лишь вечером в этот день молодого приводят к жене. Одна из янга приносит сосуд с раскаленными углями и зеркало и показывает то и другое в отдельности новобрачным, чтобы их сердца были горячими, как огонь, и чистыми, как зеркало. Лишь после этого молодым позволяют увидеться. Каждая из янга предварительно говорит своему родственнику — молодому или молодой — о необходимости первому наступить на ногу другому, с тем чтобы главенствовать в доме. Затем молодым стелят постель, супруг снимает с лица жены покрывало, и они укладываются спать.

В большинстве кварталов Самарканда, как указывалось выше, в первую ночь молодой также к жене не приходит, а появляется у нее лишь на вторую ночь. В этот вечер стелят брачное ложе, состоящее из всех тюфячков и одеял из приданого невесты. Сверху кладут расшитую простыню — *руиджо*, на подушки накидывают вышивку — *болинпуш*, поверх

[254] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Фазилат Толибовой.
[255] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.
[256] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова и Хайринисо Рахматовой.
[257] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.

одеяла накидывают сюзане; все эти вышивки делались на белой ткани. На брачное ложе ложатся две старухи, одна — родственница молодого, другая — молодой, и изображают совместное спанье молодых под смех и шутки присутствующих. Как бы проснувшись, одна из них сообщает, будто видела во сне, что у нее на голове венец, в руках — сокол; другая объясняла, что венец — это богатство, а сокол — это ребенок (этот обычай отмечен и в Пенджикенте). После того как старухи встают, на постель сажают детей, а также около брачного ложа стелят детскую постельку; все это должно сделать брак плодовитым. Затем посторонние удаляются и молодые остаются наедине.

Об обычае доказательства невинности молодой у нас имеются сведения лишь для двух свадеб, происходивших в Ура-тюбе [258] и Кштуте,[259] когда окровавленную тряпку или кусок ваты после первой ночи новобрачных показывают их родным. Иногда этого доказательства ожидали в течение нескольких дней. В Ура-тюбе по предъявлении доказательства мать молодой отправлялась к дочери с угощением, которое являлось как бы знаком, что дело свершилось.

Обычно после первой ночи молодой в доме мужа совершается обычай *рукушо* или рубинон — «открытие лица» или «смотрение лица» молодой. В Самарканде этот обычай исполняется перед брачной ночью, а, как мы видели, таковой является вторая ночь. После соответствующего угощения молодую одевают в лучшие одежды, сурмят ей глаза, красят брови, закрывают лицо куском белой ткани и выводят к гостям. Мальчик из числа родственников новобрачного палочкой из плодового дерева снимает ткань с лица девушки, родственницы мужа подходят к ней, целуют ее в щеку и дарят что-либо. С подарками должны были явиться все те, от кого новобрачная скрывалась после сговора. Такой же примерно порядок принят и в Чусте; здесь покрывало с лица молодой мальчик снимает рукой. Когда все разойдутся, приходит свекор, также с подарками, и впервые видит лицо новобрачной. В Кштуте покрывало с лица новобрачной поднимает мальчик палочкой, а кто-либо из взрослых закидывает его новобрачной за голову. Затем одна из родственниц молодой становится рядом с ней и говорит: «Келин салом метиад ба падарарус, келин салом метиад ба модарарус, келин салом метиад ба ахли шиштаги (Невестка приветствует свекра, свекровь, всех сидящих)». Присутствующие дарят ей подарки. Затем одна из родственниц молодой открывает ее сундук и раздает подарки родственницам молодого.

В Ленинабаде, Канибадаме, Исфаре и в окрестных кишлаках на третий день после свадьбы устраивается так называемый *домодбаророн* — «вывод молодого». Новобрачный впервые открыто появляется из свадебного помещения и вместе с собравшимися по этому поводу своими товарищами устраивает угощение в доме или же в ближайшей чайхане.

В ряде мест через несколько дней после свадьбы устраивается так называемое *джогундарон* — «снятие постели»; собираются женщины, угощаются, разбирают брачную постель и все вещи (главным образом вышивки) развешивают на стенах.

Возвращение домой. Последними актами брачной церемонии являются посещения новобрачными дома родителей молодой и их ответные посещения новобрачных. Отметим, что и здесь мы не находим повсеместно полного единства: иногда молодые совместно отправляются в дом родителей новобрачной, однако наиболее принятым, по-видимому, является

[258] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.
[259] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайринисо Рахматовой.

порядок, согласно которому сначала едет только новобрачный, а посещение дочерью своих родителей совершается после посещения ее родными в доме ее мужа. Напомним еще раз, что визит новобрачного в дом тестя кладет конец избеганию, существующему в течение всего периода брачных церемоний между молодым и родителями молодой.

В Ура-тюбе [260] «приглашение зятя» — *домодталабон* следует через несколько дней после первой брачной ночи. Молодой направляется в дом тестя с несколькими своими друзьями и везет в подарок тушу барана. Зятя угощают и делают ему какой-либо ценный подарок. По возвращении зять еще в течение трех дней ежедневно ходит по утрам к тестю, что называется *домодсалом* — «поклон зятя». До этого времени новобрачный не имеет права посещать тестя. Через некоторое время наступает *духтарталабон* — «приглашение дочери», и новобрачная отправляется гостить к родителям, перед возвращением в дом мужа она получает новую фаранджи и все необходимое для будущего ребенка.

В Пенджикенте [261] через неделю после свадьбы тесть приглашает зятя к себе. Новобрачный отправляется к тестю со своими родственниками. По приезде в дом тестя один из спутников молодого приветствует от его имени тестя, тещу и всех остальных в доме. Сам же молодой сидит, потупя глаза, молчит и ничего не ест из предложенного угощения. Тесть делает зятю подарки, однако тот продолжает молчать и уезжает, даже не попробовав угощения. Вскоре после этого родители новобрачной приезжают с ответным визитом, и зять делает им ответные подарки. Затем уже родители приглашают к себе дочь, которая и гостит у них некоторое время. Отметим попутно, что в Пенджикенте молодая на третий день своего пребывания в доме мужа приветствует родителей мужа, которых до того времени она также избегает.

В Бухаре [262] через 6—7 дней после свадьбы новобрачный едет с отцом и другими родными к тестю (*кайнота*) и теще (*кайно*) с приветствием — домодсалом. Для приехавших тесть устраивает угощение, после которого новобрачный направляется к теще; эта последняя дарит ему сарупо. Через некоторое время после этого визита в дом к новобрачным приезжает мать молодой, приносит угощение — дастархан, гребень, мыло для мытья головы — и моет дочери голову. Это обряд *саршуон* — «мытье головы». Вслед за этим являются родные новобрачной с подарками, что здесь носит также название рубинон. Спустя некоторое время мать новобрачной снова приезжает с несколькими женщинами для так называемого джогундарон — «убирания постели». Это последнее заключается в том, что спальное место разбирают и складывают материю и развешенные вышивки, оставляя лишь свадебную занавеску. Затем следует новое посещение матери жены, во время которого она снимает свадебную занавеску и раздает в доме подарки. Наконец, уже через весьма значительный срок после свадьбы, иногда через год, наступает время *хонатальбон* — «приглашение в дом». Молодая вместе с мужем и его родней приезжает в дом отца, где всем прибывшим делают подарки.

В Кштуте,[263] напротив, через 10 дней после свадьбы родители новобрачной приглашают к себе в дом обоих молодых. Родители юноши приготовляют свадебные хлеба — катмоль, заворачивают их в дастархан и кладут в переметных сумах на лошадь, на которую сажают невесту. Вместе с ней, кроме мужа, отправляются его отец, брат и другие родные, человек до

---

[260] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Негмата Хабибулаева.
[261] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Рахматулло Махмудова.
[262] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.
[263] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Хайринисо Рахматовой.

двадцати. Когда все входят в дом и хозяин приглашает садиться, новобрачный продолжает стоять. Тесть обещает ему корову, после чего молодой садится. Новобрачная сидит в это время с женщинами в другом помещении. Свекровь говорит ее матери: «Келинам ошата намехурад (Моя невестка не ест твоего угощения)». После этого мать кладет перед дочерью платье и платок. Помимо того, мать молодой дарит матери новобрачного платье (курта), его сестре платок (*карс*), брату поясной платок (якабанд). Затем зять уезжает, а молодая остается в доме родителей на несколько дней. Примерно тот же порядок отмечен и в чустской свадьбе. Через некоторое время родители новобрачной едут с ответным визитом в дом молодого.

* * *

Особняком от свадьбы городских и равнинных таджиков стоит свадьба в г. Исфаре и во всех кишлаках этого района (за исключением к. Ворух), а также в г. Канибадаме. Основное отличие этой свадьбы от свадеб в других местах заключается в следующем. После свадебного пиршества и обряда бракосочетания приготовляется очень высокая брачная постель, состоящая из большого количества положенных друг на друга одеял. Новобрачный должен поднять жену и бросить ее на постель, в то время как присутствующие всячески мешают ему (это служит испытанием его силы и ловкости). Новобрачный остается с женой в течение трех суток, после чего свершается обряд выхода (показа) новобрачного — домодбаророн, сопровождающийся угощением. После этой церемонии молодой муж остается в доме жены еще одну ночь, а затем удаляется в свой дом. В дальнейшем в течение некоторого периода, большей частью 40 дней со дня свадьбы, молодые живут каждый в своем доме и новобрачный время от времени (2—3 раза в неделю) навещает жену; эти посещения носят название *расидабози* («забава при посещении»). По истечении установленного срока новобрачную торжественно везут в дом мужа. Церемония привоза новобрачной в дом мужа называется *арус* (буквально, «невеста»). В ту же ночь совершается обряд *келинсалом* (приветствование новобрачной) или рубинон (смотрение лица). Цикл свадебных церемоний заканчивается приглашением новобрачных в гости родителями молодой (*домодджигон*, *келинджигон*), затем ответным приглашением молодыми родственников новобрачной (*линбинон*). Во время первой из двух этих церемоний новобрачный впервые видится со своими тестем и тещей после длительного периода избегания, наступающего сразу же вслед за сватовством.[264]

[264] Н. А. Кисляков. Некоторые материалы по этнографии исфаринских таджиков. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. V, 1954, стр. 53—55.

Глава III

КАЛЫМ И ПРИДАНОЕ[1]

В предыдущей главе мы весьма детально рассмотрели вопрос о способах заключения брака и свадьбе у таджиков. Мы видели, что основным, господствующим способом заключения брака среди горных таджиков до Октябрьской революции являлся брак путем уплаты семьей жениха отцу невесты или лицу, его заменяющему, калыма,[2] состоящего из скота, материи, продуктов питания, реже денег. Мы видели также, что уплата калыма являлась доминирующим моментом при заключении брака и фактически определяла собой и самый порядок и время брачных церемоний, в частности срок, протекавший между двумя основными свадебными праздниками — малым и большим, который заканчивался увозом молодой в дом мужа.

Чтобы определить, сколь существенную роль играл калым в жизни населения горного Таджикистана до революции, нам следует познакомиться с размерами калыма и его составом.

Пристальное изучение вопроса о размерах и составе калыма по отдельным районам горного Таджикистана показывает, что величина калыма значительно варьировала в зависимости от целого ряда обстоятельств. Поэтому не будет лишним привести здесь некоторые данные по вопросу о калыме, как имеющиеся в литературе, так и собранные нами на месте.

М. С. Андреев сообщает, что у таджиков долины Панджшира (Афганистан) нормальный средний размер калыма состоял из 20 голов мелкого скота, 2 голов крупного рогатого скота, 1 *харвар* (около 8 пудов) зерна, 10 *сер* (пудов) муки, 1 лошади или 100 рупий деньгами, 2 ружей, 8—10 отрезов хлопчатобумажной материи, каждый размером в 5 аршин. Если жених проживает в каком-нибудь отдаленном селении и невесту должны в связи с этим увезти далеко от ее дома, то размеры калыма увеличиваются.[3]

По словам М. С. Андреева,[4] среди припамирских таджиков калым никогда не выплачивается скотом, а состоит из кусков бумажной материи, носящих название *коля́*, счет которых ведется на «девятки», в каждую

---

[1] Данная глава была напечатана отдельной статьей в сборнике «Родовое общество» (Тр. Инст. этногр. АН СССР, Новая серия, т. XIV, 1951).

[2] Калым, по-видимому, — термин тюркского происхождения. Нужно отметить, что в семейно-брачных отношениях у таджиков довольно много тюркских терминов, бытующих наряду с таджикскими (иранскими). Это явление следует объяснить заимствованием у соседних народов, однако вопрос это сложный, требующий специальных изысканий.

[3] М. С. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 42.

[4] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 12. — Однако для населения долины Хуф М. С. Андреев указывает и скот (Таджики долины Хуф, стр. 132).

из них входит по девяти более или менее однородных предметов. А. А. Бобринской [5] также в составе калыма не упоминает скота и сообщает, что калым, или по-местному *калинг*, носит еще название *нау-нау* — «девять-девять» и состоит из материи или готового платья.

Согласно сообщению М. С. Андреева, девять кусков бумажной ткани, по 12 аршин длиной и ½ аршина шириной каждый, составляют единицу товара для калыма. Бедные [6] дают в калым от 4 до 7 девяток ткани, богатые до 15 девяток. Помимо того, богатые прибавляют еще известное количество одеял, войлоков, различной посуды, также считая все это на девятки. Иногда в калым входят бараньи туши. По А. А. Бобринскому, в калым дают 9 рубашек ситцевых, 9 рубашек из маты (местная ткань), 9 рубашек из тонкой маты, 9 кусков алача (пестрая полушелковая ткань).

Оба упомянутых автора сообщают также о том, что известное количество вещей от отца жениха получают и некоторые ближайшие родственники невесты, в первую очередь ее дядя со стороны матери — тагои. Так, по словам М. С. Андреева,[7] тагои невесты перед свадьбой получает хаки шир — «плату за молоко», состоящую из одежды, 20 аршин материи на чалму, двух платков, одной пары галош, одной пары серег и одной большой бараньей туши. Он также выбирает себе одну из лошадей поезжан и одно ружье; из числа полученного галоши и серьги он дарит своей племяннице. А. А. Бобринской [8] сообщает, что в Шугнане тагои получает даже более значительную часть калыма, чем отец невесты, а именно — при богатой свадьбе он получает лошадь, 9 кусков маты, 9 ситцевых рубашек, а отец невесты получает 1 быка и 5 кусков карбоса (местная грубая ткань); мать невесты получает шелковый платок, тонкую бумажную рубашку, кожаные туфли и серьги. В свою очередь тагои невесты должен снабдить свою племянницу одеялами и войлоками. Вообще же А. А. Бобринской замечает, что большая часть калыма достается не отцу невесты, а раздается родственникам.

М. С. Андреев относительно таджиков долины Хуф сообщает, что значительная часть калыма — хаки шир — поступает в распоряжение тагои невесты, а следующая по важности доля — тетке со стороны матери. Доля же отца невесты значительно меньше и не покрывает даже расходов по свадьбе.[9]

Приведенные выше замечания М. С. Андреева о том, что среди припамирских таджиков калым никогда не выплачивается скотом, являются, вероятно, плодом недоразумения. Как мы видели, сам же М. С. Андреев, а также и А. А. Бобринской, перечисляя долю тагои, говорят о получении им лошади, а А. А. Бобринской упоминает и быка для отца девушки. Об уплате калыма скотом у припамирских таджиков упоминают более старые авторы. И. П. Минаев [10] в отношении сарыкольцев (небольшая группа припамирских таджиков, проживающая в пределах Китая) приводит сообщение Форсайта о том, что жених выплачивает отцу невесты 175 рупий овцами, крупным рогатым скотом или лошадьми. Капитан Серебренников [11] сообщает, что у шугнанцев калым состоит из нескольких

---

[5] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 91.

[6] Вероятно, здесь и дальше под термином «бедные» следует понимать хозяйство среднего достатка, в отличие от зажиточных.

[7] М. С. Андреев и А. А. Половцев. Материалы по этнографии. . ., стр. 13—14.

[8] А. А. Бобринской. Горцы верховьев Пянджа, стр. 91.

[9] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 131—133.

[10] И. П. Минаев. Сведения о странах. . ., стр. 204.

[11] А. Серебренников. Очерк Шугнана, стр. 424.

кусков материи, лошади, 6 голов баранов, ружья и т. п., в общей сложности из 30 или более предметов.

Как мы увидим далее, и в других районах горного Таджикистана известная доля предметов, передаваемых отцом жениха отцу невесты, поступала в распоряжение некоторых других родственников девушки, главным образом в распоряжение тагои, однако нигде она не была столь велика, как об этом сообщают М. С. Андреев и А. А. Бобринской, и не могла даже идти в сравнение с долей отца невесты. Если эти сведения не являются плодом недоразумения (что при трудности выяснения этого вопроса может иметь место), то мы здесь имеем, вероятно, дело с определенной спецификой припамирских таджиков, отличавшихся, как мы видели в предыдущей главе, и другими особенностями в области брачных норм (отсутствие обычая кынгольбози).

Не имея возможности лично заняться исследованием этого вопроса среди припамирских таджиков, мы произвели соответствующие исследования в долинах Язгулема и Ванджа, население которых в культурном отношении стоит весьма близко к припамирским таджикам. Несмотря на специальные расспросы, нам не удалось нигде слышать о столь значительной доле в калыме для тагои или других родственников невесты.

Среди таджиков Язгулема основной ценностью, которую давали в калым (по-местному — *каланг* или *мар*), являлся крупный скот, а именно лошади, быки и коровы. Зажиточные люди требовали за девушку семь (*хафт коля*), а иногда и двенадцать (*дуазда коля*) единиц крупного скота. Помимо того, в уплату в качестве калыма шла материя, пшеница и другие предметы, в особенности котлы и ружья, которые когда-то были, очевидно, редкостью в этих оторванных от внешнего мира местах и потому представляли большую ценность.

В к. Джамак [12] нами отмечен следующий примерный состав калыма для зажиточной семьи: 3 лошади, 2 быка, 2 коровы, 2 котла, 2 старинных фитильных ружья, 6 двенадцатиметровых белых карбосов (домотканая материя), 4 *джомавор* — отреза материи на халат или другую одежду, 12 пудов пшеницы, некоторое количество мелкого скота. Помимо того, тагои получал лошадь или быка, старшая сестра невесты — корову. В калым входила также одна корова или бык для убоя — *гови кушт*, которую отец девушки при приезде в его дом жениха со своими родственниками должен был зарезать для угощения. В свою очередь отец новобрачной при увозе дочери в дом мужа дает родителям молодого потахс: отцу халат, а матери платье.

В других случаях [13] нами были записаны размеры калыма, состоящего из 12 коля и соответствующего количества материи и продуктов. При этом тагои также получал одну голову крупного скота, а мать невесты — корову или барана. Кроме того, нужно было сделать подарок двум ходжа, представителям дома невесты, принимавшим калым: им дарили по халату и по чалме или тюбетейке.

В соседней с Язгулемом долине Ванджа,[14] как нам рассказывали, калым также состоял из большого числа предметов, иногда из двадцати-тридцати, даже пятидесяти. В калым давали 1 лошадь, 2 быков, 2—3 коровы, *турпи* — бычка, *гуноджин* — телку, 2—3 ружья, котел, несколько комплектов одежды — сарупо, платков, материю для покрывала на голо-

[12] Полевые записи (август 1947 г.) от Махмадуллобека Кыргиза.

[13] Полевые записи (август 1947 г.) от Арбоба Камона (к. Джамак) и Юсуфа Санова (к. Андербаг).

[14] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Негмата Нагматова и Ходжа Шарифа (к. Рохарв).

ву — *дока*, материю на халаты, галоши и другие предметы; кроме того, давали так называемые *кишту гирифт* — корову, двух-трех баранов и пшеницу для предпраздничного угощения; одну корову или барана получал тагои, что здесь также носит название хаки шир. По материалам А. А. Семенова, относящимся к первым годам настоящего столетия, на Вандже богатый давал в калым за жену для сына 3 лошади, 6 коров, 3 баранов, 3 ружья, 2 сабли, 3 хлопчатобумажных халата, карбос на 12 комплектов одежды, *батман* (примерно 8 пудов) пшеницы. Бедняк должен был дать 2 коровы, 1 барана, 1 ружье, 2 сабли, 1 чалму, 1 мужскую рубаху, 1 пару сапог, 2 пуда пшеницы.[15]

В Дарвазе [16] нами записан следующий примерный состав калыма: 1 лошадь, 5 голов рогатого скота, 4 котла, 5 ружей, 2 ножа, 9 тукузов сарупо — материи (каждый тукуз составляет 3 *либос*, т. е. 3 комплекта материи для одежды), 2 мешка пшеницы, 1 бычок, предназначенный для угощения. Тагои в качестве хаки шир получает одну лошадь, дядя со стороны отца — какую-либо другую, несколько менее ценную вещь. За это тагои должен приготовить для племянницы-невесты одеяла, одежду и сундук.

По материалам, собранным А. З. Розенфельд, в Дарвазе за невесту давали 30 разнообразных предметов или коля — лошадь, 2 быков, 2 коровы, несколько овец и коз, 10—15 пудов пшеницы, 2 котла, 6 тукузов материи, 2 ножа, ружье и другие предметы. В семьях зажиточных — баев или духовенства — иногда уплачивали в качестве калыма 50 коля разнообразных предметов.

В бассейне р. Хингоу в Вахио-боло, согласно данным А. З. Розенфельд, размеры калыма в предреволюционные годы были следующие: в зажиточном хозяйстве — 4 быка, 5—6 коров, 2 лошади с полной седловкой, около 280 метров шелка, *адрас* (местная полушелковая ткань) или сатина, 1 ружье, 2—3 котла; в середняцком хозяйстве — 2 быка, 2 коровы, 1 лошадь, 140 метров материи, 1 ружье, 1 котел; в бедняцком хозяйстве — 1 бык, 1 корова, 100 метров материи, 10 пудов пшеницы, 1 котел.

М. С. Андреев для того же Вахио-боло в конце прошлого века записал следующие размеры калыма: в богатой семье — 2 хороших лошади, 2 лошади похуже, 2 пары быков, 4 коровы, 3—4 теленка, 3 барана, 2 ружья, 20 кусков материи, 2—3 *мана* (мера) пшеницы, 1 ястреб, 1 бык на мясо, иногда 1 пика; в средней семье — 2 лошади, 3 быка, 2 коровы, 9 кусков материи, 2 теленка, 2 мана пшеницы, 1 баран и 1 бык на мясо. М. С. Андреев при этом прибавляет, что при дешевизне скота и невысоком его качестве расходы на калым не так уж велики. Ружья даются обычно местного производства, фитильные. Пика в состав калыма включается больше для славы: «Сколько разговоров-то, что за дочь такого в вено дана пика!» — говорят таджики.[17]

Указание на то, что в составе калыма дается пика, является крайне любопытным. Пики были весьма широко распространены среди населения в прежнее время, в эпоху существования мелких горных княжеств и постоянных междуусобиц. Дача в калым пики, равно как ружей, а иногда сабель и ножей, наводит на мысль о том, что в старое время оружие являлось существенной составной частью калыма.

А. А. Семенов также приводит данные о размерах калыма в бассейне р. Хингоу. Богатая семья давала в калым 2—4 лошади, 2—4 коровы,

---

[15] А. А. Семенов. Этнографические очерки. . ., стр. 80.
[16] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Мирим Тоша (к. Умарак).
[17] М. С. Андреев. Вахио.

3—4 барана, 3—4 ружья, мешок пшеницы, сапоги с туфлями, халат, несколько кусков маты, ситец на 5—7 рубах, шелковой материи на 2 рубахи; бедная семья давала лошадь, корову, барана или овцу, ружье, 3—4 чашки пшеницы, туфли, 1—2 рубахи из маты и ситец на 1 рубаху.

В к. Сафедорон [18] нами записан следующий средний состав калыма: 1 лошадь, 2 быка, 2 коровы, котел, ружье, нож, *каушу махси* — мягкие сапоги с галошами, *чодыр* — покрывало, *румоль* — платок, 9 тукуз (девяток) лата, т. е. материи. Нам разъяснили при этом, что тукузы состоят из либос (отрезов на одежду), в каждом либосе 6 метров материи; при этом первый тукуз состоит из 9 либосов, а каждый следующий тукуз на один либос меньше предыдущего, причем один либос в каждом тукузе должен быть из дорогой материи. Таким образом, примерное количество даваемой в калым материи равнялось 270 метрам. Если лошадь, которую давали в калым, была хорошая, то, по обычаю, отец девушки, получив калым, на свой счет заготовлял *намаду курпа* — одеяла и войлоки для новобрачных; напротив, если отец жениха поскупился и дал в калым плохую лошадь, отец девушки отказывался ее взять и обязывал отца жениха приготовить намаду курпа. Кроме указанного калыма, отец жениха обязан был выдать 7 баранов для угощения народа. Часто фактически это угощение устраивалось через большой промежуток времени после свадьбы.

Для Каратегина по вопросу о калыме мы имеем данные, — правда, очень неполные, — русских туркестанских деятелей 70-х годов прошлого столетия К. А. Абрамова и Г. А. Арандаренко, а затем сведения, полученные Е. М. Пещеревой в последние годы.

К. А. Абрамов сообщает, что в Каратегине калым уплачивается баранами, козами, крупным рогатым скотом и лошадьми; в зависимости от состояния и знатности дома девушки количество баранов, даваемых в калым, колеблется от нескольких штук до сотен, а количество лошадей — до десятков.[19]

Г. А. Арандаренко указывает, что средний калым состоит из лошади, 2 быков, 1 коровы, ружья, 3 кусков алачи, 3 кусков бязи, 3 батманов муки, что равняется 12 пудам, быка на мясо; кроме того, еще отдельно даются подарки для невесты — ситец на нижнюю и тик на верхнюю одежду, 2 платка, 2 пары галош.[20]

По материалам Е. М. Пещеревой, калым, или *килинг*, в Каратегине (к. Саришухон) состоял из скота (быки, коровы, бараны), съестных припасов (пшеница, рис, масло), а также ваты и определенного количества (тукуз) материи *киз лата* — «девичьи тряпки». Каждый тукуз состоит из 4½ либосов, а либос равен 6 метрам, т. е. количеству материи, необходимому на штаны и рубаху. При определении калыма количество тукузов должно было равняться количеству голов крупного рогатого скота. Баранов давали немного, от 2 до 4, вероятно только на мясо. В прежнее время в состав калыма всегда входила лошадь. Определенная часть калыма вносилась фактически, а другая часть его задерживалась, но практически потом никогда не уплачивалась. Из калыма лошадь, крупный рогатый скот и некоторое количество материи получал отец невесты. Продукты и мелкий скот тратились на свадебное угощенье. Из материи и ваты делались постельные принадлежности, свадебная занавеска и одежда невесты. Кроме того, приготовлялось сарупо жениху — рубаха, штаны, халат, чалма, пояс, тюбетейка, чулки и обувь. Некоторое количество материи

[18] Полевые записи (сентябрь 1947 г.) от Сафо Холя и Ходича Ходжимухамедовой.

[19] К. А. Абрамов. Записка о Каратегинском владении, составленная по расспросам. Изв. Русск. геогр. общ., 1870, т. VI, отд. 2, стр. 108—109.

[20] Г. А. Арандаренко. Дарваз и Каратегин. Военный сборник, 1883, № 12, стр. 308.

из калыма шло на подарки родственницам жениха. По одному сарупо давал отец жениха лицам, принимавшим калым (марди сари бор).

По материалам, собранным А. З. Розенфельд, в Каратегине когда-то в уплату калыма давали охотничьих птиц.

Довольно обширный материал о величине и составе калыма был собран нами среди кулябских таджиков.[21] Материал этот в основном подтверждает все то, что нами было сказано выше о составе калыма.

Калым здесь точно так же состоял из коля, т. е. крупного скота. Довольно часто состав коля был следующий: 1 лошадь, 2 быка и 2 коровы; к этому прибавлялось еще два других крупных предмета — обычно ружья, которые как бы заменяли собой коля. Таким образом, всего получалось семь (хафт) коля. Восьмую коля — лошадь, быка или корову — получал тагои невесты: это называлось «хаки тагои аз хотири оча (доля тагои из уважения к матери [невесты])». Тагои девушки, как мы знаем, в большинстве случаев был ее уполномоченным (вакиль) при бракосочетании. В ряде случаев отец девушки из числа полученных им коля одну давал своей дочери в качестве приданого. Тагои также, получив коля, делал затем какой-либо подарок своей хорзо — племяннице. Другой составной частью в калым входила материя — тукузы. Каждый тукуз состоял из 4½ либос или лата, по 6 метров в каждом; таким образом, тукуз материи равнялся 27 метрам. В калым среднего размера входило 3—4 тукуза материи, т. е. примерно 100 метров. Помимо коля и тукузов, в калым входило некоторое количество съестных припасов — пшеница, ячмень, масло, а также несколько баранов на мясо.

Все необходимые съестные припасы, таким образом, посылались из дома жениха в дом невесты и отец последней не должен был тратиться на угощение. Полученная в калым материя шла частично на одежду невесты, но из нее же шили одежду жениху и некоторое количество раздавали небольшими кусками в качестве подарков на свадьбе.

Остановимся еще в нескольких словах на горных районах северного Таджикистана. Что касается долины Ягноба, то Е. М. Пещерева, описывая ягнобскую свадьбу, не приводит сведений относительно калыма, а лишь сообщает, что невеста, кроме личных мелочей (бус, кукол), никакого имущества в дом не привозит и что даже девичье платье остается в доме отца, а наряды ей шьют из калымной материи. В калыме бывает одна корова или овца, которую получает мать невесты в качестве хаки шир. С. Д. Масловский, посетивший Ягноб в конце прошлого столетия, указывает, что в Ягнобе калым или вовсе отсутствует, или он ничтожен.[22]

Относительно таджиков долины Зеравшана мы имеем свидетельство 70-х годов прошлого века у А. Гребенкина. Этот исследователь сообщает, что между отцом жениха и вакилем — уполномоченным невесты происходит торг по поводу того, что отец жениха дает в обеспечение невесты. Последний тоже в конце концов мало не предложит, ибо соседи будут над ним смеяться и говорить, что он дешево купил жену сыну. С другой стороны, по словам А. Гребенкина, здесь же мы имеем дело не с калымом, а якобы с «приданым», которое дается женихом в обеспечение невесты и остается в семье молодожена. К тому, что дает отец жениха, отец невесты прибавляет еще со своей стороны.[23]

---

[21] Полевые записи (май—июнь 1940 г.) от Хофиза Собира (к. Шайдон), Толиба Шарифа и Шера Латифа (к. Зувайр), Кодира Нозиля (к. Джонбахт), Назара Курбона (к. Алака), Джалиля Нурали (к. Сумбулхо).

[22] С. Д. Масловский. Гальча. Русск. антрополог. журн., 1901, № 2, стр. 27.

[23] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.

Наконец, О. А. Сухарева для таджиков кишлака Шахристан сообщает, что там в калым дают всего лишь одну лошадь или корову, причем часто это животное дарится обратно молодым отцом новобрачной во время их первого посещения его дома. Все же деньги, которые дает будущему тестю жених, расходуются на свадебное угощение и свадебные подарки.

Все приведенные выше материалы дают возможность составить некоторое общее представление о величине и составе калыма в горном Таджикистане. Мы видим, что калым носил, главным образом, натуральный характер и составлялся из скота, материи и съестных припасов, в связи с чем мы можем подразделить его на следующие части.

1. К о л я — крупный скот. Отсюда самый институт калыма у таджиков часто обозначается сложным отыменным глаголом — *коля дохтан* (*дохтан* — усеченная форма глагола *андохтан* — «бросать») — «бросать коля». Глагол *дохтан*, употребляемый в данном случае, не значит просто «бросить», а имеет оттенок «выложить» (выложить перед народом, выставить напоказ), показать товар лицом. В большинстве случаев, по-видимому, излюбленным числом для коля было семь или двенадцать. Семь коля могло составляться примерно следующим образом: 1 лошадь, 2 быка, 2 коровы, затем пара ружей или 1 ружье (в последнем случае следовала еще одна единица крупного скота). При двенадцати коля количество указанных животных и предметов соответственно увеличивалось. Сверх всего указанного, обычно одну голову крупного скота получал тагои невесты, весьма часто являвшийся уполномоченным последней. Иногда еще одну голову крупного скота получала мать невесты, старшая сестра или дядя со стороны отца — амак.

2. Т у к у з (от тюркского «девять») — материя, счет которой велся девятками. Один тукуз равнялся в основном, по-видимому, 4½ либосам (либос — одежда), как числу кратному девяти. Хотя мы встречаемся с указаниями и на другое число либосов в тукузе, например, трех, но это, по-видимому, уже отступление от общей традиции. В ряде случаев либос назывался также лата — «кусок материи»; каждый либос в свою очередь равнялся двум *тока* (единицам). Таким образом, один тукуз составлял 9 тока. Все части одежды, включая и обувь, приравнивались к лата или тока: обувь вместе с головным платком составляла два тока или одну лата, рубаха — два тока или одну лата, штаны — одну тока или половину лата и т. п. В калым среднего размера входило 4—6 тукузов, т. е., если считать либос равным 6 метрам, а тукуз — 27 метрам, всего давалось 100—150 метров материи. Как мы видели в предыдущей главе, часть тукузов, обычно лучших, посылалась невесте для шитья праздничных костюмов, в том числе и костюма жениху, который преподносился ему в подарок родителями новобрачной, другая часть присылалась позднее.

3. Б о р (ноша, груз) — мелкий скот и продукты, предназначавшиеся для свадебного угощения и посылавшиеся из дома жениха в дом невесты предварительно. В состав бор входила пшеница, мука, масло, рис, бараньи или говяжьи туши, а иногда и живой мелкий скот. Размеры бор сильно варьировались в зависимости от богатства устроителей свадебного праздника.

4. Иногда, правда в очень редких случаях, в состав калыма входила также земля или наличные деньги. Последняя, денежная форма получила широкое распространение в первые годы существования Советской власти, так как эта форма калыма менее всего заметна была для постороннего наблюдателя.

* * *

Совсем другую картину представляла собой свадьба равнинных и в особенности городских таджиков. Здесь мы либо вовсе не встречаемся с калымом, либо находим лишь следы этого обычая. Одновременно в этой свадьбе большую роль играло приданое, которое давал отец молодой в обеспечение своей дочери.

Несколько выше мы коснулись вопроса об уплате калыма в горных районах северного Таджикистана, в Ягнобе и на Зеравшане и убедились, что и здесь собственно калым не играет большой роли. В Ягнобе, по имеющимся у нас свидетельствам, размеры его были невелики, а в описании зеравшанской свадьбы А. Гребенкиным мы видели, что сам автор затрудняется характеризовать ценности, даваемые семьей жениха в обеспечение невесты, и склонен считать это обеспечение приданым со стороны жениха. Отсутствие в обоих этих случаях наличия ясно выраженного калыма нас не удивляет, а лишь убеждает в том, что в отношении способов заключения брака эти горные районы находились под влиянием обычаев, бытовавших на равнине и в городах, с которыми тесно связаны указанные горные районы.

Еще более приближается к городскому типу шахристанская свадьба, где, как мы видели, в калым давалось одно животное, которое отец новобрачной возвращал затем обратно молодоженам.

Весьма характерно, что в шахристанской свадьбе, где калым фактически отсутствовал, мы встречаемся с другим институтом, который сопутствует и всем городским свадьбам: с мусульманским институтом выдачи женихом невесте специального обеспечения — *махр*.

Согласно нашим материалам, среди таджиков г. Ура-Тюбе [24] при заключении брака калыма не платили вовсе. Как сообщил наш осведомитель из Ура-Тюбе, всякий, кто решился бы продать свою дочь за калым, почитался бы нехорошим человеком и даже преступником. Как показывает самое описание свадьбы в Ура-Тюбе, бракосочетание сопровождалось постоянным обменом подарками между обеими сторонами, главным образом материей и различными яствами, в том числе сластями. Сторона жениха присылала подарки перед различными церемониями, например перед помолвкой, а также в общие праздники; сторона невесты отдаривала. Перед самой свадьбой присылали из дома жениха съестные припасы — масло, мясо, рис. Приданое для невесты изготовлялось в ее доме как на средства отца жениха, так и на средства отца невесты. Затем приданое раскладывалось и расставлялось перед присутствующими на свадебном празднестве; один из родственников юноши и один из родственников девушки пересчитывали его. В случае, если приданое было велико, все гости хвалили родителей и родных новобрачных. При этом родственники молодого давали деньги считавшему приданое родственнику молодой для расходов в доме последней. В богатых семьях в Ура-Тюбе в прежнее время за два дня до свадебного празднества в доме жениха собирали все необходимое для свадьбы, туда же привозили из дома невесты ее приданое, а затем все это вместе торжественно везли на верблюдах, покрытых вышивками — сюзане, в дом невесты. Во время самого бракосочетания происходит торг по поводу махра.

Среди таджиков большого кишлака Чуст [25] в Ферганской долине точно так же во время приготовления к свадьбе стороны усиленно обменивались

[24] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Негмата Хабибулаева.
[25] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Фазилат Толибовой.

подарками. По обычаю, в тех же подносах и блюдах, в которых присылались подарки от жениха, посылались и подарки со стороны невесты в дом жениха. Это главным образом съестные припасы, лакомства, материя или готовая одежда. В обмен на присланную из дома жениха материю и наряды для невесты из дома последней посылались костюмы для жениха и его родителей. Помимо того, из дома жениха присылались свертки с различными материалами для изготовления приданого девушки — бухча. В день свадьбы из дома жениха в дом невесты вновь посылались большие подарки— материя, деньги (до 4—5 тысяч таньга), пшеница, несколько баранов. Однако и здесь все полученное из дома жениха тратилось на свадьбу и на приданое невесты. Все необходимое для обзаведения молодых приобретали обе стороны.

Аналогичные порядки можно было наблюдать при бракосочетании у таджиков г. Бухары.[26] Здесь также происходил постоянный обмен подарками между обеими сторонами. Правда, бухарская свадьба знает калым, который назначался после сватовства и выражался в денежной форме, обычно в сумме нескольких тысяч таньга. Кроме того, отца жениха обязывали прислать в дом невесты большое количество материи, обувь, украшения, а также съестные припасы. Если отец жениха не мог приобрести все, что требовалось стороной невесты, то он обычно торговался и с его доводами соглашались, чтобы он не влез в долги. Однако весь получаемый в денежной форме калым, равно как и все остальное, приобретаемое отцом жениха, уходило полностью на свадебные расходы и на обзаведение молодых. Более того, родные девушки старались истратить еще больше, чем сторона жениха, чтобы никто не смог сказать, что невеста и ее родители нищие. Если сторона невесты тратила мало, то над отцом девушки смеялись и говорили, что он продал свою дочь. Как говорила наша осведомительница, если сторона жениха давала пять рубашек, то сторона невесты должна была сделать десять.

Эти данные вполне согласуются с тем, что пришлось слышать Е. М. Пещеревой, по словам которой, в Бухаре существовал обычай давать невесте большое приданое. Сторона жениха покрывала главным образом расходы по свадьбе, в этом заключался выплачиваемый калым. Приданое превышало расходы на свадьбу в 3—4 раза. По словам Е. М. Пещеревой, в Ферганской долине, в городах Андижане и Маргелане, мать и отец девушки собирают ей приданое с детства. При этом считается обычным, чтобы сторона невесты расходовала больше, чем сторона жениха. Аналогичный порядок, по нашим сведениям, наблюдался и в ряде кишлаков в окрестностях Ленинабада.

Остановимся еще на свадьбе у таджиков г. Каратага, описанной Е. М. Пещеревой. Здесь приданое для дочери заготовлялось заранее, исподволь. Это приданое или отдавалось вместе с дочерью безвозмездно, или же во время обсуждения свадебных расходов отец невесты заявлял уполномоченным, что он израсходовал на тукуз такую-то сумму и желает получить ее с жениха до свадьбы. Но, как правило, считалось, что выдача дочери замуж ее родителям обходится дорого. Окружающие обычно следили, что посылала невесте сторона жениха из ее личных вещей и домашнего обзаведения и что ей давали ее родители. Делать дочери небольшое приданое считалось зазорным для ее родителей. Весьма часто поэтому сторона невесты несла бóльшие расходы, чем сторона жениха, и калым, о котором договаривались сразу же после сговора, являлся лишь фактическим расходом по свадьбе со стороны жениха. Обычай да-

[26] Полевые записи (октябрь 1948 г.) от Зайнаб Зульфикаровой.

вать махр в каратагской свадьбе отсутствовал, каратагцы не помнят, чтобы когда-либо его брали.

Все эти факты, свидетельствующие о существовании в недалеком прошлом института калыма в полном, если можно так сказать, объеме в горном Таджикистане, о господстве там брака путем уплаты за невесту известных ценностей, с одной стороны, и незначительный удельный вес или полное отсутствие калыма у таджиков равнинных районов и городов, с другой стороны, — позволяют, как нам представляется, сделать вывод о том, что во втором случае мы имеем дело с отмиранием и постепенным исчезновением когда-то существовавшего института калыма. Наличие калыма, хотя и превратившегося по существу в простую фикцию, в бухарской и каратагской свадьбе еще больше убеждает нас в этом.

Что калым среди оседлого населения равнинной части Средней Азии, как таджиков, так и узбеков, ранее практиковался более широко и полно и за последнее время, во всяком случае в конце XIX в., имел тенденцию к сокращению и исчезновению, — это подтверждается такими знатоками быта населения Ферганской долины, как супруги Наливкины. В своей монографии 80-х годов прошлого столетия, посвященной женщине оседлого населения Ферганы, Наливкины, говоря о широком бытовании калыма, пишут: «Однако за последнее время замечается, между прочим, что среди бедного населения, особенно городов и больших селений, обычай этот начинает понемногу видоизменяться. Начинают уже по временам встречаться примеры того, что уплата калыма заменяется одними лишь расходами по свадьбе, причем жених сам, сообразуясь со своими средствами, делает приданое невесте».[27]

Уменьшение роли калыма и тенденция к полному его исчезновению среди таджиков и оседлых узбеков на равнинах и в городах Средней Азии наряду с большим значением (и большим объемом) приданого для невесты, случаи, когда фактически ценность калыма равна или почти равна ценности приданого, привели к установлению такой точки зрения: институт калыма как таковой не является платой, выкупом за девушку, а лишь эквивалентом, компенсацией приносимого новобрачной в дом мужа приданого, а также свадебных расходов, которые берет на себя сторона жениха.

«Калым в горах, — пишет А. Гребенкин, — не есть выкуп за женщину, а ее приданое со стороны жениха, обеспечение в том, что ей не придется, по крайней мере на первое время, терпеть нищету, нужду во всем. Из этого описания свадьбы видно, что все подарки, которые делает невесте отец жениха или сам жених, идут в приданое невесте или на свадебное угощение».[28] О. А. Сухарева при описании уже известной нам свадьбы в к. Шахристан указывает, что «все деньги, которые даются ему (отцу невесты) женихом, он тратит целиком на свадебное угощение и свадебные подарки».[29]

Супруги Наливкины также отмечают такое положение и пишут следующее: «Получив калым, родители невесты обязуются соразмерно количеству последнего снабдить дочь при отправке ее к мужу одеялами и подушками, сделать для обоих молодых обмундировку и, кроме того, устроить свадебное угощение. Таким образом, в большинстве случаев местной практики данного обычая, на калым приходится смотреть лишь

[27] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины. . ., стр. 207.
[28] А. Гребенкин. Заметки о Когистане.
[29] О. А. Сухарева. Некоторые вопросы брака. . ., стр. 78.

как на уплату женихом всех вообще расходов, связанных с совершением брачного союза; здесь он отнюдь не имеет характера выкупа невесты, так как родители последней, получив от жениха калым, обязуются произвести за него все необходимые по обычаю расходы. Даже в том случае, когда размеры калыма превышают собой размеры предстоящих по свадьбе расходов, большинство туземцев смотрит на этот излишек, поступающий в пользу родителей девушки, не как на плату за последнюю, а как на вознаграждение ее родителей за те расходы и заботы, которые были понесены ими при воспитании дочери. Значение и роль калыма изменяются лишь впоследствии, в случае возбуждения вопроса о разводе по инициативе жены. . .».[30]

Мы позволили себе привести столь длинную цитату для того, чтобы показать, что в данном случае мы имеем два совершенно различных подхода к калыму в зависимости от обстоятельств дела и что приведенная выше точка зрения на институт калыма как на эквивалент приданого принимается не только исследователями, но и самим населением.

Любопытно, что такой взгляд на калым, вместе с отрицанием его сущности как платы за девушку, иногда распространяют не только на институт калыма у городского и равнинного населения Средней Азии, но и у горных таджиков, где, как мы видели, институт этот до недавнего времени сохранялся в полном своем объеме. Даже среди горцев можно было слышать суждение о том, что калым собственно не есть плата за невесту, а компенсация за изготовляемое для девушки приданое и что он постепенно возвращается в дом мужа в виде приданого, различных подарков, хозяйственного обзаведения и т. п.

Следует заметить, что вопрос о природе института калыма, его генезисе и отношении его к институту приданого не является, конечно, новым в этнографической литературе; несколько дальше мы позволим себе критически остановиться на неправильных, на наш взгляд, точках зрения тех исследователей, которые занимались этим вопросом.

Сейчас же мы намерены на основе собранного нами таджикского материала высказать некоторые соображения по вопросу о генезисе обоих институтов — калыма и приданого, а также о сущности того и другого.

Мы постараемся показать, что калым и приданое по существу являются совершенно различными, не зависящими друг от друга общественными институтами, имеющими каждый свою особую линию развития, причем конкретно в условиях таджикского общества до Октябрьской революции калым являлся уже отмирающим институтом, а приданое — развивающимся и что калым, тесно связанный с патриархальной семьей, является институтом купли-продажи женщины, в то время как институт приданого имеет совершенно другое происхождение.

* * *

В первой части настоящей главы мы довольно подробно и всесторонне, насколько это позволяли имеющиеся материалы, остановились на величине и составе калыма в горном Таджикистане. Мы показали, что величина калыма значительно варьирует в отдельных случаях и доходит иногда до весьма большого количества скота и материи. Однако даже и минимальные размеры калыма выражались в нескольких головах крупного скота и иногда сотнях метров материи.

---

[30] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины. . ., стр. 202—203.

Как уже отмечалось, величина калыма зависела от целого ряда обстоятельств. Во внимание принимались социальное и имущественное положение как семьи жениха, так и семьи невесты, но это обстоятельство не всегда было решающим. Большое значение имели и личные качества невесты — ее характер, работоспособность, здоровье, умение справляться с домашним хозяйством, знание того или другого мастерства (например, в Дарвазе — рукоделия, которое обычно передавалось из поколения в поколение, от матери к дочери). Но все же одним из решающих обстоятельств были молодость, красота девушки, а также девственность. Известно, что за вдову или разведенную женщину давали очень незначительный калым.

Обычай выдавать замуж девушек в весьма раннем возрасте, когда еще не могли определиться такие личные качества, как характер и работоспособность, приводил к тому, что именно молодость и красота играли часто доминирующую роль. Особенно наглядно это можно было проследить в тех случаях, когда представители зажиточной части населения и местной знати, стараясь заполучить для своих сыновей красивую невесту, брали ее из семьи бедняка. Нам известны многие случаи, когда зажиточный человек женил своего сына на дочери бедняка, уплачивая при этом большой калым, в то время как родители девушки не могли дать своей дочери не только имущества, но и какой-либо одежды. В уплате в данном случае большого калыма был заинтересован не только отец девушки, но и отец юноши, боявшийся осуждения за скупость и желавший показать, как дорого он дал за жену для своего сына. Отметим также, что иногда пожилые представители зажиточных слоев населения брали себе в жены молодых и красивых девушек из бедной семьи, уплачивая за них большой калым.

Приводя все вышеизложенное, мы отнюдь не хотим утверждать, что зажиточность и социальное положение родителей невесты не влияли на величину выплачиваемого за нее калыма, но уже примеры, когда красивая и молодая, но бедная невеста ценится весьма высоко и за нее дается большой калым, говорят за то, что калым не был пропорционален даваемому за девушкой приданому, которое, как увидим дальше, в горах было вообще весьма невелико.

Следуя теории эквивалента калыма и приданого, можно было бы предположить, что горец — бедняк или середняк, выбрав себе невесту соответствующего социального или имущественного положения, без труда может уплатить калым, который должен вообще быть небольшим, принимая во внимание то обстоятельство, что и за девушкой не может быть дано слишком много.

Однако в действительности дело обстояло совсем не так. В огромном количестве случаев бедняк не имел средств, чтобы уплатить и сравнительно небольшой калым, выражавшийся в двух-трех головах крупного скота, нескольких десятках метров материи и некотором количестве съестных припасов.

В таком случае таджик, для того чтобы жениться, вынужден был или отправиться на заработки на равнину, где горцы обычно поступали на хлопкоочистительный завод, нанимались к купцам и баям, либо жениться на пожилой женщине, вдове или разведенной.

Один из русских авторов 70-х годов прошлого века, которому пришлось, очевидно, встречаться с такими выходцами из горных районов, А. Хорошхин, сообщает следующее: «Задумав жениться, горец-таджик отправляется предварительно нищенствовать в долины. Не побывавший с этой целью в городах встречает разные серьезные препятствия со стороны

родителей той, которую избрало его сердце. Родители предполагают в нем человека, негодного к труду, человека без средств, и вот он берет нищенскую суму и идет в ближайшие пункты более культивированной жизни. Таджики Кара-Тигена (владеньице в верховьях р. Зеравшана, приблизительно на одном меридиане с г. Кокандом) заходят искать счастья даже в Ташкент».[31] Конечно, не желание испытывать своего будущего зятя со стороны родителей девушки руководило тем, что молодой человек уходил на заработки, а невозможность иным путем уплатить калым за жену.

Повседневным явлением в горном Таджикистане была также женитьба бедняков на пожилых и некрасивых женщинах, часто на женщинах, имеющих тот или другой физический недостаток.

В качестве иллюстрации этого положения приведем один пример, записанный в 1932 г. А. З. Розенфельд в кишлаке Арганкун в бассейне р. Хингоу. Некая Амро Пулод еще совсем ребенком была выдана замуж своим братом, поскольку ее родителей не было в живых. Муж вскоре умер, оставив ее с сыном, но так как затем умер и сын, то ей в наследство ничего не осталось — все забрали родственники мужа, а сама она перешла жить в семью старшего брата. Через год Амро снова вышла замуж, но, прожив с мужем четыре года, ушла от него снова к брату. Муж не хотел дать развод до тех пор, пока не возвратят ему калым. Так как калым был уже растрачен, то казий, к которому обратился муж, присудил возвратить деньгами 1200 таньга. Однако денег взять было неоткуда. Год спустя Амро вышла за байского пастуха, пригнавшего баранов из Куляба, который заплатил за нее требуемую сумму ее старому мужу. По дороге в Куляб через два месяца после свадьбы пастух умер, и Амро снова овдовела. Три года жила она снова в доме брата, а потом вышла замуж за двадцатилетнего юношу-бедняка, хотя ей уже было 30 лет. По бедности ее новый муж не мог жениться на девушке.

Этот пример, как нам представляется, довольно ярко характеризует не только указанное нами положение, но также и самый калым как куплю-продажу женщины.

Приведем еще один пример. Назар Бади из к. Сангвор в том же бассейне р. Хингоу, которому в 1932 г. было 30 лет от роду, был женат на женщине 45 лет. Женился он двадцатилетним юношей, еще до установления в крае Советской власти: он был круглым сиротой и по бедности не мог собрать калым для уплаты за молодую жену. За свою жену он отдал ее отцу одну корову.

В случае невозможности уплатить калым существовала другая форма уплаты — отработка жены. Брак путем отработки был распространен сравнительно широко и для него даже существовал специальный термин: *хонадомод* — «взять при доме». Если юноша желал жениться и не имел возможности уплатить калым, а отцу его невесты нужны были рабочие руки, то между ними заключалось условие, по которому жених шел работать к будущему тестю бесплатно на ряд лет, после чего он в вознаграждение за свой труд получал жену.

Обычай хонадомод встречался повсеместно в Таджикистане — в Дарвазе, Вахио, Каратегине, Кулябе и в других местах. В хонадомоды шли бедняки или сироты. Как нам довелось слышать, на Язгулеме хонадомодом мог быть только юноша *бикаун*, то есть «без рода», так как в противном случае за него внесли бы калым родственники, для которых было бы зазорным допустить, чтобы юноша стал хонадомодом. Срок отработки

[31] А. Хорошхин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876, стр. 503—504.

жены определялся обычно в 3—4 года, иногда в 7 лет. Среди кулябских таджиков нам пришлось слышать, что, согласно обычаю, будущий тесть должен был принять на себя и все расходы по свадьбе своей дочери с работающим у него юношей. Согласно материалам А. З. Розенфельд, в бассейне р. Хингоу существовал обычай при принятии в дом хонадомода устраивать предварительно сговор между молодыми людьми, после чего юноша переходил на жительство в дом будущего тестя и работал там положенное число лет.

Естественно, что иногда в таких случаях между молодыми людьми еще до окончания срока отработки возникала физическая близость, на которую родители девушки смотрели снисходительно, в чем мы можем видеть аналогию с добрачными сношениями молодых людей между помолвкой и свадьбой при браке путем уплаты калыма, описанными в предыдущей главе и известными под именем кынгольбози. Поскольку кынгольбози, как мы знаем, практиковалось обычно до уплаты калыма, мы можем сделать вывод, что общественное мнение должно было рассматривать отработку жены тоже как своеобразную уплату калыма. Об этом говорит также и следующий факт, отмеченный А. З. Розенфельд: в случае развода между женщиной и ее мужем, получившим ее путем отработки, жена не могла вторично выйти замуж до тех пор, пока новый претендент не выплатит ее прежнему мужу стоимость его труда в качестве хонадомода, определенную казием.

Само собой разумеется, что не всякий бедный или безродный юноша мог найти себе применение в качестве хонадомода. Для того чтобы принять юношу в свой дом и затем выдать за него свою дочь, естественно, нужны были особые обстоятельства. А. З. Розенфельд, специально интересовавшаяся этим институтом, отмечает, что в старое время хонадомодов принимали к себе главным образом бедняцкие и середняцкие хозяйства, нуждающиеся в силу тех или других обстоятельств в рабочих руках: естественно, что зажиточные и многочисленные семьи не нуждались в хонадомоде и считали для себя унизительным таким путем выдавать замуж своих девушек.

Уплата калыма представляла собой весьма серьезную проблему не только для неимущих слоев населения, но также и для людей среднего достатка. И здесь калым ложился тяжелым бременем на семью юноши, на все хозяйство в целом. Известно, например, что в Вахио-боло в первые годы после Октябрьской революции средняя обеспеченность одного хозяйства скотом составляла: лошадей — 0.6, ослов — 0.6, быков — 1.7, коров — 1.9, баранов и коз — 30.4; средняя обеспеченность середняцкого хозяйства составляла: 1 лошадь, 1—2 осла, 2 коровы, 2 быка и голов 30—35 баранов и коз. При таком поголовье скота отдать в калым семь коля значило отдать столько же, сколько имело все хозяйство в целом.

Но если скот для калыма можно было приобрести на месте, то другие предметы, входившие в калым, главным образом материю, при господствовавшем в крае натуральном хозяйстве приходилось приобретать на равнине — в Ферганской долине, в Самарканде или Ташкенте, куда специально отправлялись, что было сопряжено с дополнительными расходами.

Все это достаточно убедительно говорит о том, что калым в горном Таджикистане представлял для жениха и его семьи весьма серьезную проблему и ложился тяжелым бременем на хозяйство отца, желавшего женить сына. Немудрено поэтому, что сплошь да рядом приготовление и уплата калыма тянулись долгое время, иногда даже годы.

Обратимся теперь к приданому, носившему в горном Таджикистане название *моли мирос*, *мирос*, *мирот*, *миротӣ*, что в переводе собственно означает «наследство». Повсеместно распространен был обычай, согласно которому приданое передается новобрачной некоторое время спустя после свадьбы, во время первого традиционного посещения ею дома своих родителей. Приданое это было невелико и состояло обычно из нескольких баранов и коз; в лучшем случае, кроме того, отец давал корову. Естественно, что в ряде случаев на величину приданого, получаемого новобрачной от своего отца, влияла и щедрость отца новобрачного, не поскупившегося дать в калым лишнее животное. В таком случае и отец новобрачной оказывался щедрее. Но и это было не обязательно, и величина приданого зависела от усмотрения и доброй воли отца новобрачной. Во всяком случае величина приданого не могла идти ни в какое сравнение с величиной уплачиваемого за девушку калыма.

Помимо моли мироса в виде мелкого скота, родители снабжали свою дочь в ряде случаев различными предметами домашнего обихода — посудой, утварью. Стоившие дороже материя, одежда и постельные принадлежности приготовлялись для новобрачной, вернее для обоих молодоженов, в доме девушки, но из материалов, присланных семьей жениха и входивших в состав калыма. Отец девушки, конечно, мог кое-что прибавить и от себя, что фактически часто и имело место, но никакого обязательства в этом случае для него не существовало. Напротив, иногда отец девушки расходовал не всю материю, присланную по договору о калыме, на приготовление одежды и постельных принадлежностей для новобрачных, а только определенную часть, остальное же забирал себе. Выше нам пришлось уже указывать на весьма любопытный обычай, практиковавшийся в к. Сафедорон и заключавшийся в том, что если отцу девушки нравилась присланная ему в калым лошадь, то он брал на себя приобретение войлоков и одеял для новобрачных, в противном же случае отсылал лошадь обратно и возлагал приобретение указанных вещей на отца юноши. Этот пример как нельзя лучше показывает тот произвол, который мог себе позволить отец — собственник выдаваемой замуж девушки по отношению к плательщику калыма — отцу жениха.

Остановимся еще в нескольких словах на расходах по свадьбе. Практически расходы по свадьбе в горном Таджикистане состояли из двух статей — всевозможных продуктов, затрачиваемых на угощение многочисленных гостей, и различных мелких подарков, дававшихся взаимно одной стороной представителям другой стороны, а также некоторым гостям.

Естественно, что в отношении расходов по свадьбе, так же как и в отношении приданого, на практике можно было наблюдать большое разнообразие: в ряде случаев отец невесты, в особенности если он обладал достатком и был доволен выбором зятя, брал на себя известную часть расходов на угощение, а также на приготовление подарков.

Однако обычное право и здесь предполагало, что расходы на угощение падают на семью жениха, для чего оговаривалась заранее особая часть калыма, носившая, как мы видели выше, название *бор* и состоявшая из бараньих туш и других продуктов, посылавшихся за некоторое время до свадьбы в дом новобрачной.

Наглядное отображение такого порядка вещей, на наш взгляд, можно усмотреть в одном обычае, записанном нами при описании свадьбы в к. Зидди[32] в долине р. Варзоб. Когда отец жениха уплатил калым, он посы-

[32] Полевые записи (октябрь 1947 г.) от Одина Махмудова.

лает к отцу невесты вестника с извещением о дне, выбранном для свадьбы. Вестник является к отцу девушки и обращается к нему со следующими словами: «Био бирим, амбар та бигир аз джои куда (Пойдем, забери свой амбар от свата)». После этого отец девушки отправляется к отцу жениха и получает от него мешок пшеницы, при этом отец жениха надевает ему на плечи в качестве подарка новый халат. В Дарвазе нам говорили, что отец жениха доставляет весь калым, включая материю и съестные припасы, в дом невесты, после чего «дигар кор на дорад (больше не имеет никакого касательства)»: готовиться к празднику должна сторона невесты.

Что касается подарков, выражающихся обычно в кусках материи, платках, тюбетейках и пр., то в основном они заготовляются из части калыма, носящей название *тукуз*.

* * *

Все вышеприведенные материалы позволяют нам сделать следующий вывод. Еще в очень недалеком прошлом в горном Таджикистане мы встречаем господство института калыма в его развитой форме наряду со сравнительно слабым развитием института приданого. Вследствие этого главная тяжесть экономических затрат при браке ложится здесь на семью жениха, в то время как семья невесты не несет по существу никаких расходов, за исключением незначительных трат на обзаведение молодых и выделение девушке небольшого приданого. Напротив, семья невесты имеет значительные выгоды от выдачи замуж девушки, получая за нее сравнительно большие материальные ценности. Таким образом, бракосочетание у горных таджиков по существу являлось куплей-продажей девушки.

Иное положение наблюдалось среди таджиков равнины, особенно городов и больших селений. Институт калыма здесь уже вырождался и был близок к полному исчезновению. Напротив, значительное развитие получил институт приданого, которым снабжал девушку ее отец при выходе замуж. Затраты при бракосочетании несут обе стороны, причем обычное право уже признавало желательным, чтобы большую часть расходов принимала на себя семья невесты. Таким образом, бракосочетание у таджиков равнины и городов в недалеком прошлом уже не являлось куплей-продажей девушки, а было основано на других началах.

Поэтому нам представляется неправильным утверждение, что калым есть лишь компенсация приданого, его эквивалент, что в калыме и приданом мы имеем дело с двумя сторонами одного и того же явления. На самом же деле как калым, так и приданое представляют собой особые, самостоятельные институты, по-видимому, и возникшие на различных стадиях общественного развития, причем институт калыма возник раньше, а институт приданого позже: в то время, когда институт калыма уже отмирает, превращается в простую фикцию, институт приданого, напротив, развивается. И ничего нет удивительного в том, что на определенной какой-то стадии калым и приданое в количественном выражении как бы уравновешиваются, что и привело некоторых исследователей к ошибочному отождествлению двух различных явлений, институтов.

То, что калым и приданое не имеют друг с другом ничего общего, подтверждается также и судьбой того и другого после заключения брака. Рассмотрим хотя бы в кратких чертах этот вопрос.

У таджиков калым выплачивается обычно отцом юноши или же теми его родственниками, на попечении которых он находится, и поступает

в пользу отца девушки или же того родственника-мужчины, который распоряжается ее судьбой, как плата за отдачу девушки. То обстоятельство, что иногда некоторые ценности из полученного отцом или опекуном девушки калыма обращались в приданое девушки, здесь не имеет никакого значения. Лицо, получившее калым, распоряжается им совершенно бесконтрольно, как своей собственностью, и если оно отдает что-либо девушке, то делает это по своему личному усмотрению, точно так же, как может ей выделить любую другую часть своего имущества. Нам пришлось слышать в Дарвазе от нескольких лиц о том, что калым иногда постепенно возвращается в дом новобрачных, так как его владелец, если любит дочь и зятя, тратится на подарки им, на внуков и т. п. Но это делается не всегда, главным образом «одами ба риш (людьми солидными и уважаемыми)». Во всяком случае, обычное право считает, что калым поступает в полное распоряжение отца или опекуна девушки.

Повлиять на изменение судьбы калыма может лишь нарушение заключенной сделки не по вине стороны, давшей калым. Таким нарушением считается требование развода по инициативе жены или ее отца или же самовольный уход от мужа. Среди таджиков в прошлом было широко распространено бегство молодых женщин в дом своего отца в виде своеобразного протеста против дурного обращения мужа; часто ни угрозы, ни уговоры не могли побудить молодую женщину вернуться обратно, она заявляла, что бросится в воду, а к мужу не пойдет. В таких случаях отец часто сдавался и вынужден был возвратить полученный им калым. Возвращался калым даже и в том случае, если между браком и уходом жены от мужа проходило много лет.

Напротив, если инициатором развода являлся муж, если он прогонял жену, то он не имел никакого права требовать обратно калым. Более того, как нам пришлось слышать в Ванджe, если за мужем оставалась невыплаченной какая-либо часть калыма, то его заставляли выплатить и эту часть. Отметим еще, что в случае смерти жены, хотя бы вскоре после свадьбы, калым не подлежал возвращению и оставался у тестя.

Обратимся теперь к судьбе приданого. Если бы приданое являлось эквивалентом калыма, то оно, естественно, должно было бы поступать в распоряжение мужа. В действительности же дело обстояло далеко не так. У таджиков, в частности у горных таджиков, приданое, известное, как мы уже говорили, под названием моли мирос, поступало в полную собственность молодой женщины и муж не имел на него никакого права. В совместной жизни супругов, конечно, часто случалось, что необходимо было потратить что-либо из приданого жены, но в таком случае муж должен был добиться ее согласия. Конечно, на практике часто бывали случаи, что муж, в силу фактически складывавшихся в отдельной семье отношений, пытался узурпировать права жены и стремился распоряжаться ее приданым. Но такое положение противоречило обычному праву и осуждалось окружающими. При разводе с мужем жена уносила приданое с собой, а в случае смерти ее оно переходило к ее детям. При отсутствии детей приданое обычно возвращалось ее родителям или родственникам, но в таком случае муж также мог предъявить права на известную его часть.

В главе, посвященной семье, нам пришлось указывать на любопытную борьбу коллективного и индивидуального начала в вопросе о женском приданом — моли мирос — в патриархальной семейной общине в долине р. Ванджа. Там мы отмечали, что приведенный в дом женщинами в качестве приданого скот считался их личным имуществом и числился за ними, право же распоряжаться продуктами от этого скота

принадлежало жене старейшины общины. В отношении распоряжения самим скотом существовало различное положение. В одних случаях этим скотом распоряжалась сама хозяйка, в других случаях — глава общины с согласия хозяйки и в последнем случае — глава общины даже без согласия хозяйки. В происходивших вокруг этого спорах и ссорах женщина-чужеродка выступала как представительница частнособственнических интересов против коллективного начала, представленного главой семьи.

В целях наиболее полной и всесторонней характеристики калыма остановимся на двух моментах, связанных с наличием пережитков родовых традиций и существованием больших патриархальных общин и сильно развитых патриархальных отношений среди горных таджиков в недалеком прошлом.

Прежде всего укажем на существовавший порядок, в силу которого калым мог получать только мужчина; в случае смерти отца ни мать, ни старшая сестра невесты, ни какая-либо другая родственница не имела права на получение калыма. В таких случаях калым поступал ближайшему родственнику-мужчине, являвшемуся опекуном девушки. Если же не было вообще никаких мужских родственников, то калым все равно матери не поступал, последней делали какие-либо подарки, и в случае ее согласия она переходила на жительство в дом тестя.

Другим любопытным фактом является родственная помощь, оказываемая тому или другому сородичу в деле сбора калыма, о чем упоминалось в главе о семье, а также при описании свадьбы. Во время приготовления калыма отец жениха обходит своих родственников, представителей своего рода — каун — и просит помощи. Каждый помогает чем может. Обычай этот носит название *осоль*. Таким образом, приготовление и уплата калыма становятся делом всей родовой группы, хотя, конечно, наиболее существенные расходы несет отец жениха.

В соответствии с этим, как нам представляется, находится и обычай при передаче калыма отцу девушки делать подарки и другим ее родственникам — дяде со стороны матери, дяде со стороны отца, некоторым близким родственницам. Здесь также можно видеть как бы следы такого порядка, при котором калым поступает не одному отцу, а всей ближайшей группе родственников.

Порядок этот особенно наглядно выступал при уплате или получении калыма в больших патриархальных семейных общинах, сохранившихся еще до недавнего времени в некоторых горных районах Таджикистана. В патриархальных общинах женитьба или выдача замуж одного из ее членов являлись общим делом всей общины и в первую очередь не отца юноши или девушки, а старейшины общины, так называемого калонтари хона. Точно так же обстояло дело и с уплатой или получением калыма. При наличии общего неразделенного имущества в патриархальной общине, которым распоряжался старейшина, последний распоряжался также и уплатой из этого общего имущества калыма за жену для того или другого члена общины, устанавливая очередность женитьбы. Естественно, что и калым, получаемый патриархальной общиной за ту или другую девушку, поступал в распоряжение старейшины. О том, что так было на самом деле, а не только в теории, говорят собранные нами материалы о патриархальных общинах в долинах Ванджа и Язгулема. Сплошь да рядом власть старейшины в них была настолько сильна, что без согласия старейшины отец юноши или девушки не мог не только дать или получить калым за сына или дочь, но даже, по образному выражению одного нашего осведомителя, «купить или продать иголку».

Все сказанное приводит нас к убеждению, что эволюция института калыма в связи с разложением патриархально-родовых отношений шла в направлении постепенного сужения круга лиц, имевших право на калым или обязанных платить его, от сравнительно широкой группы агнатных родственников к одному лицу — отцу жениха или отцу невесты.

* * *

Мы должны хотя бы вкратце остановиться на институте, носящем название *махр*, поскольку мы с ним сталкиваемся в таджикской свадьбе.

Махр, в отличие от калыма, признаваемого только обычным правом, является мусульманским, шариатным установлением. Махр,[33] существовавший еще в доисламскую эпоху, являлся, по-видимому, одной из форм калыма, так как передавался при заключении брака опекуну невесты. После Мухаммеда махр изменил свою сущность и превратился в денежное или имущественное обеспечение, выдаваемое женихом невесте; он является и в настоящее время необходимым условием мусульманского брака на случай развода по инициативе мужа или его смерти.

При описании шахристанской свадьбы О. А. Сухарева следующим образом характеризует махр. В к. Шахристан махр выражается в золотых и равняется 90 золотым (около 360 рублей), каковая сумма и указывается в брачном договоре, хотя она зачастую не соответствует действительной стоимости махра. Махр делится на две части — «наличный махр» и «махр отложенный». Первую часть составляют фактические расходы жениха на свадьбу и на домашнее обзаведение; вторая часть, которой собственно по шариату должна являться какая-либо недвижимость, принадлежащая молодому и переходящая в случае его смерти или развода по его инициативе к жене, превратилась в чистейшую фикцию. Лишь полученное по первой части махра обзаведение становится фактической собственностью жены и переходит затем к ее детям в случае ее смерти, а в случае развода по инициативе мужа уносится ею с собой.

Согласно нашим записям, в Ура-Тюбе величина махра устанавливается путем торга и вся сумма махра также делится на две части, причем одной из них считаются свадебные расходы, понесенные женихом, а другая остается в качестве долга за новобрачным, который он обязан выплатить своей жене в случае развода с ней.

Мы склонны предполагать, что, поскольку уплата махра практиковалась главным образом в городах Средней Азии, среди оседлого мусульманского населения, — как таджиков, так и узбеков, — институт этот, как мусульманское, шариатное установление, приходит на смену отмирающему здесь калыму, вероятно точно так же, как у древних арабов появившийся при Мухаммеде махр заменил калым, существовавший в доисламскую эпоху.

Напротив, среди горных таджиков, где институт калыма был еще в полном расцвете, обычая давать махр не существовало. Но шариатные нормы, проникавшие и сюда вместе с мусульманством, естественно, оказывали влияние на правосознание населения. Поэтому, как нам самим приходилось отмечать неоднократно, горные таджики часто путают калым с махром и называют его словом *мар*. На неоднократные вопросы о том, что такое махр, нам нередко приходилось слышать, что махром называется рассрочка уплаты калыма: «отдать невесту в махр — отдать в долг», — что согласуется с самой сущностью махра, половина которого, по шариату,

[33] О махре см. статью «Махр»: Encyclopédie de l'Islam, Leyden—Paris, 1908—1938.

является долговым обязательством новобрачного. В случае, если за новобрачным оставались долги по уплате калыма, говорили: «Дар гарданаш махр монд (На его шее остался махр)».

Наконец, среди кулябских таджиков был отмечен любопытный обычай *бахшидани махр* — «прощение махра». Вскоре после свадьбы в доме новобрачной собирались родные мужа, устраивалось угощение, после которого присутствующие обращались к молодой со словами: «Махр та бебахш (Прости твой махр)», — на что молодая женщина обычно соглашалась. Довольно трудно объяснить этот обычай. Однако нам думается, что таким путем народное сознание стремилось отдать дань шариатным, а следовательно, и исламским нормам, которые фактически еще, при наличии калыма, не имели здесь практического применения.

* * *

Нам представляется необходимым остановиться здесь хотя бы кратко на вопросе о калыме и приданом у некоторых других народов Средней Азии с целью осветить вопрос этот возможно шире.

Прежде всего обратим внимание на узбеков — в основном оседлых узбеков, — по образу жизни и своим общественным порядкам весьма близких к таджикам, живущим на равнинах и в городах. К сожалению, сведения по интересующему нас вопросу относительно узбеков весьма скудны, отрывочны и случайны.

Еще в 1868 г. А. Вамбери, характеризуя узбеков Хивинского оазиса, сообщает о переговорах по поводу калыма, который жених хочет или может дать за невесту. Исчисление ведется девятками, в сельских местностях скотом, в городах деньгами; наибольший калым составляет девять девяток. Помимо калыма, уславливаются о *эгинбаш* — подарке, который жених делает невесте, состоящем из различных женских украшений.[34]

А. Гребенкин[35] в своей статье, посвященной в основном узбекам долины Зеравшана, довольно подробно останавливается на вопросе о калыме. Этот исследователь характеризует калым как выкуп или приданое, вносимое женихом за будущие услуги жены. Однако, пишет Гребенкин, калым не всегда составляет необходимое условие при заключении узбеками брака. Бедняки или хорошие друзья при женитьбе своих детей калым обычно не вносят, особенно когда, как это практикуется в ряде узбекских родов, просватывают своих детей в колыбели, хотя, как прибавляет автор, такие браки не являются обязательными для просватанного с колыбели жениха. Встречаются также случаи, что жених отрабатывает за свою жену уже после женитьбы.

О том, что калым здесь зачастую является фикцией, свидетельствует указание автора, что вообще узбек считается женихом до того времени, пока он не выплатит калыма или же пока родные девушки не заявят, что они считают калым уплаченным, хотя в действительности этого нет.

Далее А. Гребенкин прямо указывает, что калым в Зеравшанском округе уже и для того времени потерял свое значение и превратился просто в подарок, который сторона жениха делала стороне невесты, или же являлся тратой на угощение, которое приготовляли родственники невесты родственникам жениха и всем знакомым, собиравшимся на свадьбу. Поэтому случалось, сообщает автор, что родители невесты не получали

---

[34] А. Вамбери. Очерк Средней Азии. М., 1868, стр. 95—101.

[35] А. Д. Гребенкин. Узбеки. Сб. «Русский Туркестан», в. II, М., 1872, стр. 62 и сл.

от жениха ни копейки денег и ни одного барана. Калым, в основном в виде денег или некоторого количества скота, уплачивался богатыми. Люди же среднего сословия и бедняки ограничивались подарками и расходами на свадебное угощение, причем стоимость того и другого тщательно учитывалась и как бы составляла калым.[36]

Автор ряда бытовых очерков о Туркестане А. П. Хорошхин[37] также отмечает, что среди оседлых узбеков равнин и городов калым определялся стариками в виде девяток материи, принадлежностей одежды, украшений, тех или других продуктов, иногда денег, но шел в пользу невесты, т. е., очевидно, на расходы по ее приданому, а также на покрытие свадебных расходов. Таким образом, и свидетельство А. П. Хорошхина указывает, по-видимому, на отмирание калыма среди узбеков уже в 60—70-х годах прошлого столетия.

Упоминая о калыме среди узбеков Ташкента тех же 70-х годов, П. Маев указывает, что в калым, уплачиваемый женихом за невесту, кроме денег, входят также и различные принадлежности туалета, необходимые невесте, как например халаты, бешметы, платки, украшения, а, кроме того, различные продукты для угощения на свадьбе. Тут же автор делает примечание, что калым следует толковать по шариату, т. е. в качестве обеспечения, вносимого женихом, которое обращается в пользу и собственность жены. Одновременно автор упоминает о приданом, даваемом девушке, указывая, что о величине его не практикуется предварительно уговариваться и что жених узнает о нем уже после брака.[38]

Свидетельства супругов Наливкиных, относящихся к узбекам Ферганской долины 70—80-х годов прошлого века, мы привели уже выше. Они также показывают, что во второй половине XIX в. среди узбеков равнины и городов обычай уплаты калыма постепенно стал исчезать и на калым стали смотреть в известной степени как на затрату женихом некоторых сумм, предназначавшихся на расходы по снабжению невесты приданым. «Родители невесты, — говорят Наливкины, — прибавляют от себя к получаемой от жениха сумме приблизительно столько же; на эти совокупные средства делается приданое и справляется свадьба. Деньгами калым уплачивается обыкновенно только в городах. В кишлаках большая часть его вносится скотом и хлебом».[39]

К сожалению, более поздние высказывания по вопросу о калыме у узбеков весьма скудны. В заметке по вопросу о свадебных обычаях у узбеков, напечатанной в 1899 г.,[40] говорится лишь о том, что предварительно между родителями брачущихся устраивается торг о калыме, по окончании которого выплачивается половина калыма, а за несколько дней до свадьбы в дом девушки отправляется скот, продукты, дрова и одеяла для приезжающих гостей. В статье об узбекском туе, напечатанной в 1906 г.,[41] указывается, что перед свадьбой из дома жениха при всех выносят громадные узлы и сундуки с калымом, которые перевозит караван верблюдов. Наконец, М. Гаврилов,[42] описывая в 1911 г. узбекскую свадьбу, упоминает о посылке подарков женихом невесте, а также

---

[36] А. Д. Гребенкин. Узбеки, стр. 65.
[37] А. П. Хорошхин. Сборник статей. . ., стр. 190—193.
[38] П. Маев. Азиатский Ташкент. Матер. для статистики Туркест. края, в. IV, СПб., 1876, стр. 310—311.
[39] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины. . ., стр. 202.
[40] Н. П. Свадебные и похоронные обряды у сартов. Кирг. степная газ., 1899, №№ 47, 48.
[41] П. М. Туй. Туркест. вед., 1906, № 183.
[42] М. Гаврилов. Сартовская свадьба. Туркест. вед., 1911, №№ 150, 152.

об установленном отцом девушки размере калыма, состоявшего из баранов, лошадей, одежды, продуктов, а также 500 рублей деньгами — *ширбахо*. Однако этот автор не дает никаких комментариев к своему перечислению требуемого тестем калыма, так что остается неясным, что именно давалось фактически и какие расходы несла в свою очередь сторона невесты.

Нам представляется, что приведенный только что материал, касающийся в основном оседлых узбеков, показывает, что существовавшее здесь положение в отношении калыма и до некоторой степени приданого (хотя сведения о последнем еще более скудны, чем сведения о калыме) примерно такое же, какое мы наблюдаем и среди таджиков среднеазиатских равнин, а также таджиков городов.

Наличие одинаковых социально-экономических условий у обоих народов, живущих по соседству, а также господство моногамной малой семьи, пришедшей, как можно думать, на смену большой патриархальной семье и патриархальным отношениям, создало и одинаковое положение в части калыма и приданого. У обоих народов, вернее групп, калым утратил свое былое значение, в то время как роль приданого значительно увеличилась.

Обратимся теперь к другому среднеазиатскому народу, который до Великой Октябрьской революции вел кочевой образ жизни и сохранял в основном натуральное хозяйство со значительным господством патриархальных отношений, — к казахам. По вопросу о калыме и приданом у казахов мы располагаем многочисленными материалами, относящимися в основном к концу прошлого столетия.

Еще в 70-х годах прошлого века Г. Загряжский в статье, посвященной юридическим обычаям казахов (по старой русской терминологии — киргиз), указывал, что вступающий в брак обязан выплатить родителям или родственникам невесты калым до брака; в случае смерти невесты или жениха, если умершего нельзя заменить родственником или родственницей, — калым возвращается; точно так же калым может быть затребован обратно в случае, если жених найдет свою жену нецеломудренной. Родственники невесты со своей стороны должны дать ей приличное приданое — юрту, домашнюю утварь и постель; приданое должно быть равно части калыма, выплачиваемой женихом в день свадьбы.[43]

Самые размеры калыма у казахов были весьма велики. И. Козлов сообщает, что калым составлял 9, 17, 27, 37, 47 голов разного скота, смотря по состоянию жениха. Калым подразделялся на несколько частей: *бас жаксы* — главная, самая ценная часть, *кара мал* — собственно калым, *илю* — плата за первое посещение невесты, *туй мал* — все потребное для свадебного праздника, которым сопровождается венчание, *сют акы* — плата теще за молоко, *каде* — многочисленные подарки родственникам невесты; величина туй мала соразмеряется с приданым невесты. Приданое состоит из кибитки, верблюда, лошади, мелкого скота, головного убора — *саукеле*, постели, сундуков, одежды.[44]

Согласно П. Е. Маковецкому, величина калыма у казахов была различной и делилась в прежнее время на три разряда: *домолак кырк джеты* — в 47 трехлетних кобыл, *отуз джеты* в 37 и *джигирма джеты* — в 27 кобыл. По мере роста экономической дифференциации среди казахов замечалось понижение минимального и возрастание максимального раз-

[43] Г. Загряжский. Юридические обычаи киргиз. Матер. для статистики Туркест. края, в. IV, СПб., 1876, стр. 155—158.

[44] И. Козлов. Обычное право киргизов. Памятная книжка Западной Сибири. Омск, 1882, стр. 330—332.

мера калыма. Высший разряд калыма иногда доходил до 100 верблюдов (верблюд приравнивался к 5 лошадям), низший же разряд опускался до 17 голов, а иногда даже и до 2 лошадей.

Калым поступал в полное распоряжение отца невесты, сливался с остальным его имуществом и после смерти переходил к наследникам. При патриархальных отношениях и ранних браках, прибавляет автор, последние заключались лишь с согласия родителей или же опекунов, которые и получали калым. Нарушение договора со стороны жениха до первого тайного посещения им невесты, носившее у казахов название *урун келю*, влекло за собой штраф и дачу подарков, после же этого посещения — потерю калыма, а нарушение договора стороной девушки — отдачу калыма и штраф.

В свою очередь отец невесты обязан дать за дочерью приданое — *джасау*. Размеры приданого не определяются обычаем и не обусловливаются никаким договором, они целиком зависят от желания отца. Обычно люди бедные и среднего достатка давали приданого немного по сравнению с величиной калыма, только лица очень богатые давали за своими дочерьми большое приданое, иногда по стоимости равнявшееся калыму. Приданое состояло преимущественно из вещей: одежды, белья, ковров, домашней утвари, юрты и т. п.[45]

О крупных размерах калыма у казахов Перовского и Казалинского уездов говорит Х. Кустанаев. Богатые платили 47 голов крупного скота, средние — 27—37 голов, беднота — 7—9 голов. Если калым уплачен, но жених умрет, девушку берет брат умершего; если же она выходит на сторону, то муж обязан выплатить калым семейству первого жениха.[46]

В. Д. Тронов [47] сообщает, что у казахов калым, состоящий из скота, уплачивается по частям в два раза. Большая часть называется *бас джаксы*, в нее входят лучшие кони. Размер богатого калыма составляет 100—150 кобыл (все приравнивается к кобылам), среднего — 50—57; бедняки давали 15—27 кобыл. Калым не платится лишь в случае отработки женихом невесты или же в случае обмена девушками. Если невеста отказывается от жениха, то калым возвращается, однако если уже имели место тайные свидания молодых, то часть калыма задерживается. В случае смерти жениха девушку выдают за его брата или другого родственника, в случае же смерти девушки жених требует ее сестру или другую родственницу. Приданое бывает различно, у богатых даже иногда больше калыма, у бедных часто меньше, в него входят кибитки, ковры, постели, саукеле, одежда.

Для казахов Семиреченской области Н. Изразцов указывает, что раньше в калым давали рабов, а в настоящее время только скот. Богатые султаны платили 100 кобыл, у простых казахов существовало два размера калыма: 47 и 37 кобыл, однако на практике калым платили по обоюдному соглашению. По словам этого исследователя, неполный калым в 37 кобыл платили раньше, когда был широко распространен обычай сорората, т. е. женитьба на сестре умершей жены. Что касается приданого, то его размеры зависели исключительно от воли отца невесты; если разница была уж очень велика, то зять рассказывал всем о таком поступке тестя, а иногда и жаловался баям, которые заставляли отца

---

[45] П. Е. Маковецкий. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов, в. I. Омск, 1886, стр. 2—14.

[46] Х. Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 23—24, 29—30.

[47] В. Д. Тронов. Обычаи и обычное право киргиз. Зап. Русск. геогр. общ. по отд. этногр., т. XVII, 1891, в. II, стр. 71—75.

девушки немного прибавить. Как правило, богатые не жалели средств на приданое; напротив, бедняки часто почти ничего не давали.[48]

В Сырдарьинской области калым высшего разряда состоял из 8 кобыл с жеребятами, 13 меринов и 9 жеребцов. Отец приготовляет дочери юрту и ее убранство, дает ей верховую лошадь, украшения.[49] У казахов Уральской области калым достигал нескольких тысяч рублей, причем обыкновенно уплачивался не деньгами, а скотом.[50]

Наконец, А. Подварков сообщает, что калым платят все казахи (киргизы). Богатые уплачивают 60 баранов, 4 кобылицы с жеребятами и 2 жеребцов, а бедные — не менее 10 голов рогатого крупного или мелкого скота. Случалось, что часть калыма, не взысканная своевременно до свадьбы, не взыскивалась вовсе, особенно если молодые жили хорошо. Калым не возвращался, если невеста заболевала или умирала или же если жених отказывался от нее, но в случае отказа невесты от брака возвращался. Невеста обычно приносила с собой приданое, состоявшее из одежды, домашней утвари и скота, которое составляло ее личную собственность и при разводе возвращалось ей.[51]

Нам представляется, что между казахами, с одной стороны, и горными таджиками, с другой, в отношении бытования и большого удельного веса калыма можно видеть некоторое сходство, как думается, объясняемое сходными социальными условиями в прошлом, господством патриархальных отношений, в значительной степени натуральным характером хозяйства. Напротив, приданое у казахов хотя и достигало значительных размеров, в особенности у богатых, вообще играло второстепенную роль.

Перейдем теперь к рассмотрению вопроса о калыме у некоторых других народов, близких или отдаленных соседей таджиков.

У хазара́ и джемшидов, по сведениям, собранным Э. Г. Гафферберг в 1928—1929 гг. среди групп этих народов, кочевавших на территории СССР, сторона жениха должна была уплатить отцу невесты калым. О величине калыма договариваются заранее, еще до помолвки; однако, согласно обычаю, перед заключением обряда бракосочетания происходит публичный торг по этому поводу, в результате уполномоченный отца невесты снижает величину калыма до заранее обусловленного. Через три дня после совершения брачного обряда, во время угощения, называемого *сурфариза*, снова поднимается вопрос о величине калыма и калым снова несколько снижается. В этот же день к вечеру должна была быть доставлена половина калыма, вторая половина доставлялась ко дню свадьбы.

Сумма калыма обычно равнялась 100 баранам, причем между родственниками эта сумма часто снижалась. Калым не платили в случае обмена девушками. Однако, как правило, уплата калыма была необычайно тяжела, особенно для бедняков, чем объясняется большой процент неженатых среди беднейших слоев населения.

Часто молодой человек для того, чтобы добыть себе жену, нанимался в батраки и работал лет 10—15, отдавая заработок отцу своей невесты в счет калыма. В результате, женившись, он тоже не имел ничего и в даль-

---

[48] Н. Изразцов. Обычное право («адат») киргиз Семиреченской области. Этногр. обозр., кн. XXXIV, 1897, № 3, стр. 80—82.

[49] А. Диваев. Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сыр-дарьинской области. Уч. зап. Казанск. унив., 1900, кн. 4, Приложение, стр. 13—18.

[50] М. Н. Бекимов. Свадебные обряды киргизов Уральской области. Изв. Общ. археолог., истор. и этногр. при Казанск. унив., т. XXI, 1905, в. 4, стр. 389.

[51] А. Подварков. Брак и развод у киргиз. Средняя Азия, 1910, в. II, стр. 63.

нейшем должен был оставаться в постоянной зависимости от богачей. Случалось даже и так, что отец девушки, которому надоело ждать полной уплаты калыма от бедного жениха, продавал дочь более богатому претенденту.[52]

Относительно афганцев мы имеем еще свидетельство Эльфинстона (начало XIX в.) о том, что они покупают своих жен. Цена женщины у афганцев варьирует в зависимости от достатка мужа. Результатом этого обычая является то, что женщины рассматриваются до известной степени как собственность. Муж может дать жене развод, не будучи обязан сообщить мотивы, но жена не может покинуть мужа. Если муж умирает раньше жены, сумма, которую он за нее уплатил, возвращается его сородичам в случае выхода замуж вдовы в чужую семью. Молодой человек обычно долгое время занят собиранием средств на покупку себе жены, цена которой намного превышает стоимость приданого.[53] О покупке женщин в качестве жен сообщают также и более поздние авторы.[54]

Однако, наряду со свидетельством об уплате калыма за жену, мы имеем относительно афганцев также сведения о даче женихом жене обеспечения на случай развода — махра.[55]

По-видимому, у афганцев, так же как и у таджиков в ряде мест, возможно в городских центрах и прилегающих к ним районах, уже не сохранявших патриархально-натуральных отношений, калым исчезал или вовсе исчез, заменившись обеспечением, предоставляемым жене со стороны мужа.

Брак путем уплаты калыма практикуют и народы, живущие в малодоступных горах Гиндукуша, где и до недавнего времени господствовали еще патриархальные отношения и сохранилось натуральное хозяйство.

Майор Биддельф сообщает, что при согласии сторон на брак происходит обмен подарками, иногда тут же уплачивается и выкуп. В Ясине иногда похищают невест с согласия родителей, если нечем заплатить калым.[56] Относительно кафиров Гиндукуша К. Риттер, со слов муллы Неджиба, сообщает, что они живут в многоженстве и приобретают себе жен меной на домашний скот.[57]

Исследователь кафиров Робертсон сообщает следующее: «Браки совершаются очень просто: это явная купля женщины мужчиной. Когда человек захочет жениться на какой-либо девушке, он посылает приятеля к ее отцу, чтобы попросить его согласия и договориться о цене, о которой часто торгуются в течение долгого времени. Когда размер платы установлен, сватающийся посещает дом девушки, режут козла, устраивается кое-какое угощение, и брак заключен».[58]

Калым широко распространен также и среди курдов — народа, в основной массе своей еще недавно сохранявшего в Иране и Турции кочевой образ жизни и патриархальный бытовой уклад. В отношении эриванских курдов в конце прошлого века Егиазаров писал, что им известны две

---

[52] Э. Г. Гаффербергг. Форма брака и свадебные обряды у джемшидов и хезарэ. Сов. этногр., 1936, № 1, стр. 83—92.

[53] M. Elphinstone. An account of the Kingdom of Caubul, t. I. London, 1815, стр. 236—238.

[54] E. D. Forgues. Les Afghan chez eux. Revue des deux Mondes. Paris, 1863, № 11, стр. 232; T. L. Pennell. Among the wild tribes of the Afghan frontier. London, 1912, стр. 193—195.

[55] M. Elphinstone. An account. . ., стр. 238.

[56] Биддельф, майор. Народы, населяющие Гиндукуш. Асхабад, 1886, стр. 103—104, 107.

[57] К. Риттер. Кабулистан и Кафиристан, стр. 22.

[58] Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша, стр. 212.

формы брака: путем похищения девушек и путем уплаты за нее выкупа — калыма. Жених дает родителям невесты выкуп от 5 до 50 рублей наличными деньгами, от 10 до 100 баранов и коз, 1—5 быков, лошадь с седлом и со всеми принадлежностями для верховой езды. Кроме того, в день совершения церемонии *арэкерин* (изъявления согласия) отец жениха дает отцу невесты ружье или пару пистолетов и денег от 5 до 20 рублей. Невеста в свою очередь приносит приданое, состоящее из ковра, постели, вязаных вещей на сумму от 20 до 80 рублей. Если жена через некоторое время разведется с мужем и возвратится к родителям, то последние обязаны отдать бывшему зятю по крайней мере $^2/_3$ выкупа. При таком положении дел, прибавляет автор, женитьба должна быть крайне стеснительна для бедных. Но благодаря обычаю *раджи* положение облегчается: все общество по мере возможности помогает им; один дает козла, другой барана, более богатый — лошадь, и т. п.[59]

В отношении иранских курдов другой исследователь — Л. А. Аракельян — сообщает, что юноша должен послать сватов к родителям девушки и купить ее у них, так как курд никогда не выдаст свою дочь замуж без получения определенной суммы. Часто не могут сговориться в цене, однако считается большим позором для молодого человека, если из-за цены его невеста достанется другому. Он должен в таком случае похитить ее. Жених может отослать назад девушку и получить обратно уплаченный калым в случае, если она не окажется невинной или откажется выйти за него замуж. Но если по вине жениха не состоится свадьба, тогда ему возвращается только расход по обручению. Во время совершения обряда бракосочетания у курдов практикуется публичный торг за невесту. Размеры калыма определяются в среднем в 20—50 баранов, 1—10 золотых, пару буйволов, коней или мулов, смотря по состоянию жениха.[60]

Наконец, еще один исследователь курдов — К. Н. Смирнов — сообщает, что при женитьбе отцу уплачивается за дочь от 50 до 300 рублей; на эти деньги отец девушки должен сделать приданое, но на самом деле на приданое тратится обычно не более $^1/_3$ полученной суммы.[61]

При столь безраздельном господстве у курдов обычая уплаты калыма при браке значение махра (обеспечения), даваемого женихом невесте, которое появилось, как мы видели, на стадии исчезновения калыма, по-видимому, еще невелико. Об этом можно судить со слов одного из известных исследователей курдов, В. П. Никитина, сообщающего, что хотя в брачном контракте у курдов указывается сумма махра, но в большинстве случаев это лишь простая фикция.[62]

Южные соседи курдов — луры и бахтиары, многочисленные племена которых сохраняют и по настоящее время в горах Загроша на юге Ирана свой кочевой быт, тоже практикуют брак покупкой. Русский исследователь конца XIX столетия Туманский сообщает, что цена за девушку у луров очень высока, сумма, которую вступающий в брак мужчина дает родителям невесты, т. е. так называемая цена молока (*ширбеха*) матери, вскормившей невесту, доходит до нескольких тысяч туманов

[59] С. А. Егиазаров. Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии. Зап. Кавк. отд. Русск. геогр. общ., кн. XIII, 1891, в. 2, стр. 49—52.

[60] Л. А. Аракельян. Курды в Персии. Изв. Кавк. отд. Русск. геогр. общ., т. XVII, 1904, № 1, стр. 22—27.

[61] К. Н. Смирнов. Поездка в северный Курдистан. Изв. Кавк. отд. Русск. геогр. общ., т. XVII, 1904, № 4, стр. 310.

[62] B. Nikitine. La vie domestique kurde. Revue d'Ethnographie et des traditions populaires. 1922, № 12, стр. 341.

и редко спускается ниже 100—200 туманов.[63] Английская путешественница того же времени Бишоп относительно бахтиар пишет, что у них договор, заключаемый при обручении, оглашается во время свадьбы и в нем указывается сумма денег или количество рогатого скота, кобыл и овец, которые родители жениха должны заплатить стороне невесты.[64]

Весьма любопытными материалами по вопросу о калыме, притом относящимися к нашему времени, мы располагаем для небольшого тюркоязычного кочевого племени кашкайцев, восточных соседей бахтиар, проживающего в иранской провинции Фарс. При этом очень ценно то обстоятельство, что тот же источник сообщает нам о бытовании у кашкайцев до сего времени большой патриархальной семьи, насчитывающей иногда до 100 человек членов и управляемой старейшиной, наделенным неограниченной властью в отношении остальных членов семьи. Все указанные материалы мы находим в вышедшей в 1945 г. в Тегеране на персидском языке книге Бахман Биги, посвященной быту племен, населяющих провинцию Фарс. Калым у кашкайцев носит название *башлык*. Состоит он обычно из некоторого количества скота, денег и других ценностей, которые сватающийся дает отцу или опекуну девушки. При заключении родственного брака от калыма также не отказываются, но в таком случае семье жениха делается значительная скидка. Полный отказ от калыма считался бы оскорблением для выдаваемой замуж девушки, это свидетельствовало бы, что ее личные качества невысоки.

Размер калыма зависит от состояния обеих сторон, происхождения, красоты девушки. Особенно большую роль играет происхождение. Как говорит автор, кашкаец, при всей любви к красоте, скорее возьмет в жены блондинку — дочь старейшины, чем красавицу — дочь погонщика верблюдов. Среди некоторых кашкайских племен, например среди племени шишбулуки, калым настолько велик, что руководители племени и родов различными сборами (штрафом и пеней) пытаются ограничить его размеры.

Уплата калыма для бедноты является очень трудным, а иногда и невозможным делом. Многие, уплатив калым, окончательно разоряются. Поскольку при родственных браках величина калыма снижается, такие браки практикуются очень часто, даже вопреки желанию девушки. Для облегчения уплаты калым вносится частями, и первый взнос служит гарантией того, что девушка будет выдана замуж за данного юношу. После первого взноса отец девушки уже не может принимать других сватов. Если отец передумает, то он должен вернуть стороне жениха все полученное, если же откажется от брака юноша без достаточных оснований, он ничего не может требовать обратно.

Расходы жениха и его семьи тем более ощутительны, что они не компенсируются приданым, которое вследствие того, что девушка не наследует имущества отца, очень невелико и состоит из нескольких предметов ее личного обихода, приготовленных обычно ее собственными руками. Размеры махра тоже очень малы, женщина в большинстве случаев отказывается от своих прав на махр, тем более что разводы среди кочевников встречаются как исключение.[65]

Нам остается еще рассмотреть вопрос о калыме у персов.

---

[63] Туманский, шт.-капитан. От Каспийского моря к Ормуздскому проливу и обратно. Сб. матер. по Азии, в. LXV, 1896, стр. 42.

[64] Bishop (Isabelle Bird). Jonrneys in Persia. London, 1891, стр. 355—356.

[65] Мохаммед Бахман Бахман Биги. Обычаи племен Фарса. Тегеран, 1945 г. (На персидском языке).

Прежде всего следует оговориться, что, как в отношении современных персов, так, по-видимому, и в средние века, нельзя подойти к вопросу о формах брака с единой меркой. Наряду с развитием городской жизни в Иране, с высоко развитыми товарно-денежными отношениями, с многочисленными социальными группами торговцев и ремесленников, крупной и мелкой буржуазии, мы находим еще в Иране ряд населенных земледельцами глухих, изолированных районов, в которых еще крайне силен патриархально-натуральный уклад жизни, определяющий преобладание патриархальных отношений и в семье.

Поскольку брак покупкой, брак путем уплаты калыма связан, по-видимому, с патриархальной семьей, с патриархальными отношениями, то его следует искать и у персов, главным образом в отсталых сельских районах, в крестьянских семьях. В других слоях общества, среди городского населения, широких слоев торгового и ремесленного сословия и богачей, где господствует моногамная семья, калым уже исчез. В этом отношении напрашивается сравнение со Средней Азией, где на равнинах и в городах калым исчез еще во второй половине XIX в., а в горных областях Таджикистана и среди кочевого населения степей сохранился вплоть до Октябрьской революции.

В отношении брачных платежей у персов мы имеем целый ряд свидетельств западно-европейских путешественников XVII и начала XVIII в. Свидетельства эти, однако, не вносят необходимой ясности и лишь позволяют догадываться, что мы имеем здесь дело, с одной стороны, с калымом, а с другой стороны — с приданым и обеспечением жены мужем. Вероятнее всего, что здесь речь идет в основном об описании обычаев городского населения, поскольку такие авторы, как Тавернье и Шарден, имели дело главным образом с торговым сословием, а также вращались среди высших слоев общества. Шарден был придворным ювелиром шаха, а Тавернье совершил между 1636 и 1663 гг. шесть путешествий в Персию.

Остановимся кратко на некоторых из указанных свидетельств. Пиетро делла-Валле, путешествовавший по Персии в 1614—1621 гг., сообщает, что женщина ничего не приносит при свадьбе своему мужу, кроме кое-каких домашних вещей.[66] Адам Олеарий (30-е годы XVII в.), описывая брачные платежи, имеет, вероятно, в виду и плату за жену, и обеспечение, вносимое мужем последней. Договариваются о плате, сообщает он, которую дают родные жениха, но не родные невесты. Эта плата состоит из денег, которые жених посылает незадолго до свадьбы в качестве компенсации отцу и матери за воспитание дочери; или же муж обещает жене определенную сумму по брачному контракту, уплачиваемую в случае развода.[67]

Шарден (1660—1670 гг.) утверждает, что в Персии девушек выдают замуж без приданого, дают лишь некоторые домашние вещи, однако по смерти отца дочь может получить треть имущества. Жена по брачному контракту получает обеспечение, которое она может требовать при разводе. О плате за жену Шарден не говорит ничего.[68]

Путешественник Тавернье, говоря об обеспечении жены мужем частью своего имущества и о посылке ей денег и одежды, не упоминает о плате за жену. Однако несколько дальше, при описании свадьбы, этот автор

[66] Pietro Della Valle. Suite de fameux voyages. Paris, Gervais Clourier, 1664, t. II, стр. 356.

[67] A. Olearius. Relation du voyage. Traduit de l'allemand par A. de Wiegnefort. Paris, 1876, t. I, стр. 585.

[68] Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient. Nouvelle edition par L. Langles, t. VI, Paris, 1811, стр. 275.

сообщает подробности, которые свидетельствуют о плате, вносимой женихом родителям девушки. Когда молодая, пишет он, находится у дверей дома своего будущего мужа, в случае, если ее родители потребовали за нее большую сумму, которую молодой не хочет или не может выплатить, он держит двери закрытыми, заявляя, что не хочет жены за такую цену. После некоторого торга родители невесты снижают цену.[69]

Сообщение по интересующему нас вопросу миссионера Рафаила Дю-Мана, прожившего полвека в Исфагани при дворе Сефевидов и ставшего большим знатоком жизни Персии XVII в., также недостаточно отчетливо. Вено должно быть уплачено женщине, говорит он, в том случае, если однажды муж захочет развестись с ней. Здесь, по-видимому, речь идет об обеспечении махром. Далее автор говорит о том, что после заключения соглашения жених должен послать невесте башлык, т. е. деньги на ее одежду и меблировку. Сторона невесты в свою очередь должна снабдить девушку всем необходимым; при этом все заготовленное показывается родным жениха и оценивается вдвое против стоимости, чтобы показать, что башлык удвоен.[70]

Если под башлыком в Персии обычно понимается калым, то в описании у Дю-Мана свадебных платежей персов-горожан второй половины XVII в. мы усматриваем полную аналогию с тем, что видим в Бухаре конца XIX—начала XX в.

Путешествовавший по Персии в начале XVIII в. Ле-Брюн при описании брачных обычаев упоминает о махре и приданом. Молодой человек, пишет он, по контракту назначает определенную сумму денег своей будущей жене, которая после этого переходит в его владение. Если муж умирает, его наследники обязаны выплатить вдове эту сумму и, кроме того, дать ей восьмую часть имущества покойного. Если же жена умирает раньше, то это обеспечение идет детям. Родители, в свою очередь, дают дочери приданое, то, что они считают нужным, дочь же письменно отказывается от каких-либо других претензий при разделе имущества между ее братьями и сестрами.[71]

Упоминание о махре для середины XIX в. мы находим у Черняева, который, с нашей точки зрения, правильно выводит генезис этого установления из калыма. Муж должен обеспечить будущность своей жены, пишет он, завещая в ее пользу известную сумму, которую она получает или по смерти мужа, или в случае развода с ним. Молодой человек как будто покупает себе жену. Порядок этот основывается на первоначально существовавшем обычае приобретать жену за деньги, как товар. Впоследствии, со смягчением нравов, этому торгу был дан вид контракта. В таком виде устанавливается брачный союз между мусульманами и в настоящее время. С. Черняев упоминает также об определенном взносе ширбеха, который зять делает теще.[72]

Об исчезновении калыма для того же времени говорит и Гобино. В зажиточных семьях, пишет он, отец девушки требует от ее жениха 30 туманов в качестве платы за невесту, и чаще всего эта сумма тратится на приготовление к свадьбе.[73]

---

[69] I. B. Tavernier. Les six voyages, t. I. Paris, 1719, стр. 719—720.

[70] Raphael du Mans. Estat de la Perse en 1600, publie par Ch. Schefer. Paris, 1890, стр. 115—125.

[71] Le Brun Corneille. Voyages par la Moskovie en Perse et aux Indes orientales, t. I. Amsterdam, Wetstein, 1718, стр. 224.

[72] С. Ч-в [Черняев]. Судьба женщины на мусульманском Востоке. Отеч. зап., т. CI, 1855, кн. 7, стр. 63, 66.

[73] J. A. Gobineau. Trois ans en Asie. Paris, 1859, стр. 441.

Высказанное нами выше положение, что среди персов обычай уплаты калыма продолжал сохраняться в сельских местностях в то время, когда он уже исчез в городах, по-видимому верно и для XX в.

В. А. Жуковский, комментируя народные свадебные песни, записанные в основном в сельских местностях, пишет, что, кроме расходов на угощение, одной из самых тяжелых затрат для жениха служит уплата взноса за невесту ее родителям. Взнос этот, называемый по-персидски ширбеха — «плата за молоко», а по-турецки башлык — «плата за голову», может состоять как прямо из денег, так и из домашних животных, дорого убранных лошадей и пр.[74] Другой исследователь в отношении населения Аббасабада (в Хорасане) сообщает, что там молодые девушки стоят очень дорого.[75]

Напротив, описавшие городскую свадьбу персов в 20-х годах текущего столетия Р. А. Галунов и С. М. Марр упоминают лишь об обеспечении махром жены, приданым невесты и ширбехом тещи, причем последнее представляет собой лишь подарок на расходы по свадьбе.[76] Термин ширбеха, обозначавший в Персии, по-видимому, первоначально калым, как это следует из сообщения Жуковского, с исчезновением в городах калыма приобрел другое значение свадебного подарка.

* * *

Вопрос о генезисе институтов калыма и приданого и о взаимной связи этих институтов занимал многих исследователей, но особенно детальную разработку он получил в русской научной литературе. О точках зрения русских исследователей мы скажем ниже, сейчас же остановимся кратко на некоторых общих положениях и высказываниях.

Как известно, Л. Г. Морган, положивший начало научному изучению истории семьи, очень мало уделил внимания вопросу о происхождении брака покупкой. Характеризуя синдиасмическую семью, Морган указывает, что при заключении браков, бывших на этой стадии некрепкими и легко расторжимыми, родственникам невесты делались подарки, что придавало браку характер покупки. Несколько далее Морган пишет, что, поскольку с развитием экзогамии оказалось необходимым искать жен в других родах, они стали добываться путем договоров и покупки.[77]

Первое высказывание Моргана впоследствии легло в основу развитого Энгельсом положения о том, что начало покупки женщины относится к стадии господства парной семьи, т. е. к эпохе господства материнского рода, и является симптомом происшедшего глубокого изменения, заключающегося, как мы знаем из всего контекста высказывания Энгельса, в накоплении богатств в семье и в возвышении роли мужчины.[78] Наибольшее развитие института экзогамии совпадает с развитием материнского рода, в недрах которого зреет новый порядок, приведший к возникновению новой формы семьи и покупке женщины.

---

[74] В. А. Жуковский. Образцы персидского народного творчества. СПб., 1902, стр. 123.

[75] A. Bricteux. Voyage en Perse, An pays du lion et du soleil. Bruxelles, 1908, стр. 135.

[76] Р. А. Галунов. Средняя персидская свадьба. Сб. Музея антрополог. и этногр., т. IX, Л., 1930, стр. 188; С. М. Марр. К изучению персидской свадьбы. Там же, стр. 200.

[77] Л. Г. Морган. Древнее общество. Л., 1934, стр. 269, 271.

[78] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 27 и сл.

Ряд западноевропейских исследователей пытается неразрывно связать происхождение брака покупкой с браком умыканием и вывести первый из второго.

Еще Д. Леббок считал, что мужчина стремился первоначально похитить женщину из чужого племени, чтобы получить ее в исключительное свое пользование, а затем то же желание исключительного обладания женщиной, но взятой из своего племени, привело к замене похищения выкупом.[79] По Г. Спенсеру, калым является выплатой компенсации за практиковавшееся похищение.[80] Г. Кунов считает, что вследствие развившейся на определенной ступени экзогамии женщин сначала похищали в соседних ордах, а впоследствии стали их обменивать, иногда с приплатой, что затем, с увеличением имущества, приводит к выкупному браку.[81]

Как известно, наиболее полно теорию происхождения покупки жены из практиковавшегося ранее похищения развил голландский ученый Вилькен, взглядов которого мы коснемся ниже в связи с высказываниями русского ученого Н. И. Зибера.

Отметим еще точку зрения К. Каутского, хотя и связывающего начало покупки женщины с развитием меновой торговли, но также утверждающего, что покупка сменяет собой существовавший до нее брак похищением.[82] Э. Гроссе, известный своей теорией о связи форм семьи и брака непосредственно с формами хозяйства, указывает, что муж стремится выкупить жену из ее материнского рода, чтобы ввести ее в свой род; такая практика в конечном счете приводит к установлению патриархальных отношений. Мы знаем, однако, что для Э. Гроссе матриархат и патриархат отнюдь не являются последовательными ступенями в общественном развитии, поэтому данное его положение повисает в воздухе.[83]

В заключение этого беглого перечня некоторых теорий зарубежных ученых отметим еще идеалистическую концепцию Э. Краулея, выводящего куплю или плату за невесту из идеи «отдачи женихом части самого себя».[84]

Перейдем теперь к высказываниям русских исследователей, которые уделяли не меньше внимания, чем калыму, вопросу о происхождении приданого и о его отношении к калыму.

Еще в середине прошлого века К. Д. Кавелин, рассматривая в историческом аспекте различные формы брака, практиковавшиеся у русского народа, не мог, естественно, обойти и вопроса о плате за невесту и приданом. Указывая, что появление приданого не может быть отнесено не только к эпохе господства брака путем похищения, но и ко времени преобладания брака куплей, К. Д. Кавелин считает невозможным существование платы за невесту и одновременно приданого; это, по его словам, «было бы чем-то таким искусственным, что простым, здравым рассудком, которого так много у каждого неразвитого народа, понять нельзя, да и нельзя выдумать».[85] Приданое и плата за невесту есть явления различного порядка, двух разных бытов. Где есть похищение невест, там еще нет никаких отношений между родами, кроме враждебных; покупка невест

[79] Д. Леббок. Начало цивилизации. СПб., 1876, стр. 75 и сл.
[80] Цит. по: Н. Харузин. Этнография, т. II. СПб., 1903, стр. 283—287.
[81] Г. Кунов. О происхождении брака и семьи. М., 1923, стр. 70 и сл.
[82] К. Каутский. Возникновение брака и семьи. Пгр., 1923, стр. 64.
[83] Э. Гроссе. Формы семьи и формы хозяйства. М., 1898, стр. 235—236.
[84] Э. Краулей. Мистическая роза. СПб., 1905, стр. 386. — О новейших высказываниях некоторых буржуазных этнографов см. статью: Д. А. Ольдерогге. Из истории брака и семьи. (Система лобола и различные формы кузенного брака в Южной Африке). Сов. этногр., 1947, № 1, стр. 14.
[85] К. Д. Кавелин, Собр. соч., т. IV, СПб., 1904, стр. 243.

предполагает уже мирные отношения, гражданский союз. Когда же брак получил характер договора, родственники стали стремиться обеспечить хозяйство и довольство молодых, это и повело к возникновению приданого.

Подобная постановка вопроса К. Д. Кавелиным в 70-х годах прошлого столетия подверглась критике со стороны исследователя северо-русского быта П. С. Ефименко.[86] Полемизируя с К. Д. Кавелиным, П. С. Ефименко возражает против мнения, что при браке похищением у русских не могло быть приданого, так как похищение было условным. Но К. Д. Кавелин идет еще дальше и возражает против совместимости купли и приданого. На это следует возразить, говорит П. С. Ефименко: купля невест не исключает приданого, чему можно привести много примеров не только из русского быта, но и из быта других народов. Таким образом, факты не подтверждают мнения К. Д. Кавелина о несовместимости платы за невесту и приданого. П. С. Ефименко не видит в этом ничего странного, так же как нет ничего странного во взаимном обмене сторон при браке подарками, по пословице: «подарки дарят — отдарков глядят». Приданое, говорит П. С. Ефименко, возникает очень рано, еще до развития института наследственного права для дочерей, это развитие лишь изменяет представление о приданом.

Отметим также, что, как вытекает из цитированных здесь работ К. Д. Кавелина и П. С. Ефименко, оба эти автора стояли на точке зрения исторически последовательного существования трех форм брака: похищение, покупка и собственно брак, или договорный брак. Каким образом брак похищением сменяется браком куплей, эти исследователи не объясняют.

Точку зрения П. С. Ефименко разделял и московский юрист А. Г. Смирнов, автор обстоятельной работы о семейных отношениях у русских. Повторяя аргументацию П. С. Ефименко, А. Г. Смирнов указывает: всякий обычай в основании своем разумен. Следует думать, говорит он, что первоначально родители стремились снарядить дочь для жизни в доме мужа, давали ей одежду и вещи хозяйственного обзаведения. Во всем этом нет ничего несовместимого с платой за невесту. Приданое делается на средства семьи невесты и дается ей в качестве ее отдельного имущества. Плата же дается семьей жениха семье невесты. Да и интересы мужа, выделенного в отдельное хозяйство, не тождественны с интересами его семьи, и приданое имеет целью помочь молодым. Различие интересов жениха, невесты и их семей оправдывает существование купли наряду с приданым.

У того же А. Г. Смирнова мы находим и высказывание по вопросу о природе платы за жену. Автор не согласен с тем, что девушка рассматривается при браке покупкой в качестве товара. Он указывает, что первоначально в семье (о какой семье идет речь, неизвестно) все мужчины имели право на своих девушек, поэтому, отдавая их на сторону, они могли требовать себе вознаграждение, особенно если девушка была невинной. Так как вообще все женщины принадлежат семье, первобытное общество требует за свою отдаваемую на сторону девушку вознаграждение, не говоря уже о необходимости компенсации за отдаваемую работницу, за расходы по воспитанию и т. п. Но так как часто брачный договор имеет сходство с договором купли-продажи, то они отождествляются. Постепенно плата за невесту переходит в символ и сохраняется в свадебных обычаях.[87]

---

[86] П. С. Ефименко. Приданое по обычному праву крестьян Архангельской губернии. Зап. Русск. геогр. общ. по отд. этногр., т. III, 1873, стр. 103—114.

[87] А. Смирнов. Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. Юрид. вестн., 1877, сентябрь—октябрь, стр. 133—151.

Н. И. Зибер, выдающийся русский экономист 70—80-х годов прошлого столетия, являлся в то же время, как известно, популяризатором в России учения голландского исследователя Вилькена. Последнему, как известно, принадлежит теория происхождения платы за невесту из пени, которая с течением времени пришла на смену мести, практиковавшейся первоначально в ответ на похищение девушки. Это похищение на ранних ступенях человеческого развития было всеобщим обычаем. Допустить самостоятельное возникновение платы за невесту как покупки Вилькен и Н. И. Зибер не хотят: по их мнению, понятие о покупке женщины могло возникнуть лишь при наличии патриархальных отношений, а факты говорят о том, что брачный дар или плата существовали и при матриархате. Таким образом, плату за невесту первоначально еще нельзя рассматривать как покупку, лишь на определенном этапе плата превращается в покупку. Касаясь спора между К. Д. Кавелиным и П. С. Ефименко, Н. И. Зибер соглашается с К. Д. Кавелиным: он также считает, что похищение предполагает враждебные, а покупка — мирные отношения между родами; но он возражает К. Д. Кавелину, утверждавшему, что приданое и плата за невесту исключают друг друга. Напротив, говорит Н. И. Зибер, они вполне совместимы, так как совершенно разнородны и поступают в различные руки. В этом отношении следует признать правым П. С. Ефименко, согласно мнению которого, плата за невесту и приданое прекрасно уживаются между собой. Однако в свою очередь П. С. Ефименко ошибается, говорит Н. И. Зибер, объясняя подобную совместимость обычаем дарения и отдаривания, поскольку вопрос о свадебных подарках не имеет отношения к рассматриваемому вопросу.[88]

Отметим здесь еще высказывание М. И. Кулишера по вопросу о приданом. Трактуя вопрос о произволе мужа у племен, покупающих жен, этот автор указывает, что общественные власти ограничивают этот произвол, в частности в отношении развода, мероприятиями материального характера. В более ранние времена вопрос ставился о судьбе, в случае развода, покупной цены, данной за жену, позднее — о судьбе приданого, возникновение которого в свою очередь улучшило положение женщины и возвысило ее роль в брачном союзе.[89] В этом кратком высказывании для нас интересны соображения автора о позднем появлении приданого по сравнению с платой за невесту и о связи приданого с более высоким положением женщины в семье.

Несомненно, мимо вопроса о покупке невесты и о связи платы за жену и приданого не мог пройти и такой крупный ученый и исследователь родовых и семейных отношений, каким являлся М. М. Ковалевский.

Полемизируя с Вилькеном и Зибером по вопросу о времени появления брака покупкой, М. М. Ковалевский отрицает, что брак покупкой не мог появиться при господстве материнского рода, а возник лишь в эпоху отцовского рода и патриархальной семьи. Согласно М. М. Ковалевскому, весь вопрос сводится к тому, в чью пользу шел платеж: в эпоху материнского рода место отца в деле получения платы за невесту занимал старший родственник по матери, а место старшего агната в роде — старший когнат. Покупка невесты женихом при господстве материнского рода известна в ряде случаев, будь то в форме обмена женщинами, в форме отработки или же уплаты одним родом другому известного количества скота и других ценностей. М. М. Ковалевский рассматривает плату за невесту как

[88] Н. И. Зибер. Очерки первобытной экономической культуры. М., 1937, стр. 274—285.

[89] М. И. Кулишер. Развод и положение женщины. СПб., 1896, стр. 265—266.

компенсацию за отчуждение рабочей силы, причем сделка эта заключается не между отдельными лицами, а между целыми родами.

Указывая далее, что между браками похищением и покупкой не следует устанавливать преемственную связь и что оба института могли существовать одновременно (покупка в среде близких родов, похищение — в чужих), М. М. Ковалевский полагает, что теория Вилькена—Зибера о компенсации за похищение лишь объясняет процесс вымирания умычки, а отнюдь не процесс зарождения купли. Укреплению брака покупкой способствовали в дальнейшем государственные власти, а также приход на смену экзогамии института эндогамии, диктовавшегося новыми религиозными предписаниями.[90]

Задаваясь вопросом о том, как возник институт приданого, М. М. Ковалевский также приводит точку зрения К. Д. Кавелина, с одной стороны, и П. С. Ефименко и А. Г. Смирнова — с другой. Он прежде всего отводит формулу П. С. Ефименко «подарки дарят — отдарков глядят», как не имеющую никакого отношения к вопросу о плате за невесту и о приданом. Обоюдные подарки, говорит М. М. Ковалевский, являются лишь знаком взаимного расположения, выражением дружеских отношений между двумя сторонами и практикуются не только при браке, но и в некоторых других случаях. Напротив, мнение К. Д. Кавелина о непримиримости купли и приданого основательно, тем более что при купле женщина рассматривается как вещь, а это вряд ли совместимо с приданым.

Однако, говорит М. М. Ковалевский, многочисленные факты свидетельствуют об одновременном существовании калыма и приданого. Каким образом можно примирить это противоречие? Далее Ковалевский делает заключение о том, что приданое возникает в эпоху вымирания покупки. Задавши вопрос, как же возникает приданое — независимо от вымирания калыма или же калым постепенно уступает место приданому, — М. М. Ковалевский считает первое предположение неверным, так как оно противоречит тому, что жена рассматривается как вещь (нельзя одновременно продавать женщину и оделять ее приданым). Для возникновения приданого нужно, чтобы купля стала лишь символическим актом и полученный калым поступил в пользу невесты, превращаясь в приданое.

М. М. Ковалевского тем более устраивает этот вариант перехода калыма в приданое, что он «нимало не заставляет нас видеть в приданом какой-то новый институт, являющийся неизвестно откуда, а напротив того, не более, как результат самопроизвольного вымирания калыма».

Однако факты, приводимые далее М. М. Ковалевским, мало убедительны. Говоря о русских, он замечает, что ни один из фактов «не является наглядным проявлением самого процесса перехода калыма в приданое». М. М. Ковалевский отмечает, что остается невыясненным, почему в позднейшем праве приданое приносится не женихом невесте, а невестой жениху, и для объяснения этого делает оговорку: «приданое является не только наследником старинной платы за невесту», но и выражением тех подарков, какие невеста получает от своей родни. Постепенно первое значение калыма утерялось, а второе сохранилось, в отдельных же случаях, как например в русском обычном праве, сохранилось то и другое значение.[91]

В 1902 г. вышла в свет работа А. Н. Максимова, посвященная вопросу о пережитках старинных форм брака (в частности о пережитках матри-

---

[90] М. К о в а л е в с к и й. Первобытное право, в. II. Семья. М., 1886, стр. 82—85, 107—109.

[91] Там же, стр. 134 и сл.

архального брака), к которой в будущем нам предстоит еще вернуться.[92] Наряду с другими вопросами автор рассматривает также вопрос о приданом. Анализируя состав приданого у различных народов, А. Н. Максимов приходит к выводу, что все необходимое для жизни супругов, включая и жилище, доставляется женой, а калым является выкупом этого приданого, т. е. имущества жены. Хотя сейчас это положение и представляется бессмысленным, говорит автор, оно находит свое историческое объяснение. В эпоху матрилокального брака, естественно, все хозяйственное обзаведение принадлежало роду или семье жены. При переходе же к патрилокальному браку по обычаю все хозяйственное обзаведение по-прежнему должно было поставляться женой, но так как теперь оно уходило в семью мужа, последний должен был его выкупать. Таким образом возникает калым, который, по мнению А. Н. Максимова, является не платой за жену, а платой за ее приданое.

Эта теория нашла своих последователей в лице Г. А. Бонч-Осмоловского и Ф. А. Фиельструпа, занимавшихся изучением тюркских народов.

Г. А. Бонч-Осмоловский утверждает, что у всех тюркских народов калым и приданое строго эквивалентны и калым является возмещением расходов на приданое. Этот автор подробно рассматривает вопрос о свадебном жилище у тюркских народов и приходит к выводу: брачная кибитка, равно как и свадебная занавеска, являются пережитком типа жилища, принадлежавшего невесте и входившего в состав приданого.[93]

Того же мнения придерживается и Ф. А. Фиельструп. Семья невесты дает молодым хозяйственное обзаведение, жилище, а семья жениха обеспечивает их продуктами.[94]

Весьма разноречивы и неопределенны высказывания Л. Я. Штернберга по вопросу о происхождении калыма и об отношении калыма к приданому. В своей статье «Калым и приданое»[95] он указывает, что у гиляков термин, употребляемый для выражения понятия калыма, собственно означает не «платить», а «дарить». Отсюда Л. Я. Штернберг делает вывод, что калым в своей основе не есть плата за невесту, а обязательный дар, к тому же двусторонний. Отец невесты обязан дать приданое, а, кроме того, послесвадебный дар, размеры которых должны быть не менее размеров калыма. Вообще приданое не должно быть меньше калыма, нарушение этого правила было бы позором для отца невесты. Приданое является компенсацией за калым, хотя и переходит в личную собственность жены.

Калым не выплачивается в случаях ортодоксальных браков (т. е. браков в одном определенном роде); напротив, он практикуется в случае, если жена берется из чужого рода. Тут необходим обмен подарками, который играет роль магическую (взаимная гарантия безопасности от дурных магических влияний, могущих последовать за нарушением табу жениться в чужом роде или выдавать в чужой род девушку), религиозную (умилостивление оскорбленных духов) и социальную (символ дружбы). Л. Я. Штернберг отмечает и некоторые другие предпосылки к увеличению размеров калыма: у богатых — честолюбие, у бедных — шанс экономически окрепнуть, завести самостоятельное хозяйство.

---

[92] А. Н. Максимов. Из истории семьи у русских инородцев. Этногр. обозр., 1902, № 1, стр. 70—76.

[93] Г. А. Бонч-Осмоловский. Свадебные жилища турецких народностей. Сб. матер. по этногр., т. III, Л., 1926, стр. 109.

[94] Ф. А. Фиельструп. Свадебные жилища турецких народностей. Сб. матер. по этногр., т. III, 1926, стр. 121—122.

[95] Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933, стр. 140—144.

Однако в другом месте Л. Я. Штернберг несколько иначе трактует вопрос о калыме:[96] определяя сущность калыма как покупку, он утверждает, что калым с точки зрения его происхождения является первоначально тем выкупом, который выплачивался в результате похищения женщин чужого рода и последующего примирения. Он выплачивался всему роду в целом, поскольку весь род обычно участвовал в похищении.

В этом последнем пункте к Л. Я. Штернбергу примыкает одна из его учениц — И. Д. Старынкевич, напечатавшая в 1930 г. статью о формах брака у некоторых народов Сибири и Средней Азии. Большую роль, которую играет калым у ряда народов Сибири и Средней Азии, и заинтересованность в нем родов обоих брачущихся приводит автора к убеждению, что он является выкупом, сопровождающим похищение и обряд примирения. Что касается приданого, то И. Д. Старынкевич указывает на некоторую соразмерность его калыму, иногда даже и равенство того и другого, однако отмечает, что калым возник ранее приданого. «Калым, — пишет она, — обычно по своей стоимости бывает равен приданому, однако такое равенство обязательным не считается. Серошевский указывает на то, что обычай требует соразмерности, а не равенства между тем и другим. Смысл и цель этого равенства заключается в необходимости сохранения экономического равновесия между отдельными родами. У якутов в уплате калыма принимают участие все члены рода или, по крайней мере, наиболее зажиточные. То же самое мы видим у алтайцев, у телеут, у киргизов и у других народностей... Приданое такой существенной родовой роли не играет; в большинстве случаев его собирают только ближайшие родственники невесты, некоторые из остальных сородичей иногда только его пополняют. Кроме того, хотя приданое считается обязательным, но от него можно отказаться. . .».[97] Не обошел вопроса о браке покупкой и Н. Харузин в своем курсе этнографии.[98] Он замечает, что принятая точка зрения, утверждавшая, что брак похищением предшествует браку куплей, устарела. В результате новейших исследований выясняется, что даже на низших ступенях культуры существовали обе эти формы брака. Однако в дальнейшем, на более высокой ступени, форма заключения брака похищением вымирает, а брак путем покупки получает преобладающее значение. Иногда похищение может вызвать куплю, иногда же купля может развиться и самостоятельно. Н. Харузин указывает также, что плата за женщину, существовавшая, как в агнатном, так и в когнатном роде, шла в этих случаях не отцу девушки, а старейшему в роде.

В этом небольшом обзоре нам представляется необходимым остановиться также на работе Л. В. Малинина, основанной на кавказском материале и относящейся к концу прошлого столетия. Работа Л. В. Малинина [99] представляется нам любопытной потому, что автор, оперируя материалом, весьма сходным с таджикским, который приведен в этой главе, приходит к некоторым интересным выводам.

Л. В. Малинин указывает, что на Кавказе калым существовал повсеместно в еще не столь далеком прошлом, а затем с развитием культуры

---

[96] Там же, стр. 8—9.

[97] И. Д. Старынкевич. Форма заключения брака у турецких племен Сибири и кочевников Средней Азии. Сб. Музея антрополог. и этногр., т. IX, Л., 1930, стр. 232—233.

[98] Н. Харузин. Этнография, т. II, стр. 279, 283—287.

[99] Л. В. Малинин. О свадебных платежах и о приданом у кавказских горцев. Этногр. обозр., 1890, № 3.

он стал исчезать. Калым является безусловно куплей-продажей женщины: в случае измены жены или ухода ее от мужа калым возвращался. Калым первоначально предназначался всему роду, позднее главе семьи (имеется в виду большая семья), а затем уже родителям или ближайшим родственникам. Если калым трудно было собрать, помогали сородичи. Величина калыма зависит от большего или меньшего влияния родового быта и наличного количества женщин, что указывает, говорит автор, на общий закон обмена, обусловливаемый спросом и предложением.

Институт приданого на Кавказе — позднейшее явление, в более диких горных углах его нет. Приданое — неотъемлемая собственность женщины, после ее смерти оно переходит к ее детям и возвращается в ее род. Основанием приданого является общечеловеческое чувство любви и привязанности родителей к своим детям: это чувство постепенно пересиливает родовые традиции, и отец выделяет дочери долю из родового имущества. Рост культуры и гражданственности разрушает родовой быт и дает простор чувству родительской любви. Первоначально отец выделяет дочери кое-что из движимой собственности, недвижимой он еще не мог тронуть — «слишком опутан еще родовым контролем и традициями».

На смену калыма, говорит Л. В. Малинин, появляется *махр*, или *кебин*, который способствует преобразованию или исчезновению калыма. Автор отмечает также факт обмена у кавказских народов всевозможными подарками между родней жениха и невесты, причем подарки со стороны жениха всегда ценнее и многочисленнее, чем подарки со стороны невесты.

Наиболее существенное значение для нашего обзора имеет, однако, работа нашего советского ученого — этнографа М. О. Косвена, опубликованная им под названием «Брак-покупка» в 1925 г.,[100] на которой мы остановимся более подробно.

М. О. Косвен указывает, что человечество в своем развитии прошло через такую форму брака, которая представляет собой чисто торговую сделку, где женщина продается и покупается как товар. Предшествовавшие формы экзогамного брака сводились либо к похищению женщин, либо к мирному обмену ими. С переходом человечества к устойчивому и организованному хозяйственному строю экономические факторы обращают семью в хозяйственную ячейку, в которой каждый ее член представляет собой рабочую силу, а особую ценность представляют чужие женщины, приносящие, помимо рабочей силы, и новую кровь. Поскольку общее развитие хозяйственного обмена обращает все блага в меновые ценности, начинает продаваться и покупаться также и женщина.

Далее М. О. Косвен указывает на участие всего рода или семейной группы в деле женитьбы или выхода замуж одного из членов. Оба рода являются действующими лицами в свадебных обрядах, однако самое реальное проявление участия рода в браке заключается в том, что сородичи платят или получают плату за жену. Групповой характер покупного брака сказывается также и в том, что в случае смерти кого-либо из брачущихся его заменяет другой родственник.

Цена женщины зависит от ее качества как работницы и как женщины, способной обеспечить потомство; влияет на цену также спрос и предложение. Играет роль и красота, однако понятие о красоте часто сводится к здоровью, физической силе и способности к деторождению. Автор замечает, что часто по недоразумению плата за женщину изображается как добровольный подарок стороны жениха родителям невесты, с дру-

[100] М. К о с в е н. Брак-покупка. Красная новь, 1925, № 2.

гой же стороны, с брачным платежом часто смешивают обрядовые подарки.

Другим способом возмещения стоимости приобретаемой женщины является отработка мужа в доме будущего тестя — компенсация за приобретаемую жену трудом вместо внесения платы, но от этого порядка следует отличать совершенно иной по происхождению и историческому месту порядок перехода мужчины в семью жены навсегда.

В заключение обзора данной статьи М. О. Косвена мы позволим себе привести выдержку из нее, касающуюся вопроса эволюции платы за жену и приданого.

«Реальная плата за женщину претерпевает с изменением всего социально-экономического строя характерное эволюционное превращение. Распад большой семьи и выделение из нее малых семейных ячеек ведет к необходимости для каждой молодой пары создавать свое отдельное хозяйство, а для этого в новых экономических условиях необходима посторонняя помощь. Переходная форма, которая создается новыми отношениями в покупном браке, сводится к тому, что родители невесты, получив за нее плату, в свою очередь дают дочери приданое, стоимость которого, однако, значительно ниже полученной суммы. Затем входит в обычай, что стоимость приданого должна полностью покрывать сумму брачного платежа (якуты, армяне, буряты, чуваши, великороссы). Наконец покупной брак отмирает, брачный платеж обращается в обрядовый пережиток, тогда как приданое не только остается, но приобретает еще большее социально-экономическое значение».[101]

В одной из последних своих работ М. О. Косвен подчеркивает то положение, что «приданое, имея свою сложную историю, возникает в истории брака (в подлинном своем виде) весьма поздно. Приданое, как некоторый выдел из имущества семьи, противоречит основному началу семейной общины — коллективности и неделимости ее имущества».[102]

Из числа последних работ советских этнографов вопросу платы за невесту, разбираемому на южноафриканском материале, посвящена упомянутая выше статья Д. А. Ольдерогге.[103] Изучая систему «лобола» у южноафриканских народов, заключающуюся в передаче одной патриархальной семьей другой патриархальной семье определенного количества скота в качестве выкупа за девушку, Д. А. Ольдерогге склонен рассматривать сущность этого института, как приобретение семьей жениха права на передачу его будущим детям своего имени. Если лобола не выплачено, то дети остаются принадлежащими группе матери. Таким образом, здесь «перед нами не простая покупка, а установление новых отношений: путем передачи скота патриархальная семья обеспечивает за потомством женщины свое имя». Отношения лобола, говорит Д. А. Ольдерогге, появляются тогда, когда древние родовые формы сменяются отношениями отдельных патриархальных семей. Лобола по мере роста товарного хозяйства и денежного обращения имеет тенденцию приобрести новое содержание, т. е. превратиться в реальную куплю-продажу женщины.

* * *

Переходя к критическим замечаниям по поводу затронутых нами взглядов русских исследователей, следует оговориться, что приведенные в на-

[101] Там же, стр. 213.
[102] М. О. Косвен. Семейная община. Сов. этногр., 1948, № 3, стр. 15.
[103] Д. А. Ольдерогге. Из истории семьи и брака.

чале этого обзора мнения некоторых европейских ученых, в большинстве своем отрицавших историческую последовательность форм семьи, тесно связанную с развитием общества в целом, не вносят ничего определенного в вопрос об историческом месте института брака покупкой, его генезисе и эволюции. Большинство из них склонно так или иначе связывать брак покупкой с якобы предшествовавшим ему браком похищением и выводить первый из второго.

Внимание русских исследователей к рассматриваемому вопросу объясняется тем обстоятельством, что еще во второй половине XIX и в начале XX в. им пришлось столкнуться с наличием брака покупкой у многих народов, населявших необъятные просторы России. Приобретение жен путем покупки у многих народов Сибири, калым у народов Средней Азии, выкуп за жену, известный здесь под разными названиями у народов Кавказа, существование «вена», «кладки» у русских в более отдаленном прошлом, следы чего сохранились пережиточно в свадебных обрядах, — все эти факты привлекали к себе внимание ученых. Многие исследователи древнерусского быта неоднократно обращались к известиям летописей о существовании умыкания жен у радимичей, вятичей, северян и древлян и покупки их полянами, приводя эти свидетельства для доказательства того или иного положения. Следует оговориться, что и среди многих русских исследователей теория первоначального господства брака умыканием была весьма широко распространена.

В полемике между К. Д. Кавелиным и П. С. Ефименко по вопросу о калыме и приданом нам представляется, что более справедливой является точка зрения К. Д. Кавелина, заключающаяся в том, что плата за невесту и приданое есть явления различных порядков. Обоих исследователей, естественно, могло смущать то, что многочисленные факты указывали на одновременное существование платы за невесту и приданого, однако оба они не отдавали, вероятно, себе отчета в том, что один из этих институтов представлял собой явление отмирающее, другой — растущее и что те же причины, которые способствовали уничтожению платы за невесту, приводили к росту приданого.

Теория Вилькена—Зибера о происхождении платы за невесту из пени не может быть принята уже по одному тому, что в таком случае мы должны принять положение об универсальном характере на ранних ступенях общественного развития брака похищением; что же касается вопроса о возможности появления брака покупкой при патриархате, то по этому поводу мы еще будем говорить ниже.

Теория Вилькена—Зибера, как мы видели выше, подверглась критике со стороны М. М. Ковалевского, однако с несколько других позиций. М. М. Ковалевского не смущают доводы Н. И. Зибера о связи покупки с патриархальными отношениями, поскольку таковая могла иметь место и при существовании материнского рода. С другой стороны, М.М.Ковалевский, с нашей точки зрения, совершенно правильно отказывается видеть преемственность между браком похищением и браком покупкой и утверждает, что появление пени в качестве выкупа за похищение свидетельствует скорее о вымирании брака похищением, а не о зарождении брака куплей.

Что касается трактовки вопроса об отношении между платой за невесту и приданым, то М. М. Ковалевский, как нам представляется, прав, указывая на то, что покупка женщины вряд ли совместима с приданым и что последнее возникает в эпоху вымирания покупки. Однако следующее его положение, утверждающее, что плата за невесту с течением времени превращается в приданое, является ошибочным и только затемняет существо вопроса. М. М. Ковалевский, запутавшись в своих построениях, сам недо-

умевает, почему в позднейшем праве приданое приносится не женихом невесте, а невестой жениху; это противоречие он стремится объяснить тем, что приданое не только происходит от платы за невесту, но есть выражение подарков невесте от ее родни. Здесь М. М. Ковалевский противоречит сам себе, поскольку раньше он заявлял, что подарки при бракосочетании не имеют никакого отношения к плате за невесту и приданому.

Высказывания М. М. Ковалевского по данному вопросу являются весьма характерными. Автор этот безусловно прав, когда он, рассматривая калым и приданое в историческом аспекте, указывает, что на определенной ступени развития общества калым отмирает и появляется приданое. Но он неизбежно попадает в тупик, когда пытается отождествлять то и другое, утверждая, что с течением времени калым превращается в приданое.

Теория, выдвинутая А. Н. Максимовым, по существу касается обоих интересующих нас здесь вопросов: о происхождении платы за невесту и приданого, с одной стороны, и о взаимоотношении и связи этих двух институтов, с другой. Несмотря на свою внешнюю стройность, теория А. Н. Максимова, а также его последователей Г. А. Бонч-Осмоловского и Ф. А. Фиельструпа не может быть принята нами по следующим соображениям. Если принять эту теорию, то окажется, что приданое возникло гораздо раньше платы за жену и существовало на всем протяжении господства материнского рода, а может быть даже и раньше, с тех пор как мужчина на длительное или на короткое время поселялся в роде жены. Во-вторых, если бы теория А. Н. Максимова оказалась правильной, в действительности во всех случаях и у всех народов стоимость приданого должна была бы строго равняться стоимости платы за невесту; как мы знаем, однако, факты в большинстве случаев не подтверждают такого положения, а свидетельствуют как раз об обратном. Лишь в отдельных случаях приданое равняется плате за невесту, однако эти случаи, как мы пытались выше показать на материале таджиков, объясняются совершенно другими причинами. Наконец, если мы примем теорию Максимова, то мы должны отказаться в плате за невесту видеть покупку и признать, что формы брака покупкой никогда не существовали.

У Л. Я. Штернберга, как видно из приведенных выше его высказываний, мы не находим ни четкого определения сущности платы за невесту и приданого, ни ясного указания на отношение одного к другому. Выдвинутое им положение о калыме и приданом как о двухстороннем обязательном даре близко к концепции П. С. Ефименко о сходстве платы за невесту и приданого с взаимными подарками.

Другое положение Л. Я. Штернберга — о калыме как выкупе, выплачивавшемся в результате похищения женщин чужого рода, — по существу повторяет концепцию Вилькена—Зибера, с той лишь разницей, что, согласно Л. Я. Штернбергу, похищение не является первичной и универсальной формой брака и возникает в действительной или имитативной форме в случаях отсутствия возможности заключения ортодоксального брака в определенном роде. Однако в другом месте Л. Я. Штернберг отвергает концепцию связи калыма с браком похищением. Чтобы не быть голословным, приведем соответствующие цитаты: «Современный способ приобретения жен выработался постепенно из старых родовых порядков, из коллективного и индивидуального похищения женщин чужого рода и последующего отмирания в виде выкупа, преобразовавшегося с течением времени в современный калым».[104] «Таким образом,

[104] Л. Я. Штернберг. Семья и род. . ., стр. 8.

ясно, что по крайней мере у гиляков (есть много оснований думать, что и у других народов) калым отнюдь не является заменой брака путем похищения, как это до сих пор многими утверждается и еще очень недавно считалось аксиомой».[105] Следует вместе с тем указать, что первая цитата взята из работы Л. Я. Штернберга, написанной в 1893 г., а вторая из его работы 1910—1912 гг.; здесь можно видеть эволюцию взглядов автора по вопросу о браке похищением и браке покупкой.

Для Л. Я. Штернберга весьма характерно идеалистическое объяснение происхождения калыма из религиозно-магических побуждений, хотя он же, очевидно под влиянием наблюдавшихся им самим фактов, должен был признать наряду с этими побуждениями и наличие экономического фактора. Вместе с тем следует отметить, что Л. Я. Штернберг рассматривает калым и приданое статично, а не в историческом аспекте.

Н. Харузин хотя и отвергает точку зрения преемственности брака похищением и брака покупкой, однако, будучи противником учения Энгельса и исходя из позиции антиисторизма в области семейно-брачных отношений и независимости их от социально-экономических условий, склонен находить брак покупкой и на низших ступенях развития общества.

Переходя к работе Л. В. Малинина, следует отметить правильную, с нашей точки зрения, постановку вопроса о соотношении калыма и приданого, сущности того и другого и об эволюции обоих институтов. Весьма интересны также наблюдения автора по вопросу замены калыма махром или кебином.

Однако в работе Л. В. Малинина мы не находим толкования вопроса о происхождении калыма, что, естественно, объясняется самим материалом, которым оперировал автор, стадиально более поздним. Нельзя согласиться с его трактовкой вопроса появления приданого, которое он объясняет чувством любви и привязанности родителей к детям, постепенно пересиливающим родовые традиции. Это, конечно, есть лишь внешнее проявление более глубоких процессов, о чем мы будем говорить в дальнейшем. В общем и целом следует отметить, что в работе Л. В. Малинина поставлены наиболее существенные вопросы, связанные с появлением калыма на Кавказе, и она является весьма полезной для каждого занимающегося этим институтом, хотя бы и на материале других народов.

Нам представляется, что работа М. О. Косвена, посвященная вопросу брака покупкой, в основном вполне правильно излагает существо вопроса. Основными в этой работе, с нашей точки зрения, являются положения о существе платы за невесту как купли-продажи женщины, об участии всего рода или семейной группы в деле заключения брака, о семье на этом этапе развития как хозяйственной ячейке. Однако это все положения более или менее известные и принятые в нашей науке. Весьма оригинальной и интересной является трактовка автором вопроса об отмирании калыма, зарождении приданого и развитии этого института. Мысль М. О. Косвена о том, что причина появления и развития института приданого лежит в экономической необходимости обеспечить вновь возникающую малую семейную ячейку, представляется нам верной и заслуживающей всяческого внимания, поскольку это положение, насколько нам известно, до сего времени еще не выдвигалось. М. О. Косвену удалось также избежать тех ошибок и путаницы по вопросу о раз-

[105] Там же, стр. 140.

личной природе институтов калыма и приданого, которые мы встречаем у всех других цитированных нами авторов, писавших по этому вопросу.

Более спорными представляются нам положения, выдвинутые Д. А. Ольдерогге в упомянутой его последней работе. Основная ошибка автора, с нашей точки зрения, заключается в известном, если можно так выразиться, стадиальном анахронизме. Неоднократно подчеркивая в своей работе, что институт лобола связан непосредственно с патриархальной семьей, автор считает, что сущность этого института заключается в том, что посредством передачи известного количества скота за девушку семья жениха приобретает право на передачу детям своего имени. Однако, не вдаваясь в вопрос о правильности этого объяснения, нам представляется, что вопрос о счете родства по мужской или женской линии возникает на стадии становления отцовского рода или во всяком случае в отцовском роде и что для патриархальной семьи это уже пройденный этап. Далее, Д. А. Ольдерогге замечает, что лобола по мере роста товарного хозяйства и денежного обращения, т. е. по мере разложения натурального хозяйства и патриархальных семей, превращается в реальную куплю-продажу. Мы же знаем, что, напротив, на этом этапе существовавшая в патриархальных группах купля-продажа женщины исчезает вовсе.

* * *

Анализ вопросов, связанных с калымом и приданым у таджиков, сделанный на основании приведенного нами материала, а также обзор общей литературы по затрагиваемой проблеме позволяют нам выдвинуть здесь некоторые положения.

Брак путем передачи семьей жениха или самим женихом семье невесты известных, часто весьма больших ценностей, обычно в виде скота, материи, продуктов и других предметов, иногда также и некоторой суммы денег, несомненно является продажей-покупкой женщины и потому по праву может быть назван браком покупкой.

Брак покупкой, путем уплаты за жену выкупа (калыма) является характерным для эпохи патриархальных отношений и непосредственно связан с большой патриархальной семьей, хотя зарождение его, как увидим ниже, относится к более раннему периоду.

Известно, что в эпоху господства парной семьи преимущественной формой брака являлся так называемый ортодоксальный брак, брак по праву определенного родства, в силу которого каждый юноша уже по своему рождению имел право на брак в определенном кругу, в определенном роде.

В нашей науке, с другой стороны, твердо установлен тот факт, что все первичные формы семьи, включая и парную семью, не являлись ни формой общежития, ни экономической единицей. Такую роль в эпоху парной семьи играл род, на более ранних ступенях — группа. Первой формой семьи, включавшей в себя эти особенности, т. е. явившейся одновременно и формой общежития, и экономической единицей, стала патриархальная семья и патриархальная семейная община.

Появление патриархальной семьи обусловлено новыми общественными отношениями, образованием новых источников богатства, развитием частной собственности и сосредоточием ее в руках мужчины. Эти же причины вызвали к жизни и новую форму брака — брак путем покупки, — которая вытекает из особенностей новой формы семьи, из того обстоятельства, что семья эта сложилась в виде экономической единицы, с одной стороны, а также из того, что при этой новой форме семьи впервые

господствующее место занял мужчина, а женщины оказались в приниженном, подчиненном положении. «С рабочей силой, в особенности после того, как стада окончательно перешли во владение семей, произошло то же, что с женами, которых раньше добывать было так легко и которые приобрели теперь меновую стоимость и стали покупаться», — говорит Ф. Энгельс,[106] характеризуя новый порядок вещей, приведший к образованию патриархальной семьи.

Если брак покупкой становится основной формой брака в период господства патриархальной семьи, то его зарождение следует отнести, вероятно, к более ранней стадии.

На нашем материале — по таджикам и соседним народам — этот вопрос проследить не представляется возможным. Однако как многочисленные факты, известные нам по материалам других народов, так и общетеоретические построения говорят о том, что брак покупкой зарождается еще на стадии отцовского рода. Не следует забывать, что отцовский род непосредственно переходит в патриархальную семейную общину и что он уже содержит в себе те тенденции, которые затем развиваются и окончательно оформляются в патриархальной семье. В этом смысле патриархальная семья или патриархальная община является не только наследницей парной семьи, но также наследницей родовой организации. «Патриархальная семья или семейная община, — говорит М. М. Ковалевский, — не более как последнее из разветвлений рода».[107]

Что касается материнского рода, то едва ли можно говорить о существовании брака покупкой на этой стадии общественного разития. Естественно, что этот вопрос стоит еще дальше от анализируемого нами в данной работе материала. Мы можем здесь выдвинуть лишь некоторые теоретические соображения. Ф. Энгельс, характеризуя эпоху материнского рода и парной семьи, пишет: «Тогда как при прежних формах семьи у мужчин никогда не было недостатка в женщинах, а, напротив, их скорее было более чем достаточно, теперь женщины стали редки, и их приходилось искать. Поэтому со времени возникновения парного брака начинается похищение и покупка женщин, служащие широко распространенными *симптомами* — но все же не более как симптомами — происшедшей, лежащей гораздо глубже перемены. . .». И затем далее: «Перед свадьбой жених делает подарки родичам невесты (т. е. ее родственникам со стороны матери, но не отцу и его родственникам); эти подарки считаются выкупом за уступаемую девушку».[108] Нам представляется, что эти слова Ф. Энгельса следует понимать в том смысле, что на указанной стадии — можно думать, уже в период упадка парной семьи и материнского рода — возникают тенденции к появлению брака покупкой, тенденции, обусловленные причинами, о которых мы говорили выше и которые не только привели в конечном счете к становлению патриархальной семьи, но и вызвали еще раньше этого переход от материнского к отцовскому роду.

В нашу задачу не входит здесь рассмотрение вопроса о наличии фактов платы за невесту на стадии материнского рода и анализ этих фактов[109]

---

[106] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 54—55.

[107] М. М. Ковалевский. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом, в. 1. СПб., 1911, стр. 87.

[108] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 47.

[109] См., например: М. О. Косвен. Матриархат. Уч. зап. Моск. унив., в. 61. История, т. II. М., 1940, стр. 103, 105, 109, 114.

с точки зрения определения, имеем ли мы в данном случае дело с уже разлагающимся материнским родом, моментом перехода к отцовскому роду или нет. Мы лишены здесь также возможности определить внешние формы появления брака покупкой, которые различные исследователи видят то в выкупе детей из материнского рода, то в выкупе самой жены, то в компенсации за передачу детям родового имени отца.

Оставляя в стороне все эти вопросы, мы склонны принять лишь то положение, что брак покупкой появляется, растет и крепнет вместе с появлением и ростом патриархальных тенденций под влиянием новых общественных отношений и достигает своего полного развития в эпоху расцвета патриархальных отношений, в эпоху господства патриархальной семьи. Брак покупкой, калым в условиях Востока есть атрибут патриархальной семьи.

Наметив, таким образом, время возникновения брака покупкой — института калыма — и период его расцвета, нам следует определить и время исчезновения, гибели этого института, а также и причины этой гибели.

По этому последнему вопросу мы располагаем собственным материалом на примере таджиков, который подтверждается и материалом по другим народам. Материал этот говорит нам о том, что вместе с гибелью патриархальной общины, с разложением патриархально-натуральных условий жизни, другими словами — с появлением товарно-денежных отношений и пришедшей на смену патриархальной общине моногамной (индивидуальной, малой) семьи, отмирает и калым.

Каковы же причины отмирания калыма? Ведь те же факторы, которые вызвали к жизни брак покупкой, — накопление богатств, рост разделения труда, обмен, развитие частной собственности — не только продолжают действовать, но и еще усиливаются в эпоху разложения патриархальных отношений, разрушения патриархальных общин и появления им на смену малой семьи. Малая семья, так же как и ее предшественница — семья патриархальная, продолжает оставаться хозяйственной единицей, а главенство в ней принадлежит также мужчине. По-видимому, имелись какие-то особые обстоятельства, помимо всех указанных причин, которые давали возможность институту калыма существовать и даже процветать в эпоху патриархальной семьи и приводили к его гибели с разложением этой последней.

По нашему мнению, причины эти коренятся в различии экономического положения патриархальной семьи, с одной стороны, и малой, индивидуальной семьи, с другой.

Нам пришлось уже выше указать на то обстоятельство, что в связи с разложением патриархально-родовых отношений эволюция института калыма шла по линии постепенного сужения круга лиц, плативших или получавших калым, от широкой группы агнатных родственников к одному лицу — отцу жениха или невесты. Чем сильнее были патриархально-родственные отношения, чем шире был круг сородичей, чем многочисленнее была патриархальная семейная община, тем крупнее и богаче мог быть калым. Напротив, распадение патриархально-родовых связей и постепенный, но неуклонный процесс распадения патриархальных семейных общин сокращает возможности уплаты калыма, приводит к уменьшению его размеров. В конечном результате, когда патриархальная община окончательно распадается и выделяются малые индивидуальные семьи, выплата мало-мальски значительного калыма не только становится невозможной, но и грозит подрывом хозяйственного базиса самой малой семьи, экономически крайне слабой и еще неустойчивой.

Калым грозит самому существованию этой новой общественной ячейки, пришедшей на смену патриархальной общине, он мешает ее развитию и поэтому с разложением патриархальных отношений постепенно исчезает. Остаются лишь пережитки института калыма, становящиеся понемногу простой фикцией.

Такова основная причина исчезновения калыма. Внешне же, в идеологическом аспекте, этот процесс часто воспринимается как смягчение деспотических патриархальных нравов и уменьшение влияния старейшины общины, ранее непосредственно распоряжавшегося ее членами, власть которого постепенно переходит в руки родителей молодых людей.

Следует оговориться, что исчезновение калыма отнюдь не означает, что изменилась самая основа брака, что брак потерял свой характер прежде всего экономической сделки, что с исчезновением калыма можно говорить о какой-либо свободе выбора для брачущихся, о браке по взаимной склонности. Не вдаваясь в рассуждения по данному вопросу, напомним здесь замечательные слова Ф. Энгельса, сказанные по данному поводу: «А когда частная собственность победила общую собственность и появилась заинтересованность в наследовании, а вслед за этим утвердилось отцовское право и моногамия, заключение брака стало целиком зависеть от соображений экономического характера. *Форма* брака посредством купли исчезает, но по существу этот брак все шире распространяется, так что не только женщина, но и мужчина оценивается не по своим личным качествам, а по своему имуществу».[110]

Следует еще сказать несколько слов о причинах возникновения приданого, которое является вполне самостоятельным институтом и которое, как мы это пытались показать раньше, также возникает уже в период разложения патриархальной семьи при выделении малых индивидуальных семей. Выдвинутое М. О. Косвеном положение — выделение малых семей «ведет к необходимости для каждой молодой пары создавать свое отдельное хозяйство, а для этого в новых экономических условиях необходима посторонняя помощь», — кажется нам вполне удовлетворительным объяснением появления приданого. Обе стороны, как родители жениха, так и родители невесты, озабочены обеспечением новой, экономически слабой семейной ячейки.

Несколько выше нам пришлось говорить о судьбе приданого у таджиков, со ссылкой на нашу более раннюю работу. Отмеченная нами борьба вокруг приданого в разлагавшихся уже патриархальных общинах в долине Ванджа по существу являлась отображением борьбы между патриархальной семьей и вновь нарождавшейся малой семьей, в корне заинтересованной в принесении женщиной приданого. Эта борьба, с другой стороны, является наглядным доказательством справедливости нашего положения о позднем возникновении приданого. Ведь не следует забывать, что выдача девушке ее отцом приданого, право на которое ей еще в период разложения патриархальной семьи приходилось отстаивать с таким трудом, в более ранний период была бы бессмысленна. Оно несомненно бы растворилось в общем неразделенном имуществе патриархальной общины.

[110] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 80.

Глава IV

АНАЛИЗ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Рассмотрев в предыдущей главе вопрос о калыме у таджиков горных районов и о пережитках этого института у таджиков равнины, мы пришли к заключению, что брак у этого народа в недалеком прошлом может быть охарактеризован как брак покупкой. Переходя теперь к анализу свадьбы и брачных церемоний у таджиков, мы хотим показать, из какого рода элементов общественного и идеологического порядка складывается церемония заключения брака и свадебная обрядность; с другой стороны, нам представляется необходимым рассмотреть те пережиточные явления, которые содержатся в этих церемониях и обрядах, и с их помощью вскрыть господствовавшие некогда у таджиков более ранние формы брака, а также общественные отношения, определявшие и обусловливавшие в свое время эти формы.

Как отметил Л. Я. Штернберг,[1] заключение брака представляет собой весьма сложный комплекс, в котором переплетаются элементы правовые, социально-экономические и религиозно-магические; помимо того, особенно у более примитивных народов, брак рассматривается не как дело частного порядка, а как институт, в котором заинтересован и принимает участие весь данный коллектив в целом (род, группа).

Исключительно в целях удобства изложения нам представляется наиболее целесообразным сначала разобрать группу обычаев, обрядов и церемоний, которые с нашей точки зрения, имеют в своей основе религиозно-магические представления.

Насколько известно, у таджиков в прошлом, как в свадебной обрядности, так равно и в других областях быта народа, магические представления всегда преобладали над другими религиозными представлениями, в частности над представлениями анимистического характера; они коренятся гораздо глубже в сознании людей, чем какие-либо другие религиозные представления, являются более стойкими и более распространенными и играют значительную роль в повседневной жизни малокультурного человека.

Среди таджикских свадебных обрядов, основанных на магических представлениях, большую группу составляют такие, которые могут быть объяснены как обряды, связанные с так называемой синдиасмической магией, или магией по сходству и подобию. Весьма часто это их происхождение верно отмечается и в самом народном сознании, хотя, естественно, мы не можем сделать из этого правило и всегда с полным доверием относиться к той интерпретации, которая дается народным сознанием тому или другому обряду или обычаю.

[1] Л. Я. Штернберг. Новые материалы по свадьбе. Сб. «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР», Л., 1926 (см. предисловие).

В свою очередь, из числа обрядов, основанных на синдиасмической магии, можно выделить группу (или вернее уже подгруппу) обрядов, связанных с представлениями о плодовитости. Вполне естественно, что сама по себе церемония брака, одной из целей которого является рождение детей, заставляет как самих брачущихся, так и их близких постоянно думать о том, чтобы эта цель была достигнута, тем более что отсутствие детей верующий человек всегда рассматривает не только как большое несчастье, но и как наказание свыше. Отсюда и возникновение многочисленных обрядов, призванных обеспечить потомство для новобрачных.

Сюда относится представление о том, что в наиболее ответственных действиях свадебной церемонии должна принимать участие женщина, имеющая многочисленное потомство. В свадебной церемонии у таджиков это представление находит свое отражение в обычае, по которому невесту к свадьбе одевает какая-либо родственница, здоровая, крепкая, имеющая много детей; точно так же после переноса в дом новобрачного свадебной занавески — чимилик — ее должна повесить на отведенное ей место обязательно такая родственница новобрачного, которая известна своей многодетностью.

Другим магическим средством обеспечения потомства для новобрачных является употребление при свадебных церемониях яиц. Как мы видим, у таджиков принято во время бритья жениха перед свадьбой класть около него куриные яйца, для того чтобы брак не был бездетным. Аналогичного объяснения употребления на свадьбе яиц придерживается также Е. Г. Кагаров[2] и Л. Я. Штернберг.[3]

По-видимому, то же происхождение имеет обычай, по которому в отдельные моменты брачной церемонии должен присутствовать мальчик. В некоторых местах, когда молодую везут в дом мужа, на круп лошади, на которой она едет, сажают мальчика лет 10—12. В других случаях молодой сажают маленького мальчика на колени после того, как ее отводят за свадебную занавеску в доме мужа; новобрачная дарит этому мальчику рубаху. По поверию, этот акт должен способствовать тому, что у новобрачной будут родиться дети, преимущественно мальчики. Иногда перед тем, как молодые улягуться спать, на брачное ложе сажают детей, вблизи ложа ставят детскую колыбель со всеми необходимыми принадлежностями. Отметим также, что в ряде случаев поднимать покрывало во время «смотрения» лица новобрачной — рубиник — поручается мальчику. По мнению Е. Г. Кагарова, указанные обряды точно так же должны рассматриваться как акты, призванные обеспечить плодовитость новобрачной.[4] Того же взгляда придерживается О. Шрадер[5] и Г. Ф. Чурсин.[6] Весьма вероятно, что в указанном обряде можно усматривать не только магию по сходству, но и магию, основанную на действии контакта, так называемую контагиозную магию.

Магию по сходству, которая должна вызвать плодовитость новобрачных, можно усмотреть также и в обычае, заключающемся в том, что две старухи ложатся на брачное ложе.

Способствовать плодовитости новобрачных по способу сходства или подобия должно также и применение в свадебных церемониях различных плодов или же частей плодовых деревьев. Так, невесте при одевании

---

[2] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. Музея антрополог. и этногр., т. VIII, Л., 1929, стр. 178.

[3] Л. Я. Штернберг. Новые материалы по свадьбе, стр. 12.

[4] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение..., стр 174.

[5] О. Шрадер. Индоевропейцы. СПб., 1913, стр. 116—120.

[6] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис,1913, стр. 132—134.

к свадьбе суют в обувь за голенища грецкие орехи, абрикосовые ядрышки, сухие ягоды тута. Тутовые ягоды и ядрышки грецкого ореха раздают также во время смотрения лица новобрачной. Иногда при одевании невесты завязку в ее шаровары продевают палочкой от плодового дерева; также и в описанном выше случае мальчик поднимает свадебное покрывало новобрачной с помощью палочки от плодового дерева. По Е. Г. Кагарову, это действие направлено к тому, чтобы вызвать плодородие; тот же исследователь считает, что сама по себе палка имеет еще значение фаллического знака.[7]

Однако наиболее излюбленным и распространенным обычаем является осыпание как новобрачных, так и других участников свадьбы, а равно и предметов плодами, зерном, мелкими деньгами, иногда также мукой, сластями, мелким печеньем. Приведем здесь основные церемонии осыпания в таджикской свадьбе. Родственники невесты осыпают мукой, зерном и бобами родственников жениха во время помолвки — туи фатиха — или же осыпают поезд с калымом мукой, когда он приближается к дому невесты, а также осыпают печеньем пригоняемый к дому невесты калымный скот (этот обычай носит название шакарризпартови — «осыпание сахаром, сластями»). Иногда молодежь, сопровождающую поезд с калымом, осыпают золой, а стариков — мукой. При одевании жениха в свадебный наряд его дядя со стороны матери (тагои) или со стороны отца (амак) сыплет ему на голову сушеный тут и изюм, а также ядрышки абрикоса, иногда мелкие деньги. Поезд жениха, когда он направляется к дому невесты, осыпают изюмом, орехами, сушеным тутом и мелким печеньем; это осыпание производится как при отъезде жениха из своего дома, так и по дороге, если встречаются населенные пункты, и при приближении к дому невесты.

Точно так же молодоженов осыпают сухими фруктами, орехами, иногда даже просом во время совершения брачного акта — никах. Молодой при первом своем приходе к жене бросает на нее изюм и орехи. При отъезде новобрачную осыпают сухими фруктами и орехами, также и по приезде ее в дом мужа. Наконец, молодой или кто-либо из близких людей осыпает сластями брачное ложе. Во всех этих случаях присутствующие всегда бросаются собирать с пола или с земли брошенные сласти, сухие фрукты, мелкие деньги и прячут их за пазуху или по карманам.

По мнению Е. Г. Кагарова, такое осыпание представляет собой не что иное, как магический акт оплодотворения; в то же время осыпание золой этот исследователь рассматривает как действие, направленное к отвращению злых духов, стремящихся причинить различные бедствия участникам свадьбы.[8] А. Смирнов[9] в своей работе, посвященной русским свадебным обычаям, рассматривает осыпание хмелем, овсом, орехами, мелкими деньгами как действие, направленное к отражению зла, а также к счастью, богатству (деньги), плодородию (овес, орехи). Н. Ф. Сумцов, связывающий многие свадебные обряды с космогоническими представлениями, считает, что осыпание должно было символизировать падающую с небес дождевую влагу; назначение этих обрядов в том, чтобы сделать осыпаемых богатыми, здоровыми, веселыми, предохранить от порчи,

---

[7] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 176.

[8] Там же, стр. 173—174.

[9] А. Смирнов. Обычаи и обряды русской народной свадьбы. Юрид. вестник, 1878, № 7, стр. 984—985.

сделать чадородными.[10] О. Шрадер видит в обряде осыпания семенами и плодами символику плодородия жены, желание иметь потомство.[11] Г. Ф. Чурсин рассматривает осыпание новобрачных зерном, мукой, хмелем, орехами, рисом как обряд, в основе которого лежит стремление обеспечить семье благополучие, прежде всего плодородие.[12]

Нам представляется, что в данном случае большинство исследователей, в основном согласных друг с другом в толковании обряда осыпания, правы в своих выводах. Следует лишь отметить, что, помимо общего толкования этого обряда, нужно учитывать свойства некоторых предметов, которыми осыпают, могущие иметь еще особое, дополнительное толкование. Так, например, мука, помимо общего свойства сообщать плодородие, может символизировать чистоту, непорочность, счастливую, хорошую жизнь, удачу.

В этой связи укажем еще на некоторые действия и обряды таджикской свадьбы, связанные с привлечением предметов, отличающихся белизной — сафеди́, которые могут быть истолкованы точно так же в качестве актов магии по сходству и подобию. Сюда в первую очередь относится применение ваты. Во время бритья головы жениху в лежащую около него тюбетейку бросают клочки новой ваты; в косы невесты вплетают клочки ваты, иногда же и лоскутки белой материи; во время обряда смотрения лица новобрачной присутствующим раздают клочки ваты, снятой с ее головы; при совершении обряда дастбеша — приобщения молодой к домашнему хозяйству — ей снова на голову кладут куски ваты. О применении муки с тем же символическим качеством «белизны» при осыпании было сказано выше. Следует упомянуть здесь и о таком обычае, когда при отъезде невесты из дома родителей трижды бросают муку в дымовое отверстие (рузан), а также перед дверями дома. К числу предметов, обладающих «белизной», следует отнести и сахар: две головки сахара несут над головой новобрачной, когда она направляется после совершения брачного обряда за свадебную занавеску; при приближении новобрачной к дому мужа последний в некоторых случаях бросает через нее головку сахара, которую присутствующие спешат поднять. Этот последний акт — бросание через голову невесты сахара — Е. Г. Кагаров склонен рассматривать как желание оградить новобрачную от злых духов.[13] «Белизну», по-видимому, должно представлять и молоко, которое часто выносят из дома невесты во время прихода жениха или из дома мужа во время приезда новобрачной, а также кусок или полоса белой материи, которую расстилают в качестве «подножья», — пойандоз.

К области обрядов, связанных с синдиасмической магией, по-видимому, можно отнести и употребление различных сластей. Сласти знаменуют собой «сладкую», счастливую жизнь новобрачных, взаимное расположение их сердец. Сюда опять-таки может быть отнесено осыпание различными сладкими предметами, в частности осыпание ими брачного ложа, а также держание над головой новобрачной сахара; в некоторых случаях молодые совместно со свекровью на брачном ложе едят сласти — джибаки́, которые находятся в кармане у новобрачной; за свадебной

[10] Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, стр. 97—100.

[11] О. Шрадер. Индоевропейцы, стр. 116—120.

[12] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 130—132.

[13] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 157. — Можно полагать, что употребление сахара — явление более позднее, что первоначально, когда сахара не было еще в обиходе, употреблялась только мука.

занавеской молодой мажет себе и жене губы чем-либо сладким — ширинй; иногда ширини выносят жениху из дома невесты при его приближении или подают во время церемонии «смотрения невесты».

К числу прочих обрядов, основанных, по нашему мнению, на синдиасмической магии, относятся также следующие. Молодым на брачное ложе приносят зеркало и жаровню с раскаленными углями; они смотрят друг на друга в зеркало, которое должно символизировать чистоту, а также на угли, которые должны сделать их сердца горячими. Сюда же следует причислить и обряды, связанные со стремлением главенствовать в доме: при первой встрече молодых, а иногда также и при встрече у брачного ложа каждый из супругов стремится первым наступить на ногу другому, считая, что если это ему удастся, он будет играть главную роль в доме и хозяйстве; другим стремлением каждого из новобрачных было сесть последним, что объяснялось аналогичной приметой. То же объяснение указанных обычаев приводит А. Смирнов для русских: кто первый из новобрачных при выходе из-за стола в церковь наступит другому на ногу или кто первый встанет на разостланный в церкви кусок ткани, тот будет главенствовать в доме.[14] Это поверье, отражающее, по-видимому, и борьбу женского и мужского права в семье и браке, в основе своей имеет наивное магическое воззрение, что подобное вызывает подобное.

Теперь нам предстоит остановиться на довольно значительной группе соединительных обрядов, относящихся непосредственно к новобрачным, в основе которых лежит желание как можно теснее и крепче связать их для будущей совместной жизни. Нам представляется, что эта группа обрядов одинаково базируется как на принципах синдиасмической магии, так и на принципах магии контагиозной, действующей в силу соприкосновения, контакта.

В числе этих обычаев следует отметить и такие, которые мы вместе с тем относили и к другим группам, например обычай совместного смотрения молодых в зеркало или их совместная еда на брачном ложе сластей из кармана молодой — джибаки, или то, что молодой мажет себе и жене губы чем-либо сладким за свадебной занавеской; сюда же может быть отнесен обычай совместного питья молодыми на брачном ложе из одной чашки молока с маслом, причем им говорят: «Будьте сладкими, вкусными, как сахар, как молоко». Отпивание из одной чаши молодыми супругами во время обряда бракосочетания имеет несомненно то же значение. Чаша эта с водой ставится, как мы видели, перед муллой, иногда на нее кладется веточка плодового дерева или одна-две лепешки; мулла дует на эту чашу, затем из нее отпивает новобрачный, потом новобрачная, вслед за которой воду распивают остальные присутствующие; остатки воды выливаются на горячий очаг или на корни плодового дерева. В некоторых случаях в воду кладут кусочки хлеба и мяса, которые также должны отведать сначала молодой супруг, потом его жена.

Все указанные обряды совместных еды и питья молодых неоднократно истолковывались различными авторами. Е. Г. Кагаров эти обряды относит к группе соединяющих актов, призванных упрочить союз и любовь новобрачных, он же сравнивает эти обряды с обрядом confarreatio в древнем Риме, обрядом совместного вкушения новобрачными хлеба.[15] Это же сравнение с обычаем confarreatio делает и исследователь бело-

[14] А. Смирнов. Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа, стр. 102—103.

[15] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 182.

русской свадебной обрядности М. В. Довнар-Запольский.[16] А. Смирнов обычай есть пирог из-за пазухи молодого объясняет желанием, чтобы новобрачные жили сытно, в любви и согласии.[17] Н. Харузин считает, что этот обряд знаменует единение супругов, обеспечивает им мирную жизнь. Э. Краулей видит в обрядах совместных еды и питья «взаимную прививку для безопасности союза».

К числу соединяющих обрядов можно отнести и некоторые другие. При бракосочетании жених и вакиль — уполномоченный невесты — держатся за противоположные концы платка (в данном случае вакиль лицо, заменяющее невесту); при свидании в доме молодого новобрачные повязывают друг другу поясные платки; молодых в доме мужа заставляют некоторое время стоять рядом, по бокам стоят их представительницы — мурова. Молодой надевает жене на палец кольцо;[18] наконец, нам представляется, что к этой же группе обрядов можно отнести и следующее: по приезде новобрачной в дом молодого последний трижды садится на ее лошадь и слезает в другую сторону или же садится на лошадь новобрачной и пускает ее вскачь. Здесь мы имеем пример соединительного обряда, основанного на контагиозной магии, — на седло, на котором сидела молодая, садится новобрачный.

Следующая группа может быть охарактеризована как группа обрядов приобщения к магической силе новобрачных. Сознание неразвитого человека считает, что новобрачные, в силу своего положения, наделены особыми свойствами, равно как и соприкасающиеся с ними предметы; поэтому завладевание этими предметами, вкушение их, если это вещи съедобные, или ношение на себе или при себе наделяет другого человека этими же свойствами. Здесь мы имеем дело с контагиозной магией.

Приведем перечень относящихся сюда обрядов. Цирюльник получает старые одежды жениха, а одевающая невесту женщина получает ее старые одежды. При бритье жениха в кувшин бросают семь крупных бусин, которые затем берут для детей, чтобы они выросли и достигли брака; у молодого при выходе после первого свидания с женой из-за пазухи выхватывают пирожки; подбирают фрукты, орехи, деньги и прочее во время осыпания новобрачных, свадебного поезда, калымного скота, и пр.

К этой же группе следует причислить обряды разрывания и хватания кусков «подножья» молодого или молодой. Такое же подножье в виде куска материи — часто, как мы видели выше, белого цвета — стелится при входе жениха в дом невесты, затем оно режется на куски и раздается присутствующим «на счастье»; при первом посещении молодым жены после бракосочетания через все помещение от входа к свадебной занавеске стелят дорожку из материи, которая после ухода новобрачного разрывается на части; при входе молодой в дом мужа или на пути к свадебной занавеске стелится кусок материи, который затем разрывается на части и разбирается молодежью, для того чтобы приблизить время своего собственного брака; в некоторых случаях новобрачный или новобрачная, став на подножье, должны переминаться с ноги на ногу и материю рвут у них из-под ног.

---

[16] М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках. Этногр. обозр., 1893, № 2, стр. 57.

[17] А. Смирнов. Обычаи и обряды. . ., стр. 1001—1002.

[18] Довнар-Запольский рассматривает свадебное кольцо как символ рабства (Белорусская свадьба. . . Этногр. обозр., 1893, № 2, стр. 55—56); Н. Ф. Сумцов — как символ солнца (О свадебных обрядах. . ., стр. 78).

Вполне вероятно также, что магические свойства, которыми наделены новобрачные, по народному представлению, передаются через многочисленные подарки, которые делаются молодоженами окружающим, а также через обрядовые свадебные хлебцы и другие кушания, уносимые присутствующими со свадьбы к себе домой. Эти же свойства могут быть переданы и путем отпивания вслед за новобрачными молока или воды из свадебной чаши, выносимой при встрече жениха у дверей дома невесты и новобрачной у дверей дома ее мужа.

Далее следует группа обрядов, которые мы можем охарактеризовать как действия, призванные защитить новобрачных и окружающих их лиц от злого влияния, несчастий и бедствий, отвратить от них зло, колдовство, сглаз недоброго человека, отпугнуть злую силу.

Отпугивающим злую силу средством служит стрельба из ружей, практикуемая при отвозе калыма, а также при следовании процессии жениха к дому невесты. Е. Г. Кагаров видит в стрельбе средство отвращения порчи.[19] То же значение, весьма возможно, имеет и употребление на свадьбе ножа. В таджикской свадьбе мы наблюдаем танец с ножом, а также обычай, согласно которому новобрачный при встрече жены у порога своего дома держит в руках нож, который затем отдает в качестве выкупа сидящему на лошади вместе с новобрачной мальчику, когда этот последний соглашается спустить новобрачную с лошади. С другой стороны, нож или кинжал может служить и средством порчи жениха; по поверью, если кто-либо из присутствующих при совершении обряда бракосочетания будет слегка вытягивать нож из ножен и снова его задвигать, то этим действием он может «завязать» жениха и последний не сможет выполнять супружеские обязанности. Аналогичное поверье приводит и Г. Ф. Чурсин для народов Кавказа. Вместе с тем этот же автор указывает, что оружие охраняет новобрачных от злой силы.[20] Е. Г. Кагаров также видит в применении оружия на свадьбе тот смысл, что оружия боятся духи.[21]

Отвращающее значение, по-видимому, имеет также и применение иглы. Девушкам при посещении ими совместно с невестой бани дарят по платку и по иголке. Во время исполнения обряда бракосочетания кто-либо из сопутствующих жениху лиц иголкой и ниткой прошивает халат жениха, что носит название «никохго медузанд (шьют свадебное место)»; точно так же иглой прошивают халат новобрачной, когда она встает в момент прихода к ней мужа в первый раз. Наконец, в костюм как жениха, так и невесты втыкается по игле — по поверью, чтобы сделать им чистым предстоящий путь и устранить опасность.[22] По-видимому, в народном сознании игла приравнивается к оружию как острый, колющий предмет и, кроме того, как предмет из металла, который, по поверью, отвращает порчу. Е. Г. Кагаров рассматривает также применение иглы на свадьбе как отвращающее действие,[23] Н. Ф. Сумцов видит в игле средство от колдовства.[24]

К числу защитительных или отвращающих актов может быть отнесен обычай, по которому при посылке образцов калыма в дом невесты посылают вперед человека, кричащего «в сторону, в сторону», чтобы из-

[19] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 157.
[20] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 120—128.
[21] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 154—156.
[22] По материалам Е. М. Пещеревой, по поверью игла с ниткой на передней части одежды обеспечивает открытый путь, на задней части одежды — потомство.
[23] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 154.
[24] Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах. . ., стр. 94.

бежать встречи с кем-либо, могущим оказать дурное влияние, а также обычай, по которому в момент отъезда молодой из своего дома одна из женщин с тем же криком «в сторону» выбегает в дверь, разбрасывая при этом муку. К этой же группе обрядов, — но, по-видимому, лишь в известной степени, — можно отнести закрывание и закутывание новобрачных, прятание невесты в дымарь, увод ее к соседям, когда жених приближается к дому, запрещение молодой выходить из дома после свадьбы, а также обведение молодых вокруг костра, разложенного во дворе дома, окуривание новобрачных и свадебной занавески, сопровождение свадебной процессии зажженными факелами, развешивание в свадебном помещении вышивок, имеющих значение оберега. Однако все же большинство только что перечисленных обрядов, с нашей точки зрения, имеет и другое значение, о котором мы будем говорить ниже.

Таковы основные обряды таджикской народной свадьбы, которым мы считаем возможным приписать магико-религиозное значение. Правда, среди остальных обрядов есть и такие, которые часто толкуются как магико-религиозные, но по поводу которых у нас существует иное мнение.

Отметим здесь лишь еще те обряды, генезис которых не представляется нам столь ясным, но которые, с нашей точки зрения, наряду с другими все же, вероятно, имеют и магическое значение. Сюда относятся прежде всего обряды убранства головы новобрачных. Как мы видели, жениху в день свадьбы бреют голову, этот обряд сопровождается рядом церемоний; присутствующие при этом дают деньги и мелкие подарки, поступающие в основном цирюльнику, специально приглашенные певцы поют песни, цирюльник несколько раз отказывается брить, жалуясь на бритву, и ему дают выкуп, он же закрывает голову жениха платком и отпускает его за выкуп, цирюльнику отдают старые одежды жениха, и т. д. Не менее сложно обставляется мытье головы новобрачной и заплетение ей кос, хотя не всегда еще новобрачной перед свадьбой, а также и сразу после нее делают женскую прическу. Отметим еще, что молодой на брачном ложе разглаживает пробор на голове новобрачной и гладит ей косы сверху вниз.

Н. Ф. Сумцов рассматривает отрезание всех волос или части их или замену отрезания простым расчесыванием на свадьбе как посвящение божествам, в частности у славян — солярным божествам; солнечные лучи здесь сближаются с человеческими волосами.[25] А. Смирнов считает, что расплетение косы новобрачной знаменует собой поступление ее в распоряжение молодого мужа; в старину косу разделяли стрелой и гребень обмакивали в вино или мед, которые являлись символом плодородия; существовал также обычай отрезать косу новобрачной, который затем сменился вынимание ленты из ее косы.[26] Е. Г. Кагаров в переплетении одной косы молодой на две и надевании ей на голову бабьей кички усматривает значение посвятительного обряда — принятия молодой в группу замужних женщин.[27] М. В. Довнар-Запольский рассматривает обряд пострижения или прижигания волос жениха у белоруссов, входящий в другой сложный обряд посада жениха, актом признавания зрелости молодого человека со стороны его однообщинников; связывается же он со свадьбой потому, что женитьба сама по себе является показателем зрелости человека; пострижение волос имело своим прецедентом один из видов изувечения с целью испытания зрелости. В расплетении или

[25] Там же, стр. 151—156.
[26] А. Смирнов. Обычаи и обряды. . ., стр. 991—994.
[27] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 186.

отрезании косы у новобрачной М. В. Довнар-Запольский склонен видеть пережиток брака похищением; подстрижение волос женщины служит признаком перехода ее в подчиненное положение по отношению к мужу, в обрядах это сохранилось в виде подрезания косы и в перемене способа ношения волос — у девушек волосы распущены, у женщин обычно стянуты, скрыты; распущенные волосы — признак девичества и целомудрия, потеря косы — потеря девичества, целомудрия и свободы.[28]

Как нам представляется, из всех вышеприведенных мнений наиболее близким к истине является то, согласно которому убранство головы новобрачной — посвящение, вернее приобщение ее к следующей возрастной группе, группе зрелых мужчин и женщин. Если в таджикском обряде убранство волос новобрачной в женскую прическу несколько запаздывает и тем самым как бы отрывается от обряда, то это вполне допустимо и может рассматриваться в качестве некоторого хронологического смещения обряда, что наблюдается нередко.[29] Безусловно, такое важное событие, как принятие в следующую возрастную группу, для суеверного человека было связано с целым рядом религиозно-магических обрядов различного характера, призванных сообщить посвящаемому новые свойства (вата — «белизна», яйца — плодородие) и помочь ему откупиться от неприятностей, могущих последовать за этим важным моментом (выкуп цирюльнику и т. п.). Не случайна после совершения обряда убранства головы и отдача старой одежды жениха или невесты, как бы олицетворяющей их прежнее положение в обществе, и надевание новой одежды, связанной с новым положением.

Другим весьма любопытным актом брачной церемонии, которому трудно подыскать объяснение, является обычай преследования специального вестника, посылаемого из дома невесты к дому жениха, для того чтобы передать приглашение на свадьбу. Как мы видели, посланца этого стараются схватить, после чего ему опрокидывают на голову блюдо с золой, суют мокрую золу в рот или обливают водой, вместе с тем ему же делают подарок, после чего он быстро убегает, чтобы вновь не быть подвергнутым издевательствам.

Заметим однако, что этот обычай не может быть объяснен как пережиток брака умыканием; многие исследователи любят объяснять таким образом различные действия, связанные с погоней, притворной борьбой, различными издевательствами; но в данном случае погоне и издевательству подвергается не представитель рода жениха, а представитель рода невесты.

Аналогичную картину погони за вестником и всевозможных издевательств над ним в случае поимки мы находим в таджикском обычае *барфи́*, заключающемся в следующем. Как только выпадает осенью первый снег, кто-либо пишет письмо, называемое *барфи́* — «снежное», и направляется в дом к соседям или знакомым, передает это письмо первому встреченному им человеку в руки и затем пускается бежать со всех ног домой. Получивший письмо, сообразив, в чем дело, бросается в погоню. Если убежавшему удается достигнуть дома, не будучи схваченным, то семья, получившая письмо, должна выставить угощение, указанное в письме; если же убегающего успеют схватить, то над ним всячески издеваются, мажут

---

[28] М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба. . . Этногр. обозр., 1893, № 4, стр. 41 и сл.; см. там же взгляды некоторых других авторов по вопросу об обычае расплетения или обрезания косы.

[29] Е. Г. Кагаров. К вопросу о классификации народных обрядов. Докл. АН СССР, 1928, стр. 253.

ему лицо золой или сажей, сажают задом наперед на осла и в таком виде возят по селению и т. п.[30]

Внешнее сходство обоих приводимых обычаев — погони за вестником и издевательства над ним — очень велико. Обычай барфи, как нам кажется, указывает на то, что в этом случае вестник олицетворяет собой наступающую зиму, застающую врасплох крестьянское хозяйство и потому нежеланную. Несомненно и во втором свадебном обычае вестник должен олицетворять собой какую-то силу, с которой необходимо расправиться. Однако происхождение этого обычая требует дополнительных разысканий.

Отметим еще, что при совершении свадебных обрядов и свадебных церемоний магическое значение в народном сознании имеет выбор определенных дней недели, месяца, а также времени дня для той или другой церемонии, хотя следует сказать, что представления о благоприятных или неблагоприятных днях весьма различны по районам и поэтому даже трудно сказать, какие дни недели в большинстве случаев считаются благоприятными для совершения брачных церемоний.

* * *

Перейдем теперь к другой, также обширной группе свадебных обрядов, которые, как нам представляется, могут быть отнесены к области пережиточных явлений, характеризующих прежние, теперь уже почти совершенно исчезнувшие социальные отношения, главным образом родовые.

Вопрос о пережитках родовых отношений в свадебной обрядности был в свое время достаточно подробно рассмотрен В. Охримовичем применительно к украинским свадебным обрядам.[31] Мы считаем не лишним здесь хотя бы кратко остановиться на концепции этого автора.

В. Охримович полагает, что две стороны на свадьбе, сторона жениха и сторона невесты, являются остатками двух когда-то реально существовавших родов. Однако обрядовый или свадебный род представляет собой более широкий круг людей, чем настоящий род, так как он включает в себя, кроме действительных сородичей, также и гостей, сватов, дружек и т. п. Гости на свадьбе заступают и дополняют действительную родню. Так, например, девчата-дружки являются сестрами молодой, парубки — «бояре» — братьями молодого. Все замужние женщины, принимающие участие в свадебных обрядах, называются свахами, они тоже принадлежат к обрядовому роду, равно как и сваты, женатые мужчины. Таким образом, на свадьбе собственно нет чужих, так же как некогда на свадьбе участвовала только родня, а потом, в силу нарушения родовых традиций и замены родичей соседями, появляются посторонние, хотя обряд требует, чтобы присутствовали лишь родственники.

В старину, сообщает Охримович, род был многочисленнее и имел нечто общее с нынешним селом, а затем функции его перешли к селу: молодая обходит все село, приглашая на свадьбу, ее благословляют и одаривают; если парень берет девушку из другого села, то он должен откупиться у парубков данного села, и т. п. Каждый род выступает вполне солидарно как в моменты разделения, когда справляет часть обряда у себя, так и в моменты соединения, когда сталкивается с другим родом.

---

[30] Н. А. Кисляков. Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна реки Хингоу. Сов. этногр., 1947, № 1, стр. 125.

[31] В. Охримович. Значение малорусских свадебных обрядов и песен в истории эволюции семьи. Этногр. обозр., 1892, № 4.

Мы привели здесь взгляды В. Охримовича, поскольку они достаточно ярко, как нам представляется, характеризуют многие существенные моменты не только украинской свадьбы, но также и свадьбы многих народов, у которых еще в той или иной степени сохранились пережитки родового быта.

Одним из наиболее ярких моментов участия сородичей в деле заключения брака члена данного рода, родовой солидарности у таджиков является обычай сбора калыма среди родственников жениха и приданого среди родственников новобрачной.

Как мы видели при описании свадьбы, у горных таджиков существовал обычай, называвшийся осоль или осоли туй, помощи жениху и его семье в деле уплаты калыма. Во исполнение этого обычая жених или его ближайшие родные, например отец, сами обходят своих сородичей, получая от них в дар вещи, необходимые для уплаты калыма, или же эти подарки приносятся родственниками в дом жениха во время специально устраиваемого перед свадьбой угощения. Эти приношения сородичей часто составляют значительную часть калыма. Точно так же новобрачная, обычно при посещении дома своих родителей после свадьбы, обходит своих сородичей и получает подарки, входящие затем в состав ее приданого. Г. Ф. Чурсин, отмечая аналогичные обычаи у некоторых народов Кавказа, также рассматривает их как заботу общины о новобрачных.[32]

Однако сородичи участвуют не только в деле сбора калыма или приданого. Они участвуют и во всех наиболее ответственных церемониях, связанных с заключением брака. Наиболее близкие родственники жениха отправляются сватами к отцу невесты; последний, в свою очередь, собирает для совета своих родственников, соседей и односельчан; на помолвке или туи фатиха в доме невесты собираются как родственники жениха, так равно и родные и односельчане невесты, причем часто, если невозможно всех принять, приглашают по одному представителю от каждого дома. Родные и соседи жениха и невесты принимают деятельное участие в деле сбора и отвоза калыма; уполномоченные отца невесты — его соседи или родственники — являются в дом жениха для осмотра и отбора вещей, предназначенных в калым; поезд с калымом сопровождают в дом невесты несколько десятков человек — родственников, соседей или друзей отца жениха. В канун свадьбы как в доме невесты, так и в доме жениха собирается молодежь, подруги невесты и товарищи жениха, которые проводят время, развлекаясь и угощаясь. Жених направляется в дом невесты в сопровождении своих друзей и старших родственников. Во время обряда бракосочетания, а также предшествующего ему и сопровождающего его угощения присутствуют родные и друзья обеих сторон. Во время торжественного прихода новобрачного к жене за свадебную занавеску по обе стороны от пойандоза сидят родные и друзья новобрачных: родные молодого по одну сторону, родные молодой — по другую. Новобрачных в дом мужа сопровождают родственники обеих сторон, они же принимают участие и в последующих церемониях. На церемонию смотрения лица новобрачной являются родственники, друзья и соседи новобрачного, точно так же как родственницы новобрачного присутствуют при совершении обряда ввода молодой в хозяйство — дастбеша.

Наряду с общей массой родственников новобрачных выступают и отдельные, наиболее авторитетные и близкие к молодоженам их представители. Таковы, например, старшая сестра или тетка со стороны отца или

[32] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 143—144.

со стороны матери, играющая роль янга или вурова, неизменно сопутствующая жениху или невесте; дяди со стороны отца или со стороны матери, играющие роль свата, посаженного отца, вакиля — уполномоченного невесты, джилябгира — ведущего лошадь новобрачной, и т. п. Во всех брачных церемониях эти родственники обычно выступают как представители рода молодой или молодого, защищая интересы этого рода и в первую очередь молодого члена рода — новобрачной или новобрачного.

В тесной связи с родовыми традициями стоят обычаи величания новобрачного, имитативное возведение его в звание «князя». Мы видели, что у таджиков, так же как и у многих других народов, новобрачный в продолжение всей брачной церемонии называется ша — «князем», ему сопутствуют его приближенные или дружина, во главе с его ближайшим помощником. Все поведение новобрачного, отношение окружающих к нему, беспрекословное выполнение его распоряжений говорит об его привилегированном положении.

Причину стремления поставить новобрачного в особое положение и величания его князем Е. Г. Кагаров видит в том, что, согласно народным поверьям, духи боятся царственных лиц и, таким образом, не решаются подступиться к новобрачному.[33] Э. Краулей объясняет указанный обычай тем, что жених и невеста являются «табу», равно как и «царственные особы».[34] О. Шрадер усматривает в церемониях, связанных с новобрачным-«князем» и его дружиной, пережиток брака умыканием.[35] Той же точки зрения держится и М. В. Довнар-Запольский.[36]

Отвергая все эти теории, мы склонны видеть происхождение указанных обрядов в родовых отношениях, прежде всего в родовой солидарности. Род ставит одного из своих членов в наиболее выдающийся момент его жизни — в момент женитьбы, целью которой в конечном счете является продолжение того же самого рода, и перехода в следующую возрастную группу — в исключительное, привилегированное положение, подчиняя на некоторое время его интересам интересы остальных сородичей.

Несомненно с родовыми отношениями связаны также многочисленные угощения и подарки на свадьбе. Нам представляется, что при рассмотрении вопроса о свадебных угощениях и подарках следует различать две группы тех и других, а именно — угощение и подарки членам своего рода и угощения и подарки для членов другого рода.[37] Первая группа основывается на родовой солидарности, на родовом коммунизме домашней жизни, привычке делиться со своими сородичами, особенно в момент столь исключительный, как вступление в брак одного из членов рода. Не забудем, что и сородичи в свою очередь оказывают значительную материальную помощь новобрачным и их семьям. В основе второй группы свадебных угощений и подарков лежат, по-видимому, междуродовые взаимоотношения, стремление установить согласие и дружбу между двумя родами, прежде чуждыми друг другу, а теперь вступающими во взаимные отношения вследствие брака двух своих членов. Чем больше и многочисленнее подарки, которые делает один род другому, тем большее расположение

---

[33] Е. Г. Кагаров. О значении некоторых русских свадебных обрядов. Изв. АН, 1917, № 9, стр. 649—650.

[34] Э. Краулей. Мистическая роза, стр. 335—337.

[35] О. Шрадер. Индоевропейцы, стр. 116—120.

[36] М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба. . . Этногр. обозр., 1893, № 1, стр. 70—71.

[37] Мы, естественно, не собираемся здесь останавливаться на свадебных подарках жениха невесте, которые вряд ли требуется как-либо объяснять.

к себе вызывает этот род и тем выше становится его авторитет в глазах членов другого рода. Следует отметить, что даже те подарки, которые делаются новобрачным или его ближайшими родственниками отдельным представителям новобрачной как бы в виде выкупа — за открытие двери дома невесты, за разрешение новобрачной слезть с лошади у дома мужа и т. п., — не противоречат всему вышесказанному. Они также могут рассматриваться как подарки, имеющие своей целью установление между теми или другими членами обоих родов дружественных отношений, причем здесь в ответ на подарок другая сторона, в большинстве случаев представленная тем или другим родственником молодой, как бы уступает новобрачному часть своих родовых прав на нее. Однако эта категория подарков-выкупов может иметь еще и другое значение, о чем мы будем говорить ниже. Нам не следует лишь забывать, что подарки-выкупы даются не только новобрачным и его близкими родственникам девушки или ей самой, но также и обратно — новобрачной и ее родственниками стороне юноши.

Г. Ф. Чурсин также склонен рассматривать свадебные пиры и подарки как знак родовой солидарности.[38] Н. Н. Харузин считает, что свадебные пиры служат для умилостивления духов предков в связи с допуском в род чужеродки.[39] М. В. Довнар-Запольский, рассматривая подарки жениха невесте, видит в них плату за целомудрие, «утренний дар» («Morgengabe» в средневековом немецком праве); плата эта является пережитком эпохи гетеризма, эпохи перехода женщины из коллективного обладания в индивидуальное.[40]

Теперь нам следует остановиться на большой группе обрядов, которые, по-видимому, связаны с культом предков, родовых домашних божеств и знаменуют собой разрыв новобрачной со своим родом и приобщение к роду мужа. По народным представлениям, родовые предки весьма ревниво относятся к чистоте своего рода и к принятию в него чужих, поэтому как уход девушки из своего рода, так и принятие ее в род мужа требует известных церемоний, умилостивительных обрядов. Перечислим здесь главнейшие из них.

Перед отъездом новобрачной из дома на очаге зажигается курение, девушка подходит к очагу, подносит руку к губам, потом ко лбу, кладет себе за голенище щепотку соли, трижды прикасается головой к главному столбу в доме. При отъезде новобрачной из своего дома ее трижды обводят вокруг костра, зажженного на дворе; ее отец при этом произносит напутственную молитву. При выходе новобрачной из дома одна из ее родственниц трижды кидает по горсти муки в дымовое отверстие, а затем с криком «в сторону» бросает муку под дверью и по бокам, затем то же проделывает под второй, выходной дверью и выбегает наружу. Когда новобрачная подъезжает к дому мужа, ее лошадь трижды обводят вокруг костра. После этого из дома новобрачного родственница последнего выносит чашку молока (иногда воды), из которой новобрачная должна испить; иногда она бросает в молоко свой перстень или обмакивает в молоко палец и облизывает его. В других случаях из дома выносят решето с ячменем, которым кормят лошадь. При входе новобрачной в дом мужа ее окуривают дымом разных трав; перед ней у порога режут барана, без чего она не слезает с лошади. Порог дома мужа новобрачная должна переступить

[38] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 143—145.
[39] Н. Н. Харузин. Этнография, т. II, стр. 291.
[40] М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба. . . Этногр. обозр., 1893, № 1, стр. 79—81.

правой ногой, порог же своего дома при отъезде из него она переступает левой ногой. Переступая порог дома мужа, она произносит приветствие, в это время над ней держат коран. В других местах новобрачная при входе приветствует очаг дома мужа и главный столб — прикладывается руками к очагу и слегка ударяется головой о столб. В свою очередь женщины, вводящие новобрачную в дом, говорят ей благословения. В тот момент, когда новобрачную в доме мужа проводят под свадебную занавеску, прибывшие с ней родные выражают приветствия новобрачному, его близким, предкам, роду и племени, а также доске и скалке для раскатывания теста как символу новой жизни и новых обязанностей молодой. В доме мужа новобрачная по приезде моет руки и пригоршнями брызгает воду на пол. Во время совершения обряда «смотрения невесты» одна из родственниц новобрачной становится рядом с ней и от ее имени приветствует свекра, свекровь и других родственников мужа.

При исполнении обряда дастбеша — приобщения новобрачной к хозяйству дома — ее ведут к очагу, где она замешивает тесто; затем ее ведут в кладовую, где она должна запустить руку в хранилище с мукой и маслом, при этом свекровь приветствует ее, говоря: «Добро пожаловать, да будут счастливы Ваши шаги». Во время первой поездки новобрачного в дом родителей жены одна из его родственниц приветствует от его имени тестя, тещу и всех живущих в доме. В заключение отметим еще обычай, по которому в ряде случаев новобрачная привозит с собой в дом мужа продукты, с тем чтобы первые семь дней пребывания в новом для нее доме питаться запасами из дома своего отца.

Приведем теперь толкование перечисленных обрядов некоторыми другими авторами. Н. Ф. Сумцов считает, что роль очага в свадебных обрядах связана с домашними духами.[41] Вс. Миллер точно так же обряд преклонения новобрачной перед очагом в своем доме и в доме мужа и прикосновение к цепи, висящей над очагом, рассматривает как оставление духов-покровителей своего родного очага и поступление в ведение домашнего патрона дома мужа.[42] М. М. Ковалевский тоже связывает обряды, совершаемые новобрачной у очага в своем доме и в доме мужа, с культом предков.[43] Е. Г. Кагаров рассматривает обряд обхода молодой вокруг печи как акт принятия ее в новую родовую общину.[44] Н. Н. Харузин полагает, что обряды, совершаемые в аналогичных случаях у очага дома мужа, равно как и возжигание костра и обхождение вокруг него, являются умилостивлением духов предков и испрашиванием разрешения на допуск чужеродки в дом.[45] Г. Ф. Чурсин видит в обрядах обхода новобрачной очага, прикосновения к цепи над очагом и в молитве перед главными столбами в своем доме и в доме молодого отражение перехода ее в другую семью, к другим домашним божествам.[46] Раскладывание костров, равно как и всякое другое очищение посредством огня, Е. К. Кагаров рассматривает в свете вступления новобрачной под защиту нового культа, для чего необходимо освободиться от влияния всех сил, враждебных этому культу.[47] Зажигание костров и прыгание через них на свадьбе Н. Ф. Сумцов считает очистительным актом и предохранением от колдов-

---

[41] Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах. . ., стр. 186—193.
[42] Вс. Миллер. Осетинские этюды, т. II. М., 1882, стр. 292—294.
[43] М. М. Ковалевский. Этюды о современном обычае и древнем законе России. Всемирный вестник, 1903, № 2, стр. 2—3.
[44] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 186.
[45] Н. Н. Харузин. Этнография, т. II, стр. 290—294.
[46] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 134—136.
[47] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 189.

ства.[48] Перепрыгивание через костер Г. Ф. Чурсин объясняет как средство отогнать духов и предупредить различные бедствия.[49] Обычай, по которому новобрачные переезжают на телеге во дворе дома мужа через костер, М. М. Ковалевский объясняет приобщением к культу мужа.[50] Обычай принесения в жертву барана или курицы перед входом новобрачной в дом мужа у народов Кавказа Г. Ф. Чурсин трактует как умилостивительную жертву, принесением которой хотят снискать для молодой расположение духов рода мужа.[51] Е. Г. Кагаров придает этому обычаю то же значение и считает его чрезвычайно широко распространенным.[52] Наконец, ритуальное ощупывание муки в кадке и печение хлеба в корыте у народов Кавказа Г. Ф. Чурсин рассматривает как обряды, имеющие целью расположить духов, покровительствующих хозяйству, в пользу новобрачной, обеспечить ей успех в работе.[53]

Мы видим, таким образом, что многие исследователи в основном придерживаются той же трактовки всех только что перечисленных обрядов, связывая их с приобщением новобрачной к родовому культу своего мужа и отстранением от родового культа своих предков.

* * *

Нам следует теперь остановиться на ряде свадебных обычаев, часть которых нами уже была истолкована выше, — другая же часть будет истолкована несколько позднее, но которые объединяются общей чертой — тем, что они часто трактуются в качестве пережитков брака путем умыкания или похищения невест.

Это обряды или церемонии, связанные с якобы насильственным уводом молодой из ее дома, со всевозможными препятствиями, чинимыми жениху, его родственникам и товарищам при приходе их в дом новобрачной и перевозе последней в дом мужа, со скрыванием новобрачной или уводом ее родственниками к соседям, притворной борьбой за девушку и т. п. Приведем здесь хотя бы немногие примеры такой трактовки указанных обычаев и церемоний.

Большой перечень обрядов, якобы свидетельствующих о существовании брака путем умыкания в прошлом у русских, приводит Н. Ф. Сумцов. Сюда он относит обычай отправлять сватов в дом девушки поздно вечером под видом путешественников, устройство перед домом невесты искусственных преград и запирание ворот и дверей, стрельбу во время сватовства и свадьбы, обычай, по которому жених в дом невесты едет верхом на лошади в сопровождении многочисленной свиты, свадебную джигитовку, употребление на свадьбе хоругви или знамени, обычай высылать из дома вместо невесты копье, пускание стрелы в окно дома невесты, борьбу перед этим домом, прятание невесты, просьбы ее родных о пощаде, высылку жениху подарков, вызывающее поведение жениха и его дружины в доме невесты, вооружение родных обеих сторон саблей, плетью и другими предметами, враждебное отношение между сторонами. Помимо всех этих обычаев, Н. Ф. Сумцов рассматривает в качестве следов умыкания также и обыкновение совершать венчание и отправлять молодую в дом мужа поздно вечером, вносить ее в дом на руках, снимать с нее покрывало

[48] Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах. . . , стр. 91—92.
[49] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 128.
[50] М. М. Ковалевский. Этюды. . . Всемирный вестник, 1903, № 2, стр. 3.
[51] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 136—137.
[52] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 187.
[53] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 137—141.

кнутовищем, рвать косу молодой, обычаи символического бегства молодой и символического ее освобождения от новобрачного, а также вооруженное оберегание молодых в первую брачную ночь.[54]

М. В. Довнар-Запольский также склонен видеть в аналогичных свадебных обрядах у белоруссов следы брака умыканием. Дружки, дружина жениха, сбор денег женихом с родственников перед отъездом в дом невесты — все это пережитки похищения, добычи с боя жены; сюда же относятся обычаи закрывать перед дружиной жениха ворота дома невесты, не сразу пускать жениха во двор и т. п.[55] В. Охримович рассматривает обряды у украинцев, символизирующие поход на молодую, нежелание родных невесты пустить прибывших в дом, как пережиток древнего обычая заключать браки в другом, чужом роде, обычая экзогамии; хотя автор и не говорит прямо, что в только что приведенных обрядах следует видеть следы умыкания, такое толкование вытекает из всех его рассуждений и признания брака умыканием в качестве определенной исторической ступени.[56]

Г. Ф. Чурсин во многих свадебных обычаях у народов Кавказа также склонен видеть пережитки умыкания. Он рассказывает, что представителей жениха сторона невесты встречает выстрелами, бранью; в самом доме родственницы невесты нападают на приезжих с ножницами и иглами, рвут на них одежду, отнимают шапки, дружки жениха подвергаются также нападению аульных мальчишек, которые отрезают пуговицы на их одежде, вырывают патроны, шашки. Когда дружина молодого увозит новобрачную из аула, аульная молодежь стегает уезжающих хворостинами, причем последние не имеют права защищаться. Молодой поджидает жену за аулом и вскакивает к ней в повозку, однако преследующие снова настигают уезжающих и нападение повторяется. С течением времени эти свадебные «побоища» превращаются в состязания между обеими партиями в остротах, каламбурах, красноречии, пении; подъезжая к дому, спутники жениха вступают в словесное состязание с родственниками и гостями невесты через запертые ворота; по прибытии новобрачной в дом мужа обе партии в воротах тянут ковер — одни наружу, другие внутрь двора. Об умыкании также говорит обычай, согласно которому новобрачный пинает жену ногой или ударяет ее плетью.[57] М. М. Ковалевский находит широкие следы брака похищением в свадебном ритуале осетин. Невестина родня всячески обижает дружек жениха, отнимая у них все, что только возможно; подруги невесты симулируют нападение на приехавшего за ней шафера; во время свадьбы и в последующие дни молодой не смеет показываться на глаза родным невесты и проводит время в доме друга, лишь только по ночам тайком прокрадываясь к жене.[58] В другой своей работе М. М. Ковалевский приводит многочисленные обычаи, якобы свидетельствующие о пережитках брака умыканием у арийских народов: например, у индусов жених хватает руку невесты.[59] В хватании девушки за руку, завладении ее рукой у индоевропейских народов О. Шрадер точно так же видит «отголосок воровского брака», от которого, по его

---

[54] Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах. . . , стр. 9—21.

[55] М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба. . . Этногр. обозр., 1893, № 1, стр. 70—71; № 2, стр. 48.

[56] В. Охримович. Значение малорусских свадебных обрядов. . . Этногр. обозр., 1891, № 4; 1892, № 4.

[57] Г. Ф. Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа, стр. 146—151.

[58] М. М. Ковалевский. Современный обычай и древний закон, т. I. М., 1886, стр. 248—251.

[59] М. М. Ковалевский. Первобытное право. . ., стр. 88.

словам, остались и другие пережитки. К ним относится перенесение молодой через порог мужа и сажание ее на звериную шкуру, окутывание невесты покрывалом, вооружение свиты жениха, стычки и т. п.; пережитки брака умыканием можно видеть также в отказе новобрачной лечь в брачную постель, ее жалобные причитания и плач.[60]

Е. Г. Кагаров, разбирая происхождение свадебной обрядности, приводит также многочисленные свадебные церемонии, которые обычно рассматривались как следы умыкания, но которым сам Е. Г. Кагаров в большинстве случаев дает другое объяснение. К ним относятся прежде всего употребление на свадьбе оружия, равно как и металлических предметов вообще, стрельба, также шум, крик, разбивание посуды. Сюда же относят обычай выставления мнимых невест, покрывание головы и лица молодых, прятание невесты или новобрачной, равно как плач и сопротивление невесты, столкновение свиты жениха со спутниками невесты, преграды на пути и т. п.

Естественно, что многие авторы, склонные рассматривать вышеуказанные свадебные обычаи и обряды в качестве пережитков брака умыканием, часто не задумываются над вопросом о том, действительно ли брак умыканием являлся для определенной стадии общественного развития универсальным явлением, а если да, то в таком случае каковы были причины его возникновения. Однако имеется также немало исследователей, которые считают брак умыканием именно универсальной формой брака и приводят различные соображения относительно причины его возникновения.

Брак похищением, как известно, играл выдающуюся роль в теоретических построениях Д. Ф. Мак-Леннана, основное сочинение которого даже носит название «Первобытный брак, исследование о происхождении обряда похищения в свадебных церемониях». Для Д. Ф. Мак-Леннана раскрытие символов играет большую роль в деле изучения институтов первобытного общества. Символическое похищение невесты напоминает о той эпохе, когда женщину действительно похищали для вступления с нею в брак. Отсюда обряды похищения во время свадьбы — уважение к незапамятному обычаю. Причина возникновения брака похищением, по Д. Ф. Мак-Леннану, заключается в широко распространенном в первобытном обществе обычае убийства девочек; результат этого — недостаток женщин в данной группе — приводил к похищению женщин из чужой группы, а также к полиандрии. Похищение женщин, ставшее обычаем, привело в конце концов в экзогамии.

Д. Леббок, считавший истоками семьи «коммунальный брак», при котором все женщины являлись общими, видел в умыкании женщин из чужой группы единственный способ для мужчины приобрести себе жену в индивидуальную собственность. Постепенно обычай брака путем похищения стал всеобщим правилом. Выводя, таким образом, брак умыканием из стремления к индивидуальному браку, Д. Леббок в то же время видит в браке умыканием единственную причину происхождения экзогамии и индивидуального брака. Символическое похищение невесты, согласно Д. Леббоку, потому и составляет непременную часть свадебного обряда и дает браку законную силу, что оно как бы знаменует переход женщины в исключительную собственность одного мужчины, в данном случае жениха.[61] Отметим попутно возражение Д. Леббоку со стороны Д. Ф. Мак-Леннана, который указал, что похищение женщин всегда со-

[60] О. Шрадер. Индоевропейцы, стр. 116—120.
[61] Д. Леббок. Начало цивилизации, стр. 75 и сл.

вершается коллективно и поэтому не дает тому или другому мужчине права индивидуальной собственности на похищенную женщину.

Г. Спенсер связывает брак умыканием с войной и военными трофеями. Женщины на войне приобретаются наиболее удачливыми воинами или распределяются в качестве трофеев между храбрейшими из них. Отсюда обладание женщинами из чужого племени считается почетным делом и возбуждает честолюбивое стремление среди других мужчин обладать таковыми. Таким образом, постепенно умыкание женщин становится правилом. Однако, по словам Спенсера, символическое похищение, вопреки мнению Мак-Леннана, не есть безошибочный признак существования экзогамии, так как насильственно можно было захватывать женщин и в своем племени; символическое похищение есть действие, напоминающее о сопротивлении женщины при умыкании, что может объясняться и женской стыдливостью, и нежеланием покидать родной дом.

К. Каутский полагал, что брак путем похищения знали если не все народы, то во всяком случае многие. «Хищнический брак», по Каутскому, порождается вечными войнами и стычками между дикарями; обладание похищенными в этих случаях женщинами вошло в привычку, и похищение женщин стало не следствием войны, а поводом к ней. В противоположность мнению Леббока, Каутский считает, что хищнический брак ввел общность жен, в то время как до этого брак был единоличным; из хищнического же брака Каутский выводит родовую организацию и счет родства по женской линии.[62]

Признавая брак похищением в качестве универсального института, Г. Кунов выводит его из стремления мужчины к обладанию собственной, взятой из чужой орды или племени женой, которой он мог бы распоряжаться по своему произволу.[63]

В нашу задачу не входит критика теории К. Каутского и Г. Кунова, уже имевшая место в советской литературе; [64] упомянем лишь, что универсальность хищнического брака была им нужна для утверждения изначальности моногамии, приоритета патриархата перед матриархатом и других положений, призванных дискредитировать учение Энгельса о первобытном обществе, о чем говорит хотя бы приведенное нами положение Каутского, что хищнический брак впервые ввел общность жен.

О. Шрадер, не высказываясь по вопросу об универсальности брака похищением, однако признает «воровской брак» одной из двух форм (наряду с браком-покупкой) для индоевропейских народов вообще, а для восточных славян в частности, ссылаясь при этом на летописные известия об игрищах между селами у древних славян и уводе жен.[65]

Весьма любопытными представляются взгляды Э. Тейлора по вопросу о браке умыканием.[66] Тейлор подразделяет его на три вида: враждебный захват, брачный (мирный) захват, т. е. увод жены из другого рода, с которым данный род живет в мире и заключает супружеские союзы, и, наконец, формальный захват, т. е. захват, превращающийся в простой обряд. Последние два вида, которые фактически и не являются умыканием, по Э. Тейлору, могут существовать лишь в эпоху патриархата. Однако и враждебный захват «находится в прямом противоречии с истинно матри-

---

[62] К. Каутский. Возникновение брака и семьи, стр. 43, 45, 51—52, 94—95.
[63] Г. Кунов. О происхождении брака и семьи, стр. 67—69.
[64] М. О. Косвен. Матриархат. М.—Л., 1948, стр. 194—197, 260—262 и сл.
[65] О. Шрадер. Индоевропейцы, стр. 112—113.
[66] Э. Тейлор. О методе исследования развития учреждений. Этногр. обозр., 1890, № 2, стр. 16—18 и 25—26.

архальными учреждениями»,[67] так как, беря себе пленницу в жены, мужчина не в состоянии поселиться с ней у своей тещи, т. е. в доме этой женщины. Итак, по Э. Тейлору, брак похищением или захват разрушает матриархальную систему и заменяет ее патриархальной. Опровергая тем самым гипотезу Д. Ф. Мак-Леннана и Д. Леббока о происхождении экзогамии из обычая похищения женщин, Э. Тейлор утверждает, что поскольку захват влечет за собой экзогамию в ее патриархальной форме, но экзогамия существовала и при матриархате, то захват не может быть признан первоначальной причиной экзогамии.

Перейдем теперь к рассмотрению взглядов русских исследователей, признававших либо универсальность брака похищением, либо его широкое распространение.

П. С. Ефименко, говоря о приданом, указывает, что последнее, пройдя через три формы брака, подвергалось существенному изменению; одной из этих форм П. С. Ефименко считает брак похищением, в доказательство чего приводит слова летописца о северорусских племенах, отмечая, однако, что уже во времена летописца похищение невесты имело характер чисто внешнего обряда и происходило с согласия девушки.[68] Н. И. Зибер вместе с Вилькеном, как нами уже упоминалось в главе о калыме и приданом, видели в браке похищением форму, предшествовавшую браку покупкой, рассматривая плату за невесту на ранних ступенях ее существования в качестве пени или компенсации за похищение.[69]

Общим явлением для известной ступени общественного развития считает насильственное похищение женщины также и А. Смирнов. Насильственное похищение стадиально предшествовало браку покупкой, который появился лишь с установлением мирных отношений между общинами и развитием гражданственности. Однако похищение женщин кое-где и в дальнейшем уживается рядом с покупкой.[70]

На точке зрения универсальности брака умыканием стоял и такой крупный исследователь первобытного общества, как М. М. Ковалевский. Высказывания по этому поводу встречаются в целом ряде его работ. «При той враждебности, какая характеризует собой отношения древнейших родовых сообществ, одинаково когнатических и агнатических, женщины редко когда приобретались мирным путем и обыкновенным способом их добывания был грабеж, практикуемый или в форме нападения на соседние чужеродные поселения целой толпой лиц одного и того же сообщества, или в форме открытой кражи той или другой девушки или женщины ищущим ее руку мужчиной», — писал М. М. Ковалевский еще в 1886 г.[71]

В своих стокгольмских лекциях в 1890 г. М. М. Ковалевский высказывается еще более категорически. «Самые различные народы знали такой способ брака (похищением, — *Н. К.*), — говорит М. М. Ковалевский, — это слишком общепризнано, чтобы стоило еще обременять вашу память многочисленными примерами, которые можно было бы взять как из этнографии, так и из истории. Я считаю более нужным доказать вам, что самые цивилизованные нации современной Европы не могли не пройти через этот этап человеческой семьи».[72] Наконец, в 1903 г. М. М. Ковалевский

---

[67] Э. Тейлор. О методе исследования. . ., 1890, № 2.
[68] П. С. Ефименко. Приданое. . ., стр. 103.
[69] Н. И. Зибер. Очерки первобытной экономической культуры, стр. 274—277.
[70] А. Смирнов. Очерки семейных отношений. . ., стр. 119—124.
[71] М. М. Ковалевский. Первобытное право. . ., стр. 83—84.
[72] М. М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939, стр. 48.

также обращает внимание на факты умыкания жен, приводимые в русской летописи.[73]

Большое значение браку умыканием склонен был придавать и В. Охримович, считавший, что этот обычай ведет свое происхождение от времен матрилокальных; так же как и Э. Тейлор, он полагал, что брак умыканием, наряду с браком куплей, являлся одной из важнейших причин, разрушивших матриархальный строй и заменивших его патриархальным. По словам В. Охримовича, в основе свадебной драмы лежит отражение той фазы в развитии семьи, когда под влиянием умыкания жен строй матриархальный постепенно заменился строем патриархальным.[74]

Н. Харузин также высказывается с большей или меньшей категоричностью об универсальности брака умыканием, хотя есть указания, говорит он, и на народности, которые его не практиковали. Однако, по мнению Н. Харузина, нельзя все обычаи и обряды, рисующие умыкание невесты, объяснять существованием брака похищением в прошлом, и только в случае, когда обряд сохраняет воспоминание о борьбе между родней жениха и невесты, можно говорить о переживании обычая умыкания. Н. Харузин полагал также, что брак похищением не есть форма, предшествующая другим формам брака, но она сосуществует уже на низших ступенях человеческого развития с другими формами.[75]

Взгляды Л. Я. Штернберга на брак умыканием с течением времени претерпели значительную эволюцию. В более ранней работе, относящейся к началу 90-х годов прошлого столетия, Л. Я. Штернберг высказывает мнение, что современный способ приобретения жен выработался из коллективного и индивидуального похищения женщин чужого рода с последующим примирением в виде выкупа, преобразовавшегося впоследствии в калым. Тем самым Л. Я. Штернберг присоединяется к взглядам Вилькена—Зибера об универсальности брака похищением на ранних ступенях культуры.[76]

Однако позднее, уже в начале XX в., Л. Я. Штернберг изменил свою первоначальную точку зрения и выработал собственную концепцию по этому вопросу. Сущность этой концепции заключается в том, что с нарушением возможности ортодоксальных браков, т. е. браков в определенном роде, что вызывалось различными причинами, браки приходилось заключать в чужих родах, что в свою очередь нарушало традиции и вызывало недовольство родовых божеств. Тогда применялось похищение, действительное или мнимое, часто по соглашению с самой девушкой и ее родителями. По-видимому, Л. Я. Штернберг особое значение все же придает этой последней форме, т. е. имитативному похищению. В своей статье, посвященной специально вопросу умыкания, он указывает, что оно никогда не было регулярным способом заключения брака, а экстраординарной его формой.[77] В другом месте, вопреки своей первоначальной точке зрения, Л. Я. Штернберг указывает, что калым отнюдь не является заменой брака путем похищения, как это утверждалось ранее и даже считалось аксиомой.[78]

---

[73] М. М. Ковалевский. Этюды. . ., Всемирный вестник, 1903, № 1, стр. 4—5.

[74] В Охримович. Значение малорусских свадебных обрядов. . . Этногр. обозр., 1891, № 4, стр. 62 и сл.

[75] Н. Харузин. Этнография, т. II, стр. 279—281.

[76] Л. Я. Штернберг. Семья и род. . ., стр. 8.

[77] Л. Я. Штернберг. Семья и род. . ., стр. 166—168; см. также стр. 33—34.

[78] Там же, стр. 140.

Ранних взглядов Штернберга придерживается и одна из его ближайших учениц — И. Д. Старынкевич.[79] Рассматривая формы брака у тюркских народов Сибири и Средней Азии, она утверждает, что эти народы по способу заключения брака и приобретения жены делятся на две группы: у одной из них сохранились формы приобретения жены путем обязательного похищения, без согласия или с согласия девушки, сопровождаемого родовой местью; у второй — слабо выраженное имитативное похищение существует наряду с высокоразвитым институтом сватовства. Калым, практикуемый у второй группы народов, по мнению И. Д. Старынкевич, является тем самым выкупом за похищение, на который она указывает, говоря о первой группе народов. Таким образом, и здесь мы встречаемся с уже известной нам теорией Вилькена—Зибера.

Несмотря на довольно значительное число приверженцев взгляда на умыкание как на особую и универсальную форму брака, ряд ученых придерживается другого мнения, отрицающего этот взгляд.

Естественно, что те исследователи, которые берут на себя ответственность отрицать универсальность брака умыканием, вынуждены вслед за этим каким-то образом объяснить символическое похищение невесты, борьбу за невесту, отказ последней следовать за мужем и многие другие свадебные обычаи и обряды, столь широко распространенные и встречающиеся почти у каждого народа.

С легкой руки Э. Тейлора, при рассмотрении вопроса о браке умыканием некоторые авторы расчленяют самое умыкание на три формы или вида: враждебное похищение женщины из чужой группы, супружеское и, наконец, формальное или фиктивное умыкание. Первая из этих форм является настоящим похищением женщины, в то время как под третьей формой разумеется имитативное похищение в виде свадебного обряда; тайный увод девушки с согласия ее самой, а часто и ее родителей, «удобнее всего сблизить с последней, третьей формой похищения невесты и видеть в нем лишь одну из разновидностей символического захвата».[80]

Таким образом, собственно речь идет о фактическом браке похищением, с одной стороны, и некоторых символических действиях перед заключением брака или при его заключении, с другой стороны. Подобная трактовка этих двух основных форм брака похищением встречается и у авторов, которых мы отнесли в группу сторонников брака умыканием (Г. Спенсера, Л. Я. Штернберга). Вполне понятно, что речь может идти лишь об объяснении причин появления второй и третьей форм «умыкания», придерживаясь терминологии Э. Тейлора; широкое распространение этих форм умыкания не подвергается сомнению, но они, однако, часто смешиваются с действительным похищением.

Вернемся теперь к рассмотрению взглядов противников теории универсальности брака умыканием. По мнению Э. Гроссе, брак путем похищения в действительности встречается у различных народов, однако он нигде не является общепризнанным обычаем и законной формой брака, а только может рассматриваться в качестве единичных случаев насилия, выходящего за пределы права и подлежащего наказанию. Если бы брак похищением был универсальной формой, то он гораздо чаще, очевидно, встречался бы у более примитивных племен, чем это наблюдается в действительности. Однако мы видим как раз обратную картину. Переходя затем к обрядам имитативного похищения, Э. Гроссе считает их следствием

---

[79] И. Д. Старынкевич. Форма заключения брака. . ., стр. 218, 220—226, 233.

[80] А. Н. Максимов. Что сделано по истории семьи? М., 1901, стр. 153.

переселения жены из родительского дома в дом мужа. Сопротивление же девушки при увозе ее из родительского дома он объясняет чувством «действительного или мнимого стыда»— объяснение, принимаемое, как мы видели выше, также и Г. Спенсером. Помимо этого объяснения, Э. Гроссе дает и другое: в первобытном обществе случаи действительного похищения женщин должны были рассматриваться как особая доблесть, проявленная мужчиной, по аналогии с этим и имитативное похищение при свадьбе должно было содействовать повышению роли мужчины и оказанию ему большего почета.[81]

Э. Вестермарк, говоря о браке путем умыкания, считает, что обычай этот может быть объяснен отвращением к инцесту и постоянной враждой, свойственной примитивным народам. Однако, заявляет Э. Вестермарк, так как невозможно поверить, что когда-либо дружеские отношения между отдельными семьями были вовсе неизвестны, нельзя считать, что брак умыканием в какой-либо период был исключительной формой брака, если бы даже он и был нормальной формой. Даже в Австралии, где брак умыканием имеет место только между враждебными общинами, мы не знаем племен, живущих в состоянии полной изоляции. Напротив, каждое племя поддерживает постоянные связи, главным образом дружественные, с одним, двумя и бо́льшим количеством племен, а браки между их членами являются правилом. Помимо того, обычай, преобладающий между первобытными племенами, по которому муж поселяется в семье жены, исторически встречается весьма рано.[82]

Еще более категорически высказывается Э. Краулей. Теория нормального брака путем умыкания, говорит он, может считаться несостоятельной. Похищение, являющееся лишь способом добыть себе жену, никогда не было формой брака. Супружеское и формальное похищение не являются остатками настоящего похищения. Эти церемонии, по мнению Э. Краулея, объясняются солидарностью полов, женской стыдливостью, застенчивостью, скромностью, сильной физиологической чувствительностью.[83]

А. Н. Максимов в своей обзорной работе, посвященной истории семьи, разбирая вопрос о браке умыканием, вслед за Э. Тейлором намечает три его формы — действительное похищение вопреки воли девушки и ее родителей, тайный увод с ее согласия, а часто и родителей, и символическое похищение в брачной церемонии.

Действительное похищение нигде не является единственным способом приобретения жены, а лишь исключительным средством, практикуемым особенно во время войн. Похищение не есть форма брака, а всего лишь акт насилия. Что касается тайного увода, который довольно широко распространен среди многих народов, то его не всегда можно объяснить, как это делают некоторые, желанием избежать излишних расходов на свадьбу или преодолеть сопротивление родителей. Скорее всего, говорит А. Н. Максимов, тайный увод можно сблизить с третьей формой и видеть в нем разновидность имитативного захвата.

А. Н. Максимов не согласен с мнением Г. Спенсера и Э. Гроссе, что символический захват порождается, может быть, отчасти девичьей стыдливостью, главным образом потому, что в более первобытные эпохи девичья стыдливость менее развита, чем впоследствии. С другой стороны, А. Н. Максимов не считает возможным объяснять символическое похище-

---

[81] Э. Гроссе. Формы семьи и формы хозяйства, стр. 146—151.
[82] E. Westermarck. The history of human marriage. London, 1903, стр. 389.
[83] Э. Краулей. Мистическая роза, стр. 349—367.

ние в качестве пережитка действительного похищения, поскольку это последнее не имело широкого распространения. Наиболее вероятным объяснением символического похищения он считает мысль Липперта, что похищение есть средство поставить жену в зависимость от мужа.[84]

Е. Г. Кагаров в своей работе, посвященной анализу свадебной обрядности, также высказывается против объяснения обычаев имитативного похищения действительным похищением в прошлом, а тем самым и против признания универсальности такой формы брака. По мнению Е. Г. Кагарова, имитативное похищение является реакцией против новой системы брачных отношений, отголоском смены одной семьи другой, объясняется новыми запретами вступления в брак; это доказывается тем обстоятельством, что не только невеста, но иногда и жених подвергается похищению, насилию.[85]

Естественно, что не мог обойти вопроса о браке умыканием в своей работе о происхождении экзогамии и А. М. Золотарев, поскольку, как мы видели, с легкой руки Д. Ф. Мак-Леннана, некоторые авторы ставили в связь происхождение экзогамии с браком похищением. А. М. Золотарев считает безусловно признанным современной этнологией положение о том, что похищение никогда не являлось господствующей формой брака, ссылаясь при этом на приводимые нами выше мнения некоторых исследователей. Вообще, говорит А. М. Золотарев, из этнологической литературы видно, что все свидетельства о похищении никакого отношения к действительному похищению не имеют, а обычно трактуются как пережитки. Автор склоняется к мнению Э. Краулея о том, что «невесту уводят не от ее племени и не от ее семьи или рода, а от ее пола». Символизируется переход девушки в разряд замужних женщин, т. е. к мужу. Большинство случаев символического похищения, по мнению А. М. Золотарева, можно объяснить «из полового тотемизма или сходных с ним форм конституированной противоположности полов».[86]

Против признания умыкания в качестве универсальной формы заключения брака высказался и М. О. Косвен, полемизируя по этому поводу с М. М. Ковалевским. Достигая известного развития у отдельных народностей в силу каких-либо условий, похищение, говорит М. О. Косвен, никогда не является общим правилом, а всегда вызывает реакцию как действие, противоречащее праву. Причиной создания теории универсальности брака похищением явились свадебные обряды, имитирующие похищение невесты и ее сопротивление. Эти обряды, говорит М. О. Косвен, на самом деле связаны с возникающим на стадии парного брака патрилокальным поселением. При этом М. О. Косвен указывает, что именно ко времени возникновения парного брака Ф. Энгельс относил, наряду с покупкой, появление обычая похищения женщины в качестве симптомов происшедшей «гораздо глубже лежащей перемены».[87]

Мы остановились столь подробно на проблеме универсальности брака умыканием потому, что теория эта до сего времени еще не оставлена этнографами, вопреки вышеприведенному мнению А. М. Золотарева, что она в настоящее время потеряла всякий кредит.

---

[84] А. Н. Максимов. Что сделано. . ., стр. 151—161.

[85] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 192—193. — В данном случае Е. Г. Кагаров следует за Турнвальдом.

[86] А. М. Золотарев. Происхождение экзогамии. Изв. ГАИМК, т. X, 1931, вып. 2—4, стр. 11—12.

[87] М. М. Ковалевский. Очерк происхождения. . ., стр. 38 (см. прим.).

Анализируя таджикский свадебный материал и столкнувшись с обычаями, которые принято считать пережитком брака умыканием, мы постараемся изложить и свою точку зрения на эту проблему.

Как нам представляется, правы те авторы, которые отрицают универсальность умыкания в качестве определенной формы брака. Нам всегда казалось, что институт брака, особенно в первобытном обществе, являющийся постоянно делом не только самих брачущихся, но и обоих коллективов в целом, не мог покоиться на столь шатких основаниях, как похищение женщины. Ведь если мы допустим, что на какой-то определенной стадии развития общества существовало похищение женщин в качестве единственной формы брака, то мы должны также допустить, в силу преобладания права сильного, что более слабые общественные группы, будь то орды или племена, должны были бы быть обречены на полное безбрачие, в то время как девушки из их среды постоянно бы являлись объектом похищения и насилия другого коллектива. Мы говорим здесь именно об обществах в целом, потому что, при наличии коллективных начал жизни в первобытном обществе, и самое похищение женщин, если бы оно было правилом, должно было бы носить коллективный характер и не могло бы являться делом предприимчивости отдельных энергичных лиц.

Коллективные систематические похищения женщин во всяком случае должны были бы вызывать и соответствующий протест, который в свою очередь неизбежно привел бы к нескончаемым распрям, столкновениям и войнам и в конечном счете — к войне всех против всех. Таким образом, как нам представляется, похищение женщин, когда даже оно и имело место, должно было рассматриваться как действие, противоречащее обычному праву, как нарушение обычных, признанных норм.

Нам представляется, что особенно неправы те исследователи, которые, подобно голландцу Вилькену, пытаются отнести брак умыканием к наиболее отдаленной эпохе, представить его хронологически в качестве первой всеобщей формы брака.

В этой связи нам хотелось бы остановиться на двух существенных моментах. Если даже допустить, что брак умыканием в качестве экстраординарной формы и практиковался в отдельных случаях и у отдельных народов, то, как говорит этнографический материал и как это представляется теоретически, он должен был практиковаться, главным образом, на более поздних ступенях развития первобытного общества, в эпоху существования военных демократий, поскольку похищение женщин было связано с войнами. Относя «эпоху похищения женщин» к более ранним ступеням развития общества, мы тем самым должны отнести и «эпоху войн» к этим ранним ступеням человеческой истории, что противоречит современному нашему представлению о первобытном обществе.

В основе второго нашего замечания лежит безусловно верное и оригинальное положение Э. Тейлора о том, что похищение женщины неизбежно вело к патрилокальности и вместе с тем к усилению патриархальных тенденций, ибо поистине было бы нелепо представить себе, что мужчина, похитивший девушку (мы имеем в виду не символическое, а действительное похищение), после этого поселился бы в семье своей тещи. Таким образом, перенесение обычной практики глубже в первобытность, на более ранние ступени человеческого общества заставило бы нас отказаться от признания приоритета в развитии человеческого общества матриархальных начал в пользу патриархальных, что также противоречит нашему современному представлению о первобытном обществе.

Только что высказанные соображения, по нашему мнению, имеют и другое значение: они окончательно лишают правдоподобности теорию

универсальности брака умыканием. Действительно, если мы не находим места для этой формы брака на ранних ступенях развития общества, в эпоху господства материнского рода и в более отдаленные эпохи, то может идти речь лишь о ее существовании на более поздних стадиях, при господстве отцовского рода и патриархальных отношений. Однако, как мы стремились показать в предыдущей главе, на этой стадии появляется особая форма брака — брак путем покупки женщины, путем уплаты калыма. А если это так, то для брака похищением не остается места; если он на более поздних ступенях развития общества практиковался и практикуется, то об его универсальности для какой-либо исторической эпохи не может быть и речи.

В своих рассуждениях мы, естественно, все время имеем в виду действительное похищение женщины, не касаясь символического похищения, которое в данном случае нас меньше интересует хотя бы по одному тому, что оно само по себе не могло оставить пережитков в свадебной обрядности. Укажем здесь лишь на то, что исследователи часто смешивают, вернее — не проводят четкой грани между символическим и действительным похищением, рассматривая согласие на похищение невесты или даже ее родителей как «смягчение» некогда столь сурового обычая. Нам кажется, что как раз этим недостатком грешит весьма интересная работа И. Д. Старынкевич, в которой описана форма заключения брака похищением у большой группы сибирских народов.[88]

Отрицая универсальность брака похищением, мы вместе с тем должны взять на себя труд дать объяснение тем многочисленным свадебным обрядам, которые обычно рассматривались — да часто и теперь рассматриваются — в качестве пережитков умыкания невест. Мы видели выше, что те авторы, которые отрицали, как и мы, универсальность брака умыканием, приводили и свои объяснения соответствующим свадебным обрядам.

Объяснения эти можно свести в основном к следующим трем моментам: а) стыдливость, застенчивость, скромность невесты, не позволяющая ей показать всем окружающим, что она сама согласна на брак и увоз ее мужем из родительского дома, и заставляющая последнего и его друзей инсценировать насилие; б) средство для мужа поставить жену в зависимое от себя положение, повысить свою роль в браке и занять в семье почетное место; в) реакция против новой системы брачных отношений, отголосок смены одной семьи другой, своеобразное оправдание факта перехода жены на жительство в дом мужа.

Вернемся теперь к таджикскому материалу и посмотрим, какие мы находим здесь свадебные обряды, обычно трактовавшиеся в качестве пережитков брака умыканием и требующие теперь нашего объяснения.

Эти обряды без особого труда могут быть разбиты на несколько групп и подгрупп. Первая из них заключает обряды, непосредственно имитирующие борьбу за невесту, стычку за нее между представителями обеих сторон, насильственный увоз невесты, ограждение дома невесты от покушения со стороны родни жениха и т. п. Так, у таджиков запирают перед сватами ворота, их долго не пускают в дом невесты; при привозе калыма сопровождающих его не пускают к дому, они же в свою очередь стараются тайком проникнуть в дом и бросить в дымовое отверстие немного муки и рису; при перевозке калыма, а также при следовании свадебного поезда стреляют из ружей; родственники новобрачной нападают на свадебный поезд, бросают в отъезжающих камнями, колотят находя-

[88] И. Д. Старынкевич. Форма заключения брака. . ., стр. 219—226.

щихся в арьергарде; отъезжающие с новобрачной родные новобрачного насмехаются над вышедшим проводить поезд отцом девушки.

Во вторую подгруппу мы объединяем различные церемонии отказов невесты и затем новобрачной выполнить то или иное действие, выражающих стремление показать свой протест против всего совершающегося. Девушка отмалчивается, отказывается назвать имя вакиля во время бракосочетания, а также подтвердить свое согласие на брак, причем, когда она после долгого молчания соглашается, ей дают выкуп, равно как и ее подругам; она отказывается отпить воды из свадебной чаши; при сборах в дом мужа молодая плачет, отказывается ехать, отказывается встать с места; чтобы ее побудить к этому, отец что-либо ей дарит; у дома молодого девушка отказывается слезть с лошади без подарка ей и сопровождающему ее лицу или же до тех пор, пока перед ней не зарежут барана; отказывается слезть с экипажа, после чего молодой бросает через ее голову сахар, а сам хватает жену и вносит в дом; в доме мужа молодая отказывается сесть и соглашается на это лишь после того, как ей сулят дом и доску для теста; отказывается в доме мужа принимать пищу, ей дают выкуп — какой-либо подарок от свекра.

Третья подгруппа состоит из обычаев, имитирующих различные препятствия для новобрачного. Молодежь перегораживает дорогу поезду жениха, последний должен откупиться различными яствами; если он долго упирается, на нем разрывают в клочья халат; родственники невесты хватают под уздцы лошадь жениха и отпускают ее лишь после получения выкупа; вакиль девушки отказывается дать согласие на брак и соглашается на это лишь после получения выкупа от жениха; молодого после бракосочетания пускают к жене лишь за выкуп; молодую выпускают из двери ее дома за выкуп, получаемый от ее мужа; при входе молодого в дом невесты на пороге ложится старуха, притворяющаяся мертвой, и встает лишь после получения от юноши выкупа; сопровождающий отказывается выпустить из рук узду лошади, на которой прибыла новобрачная, или же край лицевой занавески и делает это лишь по получении выкупа от мужа.

Перейдем теперь к рассмотрению всех этих свадебных обрядов и обычаев в том же порядке, в каком они были здесь перечислены.

Первая из намеченных нами подгрупп больше всего могла бы претендовать на объяснение в качестве пережитка брака умыканием. Однако и другие объяснения здесь будут вполне уместны. Прежде всего, некоторые из указанных обрядов могут иметь магическое значение или рассматриваться как обычаи, призванные отогнать враждебные новобрачным сверхъестественные силы и т. п. Справедливо указал Е. Г. Кагаров, что стрельба не может быть объяснена в качестве пережитка умыканием хотя бы потому, что обычай стрельбы практикуется и в других случаях, например при встрече Нового года, при рождении ребенка. Некоторые обычаи могут быть объяснены не как пережитки умыкания, а из самого факта брака посредством купли невесты. Таковы, например, обычаи, связанные со сватовством, как отказ впустить сватов, отмалчивание, иносказательные объяснения и пр. Весьма часто весь ритуал сватовства ярко отражает обычай купли-продажи невесты, это вынужден признать даже и Н. Ф. Сумцов, имеющий тенденцию большинство свадебных обычаев объяснять умыканием.[89] Продажей девушки можно объяснить

[89] Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах. . ., стр. 26—28; см. также: М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба. . . Этногр. обозр., 1893, № 1, стр. 67; М. О. Косвен. Брак-покупка, стр. 199—202.

и упомянутый нами таджикский обычай смеяться над отцом новобрачной, вышедшим провожать свою дочь. Нам представляется, что и таджикский обычай чинить препятствия внесению калыма в дом невесты связан с фактом купли-продажи невесты, он должен показать нежелание ее близких получить за нее плату, показать, что плата эта навязана насильно.

Вторая подгруппа, как мы видели выше, объединяет различные обычаи, как бы показывающие нежелание невесты вступить в брак, выполнить те или другие действия, обряды и церемонии. Объяснить эти обычаи пережитком брака умыканием невозможно уже по одному тому, что этой подгруппе обычаев можно противопоставить ряд других свадебных обычаев, когда точно таким же образом держит себя и жених,[90] который, например, в таджикской свадьбе долго отказывается дать свое согласие на брак, в доме невесты отказывается принимать пищу, сидит потупя глаза, не отвечает на задаваемые ему вопросы и т. п. Конечно, в этом последнем случае о пережитках брака умыканием не может быть и речи, и вряд ли спасет сторонников теории универсальности брака умыканием объяснение этих действий жениха ритуальным параллелизмом, который якобы появляется позднее по аналогии с более древними обрядами.[91]

Нам представляется более вероятным объяснение всех этих обычаев (как делают и некоторые другие исследователи — Е. Г. Кагаров, М. О. Косвен) теми переменами, которые претерпели семейные отношения, реакцией на переход от матриархальных отношений к отношениям патриархальным, точнее на переход от матрилокального поселения к патрилокальному; этим вопросом нам предстоит в дальнейшем заняться более подробно.

То же самое объяснение, по нашему мнению, должно быть дано и третьей подгруппе обычаев, заключающихся в создании различных препятствий жениху, которые в конце концов разрешаются выкупом с его стороны. Здесь, как и в предыдущем случае, ряду обычаев, символизирующих препятствия жениху, можно противопоставить другой ряд обычаев, символизирующих препятствия невесте. Так, в таджикской свадьбе молодой перегораживают дорогу кусками материи и требуют с нее выкупа; при ее отъезде дети требуют от нее гостинца; при входе новобрачной в дом мужа дорогу ей преграждает старуха, ложащаяся на пороге и притворяющаяся мертвой, и т. п. Здесь, как нам кажется, мы сталкиваемся с противодействием новому порядку вещей — уходу девушки из родительского дома и водворению ее в чужой для нее дом, дом мужа. Вместе с тем многочисленные выкупы, которые платят жених и невеста, могут быть объяснены пережитками родовых традиций, естественным желанием сородичей получить свою долю в сделке, каковой является брак в форме купли-продажи невесты.[92]

Указанными выше причинами, т. е. реакцией на изменение локальности брака, следует объяснить и приведенный в первой подгруппе обычай нападения на арьергард свадебного поезда у таджиков и другие аналогичные обычаи.

---

[90] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 167.

[91] М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба. . . Этногр. обозр., 1893, № 1, стр. 70—71.

[92] Г. Ф. Чурсин объясняет препятствия, чинимые жениху, заканчивающиеся выкупом с его стороны, так же как символизацию продажи невесты (Очерки по этнологии Кавказа, стр. 155—157), А. Смирнов — как пережиток эпохи, когда начали слагаться мирные отношения между родами и селами (Обычаи и обряды. . ., стр. 387).

Таким образом, для объяснения всех указанных в данном разделе свадебных обычаев, в том числе и таджикских свадебных обычаев, нет нужды прибегать к искусственной и мало обоснованной теории универсальности брака умыканием.

* * *

Обратимся еще к одной группе свадебных обычаев, которые отдельные исследователи объясняют умыканием (например, Н. Ф. Сумцов), но которые, с нашей точки зрения, должны быть объяснены иначе. Мы имеем в виду группу обычаев, требующих, чтобы новобрачная всячески скрывалась от родни юноши и некоторое время даже от него самого, тщательно закутывалась, чтобы не попадаться на глаза кому-либо из родни юноши, а также посторонним. У таджиков, как мы видели, невеста во многих случаях не присутствует на туи фатиха, что обычно объясняют ее застенчивостью; во время приезда жениха в дом невесты ее уводят к соседям; при первом посещении новобрачной мужем после совершения обряда бракосочетания девушку прячут в мур — сооружение над очагом; первые дни после водворения молодой в дом мужа она никуда не выходит из помещения, иногда даже это продолжается впредь до приглашения молодоженов тестем; с момента сватовства и до первого прихода к ней юноши девушка не должна его видеть; точно так же она должна скрываться со времени сватовства и до момента совершения обряда «смотрения лица» от всей родни своего мужа; для соблюдения всех этих норм девушка постоянно должна находиться под плотным покрывалом, особенно во время переезда ее из родительского дома в дом мужа.

Однако все эти запреты и правила поведения относятся не к одной только невесте или новобрачной, им в значительной степени должен подчиняться и жених и новобрачный. У таджиков жених по приезде в дом невесты скрывается от взоров окружающих в толпе друзей, при следовании в дом невесты ему на голову накидывают халат; точно так же халат набрасывают на голову жениха во время совершения бракосочетания; иногда по приезде в дом невесты он где-либо тщательно прячется до момента бракосочетания; новобрачный встречает в своем доме жену с закрытым лицом. Во многих случаях жених, так же как и невеста, не присутствует на помолвке; начиная с этого времени жених тщательно избегает своей новой родни, особенно своего будущего тестя, что обычно продолжается до того момента, когда он будет приглашен первый раз в дом тестя.

Многие из указанных обычаев, помимо объяснения их пережитком брака умыканием (для невесты), о чем мы уже упоминали, трактуются еще как мероприятия, направленные к предохранению молодой четы от сглаза и чар или же к защите их от пагубного влияния злых духов.[93] Обычай закрывания невесты покрывалом, помимо этого объяснения, трактовался еще и иначе.

М. В. Довнар-Запольский утверждает: покрывание головы невесты у белоруссов имеет то же происхождение, что и покрывание головы римской невесты (flammeum) во время совершения обряда (confarreatio). Такой обычай практиковался также у греков, индусов и других народов, причем цвет покрывала обычно был красный. По мнению М. В. Довнар-Запольского, первоисточник этого обряда кроется в обычае религиозного

[93] Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение. . ., стр. 163—165; Э. Краулей. Мистическая роза, стр. 327—334; Л. Я. Штернберг. Новые материалы по свадьбе, стр. 6—16.

гетеризма — невеста отдается во власть божества; при этом автор приводит мнения различных исследователей по вопросу об обычае покрывания невесты.[94]

Мы считаем, что объяснения большинства указанных свадебных обычаев стремлением оградить новобрачных от дурного глаза и всевозможных несчастий, которые могут причинить им злые силы, не лишены основания.

Лицевые покрывала горных таджиков, вероятно, сами по себе также являлись оберегами против злых сил, поскольку на них изображались птицы, обычно красного цвета, а также стилизованные цветы, так называемые гули алоу — «огненные цветы».

Все эти свадебные обычаи несомненно связаны с существующим у таджиков институтом избегания.

При описании таджикской свадьбы, как горной, так и равнинной, мы уже указывали на наличие этого, по-видимому, весьма древнего института. По существующему обычаю, у таджиков избегание практикуется как между женихом и родителями невесты, так и между невестой и родителями жениха, а также в течение определенного времени и между самими брачущимися. Жених и невеста избегают также и остальных родственников противоположной стороны. Лица, находящиеся в отношениях «избегания», не должны ни разговаривать друг с другом, ни видеться.

Обычай избегания был распространен не только среди таджиков. Он широко практиковался и среди других народов Средней Азии, о чем мы еще будем говорить ниже.

Мы не имеем намерения здесь детально останавливаться на проблеме избегания и причинах, породивших этот институт, столь широко распространенный у самых различных народов земного шара. В русской этнографической литературе эта проблема уже подвергалась тщательному рассмотрению со стороны покойного А. Н. Максимова.[95]

В своей работе А. Н. Максимов показал, что институт избегания сам по себе явление чрезвычайно сложное и у различных народов проявляется по-разному; что особенно важно, избегание практикуется у одних народов между лицами одних категорий, у других народов между лицами других категорий, так что трудно институт избегания в целом свести к определенным нормам и дать ему соответствующее объяснение. Автор делит все существующие теории происхождения института избегания на две категории. Одна группа исследователей в большей или меньшей степени выводит избегание из обычая умыкания жен и последующих враждебных отношений между родами. Возражая сторонникам этой теории, А. Н. Максимов указывает, что взаимно избегают друг друга не только зять и тесть с тещей, но и сноха со свекром и свекровью, хотя сноха и не проявляла никакого насилия в отношении своего мужа, а также — что зять избегает тестя и тещи не только тогда, когда он похитил их дочь, но и тогда, когда он сам поселяется в доме своей жены. Вторая группа исследователей склонна видеть причину избегания в стремлении предотвратить половую близость между одним из супругов и родственником другого. Однако и эта теория, как указывает А. Н. Максимов, способна объяснить лишь одну группу фактов, а именно избегание между лицами раз-

---

[94] М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба... Этногр. обозр., 1893, № 4, стр. 80; см.: Е. Г. Кагаров. О значении некоторых русских свадебных обрядов (приводятся также мнения ряда исследователей).

[95] А. Н. Максимов. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого. Этногр. обозр., 1908, № 1—2, стр. 1—77.

личного пола, но не объясняет распространение избегания на лиц одного пола.[96]

Особое место занимает теория Э. Тейлора. На основании собранных им этнографических материалов он устанавливает, что избегание между зятем и родственниками жены чаще наблюдается у народов с матрилокальным поселением, а избегание между невесткой и родственниками мужа — у народов с патрилокальным поселением. На основании своих наблюдений Э. Тейлор видит в избегании со стороны членов данной семьи или группы нежелание признавать чужого человека.[97]

Сам А. Н. Максимов, соглашаясь в общих чертах с мнением Э. Тейлора, считает, что причина избегания заключается в некоей искусственности отношений свойства, в исключительном отношении к родственникам мужа или жены. В отличие от отношений кровного родства, отношения по браку — особые отношения, которые возникают внезапно и для которых не существует критерия. Если супруг почтителен к родным супруги, то уж без всякой меры, если же он хочет показать свою обособленность, то опять-таки до крайних пределов, до прямого избегания.[98]

Вопрос о причинах возникновения института избегания слишком сложен, чтобы можно было его решить мимоходом, и поэтому мы не будем здесь высказывать каких-либо догадок, а также давать оценки различных теорий, в частности теории А. Н. Максимова. Мы можем здесь лишь согласиться с его мнением о том, что вопрос должен решаться на основе учета избегания всех категорий родственников и свойственников, а не на основе отдельных видов избегания, поскольку, как мы полагаем, в основе института избегания в целом должна лежать одна общая причина.[99]

Мы считаем также, что не лишено основания и интереса мнение Э. Тейлора, независимо от правильности или неправильности его теории в целом, что избегание между зятем и родителями жены связано с матрилокальным браком, а избегание между невестой и родителями мужа — с патрилокальным браком и что наличие первого на позднейших ступенях истории семьи может быть объяснено переживаниями. За это говорит, с нашей точки зрения, то соображение, что избегание, по какой бы причине оно ни возникало, должно основываться на каких-то вполне реальных отношениях, возникающих в процессе длительной совместной жизни, а не в результате абстрактных отношений лиц, не связанных повседневной жизнью.

* * *

Многие исследователи свадебных обрядов обращают внимание на особую роль и значение материнского дяди при совершении различных брачных церемоний, усматривая в этом, как мы уже отмечали в главе, посвященной семье, свидетельство существовавших некогда матриархальных отношений, при которых материнский дядя являлся ближайшим мужским родственником своего племянника или племянницы.

Аналогичную картину мы наблюдаем и в свадебных обрядах у таджиков.

---

[96] Там же.

[97] Там же, стр. 8; см. также: Э. Тейлор. О методе исследования развития учреждений, стр. 3—5.

[98] А. Н. Максимов. Ограничение отношений. . ., стр. 75—77.

[99] Поэтому, как нам кажется, неправ И. Н. Винников, пытающийся найти причину избегания между зятем и тещей, не касаясь других родственников (см.: И. Н. Винников. К вопросу о возникновении института избегания. Сб. этногр. матер., № 2, Л., 1927, стр. 35—42).

Как мы видели при описании свадебных обрядов, дядя невесты со стороны матери — тагои — подчас получает значительные ценности из следуемого отцу невесты калыма, причем иногда эта часть носит название хаки шар — «вознаграждение за молоко», т. е., что весьма характерно с точки зрения объяснения этого обычая как пережитка матриархальных отношений, носит то же название, каким в ряде случаев обозначается и доля, предназначенная матери невесты. Иногда также доля тагои прямо называется «хаки тагои из хотири оча (доля тагои из уважения к матери [невесты])», что прямо указывает на важную роль тагои в деле воспитания своей племянницы. Мы видели также, что в свою очередь материнский дядя обычно одаривает невесту, делая ей подарки из полученных им в калым предметов. Иногда он везет ее в дом мужа на лошади, полученной им в качестве хаки шир.

Получение известной части калыма дядей невесты со стороны матери на первый взгляд как бы противоречит всему сказанному по поводу того, что калым является платой при покупке жены и что он связан в основном с патриархальной семьей и поступает в ее распоряжение. Мы встречаемся здесь с известным противоречием в социальных отношениях и в идеологии, которое характерно для многих стадий общественного развития и отражает борьбу различных укладов, различных начал. Материнский дядя невесты, являющийся представителем старого, допатриархального порядка вещей, материнского начала, основываясь именно на материнском праве, праве ближайшего родственника невесты, как бы использует новые порядки и понятия; в эпоху господства патриархальной семьи и брака путем покупки он выступает наравне с отцом девушки и всей его семьей в целом в роли одного (правда, не основного) из получателей калыма.

Дядя невесты со стороны матери выступает и в ряде других церемоний брака и свадьбы. Часто он являлся марди сари калин, т. е. уполномоченным со стороны семьи невесты для отбора и принятия калыма. Точно так же весьма часто он являлся и вакилем — уполномоченным невесты во время совершения обряда бракосочетания. Он же, как мы указывали выше, отвозил новобрачную в дом ее мужа. Он же, наконец, получал различные выкупы с жениха и его близких за разрешение новобрачной покинуть родной дом, слезть с лошади у дверей дома мужа и др.

Одновременно с ролью материнского дяди со стороны невесты следует отметить также и роль материнского дяди со стороны жениха: тагои жениха часто выступает в качестве свата, представителя жениха на помолвке, отправляется вместе с женихом в дом невесты, где играет роль представителя своего племянника, и т. п.

Однако, несмотря на все еще значительную роль материнского дяди у таджиков, особенно при совершении брачных церемоний, наряду с ним выступает фигура и другого родственника, дяди со стороны отца — амака, который по своему значению уже ничуть не ниже, чем тагои. Как и тагои, амак часто выступает и в качестве свата жениха, и в качестве уполномоченного невесты, а также и в других случаях. В сознании самих таджиков в настоящее время эти фигуры равноценны, и часто при расспросах по поводу того, кто выполняет ту или другую функцию во время свадьбы, можно слышать в ответ, что это делает амак или тагои. Амак — это новая фигура, возвысившаяся и получившая значение при развитии патриархальных отношений.

Отметим еще также в качестве пережитка материнских порядков и роль самой матери — как жениха, так и невесты. Правда, у таджиков эта роль не так значительна в период брачных церемоний. И это является закономерным при преобладании патриархальных отношений. Более стой-

кое значение материнского дяди объясняется, конечно, еще тем, что он мужчина; роль же матери в значительной степени стушевывается. Как нам представляется, большое значение в свадебной обрядности матери новобрачных сохраняют в послебрачный период: мать молодого — при совершении обряда «смотрения лица» и введения новобрачной в новое хозяйство; мать новобрачной — при совершении после свадебных обрядов «мытья головы», «смотрения лица» и «уборки свадебной занавески», а также при первом посещении молодыми дома тестя, т. е. в основном тогда, когда семейная жизнь начинает уже как бы входить в нормальную колею.

Весьма возможно также, что несколько пассивная роль матерей обеих сторон в совершении брачных церемоний объясняется отмеченным нами выше избеганием, существующим между каждым из супругов и родителями противоположной стороны и кончающимся уже после совершения брака. Этим же, вероятно, объясняется и несколько более пассивная — по сравнению, например, с дядьями — роль отцов брачущихся. Напротив, более автивна роль других родственниц (теток, старшей сестры), выступающих, как мы видели, часто в качестве уполномоченных той и другой стороны — янга и вурова.

Заканчивая рассмотрение свадебных церемоний, следует отметить еще ряд обычаев, отражающих, с нашей точки зрения, борьбу между старыми, матриархальными и более новыми, патриархальными порядками. Мы имеем в виду своеобразное соревнование молодых, целью которого является господство в доме того или другого из супругов при будущей совместной жизни: кто первый при свидании наступит на ногу другому, кто сядет последним и т. п. Сюда же, вероятно, следует отнести и обычай мытья ног новобрачными друг другу.

* * *

Наряду со всеми указанными пережитками в свадебной обрядности у горных таджиков большой интерес для исследователя более ранних форм заключения брака и ранних социальных институтов представляет и самый порядок бракосочетания, начиная со времени сватовства и кончая увозом молодой в дом мужа, вернее даже первым посещением молодыми вскоре после брака дома родителей жены. Как увидим ниже, здесь мы имеем дело, по-видимому, с формами брака, предшествовавшими браку куплей и связанными с матрилокальностью.

В главе, посвященной описанию свадьбы горных таджиков, нами был приведен порядок смены брачных церемоний в их хронологической последовательности, — порядок, которому мы следовали при нашем описании. Мы видели, что брачные церемонии начинались сватовством, за которым следовала через некоторое время помолвка. После помолвки наступал длительный период, предшествовавший самой свадьбе, во время которого происходили добрачные тайные посещения невесты женихом, с одной стороны, и приготовление, а затем и уплата калыма, с другой стороны. После уплаты калыма наступала свадьба: приезд жениха в дом невесты и совершение там брачного обряда; затем следовал переезд новобрачных в дом мужа и первая брачная ночь, сопровождаемые многочисленными церемониями. Через некоторое время после водворения молодой в доме мужа новобрачные направлялись в дом отца новобрачной, где последняя часто оставалась довольно продолжительное время, а молодой возвращался в свой дом.

Таков примерно обычный порядок брачных церемоний. Однако, как было указано в той же главе, во многих случаях в целом ряде районов

горного Таджикистана этот порядок нарушался. Вскоре после завершения сватовства вместо полагавшегося праздника помолвки, или туи фатиха, устраивался особый праздник, во время которого совершался мусульманский обряд бракосочетания — никах или хутби никах. После совершения обряда бракосочетания в ряде случаев для новобрачных приготовлялось брачное ложе и молодой проводил в доме девушки 3—4 дня, воздерживаясь, однако, от половых сношений. Затем он возвращался в свой дом, и по уплате калыма устраивался новый праздник, связанный с увозом молодой в дом мужа и носивший название туи арусбари — «праздник увоза невесты»; молодой приезжал за женой и после угощения увозил ее к себе в дом. Во время этого праздника как в доме новобрачной, так затем и в доме новобрачного устраивалось веселье и совершались все те обряды, которые были приняты и при нормальном ходе свадьбы, с той только разницей, что в доме новобрачной не совершался обряд бракосочетания, уже совершенный в первый праздник.

Мы уже говорили в главе о свадьбе, что этот порядок церемоний бракосочетания распространен был главным образом в горных районах южного Таджикистана, за исключением припамирских районов, а именно в Каратегине, Вахио, Дарвазе и Кулябе.

Таким образом, в горном Таджикистане мы имеем два варианта брачных церемоний, один из них — описанный подробно в главе о свадьбе и свадебной обрядности, а другой — только что отмеченный в качестве особой разновидности. Назвав их условно «свадьба I» и «свадьба II», укажем ниже составные моменты каждого из них в виде особого перечня, как он нам рисуется схематически:

Свадьба I

1. Сватовство — асаколи́, гапзани́, хеши рафтан.
2. Помолвка — туи фатиха, туи майда.
3. Тайные посещения женихом невесты — кайликбози́, ниспатбози́, кынгольбози́.
4. Приготовление и уплата калыма.
5. Праздник бракосочетания и увоза молодой — туи аруси́, туи никах, туи арусбари́, туи калон:
   а) веселье в доме жениха и в доме невесты,
   б) приготовление жениха и приготовление невесты,
   в) приезд жениха в дом невесты,
   г) обряд бракосочетания,
   д) первое свидание новобрачных,
   е) увоз новобрачной в дом мужа,
   ж) веселье в доме новобрачного,
   з) приготовление брачного ложа и первая брачная ночь,
   и) смотрение лица — рубиник,
   к) послебрачные обряды — дастбеша, муборакбод и др.

Свадьба II

1. Сватовство — асаколи́, гапзани́, хеши рафтан.
2. Праздник бракосочетания — туи никах, туи майда:
   а) веселье в доме жениха и в доме невесты,
   б) приезд жениха в дом невесты и угощение,
   в) обряд бракосочетания (иногда приход молодого к жене, приготовление брачного ложа и кратковременное пребывание молодого в доме жены),
   г) отъезд молодого.
3. Тайные посещения мужем жены — кайликбози́, ниспатбози́, кынгольбози́.
4. Приготовление и уплата калыма.
5. Праздник увоза молодой — туи арусбари́, туи калон:
   а) веселье в доме новобрачного и в доме новобрачной,
   б) приготовление новобрачного и приготовление новобрачной,
   в) приезд новобрачного в дом новобрачной,
   г) увоз новобрачной в дом мужа,
   д) веселье в доме новобрачного,
   е) приготовление брачного ложа и первая брачная ночь,
   ж) послебрачные обряды — дастбеша, муборакбод и др.

6. Посещение новобрачными родителей молодой — тальбон, шасалом, хсырсалом.	6. Посещение новобрачными родителей молодой — тальбон, шасалом, хсырсалом.

Из только что приведенной таблицы видно, что следующему за сватовством в свадьбе I празднику помолвки в свадьбе II соответствует праздник бракосочетания. Оба эти праздника весьма близки между собою, как в отношении занимаемого ими места среди других брачных церемоний — оба следуют в непродолжительном времени после сватовства, — так и в отношении своей значимости; в свадьбе I при помолвке устраивается довольно торжественный праздник, приготовляется угощение, иногда лишь немногим меньше, чем свадебное. В ряде случаев как тот, так и другой праздник носят название «малый праздник» — туи майда, что также сближает их. Помимо всего этого, оба указанных праздника матрилокальны, все связанные с ними церемонии, за исключением иногда небольшого предварительного угощения в доме жениха, совершаются в доме невесты. Разница заключается лишь в том, что в рассматриваемом празднике свадьбы II совершается и обряд бракосочетания, чего нет в свадьбе I.

Тождественность обоих праздников подтверждается также и тем обстоятельством, что вслед за их окончанием жених и невеста — или новобрачные, если брачная церемония уже совершилась, — становятся в короткие отношения — кынгольбози́, кайликбози́, ниспатбози́, заключающиеся в периодических тайных посещениях юношей девушки в ее доме, совершающихся (в действительности или условно) тайком от ее родителей, во всяком случае от ее отца. В свадьбе II юноша после указанного праздника остается даже в доме девушки несколько дней, после чего удаляется и затем продолжает ее регулярно навещать, оставаясь с ней на ночь. Иногда случалось, что во время кынгольбози молодые люди вступали в фактическое сожительство, однако это общественным мнением не одобрялось. Все же фактическое сожительство и даже беременность молодой во время кынгольбози ничего не изменяли в том отношении, что она продолжала проживать в доме отца.

Матрилокальный характер первого брачного праздника — туи фатиха в свадьбе I и туи никах в свадьбе II — и непосредственно следующее за ним посещение молодым девушки в доме ее отца (кынгольбози) в течение весьма длительного промежутка времени позволяют сделать следующий вывод.

В этих фактах отражается существовавший, по-видимому, у таджиков в более отдаленную эпоху, при господстве матриархальных отношений, старинный вид брака, когда муж переселялся на жительство к своей жене или же навещал ее систематически для выполнения супружеских функций. В ту отдаленную эпоху, как говорят нам широко известные этнографические факты, собранные среди множества народов земного шара, при высоком положении женщины в обществе брак, по-видимому, не имел еще характера покупки жены, а заключался в силу известных родовых связей, предусматривавших женитьбу мужчин на женщинах определенной категории родства; другими словами, применяя терминологию Л. Я. Штернберга, брак носил ортодоксальный характер.

При этой старинной форме брака, носившей матрилокальный характер, когда муж или переселялся в дом жены на определенное время, или же, может быть, систематически ее навещал в ее доме, брачные церемонии ограничивались одним праздником в доме невесты (жены), непосредственно после которого мужчина вступал в свои супружеские права.

Таким образом, первый свадебный праздник у горных таджиков, с предшествовавшим ему сватовством, а также последующие свидания молодых людей мы склонны рассматривать в качестве пережитка более древнего матрилокального брака у таджиков.

Такой характер носил, по-видимому, брак у таджиков в эпоху матриархальных отношений, однако с течением времени они должны были уступить место патриархальным, а вместе с тем должен был неизбежно измениться и характер брака, уже не отвечавшего новым порядкам, новым экономическим и имущественным отношениям, а вместе с тем новым отношениям в семье между мужчиной и женщиной. Основные изменения, происшедшие в характере брака, заключались, по-видимому, в том, что, с одной стороны, брак из матрилокального становится патрилокальным, а с другой стороны, он превращается в брак путем покупки жены, путем уплаты за нее известного выкупа, калыма. Оба эти изменения не могли не оказать воздействия на самый порядок брака, на характер, существо и последовательность брачных церемоний.

Дело уже не могло ограничиться указанным выше первым праздником и последующими супружескими отношениями. Должен был быть уплачен калым, для приготовления которого требовался известный, часто довольно значительный период времени, так как калым представлял собой тяжелое в экономическом отношении бремя, ложившееся на семью жениха. Помимо того, невеста (жена) должна была быть увезена из своего дома в дом мужа, причем право на увоз муж получал только в результате полной выплаты всех причитавшихся ценностей, входящих в калым. В связи с этим и появляется второй праздник в свадьбе горных таджиков, следующий за первым по прошествии известного, часто довольно продолжительного периода времени, иногда исчисляющегося годами.

Этот новый праздник, который у горных таджиков носит, как мы видели, название туи арусбари — «увоз молодой» (в свадьбе I он называется туи никах) или иногда также туи калон — «большой праздник», по существу посвящен увозу молодой из дома отца в дом мужа. Значительная часть церемоний и обрядов, связанных с этим праздником, концентрируется именно вокруг этого события. Доказательство того, что основным в этом празднике является момент увоза молодой в дом мужа, а не момент бракосочетания, мы усматриваем в том факте, что в свадьбе II этот последний момент вовсе отсутствует, что, однако, не является основанием для несоблюдения этого праздника.

Как можно видеть из описания этого праздника, он в значительной степени патрилокален, так как примерно половина всех церемоний, связанных с ним, уже происходит в доме молодого. Следовательно, праздник этот не мог возникнуть в эпоху господства материнского права, в эпоху матрилокального брака.

Мысль о том, что тайные посещения женихом невесты, а иногда и их фактическое сожительство в доме молодой после первого свадебного праздника отражают ту форму брака, при которой муж переходил на жительство к жене или же, живя в своем доме, систематически посещал ее, была в начале текущего века высказана еще А. Н. Максимовым.[100] Сопоставляя семейные порядки народов северо-востока России, у которых в основном брак еще носил матрилокальный характер или же переходный характер от матрилокальности к патрилокальности, с порядками некоторых дру-

[100] А. Н. Максимов. Из истории семьи. . ., стр. 41—70.—См. также интерпретацию разбираемых обычаев на кавказском материале у М. О. Косвена: Очерки по этнографии Кавказа. Сов. этногр., 1946, № 2, стр. 131—134.

гих народов, у которых уже были налицо патриархальные отношения и уплата калыма, А. Н. Максимов подробно останавливается на указанных тайных свиданиях молодой пары у второй группы народов, особенно у казахов. При браке путем уплаты калыма, говорит он, жених приобретает право на увоз невесты лишь после того, как он внесет своему тестю все, что тому причитается за девушку; однако известная близость между молодыми людьми возникает еще задолго до этого, вскоре после окончания сватовства жених получает право посещать свою невесту. Эти добрачные свидания автор считает не простым сближением молодых, допускаемым вследствие затяжки уплаты калыма, а обрядом, который санкционирован общественным мнением, освящен стариной. Это посещение юношей девушки признается обычным правом, до известной степени, как уже совершившийся брак. Так как эти свидания происходят в доме отца девушки и тайком от ее родителей, то они, по мнению автора, «являются переживанием старины, когда все супружеские отношения сводились к посещениям мужем жены в доме родителей и к более или менее продолжительному пребыванию его там».[101]

Разделяя в основном только что приведенные положения А. Н. Максимова в отношении объяснения происхождения обычая добрачных отношений между молодыми людьми, мы вынуждены сделать, однако, одну оговорку. А. Н. Максимов, говоря о длительном периоде добрачных свиданий у казахов и откладывании на длительное время обряда совершения брака и увоза молодой, особо подчеркивает, что дело здесь не в трудности быстрой уплаты калыма, а в необходимости соблюсти освященный древними нормами порядок. Нам представляется, что это не совсем правильно. С нашей точки зрения, хотя добрачные свидания молодых и являются безусловно пережитком матрилокального брака, однако длительность времени, протекающего до брака и увоза жены, в очень значительной степени объясняется, конечно, и трудностью сбора и уплаты калыма. Здесь мы имеем весьма яркий пример переплетения старых и новых отношений, старых и новых взглядов на вещи, приспособление старых форм для нового содержания. Формы нового брака, брака путем уплаты калыма, путем покупки жены, используют еще старые понятия и представления.

Отражение борьбы старых и новых начал, в частности у таджиков, мы находим и в двойственном взгляде на добрачные свидания молодых, и поощряющем их, и осуждающем (осуждение общественным мнением нарушения женихом определенных границ в его взаимоотношениях с невестой, с одной стороны, и известное попустительство со стороны старших, молчаливое признание факта, если это нарушение и произойдет, — с другой стороны).

В одной из своих работ О. А. Сухарева делает попытку наметить стадиальную классификацию типов таджикской свадьбы.[102] К типу свадьбы, отражающей в значительной степени матриархальные порядки и матрилокальный брак, О. А. Сухарева относит свадьбу в Исфаре, где свадебные обряды совершались в доме невесты, куда на время свадьбы переселялся и жених и где начиналось и фактическое сближение молодых. Этому типу свадьбы О. А. Сухарева противопоставляет другой тип, наблюдавшийся в к. Шахристан (эта свадьба описана самой О. А. Сухаревой), где все обряды совершаются в доме жениха, там же происхо-

[101] А. Н. Максимов. Из истории семьи. . ., стр. 59.
[102] О. А. Сухарева. Свадебные обряды у таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии. Сб. «Советская этнография», в. III, 1940.

дит и первое свидание молодых и начинается их сожительство. К этому же типу О. А. Сухарева относит и свадьбу узбеков Ташкента. Наконец, смешанный тип, отражающий черты обоих типов, О. А. Сухарева усматривает в свадьбах таджиков г. Самарканда и его ближайших окрестностей. Здесь значительная часть обрядов совершалась в доме невесты, но невеста немедленно после этого отвозилась в дом жениха, где и начиналась их совместная жизнь.

Следует отметить, что О. А. Сухарева берет изолированно лишь одно звено в цепи брачных церемоний, а именно второй праздник или самое свадьбу, игнорируя весь остальной брачный комплекс, в частности первый праздник. Это сказывается и на ее описании шахристанской свадьбы, где в отношении туи фатиха она ограничивается замечанием о том, что на туи фатиха приглашается весь кишлак и устраивается угощение, «немногим меньше чем свадебное». Да и описание самой свадьбы (второго праздника) в к. Шахристан О. А. Сухаревой противоречит ее же утверждению, что все обряды совершаются в доме жениха; значительная их часть, включая и бракосочетание, совершается в доме невесты.

Естественно, что у тех же таджиков, в зависимости от районов, мы наблюдаем известные различия в соотношении церемоний и обрядов в доме невесты и в доме жениха, что в какой-то мере отражает и степень влияния пережиточных явлений. Однако, как мы думаем, не эти варианты должны являться основой для классификации типов свадьбы с точки зрения большей или меньшей их архаичности.

Вернемся к двум вариантам брачных церемоний, которые мы выше условно называли свадьба I и свадьба II.

В свадьбе I первым праздником, предшествующим кынгольбози, является туи фатиха, или помолвка; второй праздник, организуемый после окончания периода кынгольбози и уплаты калыма, заключает в себе два действия — обряд бракосочетания (никах) и увоз молодой в дом мужа.

Свадьба II, напротив, отличается тем, что здесь отношениям кынгольбози предшествует никах, совершаемый в первый праздник (соответствующий помолвке в свадьбе I), в то время как второй праздник, праздник увоза молодой, посвящен исключительно этой последней церемонии. В этом варианте свадьбы основная цель каждого праздника выступает совершенно ясно: первый — праздник бракосочетания, совершаемого до выплаты калыма, — является пережитком древних брачных форм, второй — праздник увоза молодой, совершаемого после уплаты калыма, — позднейшее усложнение процесса бракосочетания.

Сравнивая оба варианта свадьбы у горных таджиков и приняв свадьбу II за исходный вариант (см. таблицу), мы видим, что в свадьбе I обряд бракосочетания (в данном случае мусульманский обряд, но в более отдаленные времена это, естественно, мог быть и не мусульманский обряд) как бы переместился из первого праздника во второй, затемнив, таким образом, первоначально ясную картину назначения праздников: первого — бракосочетания и второго — увоза молодой.

Мы именно и склонны так рассматривать вышеуказанные различия двух вариантов свадьбы у горных таджиков. Свадьба II — наиболее древний тип калымного брака, носящий еще явственные следы докалымных форм: праздник с обрядом бракосочетания, тайные свидания молодых, уплата калыма и второй праздник — увоз молодой. Однако с течением времени, когда брак покупкой сделался основной формой брака и получил всеобщее признание, общественное мнение стало находить предосудительным и неуместным совершение обряда бракосочетания до

уплаты калыма. Тогда обряд бракосочетания был перенесен во второй праздник и стал совершаться непосредственно перед увозом молодой в дом мужа.[103] Первый же праздник, потеряв свое назначение, превращается в «помолвку», которая, следовательно, у таджиков — да, вероятно, и у других народов — является не чем иным, как пережитком праздника бракосочетания при матрилокальном браке, в эпоху материнского права. Таким образом, свадьба I является более поздним типом брака по сравнению со свадьбой II.

Брак городских и равнинных таджиков северного Таджикистана и Узбекистана, районов в недавнем прошлом более передовых в культурно-экономическом и социальном отношениях, где патриархальная семья уже давно разложилась и ее место заняла семья моногамная, представляет собой дальнейшую эволюцию форм брака по сравнению с таковым у горных таджиков. Прежде всего следует напомнить, как мы отмечали это в предыдущих главах, что брак у городских и равнинных таджиков в недалеком прошлом заключался либо вовсе без калыма, либо калым играл в нем незначительную роль. Затем значительно сокращается и период между помолвкой и свадьбой, хотя в отдельных случаях он еще довольно велик. И, наконец, мы наблюдаем здесь отмирание обычая добрачных свиданий — кынгольбози, которые в городах, как правило, уже не встречаются, хотя кое-где в сельских местностях продолжают еще держаться. В свадьбе городских и равнинных таджиков бракосочетание и увоз молодой в дом мужа следуют, так же как и в свадьбе I, одновременно друг за другом и приурочены к большому празднику туи калон.

Следует указать, что исфаринская и канибадамская свадьба действительно выпадает из круга свадеб городских и равнинных таджиков и, по-видимому, представляет собой более древний тип. Однако здесь, с нашей точки зрения, дело не в том, что основные церемонии, как считает О. А. Сухарева, происходят в доме невесты, а в том, что эта свадьба близка к горной свадьбе II. После никаха новобрачный остается в доме жены три дня, а затем удаляется к себе и лишь время от времени ее навещает до переезда в дом мужа; эти посещения напоминают обычай горных таджиков — кынгольбози.

Нам следует остановиться еще на одной церемонии, связанной у таджиков с заключением брака. Мы имеем в виду обычай посещения новобрачной, вскоре после переезда в дом мужа, дома своих родителей, где она остается гостить на некоторое время, иногда довольно длительное. Часто это совпадает с визитом ее мужа в дом тестя, иногда эти посещения совершаются отдельно одно от другого. Во многих случаях посещение новобрачной дома отца связано с наделением ее приданым — моли мирос.

Посещения новобрачной дома своего отца вскоре после свадьбы мы вслед за М. О. Косвеном назвали «возвращением домой».[104] Отмечая этот обычай у кавказских народов, М. О. Косвен считает его весьма широко распространенным и у других народов и истолковывает в качестве пережитка матриархальных порядков, в частности матрилокального поселения. Вполне соглашаясь с М. О. Косвеном в интерпретации данного обы-

---

[103] А. Н. Максимов считает, что обряд бракосочетания у казахов, совершаемый непосредственно перед увозом молодой, нужен не для того, чтобы дать жениху супружеские права, а для того, чтобы дать ему право увезти невесту в свой дом (Из истории семьи. . ., стр. 59).

[104] М. О. Косвен. Обычай возвращения домой. Кр. сообщ. Инст. этногр. АН СССР, I, 1946, стр. 30—31.

чая, отметим, что его истолкование было дано впервые А. Н. Максимовым в вышеуказанной работе.[105]

* * *

Обратимся теперь к некоторым материалам, характеризующим брак у других народов Средней Азии и соседних стран, у которых мы находим брачные обычаи, сходные с таджикскими.

Относительно узбеков Ферганской долины в 70—80-х годах прошлого века супруги Наливкины сообщают следующее. Промежуток времени между сговором и свадьбой, говорят они, бывает весьма различен — от нескольких дней до нескольких лет. В богатых семьях на продолжительность этого срока влияют главным образом соображения о возрасте жениха и невесты, в бедных же семьях — прежде всего уплата калыма. В некоторых кишлаках (в городах этого обычая нет) полуофициально жених задолго до свадьбы видится, а иногда и спит со своей невестой. После того как часть калыма бывает уплачена, одна из родственниц жениха уславливается с матерью невесты, когда можно привести жениха. Поздно вечером жених направляется к невесте с подарками, его проводят в отдельную комнату таким образом, чтобы он не встретился с отцом и матерью невесты. При свидании присутствует одна из родственниц невесты, в ее же присутствии молодые люди укладываются спать, однако она должна следить, чтобы они не увлеклись. Незадолго до рассвета жених должен уйти незамеченным. Затем эти посещения продолжаются более или менее беспрепятственно уже наедине и молодые люди вступают в фактическое сожительство.

После окончания периода добрачных свиданий следует свадьба, содержащая как церемонию бракосочетания, так и церемонию увоза новобрачной в дом мужа.

После сговора невеста тщательно прячется от всей родни жениха, а жених избегает родных невесты. Новобрачная избегает родителей мужа вплоть до возвращения в его дом вскоре после первого их совместного посещения дома родителей новобрачной. Когда прекращается избегание зятем родителей жены — Наливкины не сообщают.[106]

А. Гребенкин, говоря о брачных обычаях у узбеков в 70-х годах прошлого века, сообщает о том, что молодой человек бывает женихом от нескольких дней до нескольких лет — до тех пор, пока он или не выплатит всего калыма полностью, или же пока ему родители невесты не заявят, что они считают калым уплаченным. Этому периоду выплаты калыма предшествует праздник помолвки — фатиха, или преломление хлеба. По мусульманским правилам, говорит автор, жених до свадьбы не может видеть невесты, но в Зеравшанском округе этого не придерживаются и жених не только хорошо знает свою невесту, но часто и живет с ней, как с женой. А. Гребенкин сообщает также, что бывают случаи, когда мужчина только сожительствует с женщиной после заключения помолвки — фатиха, но формального брака — никах — не заключает; для вида это положение стараются скрывать от отца молодой женщины, в то время

---

[105] «Можно думать, — пишет А. Н. Максимов, — что теперешнее возвращение домой после свадьбы к родителям является символическим переживанием прошлого» (Из истории семьи. . ., стр. 65); Н. Харузин возвращение домой молодой с мужем объясняет воспоминанием о том периоде, когда жених или муж должен был отслужить известное время в доме тестя, чтобы получить в виде вознаграждения за свой труд право увезти жену (Этнография, т. II, стр. 285).

[106] В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины. . ., стр. 200—212.

как мать о подобном противозаконном сожительстве всегда знает и она же его устраивает. Случаи подобного полубрака, прибавляет автор, далеко не редкость между бедняками. После совершения никах туя — бракосочетания — молодые должны первую ночь провести в доме отца жены, а затем муж может отвезти жену к себе. Однако случается, что жена остается и после этого довольно долгое время в доме отца, а муж посещает ее по ночам; бывает, что замужняя узбечка переезжает к мужу, уже имея трех-четырех детей.

Со времени получения согласия от родителей девушки жених не может уже показать своего лица ни отцу невесты, ни ее матери; он должен избегать с ними встреч, если же нечаянно встретится, то должен закрыться халатом и отвернуться. Это избегание продолжается во все время раздельного сожительства супругов, даже в тех случаях, когда жена, как мы только что видели, остается в доме своих родителей значительное время после свадьбы.[107]

В относящемся примерно к тому же времени описании свадьбы узбеков Хорезма, составленном А. Вамбери, мы находим также помолвку — фатиха туй, — которая отделяется от самой свадьбы, сопровождающейся увозом молодой в дом мужа, значительным промежутком времени. Автор не сообщает о том, практиковались ли в этот период тайные свидания молодых людей, однако судя по тому, что он говорит о таких тайных свиданиях по приезде жениха в селение невесты за несколько дней до свадьбы, можно полагать, что они могли происходить и раньше. Замечание А. Вамбери о том, что молодой после привоза жены в дом торжественно показывает ее своему отцу, снимая с нее покрывало, также, по-видимому, свидетельствует о существовании в 60-х годах прошлого века в Хорезме обычая избегания между новобрачной и родителями ее мужа.[108]

Об избегании у узбеков сообщает и автор заметки об узбекской свадьбе в «Туркестанских ведомостях».[109] По его словам, мать жениха не имеет права видеть невесту до бракосочетания. Жених при входе в дом невесты тесно окружается толпой товарищей, чтобы его никто не мог видеть, — это замечание автора несомненно указывает на избегание женихом до свадьбы родных невесты.

Об избегании у узбеков свидетельствует также Гр. Андреев. По его словам, жених не должен видеться с родителями невесты и разговаривать с ними в продолжение всех брачных церемоний. Через несколько дней после первого свидания молодоженов отец новобрачной устраивает у себя угощение — *чалляр*, на которое приглашается и молодой с товарищами; после угощения новобрачный входит во внутреннее помещение дома и здоровается с тестем и тещей. До этого момента он их тщательно избегает и при встрече с ними закрывает лицо рукавом или полой халата.[110]

У узбеков дельты Аму-Дарьи обычай избегания под названием *качу* в качестве пережитка недавнего прошлого отмечен советским исследователем К. Л. Задыхиной. Жених и невеста, а затем зять и невестка были обязаны соблюдать избегание и выполнять определенные правила поведения в отношении родни другого, старшей каждого из них.[111]

Перейдем теперь к рассмотрению аналогичных обычаев у казахов.

---

[107] А. Д. Гребенкин. Узбеки, стр. 62—68.
[108] А. Вамбери. Очерк Средней Азии, стр. 95—101.
[109] П. М. Туй.
[110] Гр. Андреев. Чалляр. Туркест. вед., 1916, № 225.
[111] К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Аму-Дарьи. Тр. Хорезмской археолого-этногр. экспед., т. I, М., 1952, стр. 399.

Приведем прежде всего любопытный материал А. Вамбери по вопросу о тайных свиданиях жениха и невесты. «У туркменов и у киргизов (казахов, — *Н. К.*), — пишет он, — новобрачные, прожив несколько дней вместе, расстаются на целый год. Муж, хотя и может ходить в дом к жене, но только ночью и таясь от всех. Кочевники думают этим придать больше прелести первому времени после брака, следуя пословице: «потаенная вода слаще», тут же коренится поверье, что перворожденное дитя должно быть сильнее и красивее».[112] Можно полагать, что здесь речь идет о годовом промежутке, протекавшем от помолвки до свадьбы.

По материалам П. Е. Маковецкого, в 80-х годах прошлого столетия у казахов праздник сватовства — или, вернее, помолвка — обставлялся торжественно. Во время этого праздника резался белый баран, читалась особая молитва *бата* и гостям подавалось специальное кушанье из печени и курдючного сала с бульоном — *куйрюк баур*. Совершение этих церемоний считается непреложным свидетельством брачного соглашения. После этого праздника сторона жениха начинает уплачивать калым, обычно по частям. Между первым праздником и формальным браком проходит год и более, даже в случае уплаты всего калыма.

В этот период жених посещает невесту с ведома ее родителей, однако считается, что эти посещения являются тайной. Первое из таких посещений — урун келю — сопровождается сложными обрядами, символизирующими бегство и поимку невесты, раздачей многочисленных подарков и т. п. Свидание происходит в юрте родителей невесты, причем последние стараются не замечать жениха. После уплаты калыма и по окончании длительного периода тайных свиданий устраивается и самая свадьба, заканчивающаяся отъездом новобрачной в дом мужа. Во все время брачных церемоний родители жениха и невесты не общаются друг с другом, жених избегает тестя. Первая встреча молодожена с тестем совершается при прощании молодой со своим домом и отъезде в дом мужа. По обычаю молодые не должны затем являться в аул родителей новобрачной в течение трех лет. Невестка всю жизнь должна избегать свекра и всех его старших родственников мужского пола. По приезде в аул молодая навещает свекра и свекровь в праздничном наряде, но с закрытым лицом и открывается лишь на мгновение.[113]

Аналогичное описание свадебных порядков у казахов мы находим в «Туркестанских ведомостях» за 1889 г. По словам автора статьи, сноха прячется от свекра первое время после свадьбы.[114]

Сходное описание брачных церемоний приводит В. Д. Тронов. После помолвки и по уплате калыма жених направляется в аул невесты с подарками и тайком посещает ее в юрте ее родителей. После свадебного праздника молодой посещает родителей жены и приветствует их, ему делают подарки и показывают приданое. Затем молодой увозит жену к себе в дом. До этого свидания юноша не показывается родителям девушки. С другой стороны, молодая не должна видеть своего свекра вплоть до рождения первого ребенка, лишь при приезде ее в дом мужа свекр и другие родственники смотрят ее лицо, приподнимая покрывало, за что в свою очередь обязаны одарить ее.[115]

Характеризуя брачные порядки казахов Перовского и Казалинского уездов, Х. Кустанаев сообщает, что после помолвки, сопровождаемой

---

[112] А. Вамбери. Очерк Средней Азии, стр. 101.
[113] П. Е. Маковецкий. Материалы. . ., стр. 2—23.
[114] Женщина в кочевом быту. Туркест. вед., 1889, №№ 33—34. — По-видимому, материал заимствован у П. Е. Маковецкого.
[115] В. Д. Тронов. Обычаи. . ., стр. 71—75.

чтением молитвы — бата, начинается уплата калыма; свадьба же часто справляется через несколько лет. Со времени помолвки жених не показывается родителям и близким родственникам невесты, как и невеста — родным жениха. Уплатив калым или известную часть его, жених отправляется для тайных свиданий с невестой в ее аул. Первое свидание, называемое *исык ачу* — «отворить дверь», совершается в юрте родителей невесты, где для молодых людей приготавливается постель, затем свидания повторяются в специальной кибитке, поставленной якобы тайно от родителей; эти свидания носят название *калынгдык уйнау* — «игра с невестой». Следующая затем свадьба завершается увозом молодой в дом мужа, где совершается обряд смотрения ее лица родными мужа.[116]

У казахов Семиреченской области после сговора и уплаты части калыма, по словам Н. Изразцова, жених получает право видеться с невестой, но приезжать в юрту ее отца не может; ему выставляется где-либо палатка, и ночью одна из родственниц тайно приводит девушку к нему. Калым вносится частями, родственники невесты ездят за калымом, а жених ездит к невесте. Зять и тесть избегают друг друга до свадьбы.[117]

У казахов Сырдарьинской области также практикуются добрачные свидания молодых, девушку по ночам приводят в юрту, в которой остановился жених. С течением времени свидания совершаются уже в самой юрте невесты, но жених должен скрываться от ее родителей. Свадьба — *узатар той* («большой той», «той проводов») — устраивается примерно через год после сватовства. При следующих затем проводах новобрачной в дом мужа совершается первое свидание этого последнего с тестем.[118]

В северных уездах той же Сырдарьинской области, по сведениям Н. Калмакова, когда почти весь калым уплачен, жених начинает посещать невесту, не показываясь тестю.[119]

В Уральской области у казахов после помолвки, если молодые люди уже достигли определенного возраста, жениху с общего согласия устраивается свидание с невестой в особой кибитке, а впоследствии эти свидания устраиваются уже в юрте родителей невесты.[120]

У ближайших северных соседей таджиков — киргиз — Н. П. Дыренкова нашла также многочисленные правила избегания брачущимися родственников противоположной стороны. Запреты вступают в силу с момента просватания девушки. До рождения первого ребенка молодая женщина должна избегать свекра, старшего брата мужа и другой родни. Имеется, правда, обычай, которым пресекается избегание и который носит название *отко киргису* — «вхождение в огонь»: невестка входит в дом, кланяется, какой-нибудь мальчик стаскивает с нее покрывало, бросает при этом в огонь кусок сала, свекр приветствует ее. После совершения этой церемонии невестка больше не закрывает от свекра лица, но между ними остается еще множество других запретов. В свою очередь жених до свадьбы не должен показываться тестю и теще, в некоторых местах должен прятаться и от старшей родни невесты. После же свадьбы избегание практикуется зятем лишь в отношении тещи и старшей женской родни жены. Иногда избегание зятем продолжается также до рождения первого ребенка, затем на всю жизнь остается ряд мелких запретов.[121]

[116] Х. Кустанаев. Этнографические очерки. . ., стр. 24—33.
[117] Н. Изразцов. Обычное право. . ., стр. 72—76.
[118] А. Диваев. Несколько слов. . ., стр. 15—16.
[119] Н. Калмаков. Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сыр-дарьинской области. Кауфманский сборник, М., 1910, стр. 226—228.
[120] М. Н. Бекимов. Свадебные обряды. . ., стр. 390—391.
[121] Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. Сб. этногр. матер., № 2, Л., 1927.

В отношении каракалпаков уже в советское время Т. А. Жданко отмечает, что после сговора и свадебных обрядов девушка жила иногда три года и даже пять лет в своем доме, а муж приезжал к ней на короткое время. Лишь затем, после совершения особых обрядов, муж увозил жену к себе.[122]

Об избегании вступающих в брак у туркмен приводит материал другой советский исследователь, Г. П. Васильева. Молодой муж избегал родных жены иногда в течение очень длительного срока, иногда до рождения второго ребенка, как например у туркмен-нохурли. У туркмен-иомудов запрет для зятя показываться на глаза родным жены длился семь лет. Молодая в доме мужа также обязана была соблюдать целый ряд запретов и ограничений по отношению к родителям мужа и его старшей родне.[123]

Свадебные обычаи у двух небольших ираноязычных кочевых народностей — джемшидов и хазара, — проживающих в основной своей массе в Афганистане, описаны Э. Г. Гафферберг.

У этих народностей вскоре после сговора — *кантешкани́*, что значит «разбивание сахара» (присутствующим раздавали куски разбитой головы сахара), совершалась помолвка — *фатахуни́*. В связи с помолвкой устраивалось большое угощение, пение, пляски, скачки. После разъезда приглашенных, когда оставались только близкие родственники, являлся мулла и совершал обряд мусульманского бракосочетания в присутствии свидетелей и уполномоченного невесты. Здесь же совершался торг по поводу величины калыма, который должна уплатить сторона жениха отцу невесты. Через три дня после помолвки следовало угощение, называвшееся *сурфариза* — «скатерть согласия», потому что часто во время этого угощения вновь заходили разговоры о величине калыма и он несколько снижался. В ту же ночь жених приходил к невесте и ложился с ней спать. Впредь все время до самой свадьбы он мог приходить к невесте, но не очень часто. Обычно мать невесты следила за тем, чтобы ласки не заходили слишком далеко, но случалось, что жених лишал невесту невинности.

Ко времени сурфариза обычно доставлялась половина калыма. Свадьба же устраивалась примерно через год после помолвки. Свадьба — туй — в значительной степени повторяла помолвку. Устраивались угощения и развлечения, после чего, также с участием свидетелей и уполномоченного, мулла совершал обряд бракосочетания. Затем совершался увоз молодым жены в свой дом, что сопровождалось выполнением многочисленных обрядов.

Через несколько дней молодых приглашал в гости отец новобрачной. Молодые отказывались есть предложенное им угощение и приступали к еде лишь после того, как отец новобрачной клал перед ними какие-нибудь подарки. Затем молодые посещали других близких родственников новобрачной и точно таким же путем получали подарки и здесь.[124]

В приведенном нами кратком описании свадьбы хазара и джемшидов мы находим вновь два отдаленных друг от друга большим сроком праздника, между которыми происходит уплата калыма и сближение молодых,

---

[122] Т. А. Жданко. Каракалпаки Хорезмского оазиса. Тр. Хорезмской археолого-этногр. экспед., т. I, М., 1952, стр. 517—518.

[123] Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. Среднеаз. этногр. сб., Тр. Инст. этногр. АН СССР, Новая серия, т. XXI, 1954, стр. 199—200. — Здесь же Г. П. Васильева приводит и толкование обычая избегания, которое в основном совпадает с изложенной нами выше концепцией Э. Тейлора и А. Н. Максимова.

[124] З. Г. Гафферберг. Форма брака. . ., стр. 82—101.

кынгольбози по таджикской терминологии. Любопытной подробностью является то, что обряд бракосочетания здесь совершается дважды — как в праздник помолвки, так и в праздник увоза новобрачной — и таким образом свадьба хазара и джемшидов является как бы переходным типом между свадьбой II и свадьбой I у таджиков.

Отметим кстати, что у тех же хазара в Афганистане Эльфинстон нашел любопытный пережиток гостеприимного гетеризма, называемый *курубистан*, также отражающий более ранние формы брака. По словам указанного автора, у хазара муж отдает свою жену гостю. Во всяком случае, если муж находит пару обуви у дверей своей жены, он немедленно удаляется.[125]

Тот же Эльфинстон оставил нам и весьма интересные свидетельства о порядке заключения брака среди афганцев, а также у других народов, населяющих Афганистан. Во всей стране, сообщает автор, брачный возраст зависит от наличия средств на покупку жены и содержание семьи. После предварительного сватовства, происходящего без участия родителей молодых людей, совершается торжественная церемония помолвки — фатиха. С момента помолвки и до торжества свадьбы проходит значительный промежуток времени, который используется стороной девушки для приготовления приданого, а молодым человеком — для собирания средств на калым. Если жених беден, то это приготовление длится год или два, если же богат, то готовятся всего лишь два-три месяца. Затем следует самая свадьба, сопровождающаяся увозом молодой в дом мужа.

Такова свадьба в городах. Однако не только в городах свадьба обставляется теми же формальностями. У афганцев-юсуфзаев мужчина видит свою жену лишь после окончания свадебных церемоний, а во всех племенах бердурани проходит много времени между днем обручения и днем свадьбы. Некоторые претенденты живут у своего будущего тестя и заслуживают свою невесту; у всех же других афганцев, равно как и у аймаков, хазара, таджиков и индусов, живущих в стране, обычаи весьма различны. Часто после обручения молодому дается право наносить секретные визиты своей невесте ночью, что называется *намзадбозй*. Мать невесты или другие родственницы содействуют этим свиданиям, однако принято, чтобы мужчины не знали об этом. Юноша приводится к своей невесте в ее помещение, где возлюбленные могут оставаться вместе до зари. Принимаются меры к тому, чтобы молодые люди не вступили бы в половое сожительство, однако часто этот запрет нарушается и случается, что ко дню свадьбы молодая приносит своему мужу ребенка. Обычай намзадбози, по словам автора, не ограничивается только средними классами, высокопоставленные лица также его придерживаются и сам король подвергается всем его перипетиям.[126]

Сведения, сообщаемые майором Биддельфом о горных племенах, населяющих Гиндукуш, позволяют думать, что у этих племен также было принято устраивать два брачных праздника, причем первый носил характер помолвки, а второй сопровождался уводом новобрачной в дом мужа. В промежуток между обоими праздниками сторона жениха выплачивает выкуп за невесту. Относительно тайных свиданий в этот период автор ничего не сообщает. Вскоре после свадьбы и отъезда в дом мужа молодые на некоторое время переселяются к родным новобрачной.[127]

Обращаясь к курдам, мы приведем здесь лишь свидетельство нашего русского исследователя Егиазарова по интересующему нас вопросу.

[125] Цит. по: N. Perrin L'Afghanistan. Paris, 1842, стр. 405.
[126] M. Elphinstone. An account of the Kingdom of Caubul, стр. 237—241.
[127] Биддельф, майор. Народы, населяющие Гиндукуш, стр. 103—107.

Егиазаров приводит достаточно обстоятельное описание свадьбы курдов б. Эриванской губернии, однако мы остановимся лишь на некоторых интересующих нас моментах. После сватовства и сопровождающих его церемоний устраивается праздник обручения или помолвки — *дазнигари*, сопровождаемый пиром, весельем и плясками. После помолвки жених может повидаться со своей невестой тайком от ее отца; для этого свидания он является с подарками к теще, которая приводит к нему дочь, а сама удаляется. С этого времени начинаются тайные ночные свидания молодых людей, называемые *дызие-букэ*, что в буквальном переводе означает «кража невесты». Через несколько месяцев, а иногда и через год отец жениха вместе с шаферами идет к родителям невесты для переговоров о величине калыма. По окончании всех этих церемоний назначается день свадьбы; брачный обряд совершается в доме жениха, после переезда новобрачной в дом будущего мужа.

Через несколько недель новобрачная вновь возвращается в дом своих родителей, которые наделяют ее приданым — скотом, составляющим в дальнейшем ее частную собственность в доме мужа.[128]

Относительно другого кочевого ираноязычного народа — бахтиар — мы не имеем сколько-нибудь полных материалов по свадьбе, однако и здесь можно найти указание на то, что обычно между обручением и свадьбой проходит большой промежуток времени.[129]

Перейдем теперь к рассмотрению интересующих нас обычаев, связанных с браком, у персов. О существовании добрачных свиданий у прикаспийского населения Ирана в средние века сообщает Макдиси. Приводимое Макдиси известие в свое время было отмечено и комментировано К. А. Иностранцевым. Когда человек полюбит женщину, сообщает Макдиси, он отправляется с ней к ее родным; его радушно встречают и принимают в течение семи дней. После этого он встречается с любимой женщиной семь раз в особом месте, и только затем заключается брак. Если же при таких свиданиях жених и невеста вступали в половую связь, то это, по словам одного из осведомителей Макдиси, должно было сохраняться в тайне под страхом смерти. Однако следует думать, что указанное замечание лишь является подтверждением такой добрачной связи.[130]

У западноевропейских авторов XVII в., посетивших Иран, мы находим некоторые любопытные сведения, касающиеся избегания сторонами друг друга. Так, известный французский путешественник Шарден сообщает о том, что отец невесты не должен присутствовать при заключении брачного контракта, а также о том, что женщина не должна видеть мужчин, за которых она могла бы выйти замуж, следовательно, она не должна видеть ни своих кузенов, ни братьев своего мужа.[131] Это положение более детально раскрывается миссионером отцом Рафаэлем (Дюман): по его словам, браки между детьми двух братьев у персов разрешаются; вследствие этого единокровные кузены и кузины не могут видеться, ибо в Персии все мужчины и женщины, могущие вступить в брак между собой, не должны видеть друг друга.[132] Наконец, Адам Олеарий указывает, что новобрачная персианка, вынужденная жить в доме своего свекра, не может показываться перед ним с открытым лицом, ни тем более разговаривать

[128] С. А. Егиазаров. Краткий этнографический очерк. . ., стр. 49—53.
[129] Bishop (Isabelle Bird). Journeys in Persia, стр. 355.
[130] К. А. Иностранцев. Обычаи прикаспийского населения Персии в X веке. Живая старина, 1909, в. II—III, стр. 131.
[131] Voyages du chevalier Chardin, t. II, стр. 265; t. VI, стр. 221.
[132] Raphael du Mans. Estat de la Perse, стр. 125.

с ним. Лишь после того как свекор подарит молодой на платье, она может начать разговаривать с ним; однако запрет показываться с открытым лицом или же есть в присутствии свекра остается на всю жизнь.[133]

Приведенные свидетельства, помимо наличия у персов обычая избегания, свидетельствуют также о бытовании у них кузенных браков.[134]

Иностранные путешественники указывают также и на известный нам у других народов порядок устройства двух брачных праздников, отделенных друг от друга большим промежутком времени. Так, А. Жобер сообщает, что у персов, когда две семьи договариваются о предстоящем браке, они назначают день помолвки, который иногда отделяется несколькими годами от свадебных торжеств; иногда даже во время помолвки нареченные еще находятся в младенческом возрасте. Тот же автор сообщает о наличии у персов обычая возвращения домой. Спустя два дня после свадьбы новобрачные посещают родителей жены, которые делают им подарки.[135] Аналогичный порядок описывает и Г. Друвиль. Он сообщает, что помолвка у персов совершается весьма пышно; жениха представляют собравшимся и объявляют, что он дал слово такой-то, фиксируют также время свадьбы. После этой церемонии проходит несколько месяцев, а иногда и несколько лет, поскольку в знатных семьях помолвка между детьми совершается в возрасте 4—5 лет.[136]

О наличии у персов двух брачных праздников и о тайных свиданиях в промежутке между ними для середины XIX в. сообщает С. Черняев. «Между временем заключения свадебного контракта, — пишет он, — и так называемым аруси́, т. е. вступлением новобрачной в дом мужа или настоящей свадьбой в собственном смысле, проходит иногда несколько месяцев, по крайней мере эти два события никогда не следуют одно за другим непосредственно. Все это время новобрачные видаются. . . хотя неявно, но каждый день или, лучше сказать, каждую ночь, потому что видаться им днем считается делом неприличным. За невестой строго наблюдает мать, или, лучше сказать, она так хорошо́ приготовляет свою дочь наставлениями, что всякое наблюдение за ней бывает почти излишне».[137] Аналогичные сведения мы находим у Гобино. До совершения брачной церемонии, сообщает он, проходит обычно несколько месяцев, в течение которых жених не может видеть свою невесту с открытым лицом. Однако мать девушки оказывает жениху снисхождение и предоставляет ему возможность посещать дом. Злоупотребляя этим разрешением, жених практикует намзад бази, т. е. «игру с невестой». Он изыскивает различные способы проникнуть на женскую половину, влезает в окно, через террасу и часто проводит ночь бок о бок с девушкой. Однако девушка сопротивляется желаниям жениха и стремится сохранить невинность до свадьбы.[138]

[133] A. Olearius. Relation du voyage, t. I, стр. 588.

[134] Любопытное известие находим мы у англичанина Мориера, наблюдавшего персидские нравы и обычаи в начале XIX в. Ему пришлось слышать о существовании в глуши мазандеранских лесов небольшого племени по имени гудар, в среде которого господствовали самые первобытные нравы. Мужчина, имевший склонность к какой-либо женщине, спрашивал у ее матери разрешение увезти ее в лес; проведя с ней в лесу два или три дня, он оставлял ее там или же приводил обратно в ее дом. Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с какими-либо пережитками группового брака, или же перед нами обычай добрачных тайных свиданий жениха и невесты, организуемых, как мы это видели и в других случаях, матерью девушки. Отметим, что различные архаические пережитки и до сего времени весьма стойко сохраняются среди населения диких лесистых гор прикаспийских провинций Ирана. — См.: I. Morier. Voyages en Perse, fait dans les années 1808 и 1809, t. II. Paris, 1813, стр. 55.

[135] A. Jaubert. Voyage en Armenie et en Perse. Paris, 1821, стр. 301, 304.

[136] G. Drouville. Voyage en Perse, t. II. St. Petersburg, 1819, стр. 144.

[137] С. Ч—в [Черняев]. Судьба женщины. . ., стр. 66.

[138] J. A. Gobineau. Trois ans en Asie, стр. 441—442.

Те же брачные обычаи у персов мы наблюдаем и в более позднее время — в конце XIX и в XX в., вплоть до современности. Описывая брачные обряды персов, доктор Уильс сообщает, что свадьба является обрядом совершенно отдельным от брачного контракта и может иметь место в тот же вечер, через месяц, даже через несколько лет.[139] Свадьба и переезд девушки к мужу совершаются иногда через несколько лет после обручения, сообщает Мисль Рустем. Молодые люди официально не должны видеться, но за приличный подарок сваты устраивали для них свидание.[140]

Современная персидская городская свадьба, свадьба второй половины 20-х годов XX в., описана Р. А. Галуновым и С. М. Марр. Характерной особенностью этой свадьбы является отсутствие калыма, который, как и в городах Средней Азии в конце XIX и в начале XX в., уже исчез и заменился махром; жених делает лишь подарки невесте, ее матери и другим родным, а также несет расходы по свадьбе.

Однако, как видно из материалов Р. А. Галунова, брачные церемонии у персов горожан еще растянуты на длительный период времени и состоят из трех праздников, которые автор называет помолвкой, обручением и свадьбой. Из контекста видно, что наибольшее значение имеют два последних праздника, причем праздник обручения является по существу праздником заключения брачного договора, в то время как последний, заключительный свадебный праздник посвящен увозу новобрачной в дом мужа. «После обручения и до самой свадьбы девушка остается в доме родителей. В этот период жених встречается с невестой на короткое время. Встречи эти, называемые намзад бази, происходят без свидетелей. Во время их допускается все, кроме половой близости».[141]

С. М. Марр следующими словами описывает порядок брачных церемоний: «Когда согласие дано, родственницы жениха одаривают невесту подарками и сластями; этот день называется ширини хоран. Затем отец жениха, жених и близкие родственники идут в дом невесты; после угощения ведут переговоры о мэхр и ширбэха, договариваются также о приданом и о дне заключения брака—агд. Так сосватанными девушка и юноша остаются некоторое время, иногда целые годы, за все это время они не видят друг друга. Случается, что совершают за это время агд, т. е. мулла заключает брак; девушка все еще остается при родителях, но теперь она считается уже женой определенного лица. Хотя сожительство с ним не в обычае, но если она теперь будет с ним жить (они иногда видятся в доме ее родителей), это не считается предосудительным. В большие праздники из дома жениха посылают подарки в дом невесты, после чего посылаются и ответные подарки от родителей девушки. Но если девушка уже в возрасте и нет никаких препятствий, например поста, то брачная церемония и переход девушки в дом жениха совершаются в один день».[142]

Следует отметить, что знаток персидского быта, автор романа «Шехрназ» Яхья Давлетабади, приводящий в своем произведении подробное и тщательное описание городской персидской свадьбы, в отличие от Р. А. Галунова и С. М. Марр, различает не три, а лишь два брачных праздника — *междлисе намзадкунан*, являющийся по существу помолвкой, и *рузе агдкунан* — праздник бракосочетания, — отделенные друг от друга промежутком времени в несколько месяцев.

---

[139] Уильс. Современная Персия. (Перевод с английского Коростовцева). СПб., 1887, стр. 61—71.

[140] Мисль Рустем. Персия при Наср-Эддин-шахе. СПб., 1897, стр. 44—45.

[141] Р. А. Галунов. Средняя персидская свадьба, стр. 187—195.

[142] С. М. Марр. К изучению персидской свадьбы, стр. 179—208.

* * *

Рассмотренный нами только что материал, характеризующий брачные порядки у целого ряда народностей, позволяет сделать заключение, что у ближайших и более отдаленных соседей таджиков, как ираноязычных, так и тюркоязычных, имеются сходные с таджикскими обычаи.

У всех этих народов, у которых преобладает или преобладала в недалеком прошлом патриархальная семья или семья моногамная с сильным еще налетом патриархальности, мы встречаем в церемонии брака стойкие пережитки некогда господствовавших матриархальных порядков. Мы имеем в виду первый брачный праздник, матриархальный в своей основе, превратившийся впоследствии в помолвку, и следующий за ним длительный период тайных посещений женихом невесты в ее доме, известный у таджиков под именем кынгольбози, у других народов — под именем намзадбози, калынгдык уйнау, дызие-букэ и т. п.

Нам остается привести еще некоторые соображения, возникающие в связи с рассмотренным материалом. Брачные обычаи таджиков, равно как и узбеков, казахов, персов, афганцев, курдов и других народов, дают нам возможность установить несомненную связь между добрачными тайными свиданиями жениха и невесты, с одной стороны, и избеганием между женихом и родственниками невесты, с другой стороны. Наиболее полными материалами в этом отношении мы располагаем для таджиков, узбеков и казахов. Казахский материал дал возможность в свое время А. Н. Максимову утверждать, что избегание женихом родственников невесты хронологически совпадает с периодом тайных добрачных свиданий. У казахов взаимное избегание начинается со времени сватовства и заканчивается первым посещением тестя зятем перед увозом молодой в дом мужа, причем во время этого посещения молодому предъявляется приданое жены.

Собранный нами материал позволяет установить эту связь также у таджиков и узбеков. У этих народов избегание начинается тоже вскоре после сватовства и заканчивается после завершения всех брачных церемоний. Избегание между зятем и тестем прекращалось с момента первого посещения зятем дома тестя, которое часто совпадало с «возвращением домой» новобрачной. Это «возвращение домой» у таджиков, как мы видели выше, было связано в свою очередь с наделением новобрачной приданым, что напоминает нам казахский обычай показывать зятю приданое жены при его первом свидании с тестем.

Выше мы указали, что, с нашей точки зрения, избегание юношей родственников девушки, базируясь на вполне реальных отношениях совместной жизни, связано, по-видимому, с матрилокальным браком. А если это так, то в условиях патриархальной и моногамной семьи, как например в недалеком прошлом у таджиков, оно является переживанием материнских порядков.

Таким образом, и избегание юношей родных девушки, в особенности ее отца, и тайные добрачные отношения молодых порождены одной и той же причиной — матрилокальным браком — и с этой точки зрения стоят в несомненной связи. Хронологически же они в основном совпадают с первым периодом брачных церемоний, которые сами по себе матрилокальны: сговор, первый праздник — помолвка и длительный период между первым и вторым праздниками. Избегание между юношей и родственниками девушки заканчивается или незадолго до переезда новобрачной в дом мужа (казахи), или же в скором времени после этого переезда (таджики). Фигурирующее при этом приданое, выдаваемое тестем

при отъезде дочери из дома, связывается в народном сознании с уходом дочери из дома отца. Избегание между зятем и тестем, если мы правы в том отношении, что оно связано с матрилокальным браком, становится уже ненужным. Однако здесь много противоречивых моментов. Мы знаем, что иногда тайные свидания молодых устраивает сама мать девушки, что как будто противоречит избеганию между ней и юношей. Не следует забывать, что все эти отношения вообще часто являются уже чисто фиктивными.

Труднее интерпретировать в системе брачных церемоний другую группу избеганий — между невестой (новобрачной) и родственниками юноши. Начинаются они также после сватовства и сговора и продолжаются во все время брачных церемоний, хотя, казалось бы, согласно нашей гипотезе, они должны были бы начинаться с переездом новобрачной в дом мужа. Однако хронологическое несовпадение в данном случае не должно нас смущать. Ведь просватанная девушка через какой-то промежуток времени неизбежно должна отправиться в дом мужа. С другой стороны, не следует забывать, что здесь дело еще осложняется мусульманскими традициями, которые строги в отношении всякого общения между молодой девушкой или женщиной и посторонними мужчинами. Наконец, как нам известно, избегание между свекром и невесткой в огромном числе случаев продолжается и после переселения последней к мужу.

В заключение нам хотелось бы сказать несколько слов относительно одного неоднократно отмечаемого нами в данной работе обычая, широко распространенного среди таджиков и других народов Среднего Востока, — колыбельного сговора малолетних, таджикского говорабахш. Обычай сговора малолетних, как мы видели, играл — а у ряда народов и сейчас играет — огромную роль в вопросах брака и брачных церемоний. По-видимому, колыбельный сговор представляет собой сложное явление. Возникнуть он мог, по всей вероятности, в эпоху материнского права, в эпоху господства так называемого ортодоксального брака (в период парной семьи), заключавшегося в определенном роде. Таково происхождение обычая колыбельного сговора. Однако в условиях патриархальной семьи этот обычай, сохранившийся в качестве пережитка, получил новый стимул для своего существования, новое содержание. Он стал регулятором брака путем покупки жены, облегчающим уплату калыма, дающим возможность собрать и выплатить калым постепенно, без особого напряжения, в течение многих лет, протекающих обычно между сговором малолетних и свадьбой. С другой стороны, колыбельный сговор заранее обеспечивал юному члену данной семьи жену в будущем, что часто являлось весьма существенным моментом, поскольку приискание жены не всегда было легким делом. «Тогда как при прежних формах семьи у мужчин никогда не было недостатка в женщинах, — говорит Ф. Энгельс, — а, напротив, их скорее было более чем достаточно, теперь (со времени установления парного брака, — *Н. К.*) женщины стали редки, и их приходилось искать».[143] Это особенно было верно, в частности, для таджиков, среди которых количество мужчин превышает количество женщин.

---

[143] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 47.

Глава V

НЕКОТОРЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В данной небольшой главе, которой мы намерены заключить исследование семьи и брака у таджиков до Октябрьской революции, представляется необходимым остановиться на тех данных, которые позволяют судить о формах семьи и брака в более отдаленном прошлом у предков современных таджиков или же у народов, в той или другой степени участвовавших в этногенезе таджиков. Не будучи, однако, достаточно компетентны в области древней и средневековой истории иранских народов, мы не ставили перед собой задачи изучения первоисточников, что должно было бы явиться предметом специального исследования, весьма кропотливого и трудоемкого.

Мы преследуем в данной главе задачу более скромную — задачу напомнить и сопоставить те факты, которые нашли свое отражение в трудах других исследователей, как советских, так и зарубежных, лишь в отдельных случаях самостоятельно обращаясь к первоисточникам.

Анализируя семейные и брачные отношения у таджиков, мы пришли к выводу о наличии в этих отношениях многочисленных пережитков группового брака и материнского права. Вполне естественно полагать, что указанные пережитки являются отражением реальной действительности и что в более или менее отдаленном прошлом у предков современных таджиков групповой брак и материнское право были основой семейно-брачных отношений.

Еще в 1936 г. в монографии, посвященной пережиткам первобытно-общинного строя у таджиков, нам пришлось указывать на некоторые факты, свидетельствующие о групповом браке в прошлом у предков современных таджиков, в частности на сведения Нершахи о секте Муканны, в которой практиковалась общность жен.[1] Большое количество подобных фактов приводит в своей работе «Древний Хорезм» и С. П. Толстов.[2] Поскольку факты эти имеют прямое отношение к нашей теме, мы позволим себе вкратце остановиться здесь на некоторых из них.

Широко известен факт общности жен у массагетов, засвидетельствованный Геродотом: «хотя каждый из них женится на одной женщине, но женами они пользуются сообща. Если какой-нибудь массагет пожелает иметь сообщение с женщиной, он вешает колчан свой перед ее повозкой и сообщается спокойно».[3] Согласно сведениям другого древнего автора — Страбона, персидский царь Кир день победы над саками посвятил особому празднику, во время которого, по обычаю скифов, надлежало проводить

---

[1] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 136.
[2] С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 320 и сл.
[3] Геродот. История, т. I. М., 1885, стр. 111—112.

время в общем между мужчинами и женщинами пьянстве и великом веселии.[4] Тот же Страбон, со ссылкой на Эфора, указывает, что часть скифов, будучи воздержана в пище и не заботясь о стяжании, относится друг к другу по правде и все имеет общее, и жен, и детей, и родственников.[5]

Мы не можем пройти мимо движения маздакитов, проповедовавших общность женщин, хотя движение это главным образом развернулось в Иране, — не можем, поскольку, с одной стороны, лозунги Маздака нашли отклик в позднейших народных движениях Средней Азии, а с другой стороны, население значительной части Ирана (во всяком случае восточного) несомненно участвовало в этногенезе таджиков.

Низам-аль-Мульк следующим образом повествует о пропаганде Маздаком общности жен: «Когда же Кубад пошел дальше, согласился на общность имущества, Маздак начал заявлять: „Ваши жены — ваше имущество. Следует нам считать жен как имущество друг друга, чтобы никто не оставался без участия в наслаждениях и вожделениях мира, чтобы двери желания были открыты перед всеми людьми". Многие люди все больше увлекались его учением по причине общности имущества и женщин, в особенности простонародье. Установился такой обычай: если какой-нибудь мужчина приводил в свой дом двадцать мужчин — гостей и угощал хлебом, мясом, вином, закусками и музыкой, под конец все по одному соединялись с его женой, и это не ставили в грех. Был такой обычай: когда кто входил, чтобы соединиться с какой-нибудь женщиной, клал у двери дома головной убор; когда припадало желание другому и он видел головной убор, положенный у дверей дома, возвращался и дожидался, пока тот не выйдет».[6] Эти маздакитские положения в VIII и IX вв. получили широкое распространение в Иране — в Исфагане, Азербайджане, Гургане и на Бахрейнских островах.[7]

Нельзя не видеть прямой связи между обычаями последователей Маздака и последователей Муканны в Средней Азии в конце VIII и в IX в. «Говорят, что жен своих они считают дозволенными, — сообщает Наршахи, — для всех мужчин в своей среде и утверждают, что женщина все равно, что цветок: сколько бы цветок не нюхали, его от того не убудет. Когда мужчина приходит к женщине, чтобы остаться с ней наедине, то он помещает знак на дверях дома, чтобы муж этой женщины, когда придет домой, мог узнать, что к его жене вошел другой мужчина, и уходил бы прочь. Когда чужой мужчина оканчивал свое дело, муж входил в свой дом».[8]

Нам представляется, что единая традиция у массагетов, последователей Маздака и последователей Муканны помещать какой-либо знак перед входом говорит об общности обычаев, связанных с групповым браком, во всех перечисленных случаях.

Перейдем теперь к фактам, свидетельствующим о матриархальных порядках в отдаленном историческом прошлом.

Укажем прежде всего здесь на рассказы Геродота о том, что во главе массагетов стояла женщина — царица Томирис, к которой посылал персидский царь Кир своих сватов; о том, что у исседонов женщины занимают одинаковое положение с мужчинами; о знакомстве скифских

---

[4] Цит. по: В. В. Григорьев. О скифском народе саках. СПб., 1871, стр. 28.
[5] Там же, стр. 112.
[6] Низам-аль-Мульк. Сиасет-намэ. (Перевод Б. Н. Заходера). М.—Л., 1949, стр. 192—193.
[7] Там же, стр. 222, 224.
[8] M. Nerchakhy. Description topographique et historique de Boukhara, publie pae. Ch. Schefer. Paris, 1892, стр. 73.

юношей с амазонками, в результате чего скифские (савроматские) женщины переняли обычаи амазонок и стали ездить на охоту и на войну и одеваться по-мужски.[9]

Согласно Ктесию, над саками царствовала Зарина, воинственная и далеко превосходящая смелостью и способностями остальных сакских женщин, хотя и другие женщины в этом народе отважны и помогают мужьям в военных делах. Элиан рассказывает о том, что у саков всякий, кто хочет жениться, должен вступить с девушкой в единоборство и, только поборов девушку, может взять ее. Женщина у саков пользовалась самостоятельностью и уважением, как и у всех кочевых народов Средней Азии.[10]

Уважение к женщине наблюдалось и среди оседлого населения, что В. В. Григорьев, приводящий эти известия, объясняет влиянием кочевников, хотя вряд ли необходимо это последнее объяснение. Он приводит сведения китайских источников о том, что «от Давани (Ферганы) до Аньси (Парфянского царства), жители всюду уважают женщин: что скажет жена, муж не смеет не выполнить», а также сведения Псевдо-Бардясяна о кушанах: согласно этим сведениям, «жена кушанцев не имела никакого страха перед мужьями своими, ибо кушанцы жен своих считают высшими себя».[11]

С. П. Толстов приводит также сведения китайских источников о том, что в период завоевания Бактрийского государства, т. е. во II в. до н. э., во главе народа юе-чжи стояла женщина-царь, а также господствовала матрилинейная филиация — «имя или прозвание отца и матери служит названием роду».[12]

Все эти отдельные и разрозненные указания на наличие в отдаленной древности общинно-брачных и матриархальных порядков не дают нам, однако, возможности составить полную картину господства более ранних семейно-брачных отношений и, что особенно важно, локализировать их территориально и приурочить к определенному времени, к определенной эпохе.

Наиболее существенным и важным с историко-культурной точки зрения явилось бы решение вопроса о том, насколько возможно провести историческую грань смены матриархальных порядков, — хронологический приоритет которых, в отличие от ряда зарубежных ученых, у нас не может вызывать сомнения, — порядками патриархальными. Вопрос этот осложняется еще другим методологическим вопросом, а именно — можно ли эту смену матриархальных отношений патриархальными пытаться приурочить к одной определенной эпохе, к одному историческому периоду для всех народов Средней Азии и соседних с ней стран и не правильнее ли будет подойти к этому вопросу стадиально, согласиться с тем, что в одну и ту же эпоху различные народы находились на различных ступенях своего общественного развития, чему соответствовали и различные семейно-брачные порядки; более того, вполне вероятно, что среди одного и того же народа указанные семейно-брачные порядки у горожан и у населения сельских местностей могли резко различаться.

---

[9] Геродот. История, т. I, стр. 106, 309, 347—348.

[10] Цит. по: В. В. Григорьев. О скифском народе саках, стр. 20, 37, 80.

[11] В. В. Григорьев. О скифском народе саках (см. примечание на стр. 80—81, со ссылкой на книгу: И. Бичурина. Собрание сведений о народах Средней Азии. СПб., 1851, ч. III, стр. 22.—См. новое издание: Н. Я. Бичурина. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.—Л., 1950, т. II, ч. III, стр. 162).

[12] С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 326.

Нам думается, что такой подход к решению вопроса является единственно правильным. И только игнорирование такого решения приводит к тому, что одни исследователи склонны видеть патриархат там, где другие видят матриархат, или же находят зарождение патриархальных порядков у определенного народа там, где другие видят разложение этих порядков.

Мы намерены остановиться здесь на некоторых высказываниях различных исследователей о семье в древнем Иране. При этом мы не должны забывать, что большинство этих высказываний основывается на текстах иранской религиозной зороастрийской литературы.

По этому поводу С. П. Толстов отмечает, что представление о патриархате как о господствующей форме семейного уклада «арийских» земледельцев-пастухов и «туранских» кочевников, почерпнутое из иранских и индийских священных книг и юридических руководств, а также из поздних этнографических данных, «мало вяжется со сведениями, которые дают нам объективные наблюдатели, древние путешественники, не заинтересованные в том или ином направлении развития описываемого народа и с интересом отмечавшие непривычные для восприятия выходца из более передовых стран этнографические явления быта».[13]

К этому замечанию нам кажется необходимым прибавить, что указанные священные книги, кодифицировавшиеся значительно позднее той эпохи, о которой в них идет речь, неизбежно, вероятно, носят на себе следы тех представлений о социальной и семейно-брачной жизни, какие являлись характерными и привычными для людей эпохи Сасанидов и более поздних исторических периодов.

Несмотря, однако, на стремление буржуазных исследователей отнести эпоху возникновения патриархата как можно дальше вглубь веков, все же многие из них вынуждены указать на сравнительно высокое положение женщины в древнем Иране.

Русский востоковед середины XIX в. К. Коссович писал: «Трудно составить ясное понятие о женщине Ариев Зендавесты; но, если сообразить, что в Яшне приносятся постоянно молитвы о Арийских женщинах, в то же время как и о Арийских мужчинах, что нигде в Зендавесте не упоминается о многоженстве и что большую часть Язатов представляет она в прекрасных образах женщин, то из всего этого можно, я думаю, вывести определительное заключение, что роль женщины древнего Ирана далеко была не та, которую суждено им ныне играть в этой несчастной стране».[14]

«В древнем Иране, — пишет исследователь быта персов Менан, — женщина с точки зрения социальной жизни, морали и религии не была ни принижена, ни несчастна. У иранцев появление девочки на свет воспринимается так же хорошо, как мальчика. Никакое место в Авесте не свидетельствует о неудовольствии по этому поводу. . . Слова, которыми Авеста называет жен, суть ghena, nâiri и nmânô-pathni. Первое слово означает — та, которая производит детей, которая носит, мать. Второе — простая женская форма слова — мужчина, герой. Третье — госпожа, хозяйка дома, так же как муж называется „сеньор или хозяин дома“».[15] О высоком положении женщины в эпоху Авесты Менан приводит данные Дараб Дастур Пешхотан Санджана: хозяйка дома, обладающая необходимыми добродетелями, наравне с мужчиной приглашается в Висперед на жертвенную церемонию. Яшты, Авеста ставят женщину наравне

[13] Там же, стр. 325.
[14] К. Коссович. Четыре статьи из Зендавесты. СПб., 1861, стр. XXXIX.
[15] D. Menant. Les Parsis. Paris, 1898, стр. 144 и сл.

с мужчиной в деле прогресса и борьбы со злом. В древности женщины служили родине путем проповеди и оружием.[16]

M. N. Dhalla, один из представителей современного парсизма, в своей работе, посвященной зороастрийской цивилизации, пытается нарисовать связную картину семейно-брачных отношений в древнем Иране на основании свидетельства зороастрийских религиозных книг. Однако иранская семья в этом описании выглядит на протяжении многих веков скорее статичной, чем подверженной в большей или меньшей степени эволюции. По мнению автора, уже в эпоху Кианидов семья являлась основной ячейкой иранского общества. Он рисует картину идеальной семьи по Вендидалу вокруг домашнего очага, который связывает живых членов семьи не только между собой, но и с их мужскими предками. Иранские семьи того времени были, как правило, большими, дети и внуки обычно жили под одной крышей с родителями — мужчины постоянно, девушки до замужества; в богатых домах, помимо того, жили слуги и рабы. Таким образом, перед нами автор рисует картину типичной патриархальной семьи. Однако наряду с этим он подчеркивает, что в Кианидском Иране положение женщины, судя по авестийским текстам, было высоким. Произведения раннего периода говорят о женщине как о товарище мужчины. Она не закрывается и посещает общественные и религиозные собрания наравне с мужчиной. В доме женщина была экономически свободна, являясь помощницей мужа и пользуясь авторитетом в семье. Муж не имел права устраивать брак дочери без согласия жены. Свидетельство женщины перед судом имело силу, она сама могла стать судьей, иногда же она выступала как жрица.

Патриархальная семья преобладала, по словам автора, и в ахеменидское время. Однако положение женщины в этот период сделалось значительно хуже, она не была равна с мужчиной и занимала более низкое положение по сравнению с женщиной восточного Ирана по авестийским текстам.

Сасанидская эпоха в этом отношении мало отличалась от предыдущей. Социальной ячейкой являлась семья с главенством отца и мужа, который вместе с тем поддерживал культ предков и охранял огонь семейного очага. Пехлевийские писатели, по словам автора, не высказывают женщине того уважения, которое ей оказывалось в кианидских текстах. Женщина не должна свидетельствовать в суде, ее первая обязанность — повиноваться мужу. Нельзя было сравнивать мужчину с женщиной и давать мужчине женскую работу. Как отмечает автор, родители жениха в качестве цены невесты обещают заплатить 3000 серебряных монет, в чем можно видеть доказательство существования калыма; точно так же упоминается и о приданом для невесты.[17]

В отличие от предыдущего автора, А. Кристенсен, посвятивший свои исследования Ирану в эпоху Сасанидов, останавливается лишь на семье в эту эпоху, характеризуя ее как патриархальную.

Обычно отец семейства, обладавший patria potestas, располагал частными доходами своей жены, так же как и своих рабов, с той только разницей, что, если он отсылал жену, он вынужден был вернуть ее частные доходы. Муж имел право развестись со своей женой; если при этом он формально не давал ей права свободно распоряжаться собой, то дети от второго ее мужа в течение жизни ее первого мужа принадлежали послед-

---

[16] Там же.

[17] M. N. D h a l l a. Zoroastrian civilization. New York, 1922, стр. 66—81, 219—221, 297—303.

нему, что означало, что женщина остается под patria potestas своего первого мужа. Муж мог уступить свою жену или одну из своих жен другому мужу, причем согласие женщины не было обязательным; этот второй муж не мог располагать имуществом своей жены, и дети, родившиеся в этом браке, принадлежали семье первого мужа и считались его детьми. По смерти мужа жена часто выдавалась замуж за ближайшего родственника умершего. Семья была основана на полигамии, но практически число жен находилось в соответствии со средствами мужчины. Различали главных жен и жен второго ранга, которыми становились купленные рабыни и женщины, захваченные на войне. Главные или привилегированные жены были «хозяйками дома», имели право на содержание и пропитание в течение всей своей жизни, каждая из них вела особое хозяйство.

Обручение (помолвка) часто совершалось в детстве, чему мы находим параллель в таджикском говорабахш. Брачный союз заключался с помощью посредника, новобрачный платил отцу невесты некоторую сумму, которую он мог потребовать обратно, если бы девушка оказалась «не стоящей этой суммы», что, вероятно, относится к бесплодию.

Несмотря, однако, на такую характеристику иранской семьи в эпоху Сасанидов, А. Кристенсен, следуя в этом отношении за Бартоломе, делает парадоксальный вывод, что, несмотря на свое низкое юридическое положение, в действительности иранская женщина пользовалась определенными правами и что перед завоеванием Ирана она была близка к приобретению независимости.[18]

Мнение о том, что в эпоху Сасанидов в Иране господствовала большая патриархальная семья, разделяет и В. Яроцкий, основывающий свои выводы на известном сасанидском судебнике «Матикани хазар датестан». Семья была полигамической, в ней различаются главная жена (она же хозяйка дома) и побочная или второстепенная жена. Однако как та, так и другая находятся в порабощенном состоянии; глава семьи — единственное полноправное существо в этой семье. Женщина не в праве распоряжаться имуществом, она сама рассматривается как имущество. Женщина является предметом торга, купли-продажи, как всякая другая вещь, она может быть отдана в аренду другому лицу в качестве производительницы детей или рабочей силы. «Таким образом, — заключает автор, — в эпоху Сасанидов в Средней Азии полностью господствовала та форма семейной собственности, при которой глава семьи является полновластным и единоличным распорядителем всего имущества семьи. . . Сама жена оказывается всецело подчиненной власти мужа».[19]

Таким образом, все три последних цитированных нами автора согласны между собой в том, что в эпоху Сасанидов, т. е. в III—VII вв. н. э., в Иране господствовала патриархальная семья, причем первый из них, пытаясь проследить эволюцию семейных отношений, относит существование этой семьи еще к полулегендарным временам начала жизни иранцев на иранском плоскогорье.

Мы не можем здесь пройти мимо работы одного из современных авторов, посвятивших свою монографию специально иранской семье в доисламскую эпоху, — А. Мазахери; монография эта основана на огромном количестве первоисточников и различных пособий. К ней приложена солидная библиографическая справка. Монография охватывает большое

---

[18] A. Christensen. L'Iran sons les Sassanides. Copenhagne, 1936, стр. 317—318, 322—329.

[19] В. Яроцкий. Социально-экономические отношения в Средней Азии в эпоху Сасанидов. Соц. наука и техн., Ташкент, 1934, № 1—2, стр. 25—29.

количество фактического материала и содержит в себе ряд интересных положений, однако с ее основными выводами никак нельзя согласиться.[20]

В полном соответствии с ходовыми буржуазными концепциями автор склонен приводить иранцев из какой-то мифической прародины на иранское плато в конце II тысячелетия до н. э., где они застают аборигенов, имевших матриархальные порядки. Эти матриархальные порядки господствовали точно так же у ряда народов ближайших к Ирану стран. В частности, автор указывает на осетин и на таджиков, у которых и сейчас еще обнаруживаются следы матриархата. На самом плоскогорье еще живы некоторые воспоминания о матриархате, которые, вероятно, перешли и к иранцам; так, называя свою мать термином *dayak*, что значит «кормилица», иранцы дают ее брату титул воспитателя, сохранив этот титул в форме *dāï*. Другим пережитком матриархата, заимствованным у аборигенов, является отношение родителей женщины к зятю как к своему близкому человеку; впоследствии эти отношения между зятем и тестем (*zāmāt* и *x*ᵛ*asura*) становятся очень крепки.[21]

Однако автор отнюдь не собирается приписывать иранцам матриархальные порядки. Они уже появляются на плато как носители патриархальных отношений; иранская большая патриархальная семья является наиболее старинным типом семьи, который нам известен. Семья эта выделилась непосредственно из клана, за 12—13 столетий своего существования от Зороастра до эпохи Хосроев она эволюционировала, потеряв свой прежний объем и связи, и к VI в. н. э. окончательно распалась. Причину разложения патриархальной семьи автор видит в растущей мощи государства, в появлении денег и денежного обращения, развитии и росте городов, наконец в материальной и моральной эмансипации индивидуума. В соответствии с постепенным падением авторитета патриархального главы семьи улучшилось и положение женщины в доме; в эпоху Сасанидов женщина с точки зрения главенства в семье становится конкуренткой своему мужу и из былой рабыни становится равной ему, ей отводится роль хозяйки дома.[22]

А. Мазахери приводит некоторые любопытные подробности семейной жизни иранцев в эпоху Сасанидов, находящие аналогию в тех обычаях, которые мы отмечали в предыдущих главах в отношении таджиков. Он указывает, например, на возникновение наследственного права, в частности на то, что сын, рожденный от законной жены, получал при дележе имущества одну долю, тогда как дочь получала лишь половину этой доли. Девушка имела право также на приданое, которое соответствовало богатству ее семьи и социальному положению; кроме того, она получала от мужа обеспечение, которое носило название *кабен* или *кавен*.[23]

Мы не можем не отметить здесь, что в сасанидском кабене следует видеть кебин или махр многих народов Кавказа и Средней Азии, а также — что сасанидские обычаи раздела имущества, равно как и выплаты указанного приданого, напоминают нам соответствующие мусульманские шариатные установления, которые, вполне вероятно, испытали на себе значительное влияние иранских правовых норм.

Отметим еще одну интересную для нас подробность, приведенную Мазахери, а именно: обычай, по которому в древности между обручением (*miθra-viro-maza*, *nam zatan*), помолвкой и свадьбой (*zanih*) проходило

---

[20] A. Mazaheri. La famille iranienne aux temps antéislamiques. Paris, 1938.
[21] Там же, стр. 143—146, 194—198.
[22] Там же, стр. 32—46.
[23] Там же, стр. 107—108, 216—217.

часто некоторое время, в течение которого юноша регулярно навещал свою невесту, практикуя namzad-bazi, в чем как сам автор, так и мы вместе с ним усматриваем полную аналогию с описанным нами ранее обычаем кынгольбози.[24]

Переходя к материалам, касающимся непосредственно Средней Азии, мы должны отметить, что в эпоху поздней восточной античности и складывающихся ей на смену феодальных отношений, что хронологически соответствовало господству позднейших Сасанидов в Иране, у коренного оседлого населения Средней Азии, согдийцев и хорезмийцев, бытовала, по-видимому, большая патриархальная семья.

Эту точку зрения высказывает С. П. Толстов, считающий, что согдийские дехкане являлись главами больших патриархальных семей, наделенными деспотической властью *кедхуда* (patria potestas); эти семьи включали в себя, «помимо жен и наложниц с их потомством, также и адаптированных членов семей, периферию которых составляют клиенты — кедиверы и рабы». Автор считает возможным подкрепить это положение ссылкой на цитированную нами выше работу В. Яроцкого, в которой на основании сасанидского судебника доказывается рабовладельческий характер общественных отношений и патриархальные порядки в области семейных отношений, — оговариваясь, правда, что у Яроцкого не имеется в виду конкретно Средняя Азия. В этой связи С. П. Толстов вносит некоторую поправку к известному положению В. В. Бартольда, высказанному им в «Истории культурной жизни Туркестана» (стр. 37) о больших патриархальных семьях у согдийцев и хорезмийцев: слово *кед* следует понимать «не в смысле постройки, а в смысле социального коллектива, заселяющего единый комплекс построек, семейной домовой общины».[25]

Ту же картину С. П. Толстов видит в афригидскую эпоху (VI—IX вв. н. э.), в эпоху разложения патриархально-рабовладельческого строя и зарождения феодализма в Хорезме, где свободное землевладельческое население жило большими семьями в отдельных укрепленных усадьбах — замках.[26]

Характеризуя эту же эпоху, точнее время восстания Муканны (VIII в.), А. Ю. Якубовский пишет, что «земледельческое население Мавераннахра, в подавляющем большинстве своем согдийское, жило в укрепленных поселениях. . . В отношении типа земледельческих поселений Хорезм имел свои особенности сравнительно с территорией Согда. В Хорезме не знали селений, а располагались отдельными укрепленными усадьбами. Жили земледельцы большими патриархальными семьями. В состав такой семьи, кроме ближайших родственников, входили и полузависимые члены кедиверы, и рабы, и рабыни; все они работали в различных областях хозяйства семьи. К приходу арабов патриархальная семья богатого землевладельца-дехкана по структуре своей мало чем отличалась от семьи обыкновенного землевладельца».[27]

Точно так же и А. Н. Бернштам, говоря о жилище согдийцев — поселенцев более восточных областей Средней Азии, пишет: «Дом согдийских поселенцев — это малая крепость отдельно живущей патриархальной семьи, в составе которой находились и домашние слуги — рабы. Такой дом — крепость, обнесенный мощной стеной, защищал его обита-

---

[24] Там же, стр. 70.
[25] С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 272.
[26] Там же, стр. 132, 151.
[27] А. Ю. Якубовский. Восстание Муканны — движение людей в «белых одеждах». Сов. востоковед., т. V, М.—Л., 1948, стр. 35.

телей и от возможных нападений окружающих кочевников и от потенциальных врагов обитателей этих домов — их рабов».[28]

Таким образом, авторитетные советские историки Средней Азии согласны между собой в том отношении, что у оседлого населения Средней Азии — согдийцев и хорезмийцев — на рубеже античности и феодализма, т. е. в V—VI вв. н. э., в семейной жизни имели место патриархальные отношения, бытовала большая патриархальная семейная община.

Однако С. П. Толстов находит возможным отодвинуть зарождение больших патриархальных семейных общин в Хорезме к еще более раннему периоду, а именно к так называемой кушанской эпохе, т. е. ко II—III вв. н. э. Он характеризует усадьбы этой эпохи как места обитания больших патриархального типа семейных общин, близких к типу античной familia. Процесс выделения сильных фамилий из общинного поселения собственно начался и раньше, но в кушанскую эпоху и рядовые общинники переселяются в большесемейные усадьбы. Процесс этот продолжается и позднее, в III—V вв. н. э., в эпоху начинающегося упадка античной культуры, когда позднеантичный среднеазиатский город представляет собой совокупность большесемейных домовых общин.[29]

Обобщая указанные факты, С. П. Толстов следующим образом формулирует свой вывод: «. . .процесс разложения рабовладельческих отношений восточного типа, консервировавших общину со всеми связанными с нею и перечисленными выше архаическими особенностями (родовые отношения, экзогамия, матриархат, — *Н. К.*), приводит, начиная с II—III вв. н. э., к распаду общинных поселений на патриархального типа большесемейные домовые общины, среди которых выделяются мощные familia аристократии, включающие многочисленных рабов и клиентов, в том числе адаптированных в familia и находящихся на положении полурабынь многочисленных женщин, отрывающихся, таким образом, от общины».[30]

* * *

Не имея никакого основания сомневаться в наличии патриархальной семьи в быту согдийцев и хорезмийцев, равно как, вероятно, и других оседлых народов Средней Азии в предмусульманский период, т. е. в эпоху сложения в Средней Азии феодальных отношений, мы, очевидно, должны допустить, что патриархальная семья во многих более отсталых, изолированных районах продолжала бытовать в законсервированном виде чуть ли не до наших дней. С одной стороны, мы встречаем ее, как было показано в предыдущих главах, в глухих районах горного Таджикистана; с другой стороны, мы находим ее в отдаленных от внешнего мира огромными пустынями оазисах Хорезма. По меткому замечанию С. П. Толстова, «. . . на всем протяжении истории феодального Хорезма именно большесемейная домовая община остается реликтом первобытно-общинного строя, который, неразрывно связанный с продолжающим жить и каждый день заново порождаемым самой этой общиной рабством, накладывает свой отпечаток на всю дальнейшую историю Хорезма вплоть до начала XX века».[31] Эти слова с успехом могли бы быть приложены и к горным

---

[28] А. Н. Бернштам. Архитектурные памятники Киргизии. М.—Л., 1950, стр. 30.
[29] С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 104, 123.
[30] Там же, стр. 331.
[31] Там же, стр. 164.

областям Таджикистана, включая также и замечание о рабстве, существовавшем там до 70-х годов XIX в.[32] Окончательное исчезновение патриархальных порядков в этих районах, как мы пытались показать это раньше, было вызвано ломкой натурального хозяйства, заменой его товарно-денежными отношениями, проникновением в эти глухие районы капиталистических отношений.

Таким образом, по-видимому, не будет ошибкой сказать, что патриархальная семья бытует в течение всей эпохи феодализма, конкретно в условиях Средней Азии, в течение почти полутора тысяч лет.

Значительно труднее решить вопрос о бытовании патриархальной семьи в эпоху господства рабовладельческих отношений, античного способа производства. Выше мы старались показать, сколь мало внесено еще ясности в этот вопрос.

Однако мы не можем в данном вопросе присоединиться к точке зрения, высказываемой С. П. Толстовым, который, как это видно из приведенной выше цитаты о появлении патриархальной общины лишь в эпоху разложения рабовладельческих отношений, по-видимому, отрицает существование патриархальной семьи при рабовладельческом способе производства, как ведущей общественной формации.

В этой связи мы не можем игнорировать указания классиков марксизма, в частности те взгляды и положения, которые высказаны Ф. Энгельсом в его труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» по вопросу о становлении патриархальных отношений и появлении рабства, о связи этих двух общественных явлений. Нам нет надобности подробно останавливаться на этих, всем известных положениях, которые вытекают из самого контекста работы Ф. Энгельса; позволим себе привести здесь лишь несколько небольших цитат.

Говоря о переходе накопляющихся богатств в руки глав семейных общин, Ф. Энгельс замечает: «И несомненно, далее, что на пороге достоверной истории мы уже всюду находим стада как обособленную собственность главы семейства, совершенно так же, как и произведения искусства варварской эпохи, металлическую утварь, предметы роскоши и, наконец, людской скот — рабов. Ибо теперь изобретено было также и рабство».[33]

В заключительной главе своей работы Энгельс, как известно, перечисляет в историческом порядке общественные разделения труда, первым из которых он считает выделение пастушеских племен из остальной массы варваров, и далее указывает: «Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса — господ и рабов, эксплоататоров и эксплоатируемых». «Как и когда, — говорит Ф. Энгельс, — перешли стада из общего владения племени или рода в собственность глав отдельных семей, об этом мы ничего до сих пор не знаем. Но в основном переход этот должен был произойти на этой ступени».[34]

Переходя к историческим фактам, мы могли бы указать, что классическому рабовладельческому обществу Греции и Рима была известна патриархальная семья, римская familia. Энгельс, говоря о приниженном положении женщины в связи с установившимся единовластием мужчины и образованием патриархальной семьи у греков, указывает, что «оно

---

[32] Н. А. Кисляков. Следы первобытного коммунизма. . ., стр. 53.

[33] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 54.

[34] Там же, стр. 166—167.

особенно ярко обнаружилось у греков героической и, еще более — классической эпохи». Энгельс считает также возможным говорить о домашней семейной общине в Индии в эпоху Александра Македонского, существующей «еще до сих пор. . . на всем северо-западе страны».[35]

Если патриархальная семья существовала в Индии в IV в. до н. э., а также в Греции в эпоху расцвета афинского государства, то у нас есть все основания полагать, что она могла бытовать, например, у иранцев эпохи Ахеменидов.

Об этом говорит целый ряд различных свидетельств. Так, Дарий призывает на тех, кто будет охранять его памятники, благословение в виде большой семьи. Самым сильным желанием человека было иметь побольше сыновей. Царь ежегодно одаривал тех, у кого было много сыновей. Если среди низших классов женщина пользовалась относительной свободой, то в среде знати она не могла находиться вместе с мужчинами. Среди настенных изображений нет женских фигур, женщины даже царского рода не упоминаются в надписях. Среди правителей и в высших классах господствовал конкубинат, разврат был так велик, что знать не стеснялась брать женщин с собой в походы и на поле сражения.[36]

Приведенные выше факты наличия у народов Средней Азии и ближайших к ней стран группового брака и матриархата отнюдь не противоречат только что сказанному.

Как можно себе представить, во второй половине I тысячелетия до н. э. и в первой половине I тысячелетия н. э. на огромной территории Передней и Средней Азии, наряду с народами, находившимися уже на стадии классового (рабовладельческого) общества со сложившейся централизованной государственной властью, существовали также и многочисленные племена, жившие еще родовым бытом, в условиях первобытно-общинного строя, или же находившиеся на стадии разложения первобытно-общинных отношений. И в то время как у первых уже сложилась патриархальная семья, — при сохранении, возможно, целого ряда пережитков матриархата и группового брака, — в быту у вторых продолжали господствовать матриархальные порядки, связанные с еще весьма живучими переживаниями группового брака.

Возможно, далее, что в конце указанного периода, в наиболее экономически развитых районах, где городская жизнь, ремесла, товарные отношения и денежное обращение получили значительное развитие и привели к ликвидации натурального хозяйства, т. е. там, где, по словам Ф. Энгельса, «произошло *второе крупное разделение труда*: ремесло отделилось от земледелия», — как это, можно полагать, было в западном Иране в эпоху Сасанидов, — уже совершился переход к моногамии, «отдельная семья становится хозяйственной единицей общества».[37]

В данном случае нас не должно смущать ни продолжающееся бесправное положение женщины, ни встречающееся многоженство мужчин. «Существование рабства рядом с моногамией, присутствие молодых красивых рабынь, находящихся в полном распоряжении *мужчины*, придало моногамии с самого начала ее специфический характер, сделав ее моногамией *только для женщины*, но не для мужчины».[38]

---

[35] Там же, стр. 60.
[36] M. N. Dhalla. Zoroastrian civilization, стр. 219—220.
[37] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 168 и 169.
[38] Там же, стр. 63.

Согласно нашей концепции, калым является атрибутом патриархальной семьи, при переходе к моногамной семье калым исчезает, а на смену ему появляется махр — обеспечение жены со стороны мужа; увеличивается удельный вес приданого. Выше мы уже ссылались на материалы, почерпнутые Мазахери из сасанидских источников, в которых отмечается право иранской девушки на значительное приданое, а также на обеспечение ее со стороны мужа — кабен, дававшее ей определенный доход. Эта подробность заставляет нас думать, что в данном случае речь идет о семейном укладе городских жителей сасанидской эпохи, принявшем уже форму моногамии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Великая Октябрьская социалистическая революция, ликвидировавшая капиталистический строй в России, вместе с тем уничтожила феодальные и феодально-патриархальные порядки на ее отдаленных окраинах. Ликвидация старого социально-экономического базиса, старого способа производства не могла, естественно, не повлечь за собой коренных изменений и в области семейно-брачных отношений.

Как мы стремились показать в первых главах настоящей работы, в Таджикистане, где до революции господствовали феодально-патриархальные порядки, бытовала моногамная семья с сильными пережитками патриархальных отношений, а в наиболее изолированных, труднодоступных горных областях еще продолжала существовать патриархальная семья.

Эти формы семьи целиком соответствовали тому антагонистическому классовому обществу, каковым являлось таджикское общество до Октябрьской революции. Характеризуя моногамную семью, Ф. Энгельс говорит, что «первая появляющаяся в истории противоположность классов совпадает с развитием антагонизма между мужем и женой при единобрачии, и первое классовое угнетение совпадает с порабощением женского пола мужским». И далее: «Единобрачие было крупным историческим прогрессом, но вместе с тем оно открывает, наряду с рабством и частным богатством, ту продолжающуюся до сих пор эпоху, когда всякий прогресс в то же время означает и относительный регресс, когда благосостояние и развитие одних осуществляется ценой страданий и подавления развития других».[1]

И действительно, характерной чертой таджикской семьи до Великой Октябрьской революции было бесправное, угнетенное, приниженное положение женщины и господство в семейных отношениях мужчины, пользовавшегося по отношению к женщине неограниченной властью.

Бесправное положение женщины в таджикской семье сопровождалось затворничеством, насильственной выдачей замуж малолетних, уплатой калыма, многоженством, правом мужа дать жене развод без всяких к тому оснований, нередко дурным обращением и побоями со стороны мужа.

Это тяжелое, бесправное положение женщины еще усиливалось общим угнетением большинства таджикского народа, испытывавшего двойной гнет, невежеством, дикими нравами и произволом, царившим в стране, особенно во владениях Эмира Бухарского.

Как мы уже отмечали раньше, привилегией многоженства до революции пользовались лишь представители зажиточных слоев населения и духовенства — эмирские чиновники, баи, казии, муллы, ишаны. Эти

---

[1] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 66.

лица при помощи своей власти и богатства, нередко путем прямого принуждения, действуя посредством авторитета старост и уважаемых в селении стариков, заставляли неимущих крестьян выдавать за них замуж несовершеннолетних девушек, причем часто в таких случаях 10—12-летняя девочка вынуждена была выходить замуж за 70-летнего старика. Естественно, что ни о каком согласии со стороны девушки не было и речи. Иногда же представители зажиточных классов, пользуясь нуждой бедняка — отца красивой девушки, покупали последнюю себе в жены, выплачивая ее отцу значительный по своим размерам калым. Выплата большого калыма навсегда привязывала молодую женщину к данной семье, и в случае смерти ее старого мужа она переходила в качестве имущества покойного к его брату или какому-либо другому родственнику.

В зажиточных семьях женщина томилась в затворничестве; в семьях бедняков, среднего крестьянства и ремесленников уделом женщины был тяжелый домашний труд, который, однако, не давал ей права на более высокое положение в семье и в обществе.

Ф. Энгельс, говоря о грядущей социальной революции, гениально предвидел и те изменения в семейных отношениях, которые должны произойти вслед за ней. «. . .мы идем навстречу общественному перевороту, когда существовавшие до сих пор экономические основы моногамии столь же неминуемо исчезнут, как и основы её дополнения — проституция. Моногамия возникла вследствие сосредоточения больших богатств в одних руках, именно — в руках мужчины, и из потребности передать эти богатства по наследству детям этого мужчины, а не другого. Для этого была нужна моногамия жены, а не мужа, так что эта моногамия жены отнюдь не препятствовала явной или тайной полигамии мужа. Но предстоящий общественный переворот, превратив в общественную собственность, по меньшей мере, неизмеримо большую часть прочных, передаваемых по наследству богатств — средства производства, — сведет к минимуму все это беспокойство о том, кому передать наследство. Так как, однако, моногамия обязана своим происхождением экономическим причинам, то не исчезнет ли она, когда исчезнут эти причины?

«Можно было бы не без основания отметить, что она не только не исчезнет, но, напротив, только тогда полностью осуществится».[2]

Как известно, советское правительство сразу же после Октябрьской революции в законодательном порядке уничтожило былое неравноправное положение женщины, поставило ее в правовом отношении на один уровень с мужчиной.

«Советская власть, — писал В. И. Ленин, — более всех других, самых передовых стран осуществила демократию тем, что в своих законах не оставила ни малейшего намека на неравноправность женщины. Повторяю, ни одно государство и ни одно демократическое законодательство не сделало для женщины и половины того, что сделала Советская власть в первые же месяцы своего существования».[3] Несколько позднее В. И. Ленин писал: «За два года Советская власть в одной из самых отсталых стран Европы сделала для освобождения женщины столько. . . сколько за 130 лет не сделали все вместе передовые, просвещенные „демократические“ республики всего мира».[4]

[2] Там же, стр. 76—77.

[3] В. И. Ленин. О задачах женского рабочего движения в Советской Республике. (Речь на IV Московской общегородской беспартийной конференции работниц 23 сентября 1919 г.). Соч., изд. IV, т. 30, стр. 24—25.

[4] В. И. Ленин. Советская власть и положение женщины. Соч., изд. IV, т. 30, стр. 100.

Уже в первые годы после свержения эмирского режима партией большевиков и советским правительством принимались решительные меры и создавались все условия для раскрепощения женщины Средней Азии, в частности таджички, для повышения ее культурного и политического уровня. В 1921 г. состоялся съезд женщин Востока, в работе которого приняли участие и женщины-таджички. На съезде было принято постановление о полном раскрепощении женщины Востока, об активном вовлечении ее в общественную жизнь.

Партийными организациями была развернута огромная политико-воспитательная работа среди женщин, а также работа по вовлечению их в общественный труд. Для этого в городах и районах были созданы специальные женские производственные артели, женские клубы, организована сеть женских и детских консультаций, кружков по изучению русского языка, кружков политграмоты, художественной самодеятельности, кройки и шитья, кулинарии. В этих клубах проводились вечера, читались лекции, ставились доклады.

Вокруг этих артелей и клубов создавался женский актив. Одной из форм массовой работы среди женщин являлись делегатские собрания. Женщины-делегатки прикреплялись к отдельным кварталам города и кишлакам, они вместе с женским активом на местах проводили собрания, устраивали лекции, участвовали в работе комиссий и секций Советов, организовывали женские консультации, детские ясли. Многие из делегаток-активисток стали затем членами партии. Большое внимание было уделено также ликвидации неграмотности и малограмотности среди женщин, что достигалось повсеместной организацией школ грамоты [5] как в городах, так и в кишлаках.

В первые годы существования советской власти в Таджикистане работа по раскрепощению женщины и вовлечению ее в культурную и общественную жизнь неизбежно тормозилась гражданской войной в крае, действиями басмаческих шаек, яростным сопротивлением контрреволюционных элементов, стремившихся восстановить уничтоженные порядки, восстановить власть эмира, его чиновников, баев и ишанов.

Как известно, до 1925 г. значительная часть современного Таджикистана, в особенности горного, являлась ареной действия басмаческих шаек, которые и в последующие годы еще продолжали мешать мирному созидательному труду таджикского народа. Естественно, что в такой обстановке, особенно в горном Таджикистане, женщине нужно было обладать значительной силой воли и изрядным мужеством, для того чтобы, порвав со старым ненавистным прошлым, заняться самообразованием, культурной и общественной работой, стать активисткой в родном кишлаке.

Однако, несмотря на террор, на сопротивление реакционеров, движение за освобождение женщины неуклонно росло и ширилось. С ликвидацией басмачества, окончанием гражданской войны, укреплением советской власти и советской законности в стране это движение получило еще больший размах.

В 1926 г. Первый Всетаджикский съезд Советов трудящихся Таджикистана принял постановление «О правах трудящихся женщин Таджикистана ССР и необходимости их раскрепощения» и «Обращение ко всем трудящимся Таджикистана».

Это постановление требовало неуклонного проведения в жизнь законов по раскрепощению женщины и ограждению ее прав. В постановлении

---

[5] См.: С. А. Халикова. Женщины Советского Таджикистана. Сталинабад, 1949, стр. 19—20.

указывалось, что эти законы осуществлены уже в большинстве республик Советского Союза, но в Таджикистане осуществление их тормозится из-за ряда объективных условий — наличие различных бытовых и религиозных предрассудков и отвлечение всех сил на борьбу с басмачеством. Постановление декларировало полное политическое равноправие женщины, а также ее равноправие в области гражданской и семейной жизни. Это постановление было широко опубликовано, оно зачитывалось на всех местных собраниях и съездах.

«Обращение ко всем трудящимся Таджикистана» подчеркивало, что рабское положение женщины служит огромным препятствием для хозяйственного и культурного строительства.

Съезд дал наказ вновь избранному ЦИК Таджикской ССР строго следить за проведением в жизнь закона о равноправии женщин, а также призвал всех трудящихся на деле принять активное участие в их раскрепощении. «Нельзя требовать свободы для себя, быть активным участником социалистического строительства и допускать рабство в своей семье. Пусть каждый помнит, что неграмотная, некультурная, находящаяся в рабском положении мать не может воспитать здоровых сильных борцов за социализм», — говорилось в обращении съезда. Таким путем Первый Всетаджикский съезд Советов заложил фундамент раскрепощения таджички.[6]

Права таджикской женщины были затем закреплены в конституции. Статья 107 конституции Таджикской ССР, утвержденной Чрезвычайным VII съездом Советов Таджикской ССР 1 апреля 1937 г., гласит следующее:

«Женщине в Таджикской ССР предоставляются равные права с мужчиной во всех областях хозяйственной, государственной, культурной и общественно-политической жизни.

«Возможность осуществления этих прав женщин обеспечивается предоставлением женщине равного с мужчиной права на труд, оплату труда, отдых, социальное страхование и образование, государственной охраной интересов матери и ребенка, предоставлением женщине при беременности отпусков с сохранением содержания, широкой сетью родильных домов, детских яслей и садов.

«Сопротивление фактическому раскрепощению женщин (выдача замуж малолетних, организация сопротивления вовлечению женщин в учебу, сельскохозяйственное и промышленное производство, государственное управление и общественно-политическую жизнь) — карается законом».

Статья 122 конституции касается выборных прав женщины: «Женщины пользуются правом выбирать и быть избранными наравне со всеми гражданами».

Кодекс законов о браке, семье и опеке Таджикской ССР также обеспечивает права женщины в быту и гарантирует ее права от возможных посягательств со стороны реакционеров.

Так, например, статья первая Кодекса говорит о том, что права и обязанности супругов возникают в результате регистрации брака в ЗАГСе, что важно для определенного государственного и общественного контроля в деле заключения браков.

Статья четвертая условием регистрации брака ставит взаимное согласие брачущихся и достижение ими 18-летнего возраста, объявляя таким путем вне закона браки по принуждению и браки малолетних. Лишь в отдельных случаях закон предоставляет право Исполнительным Комитетам трудящихся понижать для женщины брачный возраст до 17 лет.

---

[6] Там же, стр. 81—82.

Пункт «а» статьи пятой запрещает регистрировать браки между лицами, из которых хотя бы одно состоит уже в браке, тем самым ставя вне закона всяческие попытки к многоженству.

Статья восьмая гласит о том, что при перемене места жительства одним из супругов другой не обязан следовать за ним. Статья девятая касается права общей собственности на имущество, нажитое супругами во время брака. Обе эти статьи, как и ряд других статей кодекса, гарантирует гражданские и имущественные права супругов, а в условиях Таджикистана — в первую очередь, конечно, столь легко попиравшиеся прежде права женщины.[7]

Уже в 1926 г. в Таджикистане развернулась массовая кампания за снятие паранджи и чачвана, являвшихся символом закрепощения женщины. Многие женщины-активистки снимали с себя и сжигали паранджу, выступая на собраниях с призывом к остальным женщинам последовать их примеру. Но борьба с феодально-байскими пережитками в семейном быту затруднялась еще тем, что сплошь да рядом факты попирания основных прав женщины, факты дурного обращения с женами, насильственной выдачи замуж девушек, часто несовершеннолетних, факты дачи и получения калыма за выдаваемую замуж девушку были известны лишь в узком семейном кругу или среди родственников, связанных друг с другом родственной солидарностью; сама же пострадавшая, зачастую запуганная родителями и близкими, не имевшая подчас и понятия о предоставленных женщине советской властью правах, редко могла сказать что-либо в свою защиту.

И лишь только в отдельных случаях — особенно в случаях из ряда вон выходящих, в случаях расправы с женщиной или девушкой — нарушение элементарных женских прав становилось достоянием гласности и давало возможность общественности и соответствующим советским органам вмешаться и стать на защиту пострадавшей.

В период 20—30-х годов, т. е. на первом этапе борьбы со старыми пережитками, борьбы за освобождение и равноправие таджикской женщины, нередко были случаи убийства женщин-активисток.

Восемнадцатилетняя Зульфия Бобокалонова 18 января 1929 г. первая в своем кишлаке сбросила паранджу, была избрана членом Президиума волостного исполкома и активно выступила на съезде мирабов против баев; в ответ на это по наущению муллы Толи Хусайнова она была зверски убита своим мужем. Была убита также семнадцатилетняя Хосиат Талиева из кишлака Ругунд, вступившая в комсомол.[8] В 1929 г. в Пенджикенте баями была убита активная женщина-делегатка, стойкий боец за раскрепощение женщины Мохбиби Бердыева.

Еще более ожесточенный характер носила борьба за раскрепощение женщины в более отсталом горном Таджикистане. Здесь в 1929 г. были случаи, когда внутренние реакционеры, а под их влиянием и отсталые элементы смыкались с внешними реакционными силами, боровшимися за сохранение старых порядков в Таджикистане. Так, в Гармском округе тяжелый удар делу женского раскрепощения был нанесен налетом из-за рубежа басмаческой шайки эмирского чиновника Фузайла Махсума. Заняв Хаит, в котором ему удалось продержаться несколько дней, Фузайл Махсум разыграл здесь комедию суда по шариату над местными активистками, которые порвали со старыми порядками и занимались общественной работой. Некоторые из них, особенно учительницы, были обвинены

[7] Кодекс законов о браке, семье и опеке Таджикской ССР. Сталинабад, 1939.
[8] Таджикская ССР за 20 лет. Сталинабад, 1949, стр. 163.

в нарушении законов шариата и по приказанию Фузайла Махсума повешены. Эта зверская расправа с молодыми женщинами дала повод в течение некоторого времени и после ликвидации шайки Фузайла Махсума различным контрреволюционным элементам — муллам, ишанам, баям и бывшим эмирским чиновникам — потихоньку распространять слухи о возможности повторения подобной расправы с активистками.

Активизировавшиеся в первые годы коллективизации реакционные элементы вели бешеную агитацию и против таких мероприятий, призванных раскрепостить женщину, как организация ясель, школ и т. п.

Приведем один характерный случай. 17 июня 1932 г. было намечено открытие яслей в к. Лянгарак Гармского района. В колхозе подыскали соответствующее помещение, из района был прислан необходимый инвентарь. Тем временем два крупных бая, Кадыр Бай и Мирза Шариф, повели через своих жен агитацию среди колхозников против организации яслей. Главным мотивом агитации было то, что детей сделают неверными (кафирами) и отвезут в Москву; баи убеждали женщин выступать открыто против яслей, говоря, что мужчин за это могут привлечь к ответственности, а женщинам ничего не будет. В назначенный день из района приехали женщины: врач, заведующая женотделом и заведующая детскими яслями в Гарме. Они привезли с собой продукты, сласти и подарки для колхозниц. Однако собрать женщин на собрание удалось с большим трудом; наконец собралось около 50 крайне возбужденных женщин, не дававших своими криками никому говорить. Предложенное им угощение они стали швырять в организаторов собрания. В это время подошла группа колхозников-мужчин, которые стали уговаривать своих жен образумиться; тогда несколько женщин схватили камни и стали их швырять в мужчин. Так в этот день ясли открыть и не удалось; произведенное следствие показало, что прямыми зачинщиками всего дела были упомянутые баи, которые и были преданы показательному суду. Ясли удалось открыть лишь некоторое время спустя.

С большими трудностями пришлось встретиться и при организации начальных школ, а также женских курсов ликбеза. Несмотря на то что до революции в мусульманских школах мальчики и девочки учились вместе, для вовлечения девочек в советскую школу в результате агитации баев и мулл приходилось затрачивать много труда и энергии. В Дарвазе, например, девочки впервые появились в советской школе лишь с 1930 г., да и то в незначительном количестве и только в некоторых кишлаках. В 1931 г. в Дарвазе школой были охвачены 82 девочки, но из них 70 человек учились в долине Ванджа(где, как мы видели, женщина в прошлом занимала несколько более независимое положение), а в остальной части Дарваза училось лишь 12 девочек.

В к. Сангвор при организации женского ликбеза в 1932 г. женщин сперва буквально прятали. Часто приходили в школу мужья и устраивали скандалы, требуя, чтобы их жен не привлекали к занятиям. Лишь постепенно, в процессе учебы школа стала завоевывать все больший авторитет и девочки и женщины стали охотно посещать занятия.[9]

Советское правительство и Коммунистическая партия твердо и неуклонно вели борьбу за раскрепощение женщины-таджички, терпеливо и настойчиво разъясняя ее права, всеми мерами вовлекая женщину в общественно-политическую жизнь, привлекая ее к учебе, к труду на производстве. Советская законность строго карала тех преступников, которые становились на пути раскрепощения женщины, позволяли себе под-

[9] Полевые записи А. З. Розенфельд в 1932—1933 гг.

нимать руку на ее права, свободу и жизнь. В связи с избиением или убийством женщин-активисток в Таджикистане был проведен ряд показательных процессов над преступниками, причем общественность требовала применения к ним самых суровых мер наказания.

Однако полное раскрепощение женщины может придти только тогда, когда женщина будет вовлечена в производительный труд. «. . .освобождение женщины предполагает своим первым предварительным условием возвращение всего женского пола к общественному труду. . .», — говорил Ф. Энгельс.[10]

В 1919 г. В. И. Ленин подчеркивал это положение в следующих словах: «Положение женщины, при ее занятии домашним хозяйством, все еще остается стесненным. Для полного освобождения женщины и для действительного равенства ее с мужчиной нужно, чтобы было общественное хозяйство и чтобы женщина участвовала в общем производительном труде. Тогда женщина будет занимать такое же положение, как и мужчина».[11]

Если это положение в первые годы Великой Октябрьской социалистической революции было верно для России, то еще в большой степени оно должно быть отнесено к Таджикистану — в недалеком прошлом отсталой колониальной стране.

Можно сказать, что промышленность Таджикистана в первые годы пятилетки, после ликвидации басмачества, стала создаваться буквально на пустом месте. До первой мировой войны незначительная промышленность существовала лишь в б. Ходжентском уезде, но и она за годы революции и гражданской войны совершенно распалась. Данные Ходжентского совета народного хозяйства от августа 1919 г. упоминают лишь одну электростанцию, мельницу, ткацкую мастерскую, гренажное заведение и ремонтную мастерскую с одним токарным станком.[12] В 1927—1928 гг. в Ходжентском округе насчитывалось всего 530 рабочих цеховой промышленности. В южных же областях Таджикистана в 1926 г. существовало лишь несколько мелких предприятий и 4 хлопкоочистительных завода; на всех этих предприятиях вместе взятых было занято 104 человека.

В нашу задачу не входит рассмотрение бурного роста промышленности Таджикистана за годы социалистического строительства. Известно, что за этот период в Таджикистане создана мощная промышленная база, вовлекшая в производство десятки тысяч рабочих. Создание на территории Таджикистана крупных предприятий пищевой и легкой промышленности способствовало вовлечению в производство огромного количества женщин. Укажем лишь, что по данным, опубликованным к 20-летию республики, из общего количества рабочих, занятых в промышленных предприятиях, 45.7% составляли женщины; в системе легкой промышленности число работающих женщин достигало 51.6%, в швейной — 87.8%.[13] При этом многие женщины-таджички занимают в промышленности руководящие посты, работают мастерами и помощниками мастеров, бригадирами и начальниками цехов.

---

[10] Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства, стр. 75.

[11] В. И. Ленин. О задачах женского рабочего движения в Советской Республике. Соч., изд. IV, т. 30, стр. 25.

[12] Сб. «Советский Таджикистан». Изд. тадж. фил. АН СССР, Сталинабад, 1950, стр. 69.

[13] С. А. Халикова. Женщины. . ., стр. 63.

Несмотря на огромный рост промышленности Таджикская ССР в основном была и остается страной сельскохозяйственной, в которой основная масса населения занята в полеводстве, садоводстве, животноводстве. Однако сельское хозяйство Таджикистана — это не прежнее отсталое сельское хозяйство дореволюционного периода. В настоящее время это — высокоразвитое в техническом и агрономическом отношении сельское хозяйство, основанное на коллективизации.

Как пришлось уже говорить в другом месте, в дореволюционном таджикском кишлаке женщина несла значительный труд по обслуживанию своего крестьянского хозяйства, причем в различных местах и труд этот бывал различен. Мы указывали, например, что в тех районах, где в крестьянском хозяйстве имелось более значительное поголовье скота, женщина, в руках которой обычно находилось все молочное производство, играла в общем хозяйстве семьи более значительную роль, вследствие чего и положение ее в семье было несколько более независимым. Однако в земледелии, являющемся основной отраслью сельскохозяйственной деятельности таджиков, особенно в горных районах, женщина играла весьма незначительную роль, выполняя лишь некоторые подсобные работы. Таким образом, несмотря на повседневный тяжелый и неблагодарный труд, падавший на долю женщины-таджички в прошлом, она оставалась в стороне от основного производственного труда, чем в значительной степени и определялось ее правовое положение в семье и в обществе.

Коллективизация сельского хозяйства в корне изменила это положение в таджикском кишлаке. Женщина впервые получила возможность принять участие в производительном труде наравне с мужчиной.

Крупное коллективное сельское хозяйство, точно так же как и крупная промышленность, неизбежно вовлекает женщину в общественно организованный процесс производства. Рост техники сельского хозяйства, его механизация, проведение различных агротехнических мероприятий, повышение урожайности — все это способствует привлечению новых рабочих рук.

Особенно показательно в этом отношении хлопковое хозяйство. Эта весьма ценная и трудоемкая культура потребовала огромного количества дополнительной рабочей силы; в этой отрасли применение женского труда ныне по своему размаху не имеет прецедента. Следует отметить, что в некоторых работах по хлопку женщины, с точки зрения навыка и производительности труда, в настоящее время оставили мужчин далеко позади. Такова, например, работа по сбору хлопка, где производительность женского труда, как правило, по сравнению с мужским выше почти в два раза.

Женщина-таджичка работает в сельском хозяйстве не только в качестве рядовой колхозницы. Многие колхозницы своим трудом достигли руководящих постов звеньевых, бригадиров и председателей колхозов. За выращивание и сбор высоких урожаев тысячи колхозниц Таджикистана были награждены орденами и медалями Советского Союза, а некоторым из них присвоено звание Героя Социалистического Труда.

Женщины-таджички не только трудятся на фабриках и заводах, а также на колхозных полях, совершенствуя здесь свое мастерство и показывая примеры самоотверженной работы, женщины заняты и в других отраслях труда, занимая наравне с мужчинами и руководящие посты в государственном аппарате. Многие женщины Таджикистана являются депутатами местных советов и Верховного Совета.

Тысячи женщин-таджичек в настоящее время работают в системе здравоохранения и в системе народного просвещения, многие из них руководят учебными заведениями; ряд таджичек успешно учится в аспирантуре, имеются уже таджикские женщины — ученые, врачи. Из среды женщин-таджичек выдвинулось немало талантливых артисток драмы, оперы и балета.

Ежегодно в начальные и средние школы, в техникумы и высшие учебные заведения вовлекается огромное количество женщин-таджичек. В школах Таджикистана обучаются сотни тысяч девочек. Неграмотность среди женщин стала весьма редким, исключительным явлением.

В Таджикской ССР функционирует много женских и детских консультаций, детских поликлиник, детских садов и яслей. Кроме этих постоянных учреждений, во всех колхозах летом, в период рабочей страды, организуются так называемые передвижные ясли, обычно в каждой бригаде отдельно или, если участки смежных бригад расположены поблизости, одни ясли на две-три бригады. Матери, уходя на работу, оставляют своих детей в яслях, а вечером забирают их обратно. Дети в течение дня получают в яслях питание за счет колхоза. Ясли снабжаются кроватями, постельным бельем для отдыха ребят, посудой, игрушками. Находятся они обычно в помещении полевого стана. Во многих колхозах для женщин, работающих на полях и имеющих маленьких детей, отводятся рабочие участки непосредственно рядом с полевым станом, в котором расположены ясли. Передвижные ясли обслуживают огромное количество колхозных детей дошкольного возраста.

Государством отпускаются громадные средства на выплату пособий матерям. Большое количество женщин в Таджикистане награждено орденами и медалями за многодетность, а также званием «мать-героиня».

* * *

Как мы видели из предыдущего изложения, таджикская женщина за годы советской власти достигла огромных, невиданных успехов в деле своего освобождения. Однако то внимание, которое продолжает уделяться партией, советским государством и широкой общественностью борьбе с феодально-байскими пережитками, не случайно. Семейные отношения являются наиболее консервативным элементом в жизни общества. Неудивительно поэтому, что при бурной перестройке экономики, создании социалистической системы хозяйства, невиданном расцвете материального уровня жизни, росте общей культуры населения семейные отношения несколько отстают в своем развитии и в них имеют еще место те пережитки старых воззрений и старых традиций, которые в условиях таджикской действительности принято называть феодально-байскими пережитками.

Следует отметить, что носителями этих пережитков являются отдельные мужчины, сознание которых было и остается частнособственническим; такой мужчина привык рассматривать свою жену или дочь как существо, стоящее ниже его, как определенный объект собственности сначала отца, а затем мужа. В настоящее время, при всеобщей тяге к знанию, к науке, к культурной жизни, только непосредственное принуждение отца или мужа, часто сопровождаемое угрозами, может заставить девушку, свободно посещавшую в детстве школу, отгородиться от жизни, которая в советских условиях обещает ей все блага. А о том, что это принуждение исходит от мужчины, говорят всем известные факты, широко публикуемые в нашей советской печати. Правда, таких фактов из года в год становится все меньше и меньше. Но их нельзя не учитывать, говоря

о семье в сегодняшнем Таджикистане, хотя бы для одного того, чтобы еще решительнее вести борьбу с этим наследием прошлого.

Переходя к рассмотрению современной таджикской семьи, следует прежде всего остановиться на ее составе, на ее численности. В этой связи нужно отметить, что перестройка всего уклада жизни, ликвидация изолированности прежде почти отрезанных от внешнего мира районов, уход молодежи из кишлака в город — на работу или на учебу, переселение из высокогорных районов на вновь освоенные и орошенные под хлопок земли — все это способствовало развитию тенденции к уменьшению численности семей. Теперь чаще, чем раньше, можно наблюдать стремление молодого поколения отделиться от старшего и повести самостоятельную жизнь.

Однако еще и сейчас во многих случаях, особенно в более отдаленных горных районах, молодое поколение, чаще всего взрослые сыновья с женами и детьми, проживает совместно с родителями. Это обычно и для таджиков Ферганской долины.[14] Сплошь да рядом женатые сыновья не выделяются из хозяйства, а пристраивают для себя отдельное помещение, или же для их проживания приспосабливается бывшая мехмонхона, т. е. помещение, служившее ранее для приема гостей.

Характерно, что в тех семьях, где имеются взрослые сыновья, временно проживающие вне дома, например учащиеся высших учебных заведений, их молодые жены обычно проживают в доме родителей мужа. То же самое наблюдается при временной отлучке молодого мужа по работе или по службе.

Огромные и, пожалуй, наиболее ощутимые сдвиги произошли в области экономики семьи. Самым характерным является то, что если раньше из всех членов семьи в производительном труде участвовали главным образом мужчины, то в настоящее время в нем участвуют и женщины.

В семьях колхозников теперь, как правило, в работе колхоза принимают участие все взрослые и трудоспособные члены семьи. Как нам приходилось отмечать выше, в прежнее время женщина вовсе не участвовала в сельскохозяйственных работах или же играла в них второстепенную роль. В настоящее время женщина участвует в сельскохозяйственных работах наравне с мужчиной, а иногда даже и больше.

В к. Чкаловск[15] в старое время женский труд в сельском хозяйстве применялся лишь на виноградниках и в садах, где женщины ухаживали за лозами и деревьями, занимались полкой травы, рыхлением почвы, сбором урожая; женщины также ухаживали за скотом. Теперь же женщина здесь выполняет наряду с мужчиной основные сельскохозяйственные работы, в первую очередь полевые: например, в хлопководстве удобряет поля, производит кетменование и разрыхление почвы, очищает поля от сора, производит посев, работает на сеялке и культиваторе, производит полив, окучку, сбор хлопка (в чем, как мы уже говорили выше, она далеко обогнала мужчину по производительности труда и что в основном сейчас является специфически женской отраслью).

В Дарвазе,[16] где преобладает зерновое хозяйство, женщины выполняют ряд работ, в частности жнут все злаки и травы, переносят на хирман (гумно) снопы, иногда даже пашут, пасут скот, ухаживают за плодовыми деревьями, принимают участие в работах по постройке зданий. В верховьях реки Кизыл-Су[17] жатва злаков и трав является исключительно женским

[14] Полевые записи в сентябре 1950 г. в к. Чкаловск.
[15] Полевые записи в сентябре 1950 г.
[16] Полевые записи А. З. Розенфельд в 1949 г.
[17] Полевые записи Н. Х. Нурджанова в 1950 г.

делом, часто на хирманах при обмолоте зерна женщины составляют основную рабочую силу.

В к. Сафедорон (бассейн р. Хингоу) в прежнее время женщины вовсе не участвовали в земледельческих работах; по существовавшему поверью, женщина вообще не могла показываться на хирмане, это предвещало несчастье. Теперь женщина участвует почти во всех земледельческих работах; она унавоживает землю, разрыхляет ее после пахоты, проводит прополку, жнет злаки и травы, гоняет быков на гумне при молотьбе, просеивает и очищает зерно. Женщина не участвует лишь в посыпке полей землей по снегу (для скорейшего таяния его), в пахоте, свозке урожая на санях-волокушах на хирман и веянии зерна — это мужская работа. Женщины работают на молочных фермах, выполняя все, кроме пастьбы скота, они же выходят с колхозным скотом на летние пастбища. Кроме того, женщины участвуют в работах по чистке арыков и ремонту дорог. В колхозе имеется особая женская бригада, которая производит все работы по постройке зданий, кроме плотничьих.[18]

Нередко дети также принимают участие в производительном труде. Так, старшие дети школьного возраста в летнее каникулярное время работают в колхозе по мере своих сил и желания, в отдельных случаях они принимают участие в работе и в другие сезоны года, если это необходимо, в часы, свободные от занятий.

Помимо работы в колхозе, нередко теперь молодые женщины работают в качестве учительниц, воспитательниц детских домов или яслей, иногда счетоводами колхозов или же в советских учреждениях, и их трудовой заработок поступает в общий доход семьи.

Таким образом, доход колхозной семьи часто складывается из оплаты за трудодни обоих супругов, а иногда и других работоспособных членов семьи.

Что касается хранения денег и распоряжения ими, то здесь мы встречаемся с различным положением. В ряде семей деньгами распоряжается и хранит их у себя мужчина — глава семьи, независимо от того, кто из членов семьи, мужчина или женщина, их заработал. «Мо зана худжаин намешуморем (Мы женщину не считаем хозяином)», — говорят еще мужчины в некоторых семьях.[19] Однако теперь уже нередко бывает, что деньги хранит и распоряжается ими жена главы семьи или кто-либо из других женщин в доме; муж весь свой заработок отдает ей, в случае же, если ему нужно произвести какой-либо расход, он берет деньги у жены, а затем отчитывается перед ней в своих расходах.

В ряде семей, если зарабатывают и муж, и жена, свои деньги каждый держит у себя и расходы по хозяйству производят оба. Иногда даже, если в семье кто-либо из членов работает не в колхозе, а служит, он из полученной зарплаты часть отдает в семью на питание, а остальные деньги тратит на себя.

Однако во всех этих случаях домашнее хозяйство, в частности все продукты и ключи от кладовых, в которых они хранятся, находятся в руках хозяйки дома, как это было и в прежнее время.

Неизменным, по-видимому, особенно в горных районах, остается веками сложившийся порядок, по которому приданое, принесенное женщиной с собой в дом мужа, считается ее личной, неприкосновенной собственностью, которую она в случае развода обычно забирает с собой. Этот порядок встречает прямую поддержку в советском законодатель-

[18] Полевые записи М. Р. Рахимова в сентябре 1950 г.
[19] Полевые записи Н. Х. Нурджанова в 1950 г.

стве, по которому общей собственностью супругов считается лишь та, которая нажита ими при совместном их проживании.

Точно так же продолжает существовать и традиция, по которой всякий побочный заработок женщины или девушки, полученный ею от таких работ, как вязание, вышивание и тому подобное, остается в ее руках и никто из членов семьи на него не имеет права.

Поскольку женщина в таджикской семье в настоящее время наравне с мужчиной участвует в производительном труде, естественно, что должно несколько измениться и распределение трудовых обязанностей в самой семье. Обычно если в семье имеются одна или две престарелые женщины, то они выполняют работу по уборке дома, приготовлению пищи, уходу за малолетними детьми и воспитанию их. В этом им помогают молодые женщины в свободное от работы в колхозе или на производстве время. Все другие работы по хозяйству, будь то уход за огородом, садом, уход за скотом, заготовка корма для скота, а также топлива на зиму, распределяются обычно между всеми членами семьи, причем, естественно, значительная часть их выполняется и мужчинами, так как женщины в основном заняты приготовлением пищи и уходом за детьми — специфически женским трудом.

Конечно, в распределении домашних работ трудно установить какую-либо общую закономерность, в каждой отдельной семье это распределение имеет свои особенности. В общем же можно, пожалуй, отметить, что многие домашние работы, особенно по уходу за приусадебным участком, выполнявшиеся ранее женщинами, теперь выполняются мужчинами.

Наблюдение над взаимоотношениями внутри семьи представляет собой чрезвычайно сложное и трудное дело, еще труднее делать здесь какие-либо обобщения. Не говоря уже об индивидуальных особенностях в каждой отдельной семье, зависящих от бесчисленного количества самых разнообразных причин, мы имеем дело с различными социальными слоями, различным культурным уровнем, большим или меньшим влиянием крупных городских и фабрично-заводских центров и массой других обстоятельств, несомненно влияющих на семью и на семейные отношения.

Тем не менее, как нам представляется на основании многолетних наблюдений и расспросов, есть возможность наметить общую линию, проследить основную тенденцию изменений в семейных отношениях. Это постепенное, но неуклонное изживание патриархальных отношений, построенных на деспотической и неограниченной власти главы семьи по отношению к другим ее членам, с одной стороны, и отношений, построенных на превосходстве мужчины над женщиной, с другой стороны. Процесс этот идет не везде одинаково, — местами, особенно в горных отдаленных районах, он идет значительнее медленнее, чем в городских и промышленных центрах, — но тем не менее его можно проследить везде.

Причины изживания этих старых порядков в семейной жизни для нас представляются ясными, нам пришлось говорить о них отчасти и выше. Несомненно первой и самой основной из них является то, что женщина стала участвовать в производительном труде.

Вторая причина заключается в том, что женщина поняла, твердо усвоила и осознала свои права, предоставленные и гарантированные ей советским строем. В прежнее время женщина знала только один способ протеста против притеснений мужа — бегство в дом отца. Теперь женщина хорошо знает, что, в случае развода с мужем, она имеет одинаковые с ним права на дом, в котором живет семья, на нажитое совместным трудом имуще-

ство, наконец на детей, которые в прежнее время принадлежали только отцу.

Наконец, третью причину нужно искать в самом факте выработки нового сознания, новой идеологии.

Мужчины и женщины Советского Таджикистана, особенно молодое поколение, — это не те мужчины и женщины дореволюционной эпохи, которые воспитывались в атмосфере угнетения человека человеком, в атмосфере всеобщего бесправия трудящихся масс, что в семье принимало форму угнетения ее главой остальных членов семьи, в превую очередь женщин и девушек. Социалистический строй, социалистический способ производства рождает и социалистическую идеологию, неизбежно проявляющуюся и в семейных отношениях.

Выработке новой, социалистической идеологии способствует также и повышение общего культурного уровня населения, всеобщий рост грамотности и образования. Грамотная, культурная женщина, дети, посещающие школу или высшее учебное заведение, естественно, пользуются значительным авторитетом в семье и по отношению к ним не может быть допустим патриархальный деспотизм главы семьи или же старших вообще. Чем культурнее семья, тем больше в ней проявляется товарищеской солидарности между всеми ее членами, между мужем и женой, старшим и младшим поколением. В советской действительности чувства любви, дружбы, взаимопомощи становятся решающими в семейных отношениях, связывают современную таджикскую семью в единое неразрывное целое, в прочный трудовой коллектив.

Наряду с сохранением в ряде семей многих пережитков, связанных с рождением и воспитанием ребенка, мы встречаемся уже с тем фактом, что подавляющее большинство женщин при родах и в дородовой период обращается к медицинской помощи. Если еще недавно в кишлаках женщины боялись врачей и категорически отказывались рожать в родильном доме, то теперь они с охотой пользуются всеми благами, которые предоставляются им советскими учреждениями охраны материнства и младенчества.

В настоящее время не только семья, но и школа заботится о том, чтобы все дети школьного возраста посещали занятия.

В таджикской семье можно наблюдать немало примеров трогательной заботы родителей о том, чтобы их дети получили высшее образование, причем родители часто отказывают себе во многом, лишь бы обеспечить сына или дочь всем необходимым во время их учебы. Такая забота проявляется не только в отношении своих детей, но и родственников.

Все это говорит о том, что новая советская семья у таджиков — как в городе, так и в колхозе — характеризуется и новыми отношениями между родителями и детьми, между старшим и младшим поколениями.

Из числа старых обычаев, основанных на различных предрассудках, наиболее стойко держится мусульманский обычай обрезания мальчиков — *хатна*, сопровождаемый, как правило, более или менее торжественным праздником — туи писар, на который приглашаются соседи и родственники. Нередко на устройство туи писар тратятся большие средства.

Весьма характерным для новых взаимоотношений в советской семье является участие всех ее членов в общественной жизни, включая и женщин, чего в старое время вовсе не было. Участие женщины в общественной жизни своего колхоза, где она нередко состоит членом правления

или работает в какой-либо комиссии, становится в настоящее время повседневным явлением. Сейчас трудно встретить в Таджикистане колхоз, в общественной жизни которого не принимало бы участия то или иное количество женщин.

То же самое можно сказать и о младшем поколении в семье, которое принимает активное участие в общественной жизни школы, красной чайханы, местной библиотеки, а также в жизни пионерских и комсомольских организаций.

В корне изменился и быт таджикской семьи. В первую очередь это можно видеть по внешней обстановке. Совместное проживание всех, иногда весьма многочисленных членов семьи в одном общем помещении, что было особенно распространено в горных районах, в настоящее время встречается все реже и реже. Там, где сохраняется старая планировка жилища, семья, раньше проживавшая в одном доме, приспосабливает для отдельных ее членов помещение, служившее ранее для приема гостей, — мехмонхона, оборудуя его таким образом, чтобы в нем можно было проживать постоянно и зимой. Как указывалось ранее, в северных районах таджикской оседлости до Октябрьской революции в домах существовали две половины — внутренняя (хонаи дарун) и внешняя (хонаи бирун), — тесно связанные с затворничеством женщины. Так как в настоящее время это затворничество отошло в область преданий, потеряло смысл и указанное разделение дома на две половины; потому помещения хонаи бирун стали приспосабливаться для постоянного проживания членов данной семьи. Обычно эти помещения, как наиболее нарядные и легко могущие быть приспособлены к новой обстановке, предоставляются молодым парам, недавно женившемуся сыну или же дочери с мужем.

Мы здесь не останавливаемся на новых жилищах, таких, например, которые составляют новые колхозные поселки в Вахшской долине; дома эти, как правило, состоят из нескольких комнат, в которых и размещается колхозная семья.

Сильно изменилось и убранство дома. Даже в отдаленных горных районах, там, где еще сохраняются дома старого типа и старое убранство в помещениях, отводимых для молодежи, можно уже видеть предметы нового обихода — металлические или деревянные кровати, столы, стулья, шкафы, различную домашнюю утварь фабрично-заводского производства; во многих местах дома электрифицированы и радиофицированы. В большом количестве таджикских домов, особенно у представителей интеллигенции, можно встретить библиотеки, состоящие из книг самого разнообразного содержания.

В быту таджиков в последние годы прочное место заняли различные предметы детского обихода — детские кроватки, простыни, полотенца, предметы гигиены, а также покупные игрушки.

Все это вместе взятое, наряду с изменением в костюме, особенно женском, внесло значительные перемены в быт таджикской семьи.

Изменилось и самое времяпрепровождение членов многих семей в домашней обстановке. В свободное от работы и занятий время все большее место занимает культурный отдых — чтение книги, газеты, слушание передач по радио, посещение кино, концертов, театра. Молодежь увлекается различным спортом, шахматами, шашками, фотографией.

Таким образом, с каждым годом неузнаваемо изменяется как внутреннее содержание, так и внешняя сторона семейного быта у таджиков, с каждым годом все меньше остается того старого, которое неизменно держалось веками и тысячелетиями и которое было описано нами в одной из предыдущих глав настоящей работы.

* * *

Остановимся коротко на вопросе о том, какие сдвиги произошли в области брачных отношений, чем отличается брак у таджиков в настоящее время от брака в недавнем прошлом.

Прежде всего следует указать, как наибольшее достижение в брачных отношениях по сравнению с прошлым, что в настоящее время браки заключаются с согласия и по желанию самих брачущихся.

В старое время, по существовавшим нормам шариата, требовалось согласие обоих брачущихся, но это согласие в подавляющем большинстве случаев было лишь формальным, поскольку обычно браки решались родителями, старшими и молодые люди, в особенности девушки, безропотно подчинялись своей судьбе. Но если речь еще могла идти о каком-то, пусть даже формальном согласии, то совершенно нельзя говорить о каком-либо желании со стороны брачущихся, так как во многих случаях молодые люди лишены были возможности видеть друг друга, а если и видели, то только мельком, даже без поверхностного знакомства. Таким образом, не приходилось говорить о склонности той или другой девушки к своему жениху или же того или другого юноши к своей невесте.

В настоящее время положение повсеместно в Таджикистане резко изменилось. Прежде всего исчезла изолированность лиц разного пола, которая наблюдалась раньше. Молодые люди совместно учатся в школе, встречаются на работе, на улице, в клубе, в кино. Тем самым они всегда имеют возможность познакомиться и поближе узнать друг друга, заранее разузнать чувства одного к другому и подумать о совместной жизни в будущем. Конечно, и сейчас еще часто родители пытаются влиять на выбор своих детей, руководствуясь своими собственными интересами и соображениями, но это влияние не идет обычно дальше уговоров и наставлений, в отдельных случаях даже угроз. Но в случае настойчивого отпора со стороны детей родители всегда в конце концов считаются с их желанием и соглашаются.

Конечно, и молодые люди, в свою очередь, во многих случаях считаются с мнением родителей и советуются с ними; иногда случается и так, что родители заранее подбирают для своих детей жениха или невесту и добиваются согласия дочери или сына с их выбором, но всегда стараются сделать так, чтобы этот выбор не шел вразрез с желаниями и склонностью молодых людей.

Несмотря на то что заключение брака по обоюдному желанию и склонности брачущихся в настоящее время стало явлением обычным и повседневным, почти повсюду в Таджикистане сохранилась внешняя форма сватовства, засылка сватов к любимой девушке. Нередко юноша проверяет заранее, чувствует ли девушка к нему склонность и, убедившись в этом, засылает сватов и получает согласие ее родителей. В случае, если бы родители отказали, молодые люди все равно добились бы заключения брака. Однако до засылки сватов юноша обычно не спрашивает у девушки согласия на брак, что считается нескромным. Бывает и так, что молодые люди давно знают друг друга и договариваются, а затем молодой человек посылает к родителям девушки сватов. Таким образом, уже при новом по существу характере брачного союза сохраняется старая традиционная форма.

Весьма существенным в связи с новыми брачными отношениями является вопрос о платежах, расходах и подарках, которые делает та или другая сторона.

Прежде всего следует отметить исчезновение — вернее, ликвидацию — обычая калыма, являвшегося, как нам известно, в условиях горного Таджи-

кистана куплей-продажей девушки. Калым в Таджикистане был запрещен законодательным путем. Статья 217 уголовного кодекса Таджикской ССР карает лиц, виновных в даче и получении калыма, тюремным заключением. Естественно, однако, что одним лишь законодательным путем бороться с калымом было нельзя по той простой причине, что совершение калымных сделок могло производиться тайным образом; если дача и получение калыма скотом, материей и другими предметами всегда могла быть заметна постороннему глазу, то уплата калыма деньгами могла совершаться тайно и в нее был посвящен лишь узкий круг людей. Так дело и обстояло в первые годы существования советской власти, когда калым там, где он еще платился, получил в основном денежное выражение. Конечно, весьма часто и дела по уплате калыма деньгами получали огласку и виновные несли заслуженное наказание, а судебные приговоры способствовали сокращению числа нарушителей этого закона.

Однако в еще большей степени, чем судебное законодательство, на исчезновение калыма повлияли те сдвиги, которые произошли в сознании населения, та новая социалистическая идеология, которая стала преобладающей как в городе, так и в кишлаке: представление о том, что женщина не является товаром, что она не может служить объектом купли-продажи; немалую роль в этом, безусловно, сыграла и сама женщина, осознавшая свои права и громко заявляющая о них. Сейчас уже с уверенностью можно сказать, что калым в Таджикистане исчез окончательно и бесповоротно.

Гораздо сложнее обстоит дело с подарками и с расходами на свадьбу. Согласно существующим традициям и сохраняющимся до сего времени народным воззрениям, жених обязательно должен делать подарки невесте, иногда даже и ее родным, а также нести расходы по свадьбе. По сведениям, собранным в последние годы в горных районах, жених делает подарки невесте, а также дарит отцу, матери и другим ее ближайшим родным что-либо из одежды, чай, сахар. Нередко жених приготовляет для невесты несколько кусков различной материи на платье, туфли, шаль, платки, ее родителям делаются подарки материей при первом посещении ими дома молодого; родители, со своей стороны, стараются по возможности приготовить одеяла, войлок, кое-что из посуды. Иногда ограничиваются лишь подарками невесте, ничего не давая ее родителям. Дело зависит главным образом от достатка жениха; если последний в состоянии, то он все же делает подарки отцу и матери невесты, хотя бы самые скромные.

По материалам, собранным нами за последние годы в северных районах Таджикистана, жених, даже и не имеющий большого достатка, должен сделать значительные подарки невесте, которые он постепенно заготовляет заранее. Эти подарки включают до двухсот метров материи, из них метров сто хорошей (шелк, бархат), несколько головных платков, до сотни маленьких платков или кусков ситца, раздаваемых гостям на свадьбе, до 15—20 одеял, несколько подушек, две-три пары обуви. Помимо всего этого, жених обычно дает отцу невесты некоторую сумму денег, на которые тот изготовляет костюм для жениха. Часто жених несет и все расходы по свадьбе, заготовляя одного-двух баранов, килограмм по сто рису, муки, овощей, до пятидесяти килограмм конфет, орехов, миндаля.

Однако в ряде случаев отмечалось, что и сторона невесты несет значительные расходы, приготовляя приданое для девушки, предметы обстановки для молодых, а также участвуя в расходах по свадебному угощению. Сплошь да рядом сторона невесты, если ее родители живут зажи-

точно, тратит не меньше, чем сторона жениха, что весьма поощряется общественным мнением.

Бывают случаи, что все расходы по свадьбе несет отец невесты, а жених не делает никаких расходов, даже не заготовляет подарков. Такой порядок практикуется теперь в тех случаях, когда молодой — сирота, не имеет собственного хозяйства и после свадьбы поселяется в доме своей жены.

Таким образом, мы видим, что вопрос о свадебных подарках и расходах по свадьбе в современном Таджикистане в различных случаях решается по-разному: наряду со старыми воззрениями, согласно которым все расходы должен нести жених, мы встречаем и новое отношение к делу, при котором материальные интересы подчинены заботе о благополучии и счастье молодых людей, вступающих в брак.

Остановимся вкратце на вопросе об обрядовой стороне брака. В отношении соблюдения обрядности (по собранным за последние годы материалам) мы находим довольно пеструю картину. В общем и целом следует отметить, что, несмотря на складывающиеся новые семейные отношения, народное сознание еще стремится сохранить старую форму при заключении брака.

В Ванджe при свадьбе соблюдается целый комплекс обрядов — одевание жениха, бритье головы жениху, организуется свадебный поезд. Однако там, где не позволяют этого материальные средства и другие обстоятельства, вся эта обрядность опускается. Примерно так же обстоит дело и в Дарвазе: здесь обязательно устраивается вечернее свадебное пиршество с угощением, размеры и качество которого зависят от достатка брачущихся.

Н. Х. Нурджанов в долине р. Хингоу слышал следующее по поводу устройства свадебных торжеств: «И махал хеч туй нест, чизбари нест, хост мехостагиша гирифта меорад. Духтар бурда дар духтур мегузаронад, дар идораи джамоа загс мекунад; аксаколрави нест, калинг ба тамом нест (Теперь туев нет, подношения вещей нет, кто что хочет, тот то и приносит; девушку показывают врачу, затем регистрируют в ЗАГСе в сельсовете; посылки сватов нет, калыма совсем нет)».[20] Однако имеются и другие свидетельства — о том, что во многих случаях свадебная обрядность в этом районе полностью соблюдается. Тому же исследователю кулябские таджики говорили: «Одамони бадавлят хозир хам ду-се руз туй медиханд, надоштагеш ду тавак ош мекунаду, туй намекунад (Люди с достатком сейчас также два-три дня справляют свадьбу, те, кто не может, приготовляют два-три блюда плова, свадьбы не делают)». При устройстве больших и торжественных свадеб соблюдаются многие обряды, например засылка сватов, бритье головы жениху и др.

За последние годы на колхозных свадьбах у таджиков северных районов если не вся, то значительная доля свадебной обрядности еще соблюдается. Свадьбы обставляются весьма торжественно, на них приглашается много гостей, иногда несколько сот человек. Любопытно отметить, что если жених и невеста раньше до свадьбы и встречались, то после сговора — гапзани́ — они уже не должны видеть друг друга. Единственный момент, когда молодые должны встретиться еще до окончания всех церемоний, — это момент регистрации брака в ЗАГСе, которая совершается до празднования самой свадьбы и заключения никаха. Местами вошло в обычай, что жених к моменту регистрации брака в ЗАГСе где-либо поблизости заказывает для невесты и прибывших с нею родственников чай с различ-

[20] Н. Х. Нурджанов. Записи, сделанные в 1950 г. в долине р. Хингоу.

ными сластями, а сам, в то время как те пьют и едят, стоит в стороне.

Характерно, что при исполнении свадебных обрядов и церемоний сохраняется в основных чертах общий распорядок, в то же время упрощаются или вовсе упускаются отдельные моменты, отдельные детали. Сохраняется обычно помолвка, известная под именем туи фатиха, празднества в доме невесты, торжественный приезд жениха, обряд чтения хутбы, отъезд новобрачного, а вслед за ним и новобрачной в дом юноши.

Более или менее детальное изучение свадебной обрядности в северных районах в настоящее время позволило констатировать некоторые изменения в подробностях свадебного ритуала. Отмечено, например, что в ряде случаев не устраиваются отдельно ноншиканон и туи фатиха, а обе эти церемонии соединяются в одну; по-видимому, сокращается также и период времени, протекающий между помолвкой и свадьбой; иногда, по рассказам, не зажигают традиционного костра во время приезда жениха в дом невесты и молодой в дом мужа; однако, как нам пришлось убедиться лично, в ряде случаев этот традиционный обычай еще соблюдается полностью. Многим обрядам и обычаям не придают уже серьезного значения и на них смотрят лишь как на соблюдение известной внешней формы.

Нам выше пришлось упомянуть о том, что даже и теперь после сватовства молодые по традиции не должны видеться. Точно так же сохраняется и церемония избегания между женихом и будущим тестем; однако, как нам пришлось лично видеть на одной из свадеб, жених, прибывший в дом невесты вместе со своими спутниками, хотя на его голову и был накинут халат, держал себя достаточно непринужденно, весело разговаривал и шутил со своими приятелями, несмотря на то, что совсем близко от него стоял отец невесты. Этот пример, как нам представляется, весьма ярко свидетельствует о том, что даже наиболее существенные обычаи — а среди них обычай избегания играл не последнюю роль — соблюдаются чисто формально.

Примерно таково же было поведение новобрачного на одной из виденных нами церемоний, известной под именем домодбаророн — «вывод жениха» на третий день свадьбы. Новобрачный, который до этого момента обычно никуда не выходит из помещения, в котором он проводит время со своей молодой женой, встречал гостей на улице, не пытаясь даже делать вид, что он стесняется.

Приведем еще один пример отступления от старых традиционных форм. Как известно, во многих местах Таджикистана новобрачную везут из дома ее отца в дом мужа верхом на лошади. На одной из свадеб нам пришлось наблюдать следующую картину. Поздно ночью, когда новобрачный уже собрался уезжать из дома жены в свой дом, поднялся вопрос о том, каким образом везти новобрачную в дом мужа, находившийся довольно далеко. Отец девушки имел собственную легковую машину, и было высказано предположение везти новобрачную на машине; однако мать ее категорически протестовала против этого, тем более, что по обычаю ватага мальчишек преграждает веревкой путь поезду новобрачной и она должна давать им выкуп, а кроме того, вблизи дома мужа новобрачную должны обводить вокруг костра. В результате обсуждения этого вопроса было решено поступить следующим образом: примерно половину пути новобрачную везли на машине, а затем пересадили на лошадь и с соблюдением всех обрядов привезли в дом мужа.

Наряду с еще значительным распространением в Таджикистане свадеб с соблюдением старинной обрядности, с каждым годом все больше и

больше получает распространение новый тип свадьбы, так называемый *туи сурх* — «красная свадьба», в которой вся указанная обрядность уже не соблюдается. Следует отметить, что такой тип свадьбы в основном еще распространен, главным образом, в городах, в областных и районных центрах. После регистрации брака устраивается торжественный обед или ужин, на который приглашаются родные и знакомые. Этим собственно и ограничиваются все брачные церемонии. На такие свадьбы иногда рассылают гостям пригласительные билеты, указывая имена и фамилии новобрачных, место и время праздника, а часто помещают на них и фотографические карточки брачущихся.

* * *

Заключая данную книгу краткой характеристикой семьи и брака у таджиков в советское время, мы отдавали себе отчет в том, насколько трудна эта задача и насколько наше изложение будет несовершенно. Одна из существенных причин этой трудности заключается в том, что процесс сложения советской семьи в Таджикистане является процессом сегодняшнего дня; еще идет упорная повседневная борьба за новую социалистическую семью, за искоренение патриархальных и феодально-байских пережитков в вопросах семьи и брака, за окончательное освобождение женщины от влияния традиций прошлого.

Однако проделанная уже огромнейшая работа дала свои результаты. В Таджикистане, как и в других советских республиках Востока, отчетливо выкристаллизовалась семья нового социалистического типа, которая, несомненно, будет все более и более укрепляться.

УКАЗАТЕЛЬ МЕСТНЫХ ТЕРМИНОВ

аалям 24
абду 55
авангу-таванг 111
агд 227
аджина 52, 53
адрас 139
азан 25
азанчи́ 25
азизон 70
айлок см. девлох
аксакал, аксакол, асакал 5, 14, 22, 78, 81, 92
алас 50, 57
алача 81, 137, 140
алоухона 18, 19, 21, 26, 69
альбасты, альмасты 52
ама 65, 97
амак 55, 78, 99, 100, 122, 142, 183, 211
амаль 16
амальдор 13
аминона́ 16
амлок (*админ.*) 14, 21
амлок (*аграрн.*) 10
амлокдор 14, 15, 16
амсойа 71
апа 97
арбоб 14, 45
арвохи боби́ 70
арвохи бобои дехкон 70
арзандон 56
арус 135, 226
арусбарон 131
арусбини́ 115
арэкерин 161
асаколи́ 77, 213
аския 27
афт 122

баджокунак 60
базм 96, 97
байт 96
барфи́ 189, 190
бас джаксы, бас жаксы 157, 158
бата 221, 222
батман 139, 140
бахпуст 101
бахшидани махр 155
бача 26—28, 68, 96
бачадор 49
башлык 162, 164, 165
бегори́ 16
бек 13, 14—16
биджильбози 60
бикуан 148
бихальфа 130
бобо дехкон 17
бобои бырова 97
бодж 16
бози́ 84
бозори шаб 27
бозорчи́ 26
бой 13
болинпуш 56, 132
боми калон 33
бор (*болезнь*) 49, 52
бор (*часть калыма*) 142, 150
бохчун 43
бугуз 49
бузкаши́ 21, 97, 101
буи́ 54
бунак 25
бурова 97
бухча 127, 144
быддй́ 75
бына 14
бырова 97
быстыр 99

вакили дыхтардор 92
вакиль 104—106, 141, 186, 192, 206, 211
вакф 10, 11 23, 25
вараи ша 97
васика 13
вилойат 13
вурова 97, 100—102, 113, 192, 212

гаврак 56
ганджур 33, 120
гап 26
гапзани́ 77, 213, 258
гапрасон 78
гапхона 26
гац сур 95
гови кушт 138
говора 56
говорабандон 56
говорабахш, горовабахш 38, 75, 76, 229, 235
говорабахшиш 75
грау 13
гуво 104
гули алоу 108, 209
гуляк 60

ғуноджин 138
гураи джамолак 100
ғушти́ 21

дазнигари́ 225
дала́ 16
дандон кафонак 58
дандон руви́ 58
дарвозавон 109
дарга 92
дарго 33
дастархан 81, 103, 119, 124, 125, 134
дастбанд 56
дастбеша, дастпеша 119, 120 184, 191, 194, 213
дауак 236
девлох (айлок) 38, 45, 46
дегдон 32, 70, 110
декун 32, 33, 96, 98, 99, 102, 104, 109, 115
декуни дари дегдон 32
декуни паси дар 33
декуни пуни деглон 33
декуни сари дегдон 32, 96
декуни сари новаджо 32, 99
декуни сари такья 33, 99
декуни шахшин 33, 114
декуни шилакак 33
дехкон 11, 13
джавобоши́ 124
джадкора 95
джаизталяпт 121
джасау 158
джаучи́ 78, 123
джибаки́ 118, 184, 185
джигирма джеты 157
джилябгир 110, 192
джога́ 86
джогардон 124
джогундарон 133, 134
джомабурон, джомабурони́ 94
джомавор 138
джому салля 93
джура (*сборище*) 26
джура (*друг*) 69
джурабоши́ 26
джураги́ 69
джураи ша 97
джуреи домод 127, 129
дзаклай туй 81, 91
додо 55
дока 139
долюн 33
доманчок 76
домодбаророн 133, 135, 259
домоддджигон 135
домодсалом 134
домодталабон 134
домолак кырк джеты 157
донаи зардолю 99
доя 50
дуо 128
духтари ака 65
духтари тагои́ 66
духтарталабон 134
дызие-букэ 225, 228
дыра 97

есаул 14
есаулбоши́ 14

Закят, закет 16, 23
замини мири́ 11
замини ома 11
зану шу 85
заучи́ 78, 123
зи 60
зульф 100

иджоб 103
иди́ 124
идуна́ 16
изор 76
илю 157
имом 15, 24, 25, 104
испанд 50, 57, 114, 130, 132
исык ачу 222
ишон 15

кабен, кавен 236, 241
кавузпуш 56
каде 157
кайбону 77
кайликбози́ 85, 213, 214
кайно 134
кайнота 134
кайсынгыль 65
каланг 138
калин 125
калинбари́ 93
калинг 137, 140, 258
калингбур 93
калингсипор 94
калони хона 36
калонтари хона 36, 37, 41, 153
калынгдык уйнау 222, 228
канджига 110
кантешкани́ 223
кара мал 157
карбос 83, 92, 100, 117, 137, 138, 139
карс 135
карчи куда 67
катлама 127
катмоль 78, 95, 124, 134
каум, каун 19, 92, 153
каушу махси 107, 108, 140
кафир 247
кафсан 15
кафсандарга 15
качу 220
кебин 172, 176
кед 237
кедхуда 237
келинбинон 135
келинджигон 135
келинсалом 135
келинтальбон 121
киз лата 140
килинг 140
киишту гирифт 139
кози́ 5, 14, 16, 22—24, 62, 106, 148, 149, 242
коля́ 136, 138, 139, 141, 142, 149
колябури́ 80
коля́ дохтан (андохтан) 142

кордбози́ 103
кори́ 24, 27
коса́ 101, 104
коши тилло 127
кошпули 16
крут 57
куйрюк баур 221
кульча 83, 91, 120, 124
кундош 43
курбоши́ 14
курта 76, 135
куртаи болои говора 56
куртаи сагак 51
куртаи чилля гурезон 58
куртапуши́ 76
курубистан 224
курхона 14
кучурма, кучурук 49
кушхона 33, 96, 102
кыда 77
кынарга 103
кынгольбози́ 84—87, 89—91, 106, 118, 123, 126, 138, 149, 213, 214, 217, 218, 223, 228, 237
кынголя, кынголь (*невеста*) 81, 84, 87
кынголя, кынголяги́ (*помолвка*) 81, 91
кында 19

лата́ 94, 140—142
латабору 94
либос 139—142
луп туй 95

мавиз 127
мазор 11, 58
маком 96
мактаб 24
ман 139
мар 138, 154
марди сари бор 92, 141
марди сари калин (г) 92, 94, 211
масчит 18
мата́ 81, 137, 140
матох 94
махр, мэхр 42, 105, 106, 128, 143, 145, 154, 155, 160—162, 164, 165, 172, 176, 227, 236, 241
махси 107, 108, 140
меджлисе намзадкунан 227
медресе 11, 24
мехмонхона 26, 33, 46, 69, 81, 96, 102, 251, 255
мир 9, 10, 13—16, 20
мираб 15, 25, 246
миразор 14
мирзо 24
мирос, мироси́ 122, 150
мирот, мироти́ 122, 150
модари шир 64, 117
моли мирос, моли мироси́ 34, 35, 64, 121, 122, 150, 152, 218
момо 50, 54, 58
муаззин 25
муборакбод 54, 118, 119, 213
мударис 24
мулло 15
мульк (*усадьба*) 62, 63
мульк (*категория земли*) 10, 11, 23
мульки бобиги́ 11
мульки зархарид 11
мульки мавруси́ 11
мульки падари́ 11
мульки ушри́ 10
мульки хараджи́ 10
мульки хуррихалис 10
мульки яльмкан 11
мур 109, 208
мура́ 83
мурова 97, 109, 110, 115, 117, 120, 186
мурфарякак 60
мусафед 37
муфти́ 14, 24
мюрид 15

на'ли́ 81
намад 78, 99
намаду курпа 140
намзадбози́, намзадбаэи 224, 226—228
намози дигар 104
наубати моль 17
наубати шир 17
наукар 13
наукари ша 97
нау-нау 137
никах 89—91, 94, 103, 106, 109, 115, 126—129, 183, 213, 217—220, 258
никохона́ 16
ниспатбози́ 85, 126, 213, 214
нишона́ 81
новардон 21
номзод 81
номзоти́ 81
нони аруси́ 120
ношиканон 125, 259
нукча 130

оби джувозпули́ 16
оби никах 104, 128
огуль 33
орзук 91, 99, 101—103, 109, 116
осиопули́ 16
осоли туй 92, 191
осоль 92, 153, 191
остони пирон 71
отко киргусу 223
отуз джеты 157
охтахона 33
оча 55
оши палау 127
оши суюк 127
оши таи чадыр 120
ошхона 26

падар вакиль 104
падар мурда 13
падархон 107, 115, 119
пальвон 21
панджак 99
парчабурон 94, 125
парчапоракуни́ 94
пасак 100

пейвоз 17
перберидвуриражь 33
пешак 108
пеши тахт 86
пешкашибури́ 92
пешонабанд 81
пилакак 100
пир 50
пирдук 75
пирон 70
пишток 33
побанд 56
подачи́ 17
пойандоз 102, 114, 129—131, 184, 191
пойга 21
полондж 43
пос 54
потахс 79, 121, 138
поташ 66
пощи́ 127
пошибурон 125
предисын 33
пурсанда 128
пхахе 97, 98, 103, 122

ради́ 75
раджи 161
ражь 33
раис 22
расидабози́ 135
рахтзанон 127
рисоля 25
рубанд 108, 116
рубиник 55, 91, 115—116, 182, 213, 229
рубинон 115, 133—135
ругандж уши́ 93
рузан 102, 184
рузе агдкунан 227
руиджо 132
рукушо 133
румоль 140
румоляк 110
рустшавак 60

сазанда 127
сайль 28
сайльго 28
сакыч 125
саломнома 129, 131
самбуса 124, 130
сари джиляб 110, 113
сари никах 94
сари табак 91
саркарда 13
саркок 54
саростин 108
сарторик, сарторики́ 49
сарупо 76, 81, 91, 109, 113, 115, 123, 134, 138—141
сарутан 76
саршуон 134
сатри 57
саукеле 157, 158
сафедчувак 60
сафеди́ 81, 123, 184
сиба 56
сипо 13, 14, 16
соли нау 60
сольнома 28
сувора ва пийода 60
сурфа 50, 120
сурфариза 159, 223
сутуми саломга 70
суфа 21
суфи 25
суюку куюк 127
сын 98
сэли каталь 95
сюзане 126, 131, 133, 143
сют акы 157

табак 38
табанг, таванг 94, 111
таго, тагои 66, 72, 78, 82, 99, 100, 105, 106, 110, 113, 122, 137—139, 141, 142, 183, 211
тагои мардум 66
тайла'ли гардондан 125
талок 42
талокона́ 16
тальбон 121, 214
танхо (*ленная система*) 13, 14
танхо (*ленный крестьянин*) 14, 15, 16
танхохур 14, 16
таньга 13, 124—127, 129, 144, 148
таньга ба даст 60
тарака 62
таракаона́ 16
тиллои сурх 128
тоифа 19
той 27, 28, 222
тока 142
токе пешпо 60
токе русткунак 60
тоус 108
тувак 56
туи арусбари́ 90, 91, 95, 213, 215
туи аруси́ 95, 213
туи калон 90, 95, 126, 213, 215, 218
туи майда 90, 213, 214
туи никах 90, 91, 94, 95, 213, 215
туи ноншиканон 123, 125
туи писар (чук бури́) 59, 254
туи сурх 260
туи тукуз 125
туи фатиха 80—88, 90—92, 123, 124, 183, 191, 208, 213, 214, 217, 220, 259
туй 95, 117, 123, 126, 156, 220, 223, 258
туйбари́ 93
туй мал 157
туксан 125
тукуз 94, 125, 139—142, 144, 151
тукуз табак 123
тур 60
турпи́ 138
тут 78
тути мавиз 99
тутпуст 78
туту дона 103

узатар той 222
улау 16
урун келю 158, 221

усто 18, 59, 98
ут-учаго 71
ушр 15

факир 13
фаранджи́ 46, 47, 108, 116, 127, 131, 134
фаррош 25
фатахуни́ 223
фатир 119, 123, 124
фатиха́ 83, 85, 97, 125, 219, 224

хавло 101, 103, 109, 119, 127
хаки шир 61, 110, 137, 139, 141, 211
хамели донаки зардолю 108
хамомбарон 124, 126
харвар 136
хастан 110
хатна 254
хаулии бирун 127
хафт, хафтйори́ 122, 141
хахын 33
хашар 17, 18
хенобандон 124, 127
хеш 77, 86, 122
хешайм шод 81
хешдуман 122
хеши́ 77, 81, 91
хеши рафтан 77, 81, 213
хешсалом 122
хийхай 76
хирман 251, 252
ходжа 92, 94, 138
ходжи хрджиб 78
ходжи худжим 78
хок 62
хокистари пирон 71
холя 65, 97
хомиланок 49
хонадомод 148, 149
хонаи бирун (ташкари) 46, 255
хонаи дарун (ичкари) 46, 255
хонамонда 75
хонатальбон 134
хорзо 141
хостгор 78, 123
хофиз 96, 98—100
хохарарус 65
хохарзода, хорзо 65
хсырсалом 121, 122, 214
худои́ 21
хумс 15
хутба 107, 259
хутби никах 89, 103, 213
хух 122
хухсалом 122

чадур 99
чакман 83
чалляр 220
чальпак 81, 83
чапоти́ 21, 76, 101
чарогкушак 115
чашмбанд 47, 127
чертик 60
чигина 60
чилликбози́ 60
чилликдангаль 60
чилля 52—54, 56—58, 71
чилля гурезон 58
чилум-чути 68
чимилик 99, 109, 128, 129, 182,
чистачи́ 23
чодыр 140
чойхона 26
чорсегаиражь 98
чорук 99
чорчу 113
чошт 97
чошти аруси́ 118
чуби чор роха 114

ша 96—99, 163, 192
шаджахт 100
шакарризпартови́ 93, 183
шамард 96
шарики́ 13
шасалом 121, 122, 214
шасутум 110
шауля 83
шау туй 96
шахончи́ 97
шахтоз 97
шахтут моль 69
шахшин 103
шербат 128
ширбеха, ширбахо, ширбэха 157, 161, 164, 165, 227
ширини́ 102, 185
ширини хоран 227
ширинихури́ 124
ширрауган 78, 103
шоид 104
шурбо, шурпа 83, 98, 103

эгинбаш 155

юрти 159

яджвинь 45, 46
якабанд 123, 135
якдега́ 98
яксара 16
янга 97, 100, 102, 113, 116, 120, 131, 132, 192, 212
янгадаво 66
ясаул 96—98, 100

УКАЗАТЕЛЬ МЕСТНЫХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Аббасабад г. 165
Алака к. 85, 91, 98, 102, 111, 141
Аму-Дарья 29, 48, 220
Андераб, местность 101, 112
Андербаг к. 82, 83, 86, 88, 91—93, 97, 98, 105, 119, 138
Андижан г. 144
Анзоб перевал 102
Арганкун к. 148
Асмар, местность 69

Бадахшан, местность 5, 29, 30
Бальджуанское бекство 7
Бартанг 51
Бахрейнские острова 231
Бухара г., государство 4, 7, 9, 16, 28, 123—127, 129—132, 134, 144, 164
Бухарское ханство 7, 10, 12, 13, 22, 40

Вандж р. 4, 5, 7, 9, 31—34, 39, 62, 67, 69, 70, 72, 79, 80, 85, 87, 88, 91, 92, 94, 97, 99, 101, 104, 113, 114, 117, 122, 138, 139, 152, 153, 180, 247, 258
Варзоб р. 4, 5, 112, 118, 122, 150
Вахан, местность 5, 7, 29, 30, 46, 51, 58, 71
Вахио, местность 5, 7, 9, 63, 78, 80, 85—87, 91, 92, 95—97, 99, 100, 109, 112, 119, 121, 122, 139, 148, 213
Вахио-боло 5, 31, 62, 66, 69, 72, 79, 80, 85, 88, 92, 94, 96, 101, 106, 110, 113, 121, 139, 149
Вахш р. 7
Вахшская долина 7, 255
Ворух к. 135
Восточная Бухара 7—9, 11, 15—17, 22, 30, 40, 41
Вранг к. 30

Гарм г. 9, 247
Гармский округ, район 246, 247
Гарм чашма к. 31
Гиндукуш хр. 46, 63, 68, 69, 160, 224
Гисар, местность 7, 9
Гисарская долина 7
Гисарское бекство 7, 16
Горан, местность 30
Гурган, местность 231

Дарваз, местность 5, 7—9, 16, 29, 30, 32, 44, 56, 62, 72, 75, 76, 78, 80, 82, 84, 87, 88, 91—99, 101, 111—113, 116, 117, 119, 122, 139, 140, 147, 148, 151, 152, 213, 247, 251, 258
Дарвазское бекство 7
Дашти Джум к. 68
Дехи баланд к. 31
Дехи муло к. 63
Джамак к. 31, 36, 57, 63, 76, 86, 88, 91, 92—94, 98, 99, 101, 103, 110, 114, 122, 138
Джизак г. 7
Джонбахт к. 31, 76, 80, 85, 101, 103, 121, 141
Дир, местность 69
Дюшамбинский район 11

Загрош горы 161
Зебак, местность 30
Зеравшан р. 5, 8, 9, 22, 48—51, 53—58, 71, 78, 80, 82, 83, 85, 88, 90, 92, 93, 95, 103, 106, 109, 114, 116, 118—121, 141, 143, 148, 155, 219
Зеравшанские горы 30
Зидди к. 102, 112, 113, 118, 119, 122, 150
Зувайр к. 76, 80, 85, 89, 113, 115, 121, 141

Иогид к. 69
Исфаган г. 164, 231
Исфара г. 4, 123, 133, 135, 216
Ишкашим, местность 5, 7, 30, 51, 58, 71, 75
Иштиун к. 63

Кабадианское бекство 7
Казалинский уезд 158, 221
Калаи хумб к. 80, 87, 88, 94, 112, 113, 116, 117
Камароу р. 30
Канджут, местность 46
Канибадам к. 48
Канибадам г. 4, 48, 123, 133, 135
Каратаг, г. 4, 78, 79, 81, 83, 144
Каратегин, местность 3, 5, 7, 9, 10—12, 15, 29, 30, 32, 36, 44, 56, 72, 75, 76, 78, 80, 88, 91, 92, 98—100, 102, 108, 113, 116, 117, 120, 123, 140, 141, 148, 213
Кара-Тиген 148
Каратегинское бекство 7
Касан к. 26
Каттаган 30

Кафирниган р. 7
Кизыл-Су р. 4, 5, 7, 19, 31, 32, 85, 86, 251
Коканд г. 148
Кокандское ханство 22
Куляб г. 5, 7, 9, 76, 78, 80 ,85, 87, 91, 94, 97, 113, 148, 213
Кулябское бекство 7, 16
Кургантюбинское бекство 7
Курдистан 161
Кусохо к. 48
Кштуг к. 125—127, 129, 131—134

Ленинабад г. 133, 144
Лянгар к. 31
Лянгарак к. 247

Маргелан г. 144
Матча, местность 5, 8, 9
Мургодга к. 31

Наматгыт к. 71
Номиткон к. 30, 32

Оби Ниоу р. 5
Оби Рахмат арык 28
Орошор, местность 5, 48, 51, 55, 58

Панджшир р. 53, 75, 83, 85, 89, 91—96, 99, 100, 103, 106, 109, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 121, 136
Паси овринч к. 63
Перовский уезд 158, 221
Пингон к. 30, 32
Припамирье 5, 29
Припамирские районы 8, 32, 33, 56, 213
Пенджикент г. 8, 51, 52, 54, 58, 123, 125—134, 246
Пенджикент р. 4
Пяндж р. 4, 5, 7, 30, 39, 51, 58, 62, 69, 76, 80, 82, 83, 87—89, 90—92, 107, 112, 114, 116, 137

Рованд к. 31
Рохарв к. 31, 79, 87, 88, 91, 92, 94, 97, 101, 113, 114, 122, 138
Ругунд к. 246
Русский Туркестан 22
Рушан, местность 5, 7, 45, 46, 48, 57
Рынд к. 71

Самарканд г. 7, 9, 25, 27, 28, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 58, 59, 84, 127—133, 149, 216, 217
Самаркандская область 7
Сангвор к. 4, 76, 77, 80, 109, 122, 148, 247
Саришухон к. 4, 80, 108, 117, 120, 123, 140
Сафедорон к. 4, 31, 34, 51, 53, 55—57, 77, 78, 80, 86, 88, 91, 94, 95, 98, 100, 103—105, 109, 111—113, 115—117, 119, 120, 122, 140, 150, 252
Сват, местность 69
Седвад к. 31
Семиреченская область 158, 159, 222
Сох р. 123
Средняя Азия 3, 4, 7, 23, 24, 29, 30, 65, 74, 87, 97, 127, 145, 146, 154, 155, 159, 163, 171, 174, 201, 209, 216, 219—221, 227, 231, 232, 235—240, 244
Сталинабад г. 3, 4, 10, 48, 111, 244, 246, 248
Сумбулхо к. 79, 85, 94, 101, 105, 109, 113, 141
Сурхоб р. 4, 5, 7
Сырдарьинская область 159, 222
Ситарг к. 31

Таджикистан 3—5, 12, 17, 19, 21, 29—32, 36, 38—40, 43, 44, 56, 60, 62, 66, 68—70, 74, 75, 77, 82, 84, 87, 88, 91, 92, 101, 107, 108, 110, 114, 123, 136, 138, 141—143, 145, 146, 148—151, 153, 163, 213, 218, 238, 239, 242, 244—246, 248—251, 254—260
Таджикская республика 7, 48, 244—246, 249, 250, 257
Ташкент г. 9, 10, 30, 36, 41, 48, 51, 63, 64, 148, 149, 156, 158, 217, 235
Тегеран г. 162
Туркестан г. 16, 23, 59, 80, 155, 156, 237
Туркестанское генерал-губернаторство 7
Туркестанский край 148

Удоб к. 31
Умарак к. 62, 80, 82, 87, 91, 93, 97, 98, 101, 116, 119, 122, 139
Уральская область 159, 222
Ура-Тюбе г. 4, 8, 28, 123, 125, 127—129, 131—134, 143, 154
Ургут к. 8, 45

Фальгар, местность 5, 8, 50, 79, 83—85
Фарс, местность 162
Ферганская долина 4, 8, 9, 22, 26, 40, 61, 143—145, 149, 156, 219, 232, 251
Ферганская область 7, 8

Хаит к. 246
Хивинский оазис 155
Хингоу р. 4, 5, 7, 19, 32, 69, 75, 85, 86, 139, 148, 149, 190, 252, 258
Ходжент г. 8, 28
Ходжентский уезд, округ 248
Хорезм, местность 220, 223, 230, 232, 237, 238
Хумби вали к. 91, 122
Хунза, местность 69
Хуф р. 5, 45, 48—53, 55—59, 67, 72, 75, 77, 79, 87, 88, 94—97, 99, 102, 104, 107, 109, 110, 115, 118, 121, 136, 137, 157
Хшартоб к. 30

Чкаловск к. 4, 127—129, 131, 132, 251
Чуст к. 4, 124—127, 129, 131—133, 143

Шайдон к. 31, 32, 85, 97, 112, 113, 121, 141
Шахристан к. 48, 50, 51, 55, 57, 64, 65, 71, 75, 76, 81—85, 90, 94, 99, 103—106, 110,112—117, 121, 142, 145, 154, 216, 217
Шугнан, местность 5, 7, 29, 30, 46, 48—50, 53, 55, 57, 58, 88, 89, 95, 113, 137
Яванская долина 7
Ягноб р. 4, 30, 32, 33, 75, 76, 78, 79, 83, 84, 87, 90, 93, 95, 98, 100—102, 107, 109, 111—117, 119, 122, 141, 143
Язганд к. 4, 80, 86, 89, 113, 117, 121
Язгулем р. 4, 5, 31, 33, 36, 46, 51, 57, 58, 63, 69, 76, 81—88, 91—95, 97—99, 101—105, 110, 113, 114, 119, 122, 123, 138, 148, 153
Ясин, местность 46, 160
Ях-Су р. 4, 5, 7, 19, 31, 34, 85, 86

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

Предисловие 3
Введение 7
Восточная Бухара 8
Русский Туркестан 22
Глава I. Семья и семейная обрядность 29
Глава II. Формы заключения брака, свадьба и свадебная обрядность . . . 74
Свадьба таджиков горных районов 77
Свадьба таджиков равнины и городов 123
Глава III. Калым и приданое 136
Глава IV. Анализ свадебной обрядности 181
Глава V. Некоторые исторические параллели 230
Заключение 242
Указатель местных терминов 261
Указатель местных географических названий 266

Николай Андреевич Кисляков
СЕМЬЯ И БРАК У ТАДЖИКОВ

*

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

*

Редактор издательства *С. В. Солтанов*
Художник *М. И. Разулевич*
Технический редактор *Р. С. Певзнер*
Корректоры *Е. В. Вивчар* и *Р. Г. Гершинская*

*

Сдано в набор 17/XII 1958 г. Подписано
к печати 21/II 1959 г. РИСО АН СССР
№ 104-80В. Формат бумаги 70×108 1/16.
Бум. л. 8 1/2. Печ. л. 17 = 23.29 усл. печ. л.
Уч.-изд. л. 23.2. Изд. № 686. Тип. зак. 914.
М-01045. Тираж 2 000.
Цена 15 р. 40 к.

*

Ленинградское отделение Издательства Академии наук СССР
Ленинград, В. О., Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. Издательства Академии наук СССР
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Должно быть*
11	19 сверху	мирские земли	ми́рские земли
12	19 »	выпасался	выгонялся
14	12 снизу	фрактически	фактически
22	19 »	положительный	положительной
27	5 сверху	насивших	носивших
33	2 »	*декури*	*декуни*
36	20 снизу	султан,	султон,
63	2 »	овринч,	овринг,
63	2 »	Косира	Касира
93	24 »	Панджира	Панджшира
105	6 снизу	но он ки	на он ки
106	6 сверху	викили	вакили
148	13 снизу	«взять	«зять
153	21 сверху	тестя.	зятя.
162	3 снизу	Jonrneys	Journeys
168	24 сверху	обычаем	обычаев
211	8 »	из хотири	аз хотири
212	16 »	автивна	активна
234	11 »	Вендидалу	Вендидаду
235	26 »	датестан».	дастан».
262	левый стлб., 21 сверху	деглон	дегдон
265	левый стлб., 25 снизу	ходжи хрджиб	ходжи хиджиб
267	левый стлб., 12 сверху	Кштуг	Кштут
267	левый стлб., 27 сверху	овринч	овринг