

Н. П. Лобачева

СВЕРСТНИКИ И СЕМЬЯ
(К вопросу о древней половозрастной
градации общества у народов
Средней Азии и Казахстана)

В традиционном быту среднеазиатских народов вплоть до XX в. исследователи отмечали следы генетически очень древней половозрастной градации общества и основанных на возрастном принципе более поздних по времени их возникновения объединений, преимущественно мужских. Изученность этого явления у разных народов региона неодинакова. Более глубоко исследована роль в общественной жизни так называемых мужских объединений, восходящих к «мужским союзам» патриархально-родового общества¹. Меньше известно об участии их в жизни семьи, а вопрос о женских объединениях сверстниц фактически не разрабатывался. Накопившиеся материалы позволяют остановиться на этих сюжетах подробнее, чем это делалось до сих пор. Наиболее полно представлены сведения о хорезмских узбеках, которые и будут положены в основу работы.

Согласно материалам и исследованиям К. Л. Задыхиной и М. В. Сазоновой², у узбеков Хорезма существовали до недавнего времени пережитки половозрастного деления общества. Лица примерно одного возраста составляли один *катар*, *катарлар* — иранский термин в значении «ряд» или группа сверстников, ровесников — узб. *теңкур*, *тенггур*, *тенггурлар*. Люди одного катара уважали и оказывали предпочтение друг другу, помогали друг другу в работе и во всех других случаях. Члены одного возрастного ряда (мужчины), обращаясь к сверстнику, употребляли термин *джура*³ (друг, приятель), а женщины — *чикон* (подруга), друзей мужа по катару для его жены, как и сверстниц жены для ее мужа, называли *курдас*. Отмечено от четырех до семи возрастных ступеней, каждая из которых имела свое наименование. По полевым материалам автора, относящимся к 1950-м годам, у каракалпаков дельты Амударьи и казахов островов Арала возрастные подразделения и по терминологии, и по возрастным градациям в целом соответствовали узбекским, но население уже стало их забывать и путать, как, впрочем, и сами узбеки⁴.

В работах К. Л. Задыхиной и М. В. Сазоновой говорится о распределении обязанностей в семейном хозяйстве с учетом половозрастной градации, об отражении этой градации в costume населения Хорезма и в обычае приема гостей: мужчины и женщины на *тоях* (празднествах) находились в разных помещениях, пожилых принимали отдельно от более молодых и т. д.

Люди, принадлежащие к одному возрастному ряду, в пределах общины были объединены в особые коллективы. Благодаря работам Г. П. Снесарева⁵ хорошо известны деятельность и организационные формы мужских объединений хорезмских узбеков под названием *зийфат* (угощение), формировавшихся по территориальному и возрастному принципам. В узбекско-таджикской среде такие объединения широко известны под наименованиями *гап* (беседа), *гаштак* (переносн. — очередь), *джура* (друг, товарищ) и др. У киргизов их называют

джороо (друг). Сходные туркменские объединения носят названия *кешдек* (гешдек), *денгене* (букв. равный), *хан-хан* (последнее у туркмен-нохурли).

По сей день появляются новые данные о значении и функциях возрастных объединений в жизни узбеков и других народов Среднеазиатско-Казахстанского региона в разных сферах хозяйственной и общественной жизни. Так, помощь оказывалась членами объединениям при строительстве дома, жениху — в полевых работах, невесте — в домашних. В Южной Фергане невесте помогали и в полевых работах ⁶.

При изучении обрядности семейного цикла, в частности свадебной, раскрывается еще одна сторона жизнедеятельности этих объединений, до сих пор мало привлекавшая внимание исследователей, — это причастность их к событиям, связанным с жизнью семьи ⁷. Остановимся сначала на группе сверстников жениха, членах одного с ним объединения, и рассмотрим их действия в свадебном церемониале у хорезмских узбеков ⁸.

Сверстники жениха. События разворачивались следующим образом. Парень сообщал о своей женитьбе *агабию* — выборному руководителю *зиёфата*, который затем объявлял членам объединения о предстоящей свадьбе и предлагал собрать средства для покупки барана. Мясом этого барана в доме жениха угощали членов *зиёфата* ⁹.

Непосредственное участие *джура* жениха в брачно-свадебной обрядности начиналось с подготовительных церемоний к помолвке. В Хиве семья жениха обязательно приглашала его друзей на выпечку хлеба — *нон пишарда*, *нон ёпар* — для помолвки. Сверстники жениха выполняли хозяйственные поручения, участвовали в снятии пробы с выпекаемого хлеба. Как говорили в окрестностях Шавата, с этого дня *джура* жениха постоянно с ним и стараются во всем ему помочь.

Между помолвкой и свадьбой семьи жениха и невесты обменивались подарками — *гелин души* (букв. угощение в честь замужества) и *гияу души* (букв. угощение в честь женитьбы). *Гелин души* кроме других яств, включало до 20 *чойхалта* (букв. мешочек для чая) с двумя вареными яйцами и кусочком сахара в каждом, предназначавшихся товарищам жениха, которых приглашали по поводу получения подарков. Жених за дастарханом не сидел, а обслуживал гостей и раздавал *чойхалта* своим сверстникам (подразумевалось, что это пожелание плодородия).

Прежде между свадьбой и помолвкой осуществлялся также обычай, называвшийся *гияулаш* ¹⁰ (зятие), суть которого заключалась в следующем: жених и невеста через посредство матери и *янги* (наставницы) невесты «тайно» от ее отца вопреки обычаю избегания встречались. В этой церемонии участвовала группа сверстников жениха. Через представителей этой группы иногда происходили даже переговоры с матерью невесты о встречах. По записи из Ханки, после получения согласия на встречу жених приглашал 10—15 своих *джура* для того, чтобы «идти на *зиёфат* в дом невесты». Шагах в десяти от дома невесты расстилали белый *пойяндоз* (дорожку) — метров 10 белой бязи (*ок йул* — белый путь), на который первым ступал жених, за ним его товарищи. В доме невесты их ждал ритуальный *сладкий дастархан* — угощение из молока, рисовой каши на молоке, *шир чай*. Затем следовали *плов*, *шурпа*, *ит барак* (мясные пельмени), *юмurt барак* (пельмени с яйцами), *гумма* (пирожки). Все эти блюда, согласно религиозно-магической традиции, обеспечивали чистоту взаимоотношений, плодovitость и т. п.

С группой *джура* жениха встречаемся вновь на *сайлях* и *хаитах* (гуляньях во время народных и религиозных праздников) в период между помолвкой и свадьбой. На них встречались жених с друзьями и невеста с подругами при выполнении обычаев *лаган ёсаш* (букв. блюдо, украшенное яствами) и *олма отиш* (букв. перебрасывание яблоками) — об этом ниже.

Особенно активны были *джура* жениха в предсвадебные дни и на самой свадьбе. Они — участники свадебного действа.

За день до свадьбы во всех местностях Хорезма в торжественной обстановке в доме жениха устраивали *йигит йигнар* (букв. собрание юношей), *йигит чакиришма* (букв. приглашение юношей, джигитов) — собрание членов объединения. Однако приглашенными здесь были не только товарищи жениха. Всех ждало угощение, их развлекали, для чего приглашали музыкантов и танцоров. Примечательным в этой церемонии является то, что на ней руководитель объединения — *агабий* распределял между его членами обязанности на свадьбе: сам он должен был наблюдать за порядком во время свадебных торжеств. В Шавате даже говорили, что на *йигит йигнар* товарищи жениха приходили не угощаться; в этот день распределялись обязанности между ними и вообще между соседями. Считалось, что члены *зиёфата* на *тоё* несут службу *хизмат этади*. Существенно, что члены *зиёфата* подчинялись именно *агабию*, но не руководителям общины или родственникам жениха, т. е. это объединение выступало как самостоятельный организм.

Сверстники были участниками многих ритуальных действий над женихом в день свадьбы. Вечером он отправлялся на *той* в дом невесты. В Северном Хорезме для него и товарищей там ставили специальную юрту. Невеста с подружками была в другом помещении. По окончании *тоя* жених и его *джура* по приглашению матери невесты направлялись в комнату невесты. Приветствовать мать невесты поклонами с приседанием — *сюзиледи* должны были не только жених, но и его *джура*.

Во время ритуального переодевания жениха (иногда ему помогал в этом один из *джура*) перед привозом невесты в его дом *джура* расхватывали снятую им одежду и носили ее до собрания молодежи, которое проводилось после главного свадебного *тоя*. Они ехали с женихом встречать свадебный поезд, при встрече, гарцуя вокруг арбы невесты, получали от нее и подружек платки и повязывали их через плечо. В момент приезда и введения невесты в *келин там* (помещение для молодоженов) *джура* также находились около жениха. В Северном Хорезме двое из них ложились перед местом, где должны были поместить невесту, требуя от сопровождающих ее выкупа в виде платков. К. Л. Задыхина предполагала в этом обычае откуп невесты за отказ подчиниться осуществлению былых прав на нее со стороны *джура* жениха, т. е. видела в нем косвенный отголосок группового брака. В связи с этим интересно сообщение Т. Киличева¹¹, что все *джура* во время церемонии *куев курар* (смотрины жениха) именовались женихами. При угощении новобрачного бараньей грудинкой (в некоторых южных районах вареным петухом или курицей) сверстники жениха тоже получали свою долю. После *улы-тоя* через 3 дня их приглашали на *кияу барик* (букв. пельмени зятя), перед которым проверяли умение невестки работать. После свадьбы *джура* сопровождали молодого в дом родителей жены на *кияу чакириш* (приглашение зятя). Здесь, когда молодой стоял на *пойяндозе* и произносил приветствия родителям жены, *джура* делали полагающиеся по обряду поклоны, затем разрывали дорожку и брали каждый по лоскутку от нее в надежде на скорую женитьбу. Таким образом, неженатые сверстники жениха, члены одного с ним *зиёфата* являлись участниками практических хлопот, вызванных женитьбой их товарища и известным образом его наставниками, а также действующими лицами разнообразных обрядовых церемоний, фиксирующих изменение социального статуса одного из членов объединения. Характерно, что они подвергались порой тем же испытаниям, что и жених.

Судя по отдельным сведениям из других районов Узбекистана, роль сверстников жениха там при проведении свадьбы аналогична, как, впрочем, и у других народов региона (например, у казахов жених на *урын-бару*, равнозначного хорезмскому *гияулаш*, ездил в сопровождении товарищей и *отагасы* и др.). Отсутствие полной информации по этому вопросу о других народах можно объяснить как известным изживанием данной традиции, так и невниманием к нему исследователей.

Сверстницы невесты. Обратимся теперь к подружкам — сверстницам невесты и их роли в свадебном церемониале.

В хорезмской свадьбе, в частности в округе г. Хивы, с подружками невесты — *чикон*, а этим термином назывались ее сверстницы, впервые сталкиваемся, как и с друзьями жениха, при выпечке хлеба для помолвки. Они помогали раскатывать тесто и т. п. В Шавате девушки принимали участие в шитье *кушаяна* (свадебная занавеска) и *никох куйлак* (свадебное платье) для невесты. Девушек приглашали, когда на *хайтлик* (к празднику) от жениха для невесты присылали праздничный *дастархан* (скатерть), подарки. В Гурлене их привозили *чеча* (жена брата матери) и две другие женщины. По этому поводу готовили *хну* — обязательный элемент в составе подарков. Подружки невесты — неперенные участницы групповых встреч молодежи на *сайлах* и *хаитах*, о которых скажем ниже. Но особенно заметна причастность девушек по всему, что совершается с их сверстницей — невестой перед свадьбой и на самой свадьбе. Так, во всех районах Хорезма накануне свадебного торжества в доме невесты устраивали девишник. В Гурлене его называли *киз чакиришма* (букв. приглашение девушек), в местности под Шаватом и Хивой — *туйсоч тараш* (букв. празднество расчесывания волос), а в Хиве — *хине акар* (букв. истечение хны). Это название позволяет предполагать здесь в прошлом обычай окрашивания хной рук, возможно, и волос, как это практиковалось, например, во время османской свадьбы¹². Девишник называли также *киз йигнаш*, *ётог туйи* и др. В этот день вымытые волосы невесты ее подруги или *янга* (наставница) заплетали в мелкие косички (в 19—20 или 40), сопровождая этот обряд пением свадебной песни (*ёр-ёр*). Подружек угощали пловом, они долго беседовали. В Гурлене на девишник приглашали *халфа* — чтиц религиозных и светских (литературных) текстов, исполнителей народных песен. На девишнике бывал *жахр* — обрядовая церемония типа радения, ведущим лицом которой выступала *халфа*. По другой информации, кроме подруг на девишник приглашали замужних женщин, в том числе и со стороны жениха, четыре—пять *халфа* (читали молитву). Упомянувшийся автор Тура Киличев добавляет, что в день девишника подруги в последний раз оставались у невесты ночевать. Торжество начиналось перед заходом солнца и проводилось на *айване* (букв. открытая терраса) или в большой комнате. На почетном месте располагались невеста с подружками. Девушки наряжали невесту к свадьбе, расчесывали ей волосы, заплетая их в 40 косичек, красили брови *усьмой* (краска для бровей), обували невесту в свадебные *ичиги* (мягкие сапожки), набрасывали на плечи шелковый платок, надевали тубетейку. Остальные наблюдали за их действиями. После угощения начиналось пение *ёр-ёр*¹³. Таким образом, как *йигит йигнар* (собрание сверстников) у жениха, так и *ётог* (девишник) у невесты проходили в торжественной обстановке. Все это походит на проводы сверстника и сверстницы¹⁴. На следующий день (в некоторых местностях до девишника) невеста уходила из дома и посещала по очереди своих подруг. Об этом приходилось слышать в Ханке, Шавате и других местах (в Коканде невеста за несколько дней до свадьбы вообще переходила жить к подруге¹⁵). Аналогия этому обычаю есть в османской свадьбе¹⁶.

В день свадьбы или накануне невеста в сопровождении подруг и *янги* посещала местную святыню, куда приносили дары и где молились о благополучии брака. В Хиве направлялись к мазару Палван-Ата, в Куля-Ургенче — к мавзолею Тюрбек-ханум или Наджмеддин Кубро, авлия Шокабир и др. (в Куля-Ургенче невесту приглашали в дома подруг после посещения *авлия*). В Куля-Ургенче и Хазараспе невесты после посещения местной святыни обязательно должны были прийти на могилы родственников (*каумига*) и принести там жертву (*садака*)¹⁷.

Перед *никохом* — религиозным обрядом бракосочетания, который в северных районах Хорезма проводился в доме невесты, а в южных — в доме жениха, а в некоторых местностях даже после свадьбы¹⁸, подружек помещали вместе с невестой в отдельной комнате под ритуальной занавеской — *кушаяна* (в север-

ных районах — *чимилдирик*) и они вместе с ней плакали. В день переезда невесты в доме жениха устраивали празднество — *келин тушар, келин тушириш туйи* (прием невесты). Из дома жениха за невестой высылали *булиш арава* (букв. отвозящая невесту арба) — вереницу из 4—6 арб. На первой располагались музыканты с *карнаями, сурнаями*, на второй, под свадебным пологом — *кушаяна* — невеста с *чикон* и *янгой*, на третьей арбе ехали распорядительницы празднества у невесты и *халфа*, на остальных — другие гости. Им навстречу верхом на конях выезжали жених с друзьями. При встрече девушки через *янгу* раздавали сверстникам жениха платки. Подпоясавшись платком, жених, начиная с правой стороны, трижды объезжал арбу невесты, а юноши, получив платки, устраивали гонки с перебрасыванием платками. Девушки внимательно следили за этим, приоткрыв занавеску. Около дома жениха арба невесты обязательно переезжала через очистительный костер. В это время музыканты играли, а подружки невесты пели *ёр-ёр*.

Не расставалась с подругами *келин* (новобрачная) и в доме жениха (новобрачного). По приезде, спускаясь с арбы, она ступала на *постун* (шубу) свекра и проходила в отведенную ей комнату, где в почетном углу ее с подругами усаживали за свадебный полог. В отдельных районах прибывшим приходилось долго стоять у дома жениха. В Гурлене лишь после трехкратного обращения к ним свекрови они садились за *кушаяна*. Уходили подружки только после обряда *юз гуримлик* (смотрение лица) в конце *тоя*.

Сравнение приводит к заключению о значительном сходстве роли подружек невесты и друзей жениха в свадебных церемониях. И те и другие принимали участие в хозяйственных делах (в соответствии со специализацией женского и мужского труда) по подготовке свадьбы, являлись участниками обрядовых действий, совершаемых над брачащимися. Таким образом, и те и другие участвовали в церемонии, закрепляющей переход вступающих в брак в другую возрастную и социальную группу — группу женатых и замужних, в свадьбе, в которой, как на это указывал Г. П. Снесарев, отражены элементы былых возрастных инициаций. Они усматриваются в ритуальном переодевании, изменении прически, бритье жениха (у таджиков) и др. С этого момента новобрачные и именовались иначе: жених вместо *бола* становился *джигит, джаш-джигит*, невеста вместо *киз* до первого ребенка становилась *келин, келинчек, джаш-келинчек*, затем *жувон, джувон*, у каракалпаков — *хаял*. Учитывая все сказанное, можно предположить, что и женские возрастные группы, подобно мужским, даже в начале XX в., судя по хорезмским данным были организованы и проявляли свое значение в жизни семьи и общины, в частности узбекского населения.

Руководители молодежи. Для более полного уяснения сути обрядов на свадьбе и функций объединений сверстников в ней полезно обратиться к анализу действий руководителей объединения (агабия и др.), а также наставницы невеста вместо *киз* до первого ребенка становилась *келин, келинчек, джаш-ке* — изложено выше. Что касается *янги*, то деятельность ее на свадьбе дает обильный материал для выяснения роли этого персонажа в системе возрастных градаций.

Согласно терминологии родства, *янга (женге, дженге)* — это жена старшего брата и жена дяди по материнской линии. В жизни девушки-невесты *янга* — это наставница, первая советчица, помощница и посредница между ней и женихом. В Шаватском районе в 1950-х годах ее функции были охарактеризованы следующим образом: *янга* отвечает перед будущим мужем и его родственниками за непорочность невесты. Это современное осмысление роли *янги*, свидетельствующее тем не менее о значительности этого персонажа. Во время свадебных церемоний роль ее исключительно велика. Она все время около невесты. Так, *янга* присутствовала на девичнике, заплетала волосы невесты во множество косичек, сопровождала невесту накануне свадьбы к святому месту, по некоторым данным, оставалась там с невестой на ночь, молилась вместе с ней о благополучии брака. Перед религиозным обрядом бракосочетания — *никохом* незави-

симо от того, где и когда он совершался, *янга* переодевала невесту в свадебный костюм: *никох куйлак* (свадебные платы), *манглай румол* (налобная повязка), *никох махси* (свадебные сапожки), украшения. Во время *никоха* в Ханке, где религиозный обряд совершали через несколько дней после *тоя*, «втайне», чтобы «не повредили», *янга* резала ножницами на кусочки бумагу, что должно было оградить молодых от порчи и т. п. Она же совместно с подружками сопровождала невесту (новобрачную) в дом мужа. Сидя на свадебной арбе, *янга* держала в руках зажженный *чирог* — светильник (позже лампу) с магической целью оберечь, очистить путь новобрачной. По дороге при встрече с группой жениха (новобрачного) она раздавала ему и его *джура* платки. У дома новобрачного *янга* первой спускалась с арбы и обычно снимала *келин*. По некоторым свидетельствам она же стелила под ноги ей *постун* свекра. *Келин* все время стояла за *янгой* и делала вместе с ней поклоны. В доме новобрачного две *янги* (одна — невесты, другая — жениха) в комнате молодых вешали свадебную занавеску — *кушаяна*, за которую сажали *келин* с подружками. Когда туда приходил в сопровождении *джура* в новых, присланных ранее невестой одеждах новобрачный, их приветствовала и руководила всем последующим ходом обряда опять *янга* невесты: разрешала сесть за дастархан с лепешками и вареным мясом (обычно баранья грудинка или курица) ¹⁹, привезенный из дома новобрачной. Во многих районах Хорезма при этом соблюдался такой обычай, прежде, видимо, имевший магическое значение, напоминающий испытание: молодой вынимал нож и вонзал его в мясо. *Янга* ножом нарезала мясо на кусочки и первый руками клала в рот новобрачному. Только после этого мясо начинали есть *джура*, гостям раздавали по кусочку в последнюю очередь. Во всех местностях Хорезма соблюдался обычай развязывания пояса на новобрачном и стягивания с него сапог. Выполняла его опять-таки *янга*. Сидящую за свадебной занавеской вместе с подружками *келин янга* зорко оберегала — нельзя было допустить, чтобы кто-либо со злым умыслом наступил на *курпа* (одеяло), на котором сидела эта группа. За *кушаяна* никого не пускали. В некоторых местностях *янга* стелила и постель для новобрачных и протаскивала между ними ребенка (мальчика) или сажала на правое колено новобрачного, что, по поверью, обеспечивало плодородие. *Янга* давала новобрачным зеркало, с которым связывались религиозно-магические представления о благополучной, счастливой жизни. Она также с магической целью подавала им сладкий горячий чай, молоко и масло. Часто *янга* невесты оставалась в комнате молодых на всю ночь, находясь по другую сторону *кушаяна*. Другая *янга* (у невесты их могло быть несколько) утром приносила *юмуртка* (яичницу) и дыню — продукты питания, соотносимые с идеей плодородия. *Янга* умывала лицо и руки новобрачной, снимая свадебное платье, переодевала ее в женское платье с длинными рукавами, повязывала ей женский платок; показывала гостям доказательство невинности невесты. Во время *юз гуримлик* (смотрения лица невестки) *янга* развязывала узел свадебного платка, закрывавшего лицо новобрачной. Она выводила молодую к отцу мужа на *салом* (приветствие). Бывало, что обряд *келин саломи* (приветствия невестки) выполняла *янга*, стоя перед *кушаяна* в накинутом на лицо шелковом платке. *Янга* от имени новобрачной раздавала подарки близкой родне молодого. В некоторых районах она оставалась с *келин* 3 дня. В Гурлене во время церемонии *гияв барак* (пельмени зятя) молодому и его друзьям прислуживала *янга*: давала воду для мытья рук, подносила пищу. *Янга* была при новобрачной и когда та показывала свекрови «контрольную» пряжу.

Приведенный перечень действий *янги* в очень ответственных свадебных церемониях говорит о значительности и ответственности этого персонажа в проведении свадьбы: она оберегала невесту, обслуживала, учила ее, как вести себя в разных обстоятельствах (не плакать громко, как надо приветствовать и т. д.), сообщала подробности о поведении жениха (новобрачного) при встрече за свадебной занавеской, посвящала в интимные вопросы брака; когда вступившие в брак встречались в комнате молодых, выполняла обрядовые действия,

направленные на обеспечение благополучной жизни (хороших взаимоотношений, плодovitости), с одной стороны, и символизирующие переход невесты в группу замужних женщин (переодевание в свадебный костюм перед *никохом*, в женский — после брачной ночи) — с другой. *Янга* представляла *келин* родне новобрачного. К этому надо добавить, что добрачные встречи осуществлялись обычно через *янгу*, руководившую сложной процедурой первой встречи жениха и невесты. Функции ее сходны с теми, которые она осуществляла на свадьбе.

Характеристика роли *янги* не будет полной без описания ее участия в упоминавшихся встречах под названием *лаган ёсаш* (блюдо, украшенное яствами) и *олма отиш* (перебрасывание яблоками) между *патихали киз*, т. е. сговоренными, просватанными девушками-невестами и парнями-женихами с обязательным участием их сверстников во время народных гуляний на *сайлях* и *хаитах*.

В Шаватском районе *сайли* бывали весной и осенью. Осенью они проходили около Юсуф Хамадани авлия или в крепости старого Кята (Кат каласига). Жениху давали знать, что невеста собирается быть на гулянье. Невеста с подругами в сопровождении *янги* выезжали на *сайль*, куда собиралась почти вся родня. К этому специально готовились. В числе яств обязательно привозили *курмиш* (особые пирожки), 30—40 крашеных в красный и синий цвет яиц. Группа товарищей жениха, приезжавшая во главе с *йигит-агасы*²⁰ (господин юношей) — вторым лицом после *агабия* в мужском объединении Хорезма, шла в направлении, где расположились девушки. Они несли на руках блюда — *лаган*, наполненные сладостями, сахаром, приобретенными тут же на праздничном базаре. *Янга* принимала сладости и освободившиеся блюда наполняла тем, что было принесено из дома невесты, и угощала сверстников жениха. Во время этой встречи лица женщин были закрыты платками.

В Гурлене о *лаган ёсаш* договаривались, когда от жениха для невесты *чеча* и еще две женщины привозили подарки. На угощение по этому поводу приглашались и подруги невесты. Праздничный базар в Гурлене длился 9 дней; 2-3 дня из них отводились для так называемого девичьего базара (*киз бозор болады*), который посещали невеста с подругами в сопровождении *чеча* — *янги* и *кайвони*, *кайвони хотин* (главная женщина общины). Жених с товарищами тоже шли на базар и заказывали девять блюд (*лаган*) у мелочного лавочника, наполнявшего их всем необходимым для дарения (сладости, две головки сахара и т. д.).

Группа девушек собиралась в месте, отведенном для *киз бозор*. Жених с друзьями останавливались в базарной толпе примерно на расстоянии 100 м от них. Девять товарищей жениха шли к девушкам, неся над головами блюда с красиво уложенными яствами, принимавшиеся *янгой* — *чеча* и *кайвони*. Отойдя в сторону, женская группа рассаживалась в круг и угощалась сладостями. Часть их раздавали подружкам невесты, оставшееся относили в ее дом. Освободившиеся блюда наполняли принесенными из дома подарками для жениха, бравшего себе только *чопон* (халат), а остальное раздававшего товарищам.

Другие встречи между женихом и невестой и их сверстниками также под руководством *янги* — *чеча* (при этом поясняли, что *янгой* должна быть жена дяди по матери), устраивавшиеся более скрытно, известны под названием *олма отиш* (перебрасывание яблоками). По рассказам информаторов в Шаватском районе все это выглядело так: на второй день *хаита* был день девичьего праздника — *кизларнинг кидириш кун*, *кизлар хайт кидиради*. Для его проведения выбиралось помещение подальше от родительского дома, куда приходили *патихали киз* (просватанные девушки) со сверстницами и *янгой*. Жених с товарищами устраивали там качели для девушек — *саринджак*. Невеста, отличавшаяся от других прической (волосы заплетены в 40 косичек), качаясь на качелях, становилась так, чтобы лица ее не было видно. Жених с товарищами приходили к дому на заранее условленное через *янгу* место. Во двор они не входили, а стоя у ворот, кидали девушкам яблоки и сладости. Все это

происходило в период, когда жених и невеста должны были соблюдать обычай избегания.

Нечто сходное записано у узбеков-дурменов; в прошлом, по рассказам стариков, между юношами и девушками при встрече допускалась свобода общения²¹. Обычай предсвадебных совместных встреч юношей и девушек известен у соблюдавших брачную экзогамию каракалпаков — это *отырыспа* (посиделки), на которые девушки приходили с *женге*, а юноши — с *джигит-агасы*. По некоторым свидетельствам, на таких встречах происходила и проверка юноши на способность стать мужчиной, лишь после этого он становился джигитом. Руководили этим женге и *джигит-агасы*²². Свадебные игры молодежи, сопровождавшиеся бегством невест (*киз кочди*), были у казахов, *киз оюн* (игра с девушкой) и др. у киргизов и т. д. Даже у ортодоксального узбекско-таджикского населения городов отмечалось ослабление женского затворничества на свадьбах²³.

Групповые встречи молодежи в Средней Азии совмещались не только со свадебными церемониями. Они сопровождали, как правило, те большие народные праздники, которые были связаны генетически с культом природы в широком плане. Даже мусульманская реакция не смогла заглушить древний смысл этих действий, связанный с идеей плодородия, со священной обязанностью продолжения человеческого рода. Молодежные гулянья со значительной свободой общения между юношами и девушками, немислимые в среднеазиатском обществе в обыденной жизни, отмечены во время весенних «праздников цветов»²⁴. Молодежные игры были обязательным элементом новогодних гуляний, посвященных весеннему возрождению природы, у казахов²⁵. Рассматривая обычаи хорезмских узбеков — *лаган ёсаш* и особенно *олма отиш*, связанные не только со свадебными церемониями, но и с народными, нередко весенними праздниками, в свете брачных порядков древности, приходишь к заключению, что во всех этих обычаях встреч сталкиваешься с отдаленными пережитками древних групповых брачных отношений, проявлявшихся в дни культа природы. Здесь уместно вспомнить, что *джура* жениха на церемонии *куёв курар* (смотрения жениха) тоже именовались женихами (интересно в этом плане обрядовое бритье жениха в армянской свадьбе, когда этой процедуре подвергались и его сверстники, товарищи по объединению²⁶). Руководящим началом в этих встречах, как видно, выступали *янга* и *йигит-агасы*.

В свадебной обрядности узбеков Хорезма, причем только Северного, население которого имеет особенности в этногенезе, встречаемся еще с одним персонажем, причастным к свадьбе, — это *бурундук-ене* (посаженная мать), одна из *дженге* молодого (жена старшего или младшего брата отца молодого или жена его старшего брата). *Бурундук-ене* действует только в доме новобрачного, выполняя в целом функции *янги* и считается для молодых второй матерью²⁷. Такой персонаж есть также у каракалпаков (*мурундук-ене*), у узбеков-локайцев-дурменов, найманов, у киргизов (*окуль-эне*), у казахов, т. е. у народов с общим этническим пластом в этногенезе, с пережитками родоплеменных делений с характерным для них в прошлом экзогамным браком. Отмеченный персонаж у этих народов вполне закономерен. У них девушка, выходя замуж, порывала связи с родственниками, односельчанами, с группой своих сверстниц. В селении мужа она приобретала другую наставницу и покровительницу.

В результате рассмотрения функций *янги*, нашедших отражение в свадебной обрядности узбеков Хорезма, вырисовывается значительная фигура женщины, представительницы старшей возрастной группы (*янга*, будь то жена старшего брата, тем более жена дяди матери, которой в некоторых церемониях отдается предпочтение, всегда старше девушки-невесты и ее подружек) — наставницы женской молодежи, регулирующей как-то брачные отношения, ведущего лица ответственных церемоний, связанных с обеспечением благополучия брака, переводом девушки в другой возрастной и социальный разряд. Тем не менее относительно места *янги* в системе древней возрастной организации и предполагаемых женских объединений узбеков Хорезма и вообще среднеазиатских

народов пока не все ясно. Если *агабий*, *йишт-агасы* — это руководящие персонажи мужского объединения — *зиёфата*, то *янга*, несмотря на сходство функций во время встреч молодежи на праздниках с функциями *йигит-агасы*, таковой не является хотя бы потому, что каждая невеста имела свою *янгу* (могла иметь их несколько), задачи которой фактически ограничивались рамками свадьбы (в других циклах обрядности она не участвовала). Вспомним, что посещение гуляний в Хорезме кроме янги проводилось в присутствии *кайвони хотин*, участвовавшей и в других семейных обрядовых церемониях. А *кайвони хотин*, согласно исследованиям Г. П. Снесарева, — это руководительница, распорядительница в общине. Прежде ей поручалось воспитание молодых девушек, подготовка их к самостоятельной жизни. Правда, в середине XX в. функции ее значительно сузились и стерлись в памяти народа²⁸. Предположение автора о существовании женских объединений сверстниц в Хорезме подтверждаются упоминавшимися исследованиями К. Л. Задыхиной и М. В. Сазоновой. Так, сверстницы участвовали в церемониях, связанных с рождением ребенка у одной из них, начиная с *курпача-тоя*, когда собирались, чтобы сшить для ожидаемого ребенка одеяльце, обязательно из лоскутков — *курок* (магическое значение такого приема известно)²⁹. Женщины-родственницы и *чиконлар* собирались также при рождении ребенка. Готовили для роженицы из принесенных яиц яичницу (широко известный символ плодородия), которую должна была отведать каждая из присутствующих. Близкий друг, сверстница роженицы, жарила *баурсак* (кусочки теста, жареные в кипящем масле). Повивальная бабка — *кандык-ене* готовила ритуальное блюдо — *атала* (кашицу из пшеничной муки, предварительно поджаренной на остатках сала или масла от яичницы). Этому блюду приписывались магические свойства, стимулирующие плодородие, поэтому его давали отведать роженице и всем присутствующим, особенно бездетным женщинам. Вновь собирались сверстницы молодой матери на *бешик-той* (праздник положения в колыбель). Значительным моментом церемониала было окуривание травой испанд над огнем светильника — *чирок-исирик*, которым трижды обводили *бешик* (колыбель) и ребенка. Окуривание выполняла *кайвони хотин*. Рождение ребенка существенно сказывалось на общественном статусе женщины, она переходила в группу *джувон*, *жувон* (Южный Хорезм) и впервые надевала женский головной убор — *лачек*, сначала цветной. Эта церемония сопровождалась посвятельным ритуалом, в котором участвовали ее сверстницы, и руководила всем *кайвони хотин*, произносившая пожелания молодой женщине в момент завязывания ей *лачека*. Подруги вторили ей и пели обрядовые песни. Участницам ритуала подносили угощение, для чего резали барана или кур. Ритуал надевания в 40—45 лет белого *лачека* скромнее³⁰. Сходные явления известны и для других районов Средней Азии. Так, в Самарканде совершался обряд «повязывания чалмы» (*саллабандон*) — головного убора женщины³¹.

Как видим, в детском цикле организующая роль нередко была за руководящим лицом общины — *кайвони хотин*. Другой момент, обращающий на себя внимание, — в этих церемониях, как и на свадьбе, сверстницы участвуют во всех обрядовых действиях, направленных на охрану от вреда и стимулирование плодородия.

Чтобы завершить тему о предполагаемых женских объединениях, обратимся к материалам об общественной жизни селения. Оказывается, известны женские собрания во время созревания винограда у мазаров Хивы и Останы. Бывали женские собрания с угощением во время созревания и сбора шелковичных червей. Продолжением их был летний праздник, когда коконы были готовы. Затем женщины собирались для размотки коконов. Во время этой работы участницы собрания обращались за помощью к своей покровительнице — Биби-Фатьме³². Широкой известностью пользовались в Хорезме ежегодные весенние собрания женщин для варки вскладчину *сумаляка* из солода от пророщенной пшеницы и муки — ритуального блюда, генетически связанного с

культом умирающей и возрождающейся природы³³. По свидетельству К. Л. Задыхиной, возглавляла приготовление *сумальяка кайвони хотин*.

Кроме того, К. Л. Задыхина и М. В. Сазонова сообщают, что в Хорезме женщины-сверстницы собирались с чисто развлекательными целями: известны зимние складчинные встречи девушек, начинавшиеся с первым снегом, когда девушки устраивали игры в снежки — *кортишма*. Известны периодические складчинные сборища женщин из разряда *джувон* (до 35—40 лет) под названием *чакиришма* (приглашение), происходившие в зимнее время поочередно у каждой и сопровождавшиеся приготовлением плова или *сут-гуруну* (рисовой молочной каши). В хорезмских городах, в частности в Хиве, женщины 35—45 лет собирались для прослушивания в исполнении *халфы* стихов среднеазиатских классиков, пения песен на их слова. Старые женщины — 45—50 лет собирались для чтения религиозных текстов.

Приведенные материалы подтверждают существование женских возрастных объединений у узбеков Хорезма, но их организационные формы не так отчетливы, как в мужской среде. Собрания женщин, видимо, не носили регулярного характера и не имели свойственной мужским объединениям иерархии. Женские собрания приурочивались часто к церемониям, так или иначе связанным с культом природы. Жизнь мужских объединений в Средней Азии в общественной сфере выливалась в военизированные шествия, соревнования³⁴. В событиях, связанных с жизнью семьи, воинственный дух сохранялся в разнообразных состязаниях на свадьбах, *суннат-тоях* и т. п. Следует отметить, что это характерная черта мужских объединений. Военизированный характер мужских молодежных объединений сохранялся до начала XX в. у кубачинцев и армян и проявлялся также в свадебной обрядности, когда «войско» жениха неотлучно находилось при нем, помогая и охраняя его от возможного «вреда» в ответственные моменты свадьбы³⁵, что находит значительную аналогию в среднеазиатском, в частности хорезмском, быту (однако следует заметить, что среднеазиатский эпос, например каракалпакское Кырк-кыз, дает основание предполагать существование и женских военизированных дружин в прошлом, что определяется, возможно, этнической принадлежностью народа).

Ввиду того, что собрания женщин во время весенне-летних ритуалов проходили не строго по возрастным группам (собирались женщины разных возрастов), в этой форме объединений можно предположить архаическую стадию их формирования, отмечаемую в Средней Азии и в мужской среде, когда руководящим началом выступало старшее поколение в целом³⁶. Может быть этим объясняется и недостаточная ясность в статусе *янги* в системе возрастной организации. Определенно о ней можно говорить лишь, что она принадлежала к старшей возрастной группе, выступала руководителем женской молодежи в церемониях, имеющих отношение к браку, выполняя при этом религиозно-магические функции. В детской обрядности, как и в посвяжительных ритуалах по поводу смены головного убора женщиной, действует *кайвони хотин*, появлявшаяся и во время свадебных церемоний. А *кайвони хотин*, без которой не проходило ни одно событие семейной и общественной жизни общины, — это уже персонаж другой общественной организации — общины. Таким образом, можно отметить, что во всяком случае в XX в. женские объединения Хорезма были недостаточно развиты и в какой-то степени подчинены общине.

Сведения о женских объединениях в Средней Азии фактически еще не собраны. Но фрагментарные данные подтверждают существование этого института и в других районах Средней Азии. Так, в Бухарском оазисе в настоящее время они носят название *чак-чак*. Здесь женские, как и мужские группы сверстников обязательно участвуют в организации и проведении, например, свадебных церемоний³⁷. Объединения девушек и молодых женщин (*баштан*) у киргизов собирались в летнее время тайком от родителей, угощение бывало складчинным. За трапезой участницы встречи беседовали, рассказывали сказки, пели³⁸. Отмечены также объединения и у горных таджиков³⁹.

Не очень ясен вопрос о формировании возрастных объединений женщин. По мнению М. В. Сазоновой, среди узбеков Южного Хорезма оно шло естественным путем: девочки в своей семье годам к 8—9 отделялись от общения с мальчиками и годам к 11—12 образовывали своей *катар*, с которым были связаны подчас всю жизнь, так как в Хорезме в силу распространения кузенных браков в пределах больших семей по выходе замуж женщина оставалась часто в том же селении, сохраняя связь со сверстницами. Однако в прошлом, видимо, существовали специальные посвятельные ритуалы. В этом плане интересны сведения о таджиках Бухары и ирани Кагана. В прошлом у них дети, достигшие 12 лет, проходили через обряд *мулчардароен* (связывалось это с летосчислением по 12-годовичному животному циклу). В обряде участвовали только женщины. Приурочивалось все это к Наврузу (Новый год), хотя могло быть и в другие «счастливые» дни. Среди угощений обязательно были *сумаллак*, а также *угро* — суп с лапшой. Приходившие выполняли положенные действия к Наврузу, затем под руководством пожилой женщины — *вакили* участвовали в обряде посвящения. Посвящаемого вводили после прочтения молитвы в честь умерших предков в момент, когда начиналось пиршество с танцами и музыкой. *Вакиля* надевала на посвящаемого обрядовое платье или рубаху, обязательно традиционного покроя и белого цвета, и другие предметы костюма, произнося благопожелания и по традиции осыпая его монетами и сладостями и одаривая его. Лицо подростка смазывали мукой.

Трансформированный праздник *мулчардароен* отмечается в семьях и школах и теперь и приурочивается также к Наврузу. Сохранился и белый цвет костюма, который теперь кроится по-современному⁴⁰.

Не исключено, что и в Хорезме в прошлом были подобные обычаи, поскольку счет лет жизни по мурчелам, в частности женщин, здесь известен. Элементы посвятельного ритуала зафиксированы в материалах об объединениях сверстников в селении Калачаи Калон (район Ура-Тюбе)⁴¹. Теперь у нас есть основания подвести итоги по вопросу о причастности объединений сверстников к жизни семьи. Наиболее значительна их роль в обрядовой жизни, конкретно — в обрядности жизненного цикла, когда они наряду с общиной выступают как самостоятельный коллектив. И это естественно, поскольку данный цикл связан с этапными, переходными моментами в жизни человека, которые в ракурсе половозрастной градации в далеком прошлом сопровождались системой инициаций. Элементы их сохранились в свадебном цикле, в комплексе *суннат-тоя* хорезмских узбеков, на что указал в свое время Г. П. Снесарев.

Судя по фрагментарным данным⁴² и по материалам из других регионов, в частности по армянам⁴³, каждая возрастная ступень и их объединения имели свои общественные и семейные обязанности. По Хорезму известно, что сверстники каждой возрастной группы обязательно участвовали в похоронно-поминальной обрядности (см. труды К. Л. Задыхиной). По материалам Г. П. Снесарева, сверстники участвовали в *суннат-тоя*. Согласно сведениям Л. Ф. Моногаровой, у таджиков в сельской местности до последнего времени *джура* хозяина дома наравне с родственниками оказывают посильную помощь в проведении *суннат-тоя*: приводят теленка, приносят чай, рис, паласы. На *суннат-тоя* участвует *джура* отца ребенка, его деда и дяди. На помолвку всегда приглашают *джура* отца невесты. Даже в современных семейных сборищах, например по поводу призыва в армию, *джура* отца новобранца наряду с родственниками дают деньги на расходы, а сверстники провожают до призывного пункта⁴⁴.

Реликты взаимоотношений, диктуемых отголосками древней половозрастной градации общества, встречаются и в современной жизни народов региона. Интересно, что они претерпевают существенную трансформацию и бытуют в новых формах. Например, в Киргизии, согласно материалам А. Кочкунова, существуют летние молодежные объединения — *шерне*, состоящие из друзей по учебе или работе⁴⁵, хотя не исключено, что они имеют другую природу, так как в них принимают участие целые семьи.

В заключение хочется привлечь внимание исследователей к данной теме: поскольку традиции, связанные с ней, уходят в прошлое, надо успеть собрать материалы для реконструкции сути данного института. Интересна и его современная судьба. Половозрастная градация общества и ее производные в виде возрастных объединений даже в вариантах, характерных для рубежа XX в., когда они были известны в деформированных, пережиточных по сравнению с изначальными формами, когда в них стали проявляться классовые тенденции, все-таки регламентировали поведение человека в общественной, хозяйственной и семейной жизни. Объединения мужчин и женщин являлись своеобразной жизненной школой, в которой старшие возрастные группы выступали воспитателями младших поколений, конечно, в рамках морально-этических, идеологических и других норм патриархально-феодалного общества. В XX в. заметно стала усиливаться роль этих объединений в заполнении досуга. В послевоенный период в Средней Азии известны объединения, основанные не по возрастному принципу, а по профессии — объединения учителей, шоферов. Тем не менее традиция связей членов объединения в обыденной жизни — помочь по хозяйству, при постройке дома, принять участие в подготовке и проведении свадьбы, похорон и т. п. — не утратилась, что видно даже из немногочисленных приведенных выше примеров. Известная всем народам Средней Азии *янга* — наставница невест — не потеряла полностью своего значения в жизни молодежи. Именно она сопровождает невесту на церемонию бракосочетания в загс или Дворец бракосочетания. Однако недостаток конкретных знаний по состоянию этого института в наши дни не позволяет делать более определенные выводы.

Примечания

¹ Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948. Экскурс III; Снесарев Г. П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 7. М., 1963 и другие его работы.

² Задыхина К. Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии — Родовое общество. Материалы и исследования. М., 1954; *ее же*. Узбеки дельты Амударьи // Тр. Хорезмской экспедиции. 1952. Т. 1; Сазонова М. В. О женских возрастных группах в Хорезме // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1978. С. 10—11.

³ Местные узбекские термины даны в русской транскрипции.

⁴ За неимением места мы не приводим весь состав сведений по этому вопросу, отсылая к работам: Задыхина К. Л. Узбеки... С. 392; Архив ИЭ, Каракалпакский отряд Хорезмской экспедиции Ин-та этнографии АН СССР под руководством Т. А. Жданко; Полевые записи автора: Муйнакский р-н Каракалпакской АССР. 1957. № 25—26; о-в Карабойлы. 1958. № 8.

⁵ Снесарев Г. П. Указ. раб.

⁶ См.: Рахимов Р. Традиционные мужские объединения и некоторые вопросы общественного быта таджиков (конец XIX — начало XX в.): Автореф. дис...канд. ист. наук. Л., 1977; Дурдыев М. Б. Пережитки возрастных групп и ранних форм брака в свадебных обрядах туркмен в конце XIX — начале XX в. // Уч. зап. Туркменского гос. ун-та (Сер. историко-юридических наук). Ашхабад, 1970. С. 57; Буриев А. Б., Рассудова Р. Я. Мужские объединения и община узбеков и таджиков на рубеже XIX—XX вв. // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1983. С. 12 и др.

⁷ В период подготовки статьи к печати появилась специальная работа на эту тему с новым конкретным материалом: Тошматов Н. Э. Традиционные мужские объединения и их роль в семейной обрядности у населения Ура-Тюбе // Изв. АН ТаджССР. Сер. востоковедения, истории, филологии. 1987. 4.

⁸ Основными материалами к данной работе послужили полевые записки, проведенные в различных районах Хорезмской области УзССР в 1955—1958 гг. Г. С. Куртмуллаевой, работавшей в составе Узбекского отряда Хорезмской экспедиции под руководством Г. П. Снесарева, и полевые записи автора, участвовавшего в работе этого отряда в 1956, 1968 гг. — Архив ИЭ.

⁹ Снесарев Г. П. Указ. раб. С. 162.

¹⁰ См. Лобачева Н. П. Об одном обычае свадебного комплекса хорезмских узбеков // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979.

¹¹ Киличев Тура. История народного театра Хорезма и его развитие в XIX и начале XX века // Автореф. дис...канд. ист. наук. Нукус; Ташкент, 1986.

¹² См. Гордлевский В. А. Османская свадьба // Этнографическое обозрение. 1914. № 3/4. С. 21—22.

¹³ Киличев Т. Указ. раб.

¹⁴ См. Снесарев Г. П. Указ. раб. С. 161.

¹⁵ Полевые записи автора. 1966. Коканд // Архив ИЭ.

- ¹⁶ Гордлевский В. А. Указ. раб. С. 21—22.
- ¹⁷ Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ. 1960. 34. С. 44.
- ¹⁸ См. карту: Лобачева Н. П. Свадебный обряд как историко-этнографический источник (на примере хорезмских узбеков) // Сов. этнография. 1981. № 2. С. 39.
- ¹⁹ По некоторым информациям, курицу новобрачный должен был съесть, не притрагиваясь к ней руками, что вызывало смех у зрителей.
- ²⁰ По возрастной градации этот термин означает мужчину зрелого возраста от 30 до 50 лет, т. е. представителя старшей возрастной группы, хотя в объединении он не выделялся своим возрастом, как и *агабий*. В этом явлении, очевидно, отразилась роль старшего поколения и та фаза в развитии мужских объединений, когда они не разделялись на группы по возрастам.
- ²¹ См. Борозна Н. Г. Некоторые черты традиционной свадебной обрядности узбеков-дурменов южных районов Таджикистана и Узбекистана // Сов. этнография. 1969. № 1. С. 84.
- ²² Архив ИЭ. Каракалпакский отряд Хорезмской экспедиции. 1956. Полевая запись автора. № 30.
- ²³ Сухарева О. А. Празднество цветов у равнинных таджиков (конец XIX — начало XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 44.
- ²⁴ Сухарева О. А. Указ. раб. С. 44.
- ²⁵ Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // С. 51—52.
- ²⁶ См. Варданян Л. В. Традиции мужских возрастных групп у армян (Конец XIX — начало XX в.) // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования в 12 вып. Ереван, 1982. С. 118.
- ²⁷ Задыкина К. Л. Узбеки... С. 403.
- ²⁸ Снесарев Г. П. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Материалы Хорезмской экспедиции. 1960. Вып. 4. С. 138.
- ²⁹ Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1970. Вып. 2. С. 224.
- ³⁰ Сазонова М. В. Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М. 1989.
- ³¹ См. Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (вторая половина XIX — начало XX в.). М., 1982. С. 83—84.
- ³² Полевые материалы автора. 1947. Хива, Турткуль и их районы; а также Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975. С. 123.
- ³³ Полевые записи автора. 1947. Хорезмская обл. УзССР, Турткульский р-н Каракалпакской АССР; Лобачева Н. П. Формирование... С. 120.
- ³⁴ См. Рахимов Р. «Туи салладор» в окрестностях города Ура-Тюбе (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков) // Полевые исследования Ин-та этнографии АН СССР. 1975. М., 1977.
- ³⁵ См. Шиллинг Е. М. Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды. М., 1949. С. 166—167 и др.; Варданян Л. В. Традиции мужских возрастных групп... С. 114 сл.
- ³⁶ См. Снесарев Г. П. Традиции мужских союзов... С. 164.
- ³⁷ Устное сообщение А. Жумаева.
- ³⁸ Симаков Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX в. Л., 1984. С. 170.
- ³⁹ См. Андреев А. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. С. 130.
- ⁴⁰ Шовалиева М. Современный обряд «мулчар» у таджиков Бухары и ирани Кагана // Актуальные вопросы гуманитарных наук на современном этапе (Философия, история, право). Душанбе, 1987. С. 130 сл.
- ⁴¹ См. Тошматов Н. Э. Традиционные мужские объединения и их роль в семейной обрядности у населения Ура-Тюбе // Изв. АН ТаджССР (Сер. востоковедение, история, филология). 1987. 4. С. 33—34.
- ⁴² Там же. С. 36—37.
- ⁴³ Варданян Л. В. Указ. раб.
- ⁴⁴ Устное сообщение Л. Ф. Моногаровой.
- ⁴⁵ Устное сообщение А. Кочкунова.

С. В. Соколовский

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ БРАЧНОЙ СТРУКТУРЫ У АЛТАЙСКИХ МЕННОНИТОВ

Одним из главных объектов исследования в географии населения является система расселения. Однако роль пространственного размещения человеческих сообществ столь велика, а закономерности этого размещения настолько существенно влияют на их жизнедеятельность, что без учета размещения населения не обходится по существу ни одна из наук, в которых исследуются те или иные