

К истории сложения института свадебной обрядности

(на примере комплексов свадебных обычаев
и обрядов народов Средней Азии и Казахстана)

Н. П. Лобачева

Традиционный свадебный комплекс народов Средней Азии и Казахстана начала XX в. представлял собой разветвленную систему обычаев и обрядов социального и религиозного происхождения, генезис которых связан с различными историческими эпохами.

Свадебные комплексы отдельных народов имели отличия, определяемые этнической историей и своеобразием общественного развития этих народов, отражающимися на семейно-брачных пормах. Тем не менее у всех среднеазиатских народов свадебный цикл распадался на ряд этапов, связанных: 1 — с переговорами о вступлении в брак и его условиях (выбор невесты и сватовство, сговор, помолвка); 2 — с собственно свадьбой, сопровождающейся легализующим брак обрядом мусульманского бракосочетания (*никах*, *нихон*, *неке* и другие различия этого термина); 3 — с послесвадебными церемониями.

У большинства народов собственно свадьба состояла из празднества в доме невесты (молодой), церемонии перевоза ее в дом мужа и празднества в его доме. У различных народов и даже их отдельных групп кульминация свадебного праздника приходилась на разные моменты: в одних случаях главным считалось торжество в доме невесты, в других — в доме жениха (молодого). Показателем кульминации обычно являлся обряд бракосочетания (хотя это не безоговорочное правило), происходивший в доме невесты или жениха с тенденцией, однако, окончательного перемещения его на торжество в доме последнего¹.

Брачная ночь (почти у всех этнических групп среднеазиатских народов) и поселение вступивших в брак (у всех народов) бывали в доме жениха. Исключение составляли те немногие случаи, когда выдавали замуж единственную дочь престарелых родители, просившие зятя поселиться в их доме.

Отметим, что брак в этом регионе в целом основывался на уплате калыма.

¹ Бывало, что *нихон* совершался в доме невесты, однако главным считалось торжество в доме жениха. Такой вариант свадьбы встречается, например, у узбеков Хорезмской обл. Узбекской ССР (Полевые записи автора 1956, 1968 гг. — Архив ИЭ).

Анализ свадебного комплекса обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана в генетическом аспекте позволяет выделить наиболее ранние слои в его сложении и определить основные направления в развитии этого обрядового института.

Разработка теоретических положений о свадебной обрядности среднеазиатских народов встречается в ряде трудов советских этнографов². Самое значительное место среди них принадлежит трудам Н. А. Кислякова, в основу исследований которого положен таджикский материал.

Н. А. Кисляков установил, что традиционная свадьба, таджиков состоит из двух больших праздников: помолвки-обручения (праздник I) и собственно свадьбы (праздник II) — основного праздника, включающего религиозный обряд бракосочетания и заканчивающегося переездом новобрачной в дом мужа. Первый из них он считает «пережитком брака эпохи материнского рода», «пережитком праздника бракосочетания при матрилокальном браке в эпоху материнского права». Праздник II (свадьба) генетически является порождением другой исторической эпохи, когда возникли патриархальные отношения и брак совершался лишь после уплаты калыма, а само торжество посвящалось увозу новобрачной в дом мужа, поскольку брак стал патрилокальным. С появлением второго первый праздник стал сохраняться пережиточно, превратившись в помолвку, а матрилокальное поселение брачной пары также пережиточно сохранилось в обычае «тайных» посещений женихом невесты в предсвадебный период³.

Как отметил Н. А. Кисляков, эта концепция, разработанная применительно к таджикам, нашла подтверждение в ряде фактов семейно-брачных порядков других народов Средней Азии и ближайших стран. Однако для того, чтобы она могла быть отнесена ко всем народам Средней Азии и Казахстана, необходим более тщательный анализ в этом аспекте всего накопленного материала по свадебным обрядам названных народов⁴.

Последуем рекомендации Н. А. Кислякова и обратимся к свадебным обрядам других народов среднеазиатско-казахстан-

² См.: Сухарева О. А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии. — СЭ, 1940, III; Она же. Некоторые вопросы брака и свадебные обряды таджиков к. Шахристан. — Сборник научного кружка при Восточном факультете САГУ, вып. 1. Ташкент, 1928; Васильева Г. П. О роли этнических компонентов в сложении свадебной обрядности туркмен. — В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968; Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971 (глава «Брак и семья»), и др.

³ См.: Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. М. — Л., 1959, с. 218 и др.; Она же. Некоторые брачные церемонии у народов Средней Азии и проблема материнского рода. — Труды VII МКАЭН, 1967, т. 4, с. 239—244; Она же. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969, с. 98—99.

⁴ Кисляков Н. А. Очерки по истории..., с. 99.

ского региона с тем, чтобы проверить изложенную выше концепцию и по мере возможности продолжить начатое Н. А. Кисляковым исследование истории сложения и развития свадебного обряда на материалах этих народов.

Наиболее исчерпывающие этнографические сведения о свадебной обрядности народов названного региона касаются казахов. Они охватывают всю территорию Казахстана и имеют достаточно широкий хронологический диапазон — с XVIII в. и по сегодняшний день. Эти материалы обобщены в трудах Н. А. Кислякова⁵ и Х. А. Аргынбаева⁶, что облегчает дальнейшее исследование. Кроме того, они взаимно проверяемы сведениями о свадебной обрядности родственных народов — киргизов и каракалпаков⁷, которые также достаточно полны. Все эти обстоятельства побудили нас обратиться в первую очередь к материалам о казахской свадьбе.

И. Н. А. Кисляков, и Х. А. Аргынбаев исходят из положения, что свадебная обрядность казахов различных областей имеет в целом единую основу. Такого же мнения придерживается и автор данной статьи⁸. В пользу этого говорит наличие у всех групп казахов одних и тех же церемоний, освещенных авторами с различной полнотой, объектов символического действия, одних и тех же терминов, определяющих те или иные моменты свадебного цикла. Отмечаемые разночтения у авторов XIX в. свидетельствуют больше об эволюции обычаев и обрядов (это мы попытаемся показать), чем о различии их генетических корней, хотя и этот момент не исключается: здесь могут иметь место и некоторое этническое различие казахов разных жузов, и результат культурного взаимовлияния с соседними народами, что является темами предстоящих исследований.

При ознакомлении с комплексом свадебных обычаев и обрядов казахов конца XIX в. обращает на себя внимание известная повторяемость в какой-то мере идентичных и по содержанию и по символике действий на протяжении свадебного цикла. Так, в церемониале сватовства четко выделяются два этапа — то, что называется «предварительные переговоры» о сватовстве, и официальное сватовство. Каждый из этих этапов имеет свой, но в чем-то схожий с другим ритуал. Остановимся на первом этапе.

⁵ Кисляков Н. А. Очерки по истории..., с. 99—114.

⁶ Аргынбаев Х. А. Казак халкындагы семья мен неке (Тарихи-этнография — ылык шолу). Алматы, 1973.

⁷ См.: Абрамзон С. М. Киргизы в их этногенетических и историко-культурных связях с народами сопредельных стран. Л., 1967 (рукопись докт. дисс.); Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975; и др.

⁸ См.: Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. — В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, с. 302 и сл.

Для предварительных переговоров к отцу девушки от имени отца молодого человека отправляли одного или нескольких человек (по одним сообщениям — из числа близких семье жениха лиц, по другим — посторонних, но всегда почтенных), которых большинство авторов называют термином *джаучи-джауши*, *яучи*⁹ (казах. — жаушы), что можно перевести как «нападающий», поскольку в казахском языке есть существительное *жау* в значении «враг» и глагол *калын жауу* в значении «нападать»¹⁰.

Полномочия жаушы в сообщениях различных авторов отличаются. По одним, их роль сводилась лишь к тому, чтобы узнать мнение родителей девушки относительно возможности сделать предложение о сватовстве¹¹. По другим, посланцы узнавали и то, сколько отец невесты желает получить калыма¹². По третьим, в случае согласия родителей девушки на сватовство посланные тут же уславливались о размерах калыма¹³. По четвертым, кроме калыма, жаушы устанавливали сумму, вносимую также женихом, на головной убор невесты — *саукеле*, так называемый *баш-жакса*¹⁴.

Авторы, приписывающие значительную роль жаушы в переговорах о браке, останавливаются на ритуале этого этапа сватовства: после согласия отца девушки, к которому обращались с распространенной формулой: «У вас сокол, у нас кречет», и переговоров о размерах калыма жаушы вручал ему подарок, предназначенный невесте, в виде серег, колец и т. д., который назывался *каргыбау* (ошейник) или *укітагар* (меченне). Затем жаушы вручали подарок, скрепляющий сватовство: лошадь или халат — *чеге чапан* (*шеге шапан*) — гвоздь-халат. Так кончался первый этап сватовства, который при младенческом сговоре отделялся от второго — официального — большим сроком.

Смысловая нагрузка и сам ритуал этого этапа у разных авторов, писавших о различных группах казахов, неодинаковы.

⁹ См.: Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области. Казань, 1900, с. 15; Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, с. 23; Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области, т. I. Ташкент, 1889, с. 58; и др.

¹⁰ Русско-казахский словарь. Под ред. Н. Т. Сауранбаева. М., 1954.

¹¹ См.: Кустанаев Х. Этнографические очерки..., с. 23; Ибрагимов И. И. Этнографические очерки киргизского народа. — В кн.: Русский Туркестан. М., 1872, с. 127.

¹² См.: Бекимов М. Н. Свадебные обряды киргизов Уральской области. — Известия ОАИЭ при Казанском университете, 1905, т. XXI, вып. 4, с. 389.

¹³ См.: Алтынсарин И. Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргиз Оренбургского ведомства. — Записки ООРГО, Казань, 1870, вып. 1, с. 101; Диваев А. А. О свадебном ритуале..., с. 15; Изразцов Н. Обычное право (адат) киргизов Семиреченской области. — Этнографическое обозрение, 1897, № 3, с. 73; Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов, вып. 1. Омск, 1886, с. 3; Гродеков Н. И. Киргизы..., с. 58; и др.

¹⁴ См.: Алтынсарин И. Очерк обычаев..., с. 101.

Различия между полярными вариантами предварительного сватовства заключаются в степени участия жаушы в переговорах о калыме и наличии или отсутствии особого ритуала при этом. Промежуточный вариант, когда жаушы только узнают о предлагаемых размерах калыма, как нам кажется, говорит о том, что происходило развитие, изменение данного ритуала. В каком направлении оно происходило — от простейшего варианта к сложному или наоборот, мы увидим при разборе свадебного комплекса в целом. Здесь хочется лишь подчеркнуть, что происходило изменение и ритуала, и значения этого этапа сватовства.

Второй этап — официальное сватовство (*куда тусер*) — начинался с приезда сватов — родственников жениха в дом девушки. Группа сватов, называвшихся уже термином *куда* (сват), бывала многочисленной и обычно возглавлялась отцом молодого человека. Миссия их состояла в том, чтобы сделать официальное предложение о браке, окончательно договориться о размере калыма, условиях его выплаты, о приданом, о сроках свадьбы и т. д. В отличие от предварительного официальное сватовство всегда происходило пышно, сопровождалось увеселениями и имело достаточно сложный ритуал. Договор о браке утверждался мусульманской молитвой (*ак бата*), вкушением ритуальной пищи (*куйрык бауыр* — печенье с курдючным салом, *тостик* — баранья грудинка) в залог верности и нерушимости его, чего не было на этапе предварительного сватовства. Церемония завершалась вручением подарков — *киит* приехавшим сватам. Затем начинался *той* (празднество) с различными увеселениями.

В некоторых сообщениях говорится, что подарок невесте — каргыбау или укітагар вручается не на предварительном, а на официальном сватовстве¹⁵. На этом этапе соблюдался обычай *куда тартыс* (теребить сватов), когда женщины со стороны невесты подвергали сватов различным испытаниям, являвшийся, по-видимому, реликтом бывлой борьбы матрилокальных и патрилокальных тенденций брака.

Таким образом, оба этапа сватовства имеют не только сходную смысловую нагрузку и некоторое сходство в ритуале (одаривание), но и различаются между собой. На первом этапе встречаются архаизмы, особенно проявляющиеся в терминологии, которая ассоциируется с нравами первобытной эпохи (жаушы — нападающий, каргыбау — ошейник, укітагар — мечение, шеге шапан — гвоздь-халат). Возможно, эти термины — отголосок брака похищением, иногда имевшим место в переходную эпоху от материнско-родовых к патриархальным отношениям¹⁶.

¹⁵ См.: Аргынбаев Х. А. Свадьба и свадебные обряды казахов в прошлом и настоящем. — СЭ 1974, № 6, с. 70.

¹⁶ См.: Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М., 1974, с. 181.

В то же время этот этап сватовства несет черты активной изменчивости. Во втором этапе есть ряд новых моментов, усложняющих ритуал и делающих его более торжественным. Следует отметить также тенденцию перемещения некоторых обычаев с первого на второй этап сватовства (например, каргыбау и др.).

Повторяемость примерно одних и тех же церемониалов встречается и в дальнейшем прохождении свадебного цикла. Сходные церемониалы сопровождают досвадебный визит жениха в дом невесты — *урын бару*¹⁷ и собственно свадьбу в части, которая протекает в доме невесты.

Урын бару описан авторами XIX — начала XX в. достаточно полно. Но в их сообщениях встречаются противоположные данные относительно того — тайным или открытым (официальным) был этот приезд жениха к невесте, был ли он первым или ему предшествовали другие посещения дома невесты. Встречаются противоречия и в определении времени этого визита — после частичной или полной выплаты калыма и др.

Если в отношении обстановки, в которой происходило это свидание, у авторов XIX в. нет абсолютного единодушия, то по поводу церемониала особых разногласий у них не наблюдается. Сопоставление этих данных приводит к заключениям: 1) урын бару имел сложный ритуал и сопровождался тоем с разнообразными соревнованиями и развлечениями; 2) ритуал его был достаточно единообразен у различных групп казахов. Примечательно также и то, что при упоминании других досвадебных свиданий (а их было несколько, и все вместе они назывались *калындык ойнау*¹⁸ — игра с невестой) обычно не приводится их ритуала, а лишь подчеркивается, что они происходили в относительной тайне. Все эти обстоятельства привлекают к урын бару особое внимание.

Из многочисленных описаний казахской свадьбы конца XIX — начала XX в. остановимся на сообщении М. Н. Бекимова о казахах Уральской обл.¹⁹, поскольку в нем особенно отчетливо отражено интересующее нас явление. Согласно информации М. Н. Бекимова, по достижении молодыми людьми, сговоренными в младенческие годы, брачного возраста отец жениха посылал людей к отцу девушки, чтобы узнать, согласен ли тот на приезд молодого человека и какую часть калыма он же-

¹⁷ Ибрагимов И. И. (указ. соч., с. 135) пользуется термином *урын келю*, где *урын* переводится как «первый», и отмечает, что это старинное слово, сохранившееся только в данном выражении. Х. Аргынбаев слово *урын* производит от древнетюркского *игин* в значении «припикать, прижиматься».

¹⁸ По Ибрагимову (указ. соч., с. 139) *калындык* — старинное слово, сохранившееся в значении «невеста» только в выражении *калындык ойнау*. Н. И. Гродеков (указ. соч., с. 63) говорит, что *калындык* — «помолвленная невеста». В киргизском и каракалпакском языках это слово означает — «засватанная девушка, нареченная невеста».

¹⁹ Бекимов М. Н. Свадебные обряды...

лает получить к этому моменту. Получив согласие, он устраивал той и отправлял сына в аул невесты в сопровождении двух-трех человек. Бекимов говорит, что этот приезд жениха к невесте был первым и назывался *орун келу* или *орун бару*, что по его интерпретации означает «отъезд постели». К аулу невесты жених приезжал в сумерки, останавливаясь в полуверсте от него. Сопровождающие же лица ехали в аул. К нему навстречу выходили девушки и молодые женщины, приглашая в аул, где ему отводили специально поставленную юрту. В окружении девушек, молодых женщин, джигитов он весело проводил время. Через день в ауле невесты устраивали той. Съезжалась масса народа. Каждый аульный аксакал получал от жениха по халату (*аксакал шапан*). Устраивали скачки, соревнования в стрельбе. Призы выдавались за счет жениха.

Невеста в накинутом на голову платке сидела в юрте, окруженная женщинами. Закончив скачки, молодые парни подъезжали к юрте. В это время певец, считающий свой род старшим, пел песню *той бастар* (начинающую пир), хвалил невесту и давая ей совет, как стать примерной женой. Потом начинался *тартыс* (перетягивание): вокруг невесты кольцом садились джигиты и не отдавали ее старавшимся отнять женщинам. Невеста, видя, что женщины ее отдают, плакала, обнявшись со своей подругой. Их сажали на арбу и везли в другой аул, где ночью происходила другая игра — *болыс уй* (дом волостного?). Туда же, посадив к себе на лошадь по девушке, скакали джигиты, чтобы принять участие в этой игре, включавшей соревнования в пении, игре на домбрах, игре в кости (*алчи*).

Путру невесту везли снова в родной аул, так как ночью ей предстояло свидание с женихом. В эту ночь жених впервые входил в юрту будущего тестя, где за специальным пологом для молодых людей была приготовлена постель; здесь его ждала невеста, угощавшая пришедшего чаем. Перед свиданием жених обязан был отдать установленные обычаем выкупы (*каде*) деньгами, вещами или скотом (за показ невесты, за позволение держать ее руку, за разрешение погладить голову, за трогание одеяла, за распускание полога и т. д.), после чего его оставляли с невестой. Утром, когда народ еще спал, жених выходил из дома тестя. Он жил в ауле невесты несколько дней, и каждую ночь виделся с ней. После *орун бару* жениху можно было приезжать к невесте по ночам, но за каждое свидание он обязан был дать подарки женщинам из аула невесты.

Таким образом, основным моментом этого этапа свадебных церемоний, по Бекимову, является устройство в ауле невесты той с угощением и развлечениями по поводу первого приезда жениха. Ритуал его включал: исполнение песни *той бастар*, игру *тартыс*, игру *болыс уй*, систему выкупов перед свиданием жениха с невестой, свидание его с невестой, происходившее в юрте ее отца.

Другие авторы к этим сведениям добавляют, что на пиршество, устраиваемое отцом невесты и называемое *орун-той*²⁰, жених, везший подарки семье невесты и встречающим его женщинам²¹, ехал с группой джигитов во главе со старшим — *отагасы*²². В числе его свиты были певец, шутники и остролисты²³. При этом жених одевался как можно богаче²⁴. На голове его была не шапка, а малахай, чтобы лицо было полузакрыто²⁵.

Первое свидание жениха с невестой происходило в юрте ее отца, с которым при этом не полагалось встречаться, и называлось *исик ачу*²⁶ (*есик ашар* — отворить дверь). Этот термин известен и в применении к подарку, получаемому женщиной, открывавшей дверь юрты жениху при первом свидании его с невестой²⁷.

Перед этим свиданием, кроме обычая давать выкупы родственникам невесты, происходило осыпание жениха *баурсаком* (обрядовое печенье — куски теста, обжаренные в кипящем масле), сушеными фруктами, орехами. Это делала жена брата невесты или ее мать²⁸; или ему давали в чашке молоко — *ак* (белый)²⁹. Войдя в юрту, жених трижды должен был поклониться: *арвакам* (предкам дома), главе дома и матери невесты³⁰; другие авторы добавляют, что при этом он должен был вылить ковш растопленного сала в огонь очага³¹. Невеста при входе в юрту также бросала в горящий огонь сало, приговаривая: «Огонь-мать, масло (сало)-мать, благослови»³². Казахский ученый С. Н. Акатаев предлагает эту формулу читать так: «Мать-огонь, мать-Умай, благослови» — исходя из того, что имя божества Умай — покровительницы роженец, детей и плодородия — по-казахски произносится как Май, а последнее дословно означает «масло, сало»³³.

Согласно информации Бекимова, через определенный промежуток времени после урын бару, называемого им «первой свадь-

²⁰ См.: Гродеков Н. И. Киргизы..., с. 63.

²¹ См.: Изразцов Н. Обычное право..., с. 75; Баллазек Л. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в Малой киргизской орде силу закона. — Записки ООРГО, Казань, 1871, вып. 2, с. 76; и др.

²² См.: Ибрагимов И. И. Этнографические..., с. 135; Маковецкий П. Е. Материалы..., с. 16; и др.

²³ См.: Алтынсарин И. Очерки обычаев..., с. 105; и др.

²⁴ См.: Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. 3. СПб., 1832, с. 100.

²⁵ Алтынсарин И. Очерки обычаев..., с. 105.

²⁶ См.: Кустанаев Х. Этнографические очерки..., с. 29; Ибрагимов И. И. Этнографические..., с. 138; и др.

²⁷ См.: Аргынбаев Х. А. Свадьба и свадебные обряды..., с. 71.

²⁸ См.: Гродеков Н. И. Киргизы..., с. 65.

²⁹ См.: Ибрагимов И. И. Этнографические..., с. 138.

³⁰ Там же.

³¹ Алтынсарин И. Очерки обычаев..., с. 103.

³² Маковецкий П. Е. Материалы..., с. 19; Гродеков Н. И. Киргизы..., с. 65.

³³ Акатаев С. Н. Культ предков казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки. Алма-Ата, 1973 (автореф. канд. дисс.).

бой», устраивали, как он выражается, «вторую свадьбу», на которой происходил и мусульманский обряд бракосочетания. Вторая свадьба, по его словам, — самая главная. На нее съезжалось много народа. Во время свадьбы (как и на орун-тое) устраивали особую рода скачки — *моше*. В них в прежнее время принимали участие и девушки. Как и на первом, на этом празднике происходили той бастар, тартыс, болыс уй. Вечером во время молодежной игры болыс уй звали муллу, приглашавшего из публики трех свидетелей, который совершал религиозный обряд бракосочетания. На следующий день новобрачная в сопровождении подруг ездила по аулам и прощалась с сородичами. Потом ее отправляли в аул мужа, где в свою очередь устраивали той, основные моменты которого составляют обряды приобщения новобрачной к очагу дома мужа и смотрения лица невестки — знакомство с ней родственников новобрачного.

Описанный церемониал — свадебный. Обращает на себя внимание то, что во время его в части, происходящей в доме и ауле невесты, повторяется церемониал досвадебного визита жениха к невесте — урын бару. Встает вопрос: что же такое урын бару? Нам представляется, что это реликт свадебного обряда более ранней эпохи³⁴, чем церемониал собственно свадьбы. Относительно их датировки мы выскажемся позднее.

В том, что это пережиток именно свадебного ритуала, убеждает обыкновение в отдельных случаях ограничиваться только первым праздником, после которого жених увозил невесту в свой дом, не дожидаясь полной выплаты калыма и не устраивая торжественной свадьбы³⁵.

Наше предположение о том, что урын бару — пережиточная форма древнего свадебного обряда, доказывают и материалы обычного права казахов, вытекающие из него установления и запреты, связанные с браком. Так, если жених, посетивший невесту на урын тое, умрет, то родители девушки привозят ее в трауре с подарками (*аза*) в аул умершего, где она остается и оплакивает жениха в продолжении года, а затем выходит замуж за его ближайшего родственника³⁶, т. е. с невестой поступают так, как будто она была женой умершего.

Первое свидание жениха и невесты рассматривалось как начало законной брачной жизни. Жениху нельзя было отказаться от невесты, если он заплатил за нее хотя бы часть калыма. Особенно воспрещалось это после урун килю (урын бару), когда жених допускался к невесте и приобретал на нее права. Если

жених отказывался от невесты после свидания с ней, он терял не только внесенную часть калыма, но должен был уплатить штраф в три *тогуза* («девятка»), так как предполагалось, что он при свидании лишил ее девственности.

В случае смерти невесты ее родители обязаны были выдать жениху другую непросватанную дочь или возратить калым. Причем если у жениха в дни урун килю было уже официальное свидание с девушкой, то за ее сестру он выплачивал прибавочный, так называемый *балдыз калым* (балдыз — младшая сестра жены). При возвращении жениху родителями умершей калыма (за неимением у них другой дочери) также принималось во внимание имевшееся свидание жениха и невесты. Если смерть последовала после урун килю, то из калыма удерживалась часть, называемая *тое бастаткан тогуз*³⁷.

Первая интерпретация этого звена свадебного цикла казахов принадлежит известному русскому исследователю А. Н. Максиму, который пришел к заключению, что досвадебное посещение женихом невесты имеет серьезное обрядовое значение и признается обычным правом до известной степени как уже завершившийся брак. Генетические корни этого обычая он видел в матриликальном браке³⁸. Кроме того, А. Н. Максимов, обратив внимание на название собственно свадьбы казахов — *узатар-той* (отпускной пир, пир проводов), высказал мнение, что этот акт нужен не для того, чтобы дать жениху право на невесту, а для того, чтобы дать ему право увезти ее к себе домой³⁹.

Дальнейшее изучение этого вопроса показало, что заключения А. Н. Максимова в своей основе правильны, хотя к ним возможны значительные уточнения.

Итак, возвратимся к нашему тезису о повторяемости одинаковых по смыслу и близких по ритуалу звеньев в свадебном цикле казахов. Кроме двух этапов сватовства, в нем налицо два этапа свадебного церемониала — два одновременных праздника бракосочетания, наличие которых в едином свадебном комплексе казахов начала XX в. мы попытаемся объяснить ниже. Сейчас же посмотрим, чем они характеризуются.

Орун-той (как и предварительное сватовство) содержит много архаических моментов. На нем соблюдается ряд ритуальных игр, в которых без труда усматриваются пережитки некогда реальных отношений и действий, свойственных первобытной эпохе. К их числу относится символическое «бегство» невесты (игра болыс уй), зафиксированное также термином *кыз качар* (бегство девушки). Ряд авторов этим термином называют весь церемониал, связанный с «бегством» невесты. Им называли и подарок, получае-

³⁷ См.: Баллюзек Л. Народные обычаи..., с. 86—88.

³⁸ См.: Максимов А. Н. Из истории семьи у русских инородцев. — Этнографическое обозрение, 1902, № 1.

³⁹ Там же, с. 59.

³⁴ Автор уже высказывался о том, что урын бару — реликт древнего свадебного праздника, но, не входя в подробности анализа, дал обобщенную формулировку, которая архивизирует этот институт. См.: Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы..., с. 313.

³⁵ См.: Гродеков Н. И. Киргизы..., с. 64.

³⁶ См.: Маковецкий П. Е. Материалы..., с. 8; Гродеков Н. И. Киргизы..., с. 65—66.

мый хозяином юрты, где находилась невеста⁴⁰, после увоза ее из родного аула во время молодежных игр. (Перенесение названия действия на подарок — явление, отмеченное нами и в отношении термина *есік ашар*.) В этом «бегстве» можно увидеть и пережитки брака похищением, и явные следы борьбы матриликальных и патрилокальных тенденций брака. Такой же смысл угадывается и в игре тартыс (перетягивание), поскольку в ней сталкиваются обычно стороны невесты и жениха, хотя иногда борьба происходит между женщинами и девушками. Это позволяет видеть в данном обычае и отражение каких-то трений между возрастными группами. В игре болыс уй, кроме того, прослеживаются намеки на еще более архаические явления — групповые отношения молодежи.

Очень любопытны выкупы, выплачиваемые женихом женщинам — родственницам невесты — непосредственно перед первым свиданием с ней в юрте ее отца. Эти выкупы, возможно заменившие собой реальные действия, ассоциируются с обычаями некоторых народов, хотя и ведших счет родства по отцовской линии, но не знавших калымного брака и сохранивших очень существенные пережитки матриликального поселения супругов. Мы имеем в виду коряков и ительменов. (Параллели с народами иной этнической истории оправдываются тем, что развитие семейно-брачных отношений различных народов в целом характеризуется одними и теми же стадиями.)

Брачные церемонии у названных народов, согласно сведениям Крашенинникова, Иохельсона, Богородского, Дитмара, включали так называемый обряд «хвата́ния», который выполнялся в доме невесты, где претендент некоторое время жил и работал, явившись туда без предварительных церемоний. Один из его вариантов таков: невесту, одетую в несколько особенно крепких одежд, опутанных поверх рыболовными сетями и увязанных ремнями, отдавали под охрану всего женского пола зимнего острожка. Жених должен был напасть на невесту, разорвать на ней одежду и дотронуться до обнаженного тела. По словам Крашенинникова, «сие у них вместо венчания почитается». Достичь этого было нелегко, так как женщины, охранявшие невесту, набрасывались на жениха и подвергали его всевозможным истязаниям. Схвативший невесту получал право прийти к ней в следующую ночь и на другой день увезти ее в свой острожек. Празднование брака, сопровождавшееся особыми обрядами, происходило также в доме невесты, куда спустя некоторое время возвращались молодые⁴¹.

Другой вариант «хвата́ния» таков: невеста под аккомпанемент бубна и пения бежит вокруг юрты, где собрались родственники

и гости, перебегая из полога в полог. Жених преследует ее. У каждого полога стоит несколько женщин с ивовыми и ольховыми прутьями в руках, мешающими жениху догнать невесту. Они подставляют ему ноги, опускают занавес полога, бьют прутьями. В последнем пологе невеста обычно дает себя настичь. Жених, догнав ее, должен разорвать на ней одежду и дотронуться до ее тела⁴². Смысл всех этих действий заключается в том, что жених должен дотронуться до невесты, несмотря на препятствия со стороны ее родственников.

Нечто подобное, но уже в трансформированном виде в сравнении с ительменами и коряками и слившееся, возможно, с обычаем типа казахского «бегства» невесты, встречаем у башкир, в этногенезе которых имеются общие с казахами и рядом других народов Средней Азии этнические компоненты. Традиционный свадебный комплекс башкир начала XX в. составлялся также из двух праздников. Первый из них — малая свадьба (*ижап кабул*)⁴³ в известной мере перекликается с казахским урын бару.

Итак, в церемониале малой свадьбы у башкир, проводившейся в доме невесты, был такой обычай: когда жених приезжал, подруги прятали невесту. Жених должен был ее отыскать. Найденная невеста быстро убегала от него по улице. Он был обязан ее догнать, схватить и пронести некоторое расстояние. И только после этого невеста шла с ним в родительский дом, где им отводили особое помещение, чтобы они могли остаться наедине, при этом жениху нельзя было встречаться с ее родителями. А невеста не имела права открывать жениху свое лицо до выплаты калыма. Родившийся в этот период ребенок воспитывался бабушкой⁴⁴.

У казахов этот по своему генезису архаический ритуал пережил еще большую трансформацию — выступил в системе выкупов, предвещающих первую встречу жениха и невесты. В части названий выкупов, таких, как *кол устатар* (пожатие руки), *шаш сийпатар* (поглаживание головы), *ит ырылдар* («рычание собаки», которую изображает женщина, препятствующая жениху пройти к невесте), *кампыр ульды* («старуха умерла» — старая женщина, ложась на пути жениха, не пропускает его к невесте) и т. д., угадывается тот же смысл, что и в обычае коряков и ительменов: жених должен дотронуться до невесты, в чем ему препятствуют ее родственники. Этот смысл делает более понятным соединение в одном комплексе выкупов под такими названиями.

С подобной трансформацией, когда действие заменяется выкупом, сталкиваемся в казахской же свадьбе: во время сватов-

⁴⁰ См.: Алытсарин И. Очерки обычаев..., с. 103; Гродеков Н. И. Киргизы..., с. 65.

⁴¹ Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М.—Л., 1949, с. 434—436.

⁴² Цит. по: Максимов А. Н. Из истории..., с. 48—49.

⁴³ Термин *малый той* — малая свадьба в отношении этого звена свадебных церемоний встречается и у казахов (см.: Диваев А. А. О свадебном ритуале..., с. 18).

⁴⁴ См.: Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955, с. 261—263.

ства при выполнении обычая куда тартыс (теребить сватов) женщины стороны невесты всячески изводили сватов — представителей стороны жениха. Согласно некоторым информации, от них можно было избавиться, лишь дав выкуп⁴⁵.

Таким образом, в системе выкупов, сопровождающих первое свидание жениха и невесты в казахском свадебном цикле, можно предположить сильно трансформированную брачную церемонию того времени, когда еще не было брака покупкой и все несложные действия ее происходили в доме невесты в кругу ее родственников, отнеся генетические корни этой церемонии к эпохе материнского права. В урын бару (праздник I традиционной свадьбы) она вошла уже в виде пережитка старины. Реликтом эпохи материнского рода на переходном этапе к патриархату является и обычай скрывания жениха от родителей невесты, в первую очередь от отца, сопровождающий эту и последующие досвадебные встречи сговоренных. Таковы архаические моменты урын бару.

Древний свадебный церемониал, сохранившийся пережиточно в обычае урын бару, со временем изменялся, утрачивая свою былую функцию как акт бракосочетания и приобретая новую функцию — помолвки, акта, утверждающего лишь договоренность о браке, как это ярко проявляется в таджикской и узбекской свадьбах. В связи с этим интересна характеристика Н. И. Гродекова, отражающая положение дел в XIX в., который говорил, что «цель орунтой, этого древнего обычая всех киргизов, есть ободрение жениха и совещание об окончательной уплате калыма»⁴⁶. Процесс развития данного звена свадебного цикла, естественно, отразился в литературе XIX в., например в отмеченных разночтениях относительно того, после частичной или полной выплаты калыма допускалось это свидание, было оно тайным или официальным.

В эпоху, когда церемониал урын бару был свадебным, очевидно, что он не мог совершаться тайно. Свидетельства некоторых авторов XIX в. об урын бару как о тайной встрече сговоренных обусловлены, видимо, тем, что, во-первых, в нем сохранялись пережитки глубокой старины, связанные с разновременными материнско-родовыми порядками, дожившими до наших дней в обычаях избегания; во-вторых, на них наложился представления близкой нам эпохи. С позиций новой психологии и нравственных начал досвадебные свидания жениха и невесты подлежали осуждению, поэтому их не следовало делать явными. Поэтому же, видимо, появляются сообщения о том, что урын бару разрешается лишь после выплаты калыма, дающего право распоряжаться невестой.

⁴⁵ См.: *Ибрагимов И. И. Этнографические...*, с. 130; *Плотников Вл.* Заметка на статью г. Алтынсарина «Очерк киргизских обычаев при сватовстве и свадьбе», читанную в Оренбургском отделе императ. РГО 23 марта 1868 г. — *Записки ООРГО, Казань, 1870, вып. 1, с. 128.*

⁴⁶ *Гродеков Н. И. Киргизы...*, с. 64.

Итак, урын бару, как и предварительное сватовство, содержащие пережитки первобытной эпохи и некогда составлявшие, очевидно, единый свадебный организм, постепенно теряют свой прежний смысл⁴⁷. Основное же значение в качестве акта договоренности о браке и акта бракосочетания приобретают ритуалы, возникшие в более позднее время. Мы имеем в виду официальное сватовство и собственно свадьбу традиционного свадебного комплекса казахов начала XX в.

Собственно свадьба — свадебный праздник II — стал значительно сложнее первого. Он состоял из двух частей, одна из которых происходила в доме невесты и повторяла в известной мере ритуал праздника I, но она приобрела и новые моменты — прощание невесты с сородичами, мусульманский обряд бракосочетания, свидетельствующий о значении этого праздника. Вторая его половина протекала в доме молодого и имела свой особый ритуал, но значительно менее сложный, чем первая.

Попытаемся в общих чертах определить эпоху возникновения каждого из этих свадебных праздников.

Собственно свадьба, сопровождающаяся увозом молодой в дом мужа при условии полной выплаты калыма, могла возникнуть только в патриархальном обществе, причем в таком, в котором уже существовала частная собственность и сопутствующая ей имущественная дифференциация. Калым в брачных отношениях, видимо, приобрел очень большое значение. Лишь он позволял осуществить брачное право (вспомним, что религиозный обряд бракосочетания происходит уже во время собственно свадебного церемониала, а интимные отношения жениха и невесты на урын бару, по сведениям конца XIX в., допускаются лишь до известных пределов). Жена превратилась в собственность мужа. Свадьба (праздник II) посвящалась уже акту бракосочетания и увозу молодой одновременно. Поселение брачной пары стало прочно патрилокально. Сложилось понятие единой семьи.

С какой же эпохой связывать свадебный церемониал, сохранившийся пережиточно в обычае урын бару? Видимо, это было время начала формирования брака покупкой⁴⁸: все авторы упоминают калым, о котором договариваются до урын бару (о нем шла речь еще на предварительном сватовстве). Однако большинство из них говорят, что урын бару происходил при частичной уплате калыма⁴⁹, т. е. это можно понять и так, что выкуп пока

⁴⁷ Изменение значения предварительного сватовства уже фиксировалось (см. с. 148): наиболее ранним был вариант, имевший более сложный ритуал.

⁴⁸ Под выражениями «брак покупкой», «калымный брак» автор имеет в виду брак, условием которого является внесение за девушку выкупа-калыма.

⁴⁹ См.: *Гродеков Н. И. Киргизы...*, с. 64; *Ибрагимов И. И. Этнографические...*, с. 135; *Левшин А. И. Описание...*, с. 100; *Израузов Н. Обычное право...*, с. 74; *Баллюзек Л. Народные обычаи...*, с. 76; и др.

не придавалось решающего значения в совершении брака, поскольку брак осуществлялся до его выплаты.

Появление выкупа-калыма, значительная роль отца молодого человека в выборе невесты и при сватовстве, материальные затраты жениха на урын-тое (подарки, оплата призов) — все это признаки патриархального общества⁵⁰. И даже разновременные реликты эпохи материнского права и переходной к патриархату, отраженные в церемониале урын бару, как-то: обрядовая игра болыс уй, комплекс выкупов перед свиданием жениха с невестой, игра тартыс, терминология предварительного сватовства, в которой улавливаются следы брака похищением, — свидетельствуют, что не только эпоха материнско-родовых отношений, но даже и переходный период между ней и патриархатом были уже пройденным этапом, коль скоро некогда реальные отношения превратились в игру и эта игра стала элементом обрядового ритуала. Характерный для анализируемого ритуала обряд поклонения домашнему очагу, культ которого создавался на поздних этапах материнско-родовой эпохи⁵¹, сливается у казахов с культом предков, формировавшимся в период перехода к патриархату⁵².

Таким образом, свадебный церемониал, сохранившийся пережиточно в обычае урын бару, можно связывать скорее с патриархальным обществом, однако той стадии развития, когда пережитки эпохи материнского права давали себя знать настолько сильно, что акт бракосочетания, брачный церемониал, возможно, и поселение супругов на определенный период по крайней мере (очевидно, до полной выплаты калыма) были еще матриликальными. Об этом свидетельствуют следующие факты: все действия урын бару происходят в ауле и в доме невесты, при этом активная роль отводится женщинам — ее родственницам и даже матери; брачная ночь (в пережиточном виде — ее имитация) и последующие «тайные» встречи жениха и невесты осуществляются там же. В церемониале урын бару в противоположность свадьбе нет обычая прощания невесты с родичами.

Из сказанного следует, что праздник I (в прошлом свадебный), видимо, генетически относится к эпохе отцовского рода, но значительно более раннего этапа развития, чем праздник II (собственно свадьба). Может быть, это были последние этапы затянувшейся на длительное время переходной эпохи, предшествующей полной победе патриархальных начал, с которой в целом исследователи связывают начальные ступени формирования института свадебной обрядности как общественного явления⁵³.

М. О. Косвен определяет ситуацию типа урын бару как покупку невесты на выплату (существующую наряду с покупкой на наличные), при которой супружеские отношения разрешаются при половинной выплате калыма, а увоз жены — лишь с внесением всей его суммы⁵⁴. Такое осмысление описанных обычаев, нам кажется, могло возникнуть позднее. Урын бару и последующие досвадебные встречи соблюдаются и тогда, когда калым внесен до визита жениха к невесте (см.: *Маковецкий П. Е. Материалы...*, с. 16; *Кустанаев Х. Этнографические очерки...*, с. 27), а перевозят ее в дом мужа все равно после церемониала свадьбы. Иными словами, досвадебные встречи жениха и невесты — реликт старинных взаимоотношений, а не вынужденные встречи в ожидании выплаты калыма, на что обратил внимание А. Н. Максимов⁵⁵.

По всей видимости, период формирования свадебного обряда был и периодом формирования брака покупкой — начальной его стадией, периодом борьбы за патрилокальность брака в целом. В то время калыму еще не придавалось решающего значения в совершении брака, сохранявшего явные следы докалымных форм. Выплата калыма, являвшегося на этом этапе, видимо, лишь компенсацией за рабочую силу невесты, считалась необходимым условием перевозки жены в дом мужа, вытекавшим из логики событий. Акт бракосочетания и торжество в честь него, происходившие в доме новобрачной, были значительно отделены по времени от ее переезда к мужу, что поначалу, возможно, не сопровождалось особым ритуалом⁵⁶. Он был разработан лишь впоследствии.

Таким образом, свадебный комплекс уже на том уровне, видимо, состоял из двух разновременных церемоний: одна посвящалась бракосочетанию, другая — перевозу жены. Более ярко, чем в казахском, это положение отражено в традиционном свадебном комплексе башкир начала XX в. Он состоял, как упоминалось, из двух праздников: малой свадьбы (ижап кабул) и торжества, посвященного увозу новобрачной. Малая свадьба, церемониал которой напоминал казахский урын бару, отличалась от последнего мусульманским обрядом бракосочетания, указывающим на значение этого звена свадебного цикла в прошлом. Смысл следующей церемонии башкирской свадьбы, правда включавшей торжества в домах уже обоих новобрачных (причем в доме молодой повторялся ритуал малой свадьбы), выступает особенно отчетливо. Она посвящалась увозу молодой в дом мужа, осуществлявшемуся только после полной выплаты калыма, тогда как ма-

⁵⁰ См.: Косвен М. О. Очерки истории первобытного общества. М., 1957; *Периц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества.*

⁵¹ См.: *Периц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества*, с. 156.

⁵² Там же, с. 207.

⁵³ См.: Косвен М. О. Очерки истории..., с. 135.

⁵⁴ Косвен М. О. Очерки истории..., с. 214.

⁵⁵ Максимов А. Н. Из истории семьи..., с. 57.

⁵⁶ Красноречив в этом отношении обычай свадьбы исфаринских таджиков, у которых переезд новобрачной в дом мужа не сопровождается никакими церемониями (см.: *Сухарева О. А. Свадебные обряды...*, с. 174).

лая свадьба происходила после уплаты половинной доли его или даже после обмена подарками между родителями брачащихся⁵⁷.

Еще более ярко описываемая стадия в формировании калымного брака и сопутствующего ей свадебного обряда отражена в традиционном свадебном комплексе якутов. В XIX в. он состоял из двух торжеств, одно из которых — первое и главное — происходило в доме невесты. Это торжество имело сложный церемониал, включавший обряд приобщения жениха к очагу дома невесты, ритуальное питье кумыса, обмен мясом между сторонами жениха и невесты и т. д., сопровождалось обильным угощением, излюбленными развлечениями и соревнованиями. Интересным моментом этой свадьбы было то, что и сторона невесты, и сторона жениха во время пира были одетыми в дорожное платье, как бы готовясь в любую минуту ехать. Это первое торжество у якутов сохранило значение свадебного (вспомним, что праздник I традиционной свадьбы казахов и башкир уже потерял свое бывшее значение). Оно совершалось до уплаты калыма. После него невеста и жених считались уже супругами.

Второе торжество устраивали в доме молодого, куда по внесении всего калыма, что бывало спустя два-три года после первого торжества, перевозили молодую, в свою очередь приобщавшуюся к очагу дома мужа. В его доме устраивали такой же пир, как и у невесты, длившийся три дня. Опять били скот, стороны делились мясом, пили ритуальный кумыс, и жених (теперь молодой) сидел все время в одном углу, повернувшись лицом к стене, а невеста (молодая), также не участвовавшая в общем пировании, — в другом, за ритуальной занавеской⁵⁸.

Итак, якутский свадебный церемониал состоял из двух разобщенных длительным сроком торжеств, одно из которых посвящалось бракосочетанию и считалось свадебным, а второе — привозу жены в дом мужа, что было возможно только после уплаты калыма. У казахов же к началу XX в. этот этап в развитии свадебного обряда, соответствующий ранней стадии калымного брака, в противоположность якутам сохранился пережиточно, да и то в первой части, вторая его часть была поглощена праздником II традиционной свадьбы (собственно свадьба). У башкир он тоже сохранился пережиточно. Праздник I у них потерял значение главного свадебного, хотя религиозный обряд бракосочетания еще соблюдался на нем. В качестве главного возник второй двуэтапный праздник. В целом свадьба башкир — связующее звено между якутской и казахской в аспекте поэтапного развития свадебного обряда.

Существование такой стадии в развитии покупного брака, когда калым как таковой уже существовал, но ему еще не прида-

валось большого значения и бракосочетание происходило до его выплаты, отмечал и Н. А. Кисляков, называя ее древним типом брака, основанного на калыме и носящего явные следы докалымных форм. Вариант свадьбы горных таджиков, в котором обряд бракосочетания происходил на помолвке (праздник I), т. е. до уплаты калыма, он считал более древним, чем тот, в котором религиозный обряд осуществлялся на собственно свадьбе⁵⁹. К мнению Н. А. Кислякова присоединился С. И. Вайнштейн, опиравшийся на материал свадебных обычаев тувинцев-тоджинцев⁶⁰. Согласно сообщению М. Райкова, у тувинцев-тоджинцев жених, поселившись в чуме родителей невесты, живет там со своей невестой как с женой в течение нескольких лет, пока не выплатит весь калым, и лишь после этого перевозит ее к себе⁶¹. Таким образом, такая стадия в развитии брака покупкой, когда бракосочетание возможно до выплаты калыма, и свадебного обряда, когда церемония бракосочетания отделена от церемонии в честь перевоза жены в дом мужа, фиксируется у разных народов, но, как правило, в пережиточном состоянии.

Рассмотрение киргизского и каракалпакского свадебных комплексов говорит о том, что два разновременных праздника в едином свадебном цикле у народов среднеазиатско-казахстанского региона явление не единичное. В киргизском традиционном свадебном обряде начала XX в. также сохранилась древняя основа свадьбы (праздник I). Ритуал ее⁶² очень сходен с казахским. Период добрых свиданий у киргизов начинался тем, что отец жениха оповещал отца невесты о приезде сына в их аил. С женихом отправлялось несколько родственников, в том числе певец и музыкант. Один из спутников жениха, бойкий и красноречивый, играл роль дружки.

Встречать жениха, останавливающегося недалеко от аила невесты, выходили женщины и девушки, ее сородичи. Они угощались привезенными им припасами, состоявшими в основном из кусков бараньего мяса.

В аиле невесты в специально поставленной юрте устраивали угощение. Женщины хлопотали о свидании жениха с невестой. Перед свиданием жених должен был выполнить обязательный комплекс выкупов-подарков, непосредственные поводы к которым у киргизов частично совпадают с казахскими и каракалпакскими⁶³. Во время свидания жених и невеста поочередно пили из

⁵⁹ Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. — КСИЭ, 1952, XVII, с. 78; Он же. Семья и брак у таджиков. М.—Л., 1959, с. 217.

⁶⁰ Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 137.

⁶¹ Райков М. И. Отчет о поездке к верховьям р. Енисея, совершенной в 1897 г. — ИРГО, 1898, т. 34, вып. 4, с. 447—448.

⁶² См.: Абрамзон С. М. Киргизы в их этнографических и историко-культурных связях с народами сопредельных стран.

⁶³ См.: Бекмуратова А. Быт и семья каракалпачков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970, с. 72; Есбергенев Х., Атамуратов Т. Традиции..., с. 73.

⁵⁷ См.: Руденко С. И. Башкиры..., с. 261—263.

⁵⁸ См.: Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования т. 1. СПб., 1896, с. 536 и сл.

одной чаши, клали друг другу в рот по кусочку мяса, что расценивалось как клятва в вечной дружбе. Перед тем как остаться наедине с невестой жениху опять приходилось давать выкупы. Утром выполнялся характерный для свадьбы обряд переодевания жениха в новые одежды, подаренные отцом невесты, — обряд, интерпретированный исследователями как символическое выражение перехода в другой возрастной класс. В заключение невеста награждала дружку «за девичью тайну».

Первый приезд жениха к невесте, как и у казахов, сопровождался развлечениями молодежи. Их игры назывались *жар керушуу* (встреча с возлюбленной) и *токмол салуу* (хватание колотушки). В прошлом к этому же посещению жениха приурочивались конные скачки, конная игра — «преследование девушки», подобная казахскому *моше*, обязательно сопровождавшая свадьбу на разных ее этапах. Иными словами, первый приезд жениха в аил невесты, открывавший фактически брачные отношения сговоренных, воспринимался и у киргизов как большой праздник, имевший сложный обрядовый цикл, смысл которого соответствует свадебным ритуалам.

На собственно свадьбе в части, происходящей в доме невесты, у киргизов, как и у казахов, наблюдалось повторение ритуала праздника I. На этот факт обратил внимание С. М. Абрамзон, отметивший, что повторяются и игры молодежи, и переодевание жениха в новую одежду, «связывание» жениха и невесты, многочисленные подарки родственницам невесты со стороны жениха⁶⁴ и т. д.

У каракалпаков праздник I в цикле свадебных церемоний сохранился менее полно в сравнении с казахами и киргизами, но тем не менее в нем есть много общих моментов в ритуале и в терминологии с урын бару, позволяющих говорить, что и здесь мы встречаемся с аналогичным явлением. У них он назывался *есік ашар*⁶⁵. Этот термин встречается и у казахов. После уплаты большей части калыма в назначенный день жених со своими дружками под предводительством одного-двух почетных людей приезжали в аул невесты для знакомства. Жених привозил с собой угощение для ее односельчан (чай, сахар, головки мака и т. д. — весь состав угощения). Приехавших помещали в доме *женге* (жены старшего брата невесты), в обязанности которой входило опекать невесту и быть посредницей между ней и женихом.

Здесь устраивали посиделки молодежи *отырыспа*, во время которых за чаем юноши и девушки состязались в остроловии и находчивости.

Знакомство жениха и невесты — *танысу* происходило после посиделок. Перед ним невеста убегала и пряталась. Находили ее и приводили к жениху лишь за большой выкуп. Женге стелила брачную постель, за что также получала выкуп. Жениха и невесту оставляли одних. После первой брачной ночи жених мог часто посещать невесту. Этот период, предшествующий свадьбе, у каракалпаков назывался *күйеулеу*.

Есть сообщения, что мусульманский обряд бракосочетания происходил на *есік ашар*. На собственно свадьбе в известной мере повторялись эти же действия. Кстати, церемониал сватовства у каракалпаков, как и у казахов, имел два этапа и сходную терминологию.

Значительная общность свадебного цикла казахов, киргизов, каракалпаков (и в ритуале, и в терминологии) на всех его этапах (в частности, на тое в доме новобрачного, — мы не останавливались на подробном его описании) свидетельствует об однородности этнической среды, в которой он складывался. Такой общей средой могла быть, скорее всего, кипчакская. Кипчакский элемент фиксируется в этногенезе всех названных народов и более всего у казахов, свадебный комплекс которых является для нас эталоном.

Анализируемый комплекс обычаев и обрядов складывался постепенно, но в целом сформировался, по всей видимости, раньше появления казахов, каракалпаков и т. д. в качестве отдельных народов. Иными словами, он сформировался в районах Приаралья на поздних этапах истории кипчаков (как самостоятельной этнической единицы), впитав в себя обычаи предшествующих и последующих этнических групп, с которыми кипчакам пришлось столкнуться на этой территории (общество их стояло на уровне ранних форм государственности, но в своем общественном строе имело несомненные реликты первобытнообщинных отношений разных этапов развития).

Действительно, у южных алтайцев, в этногенезе которых участвовали более ранние кипчакские элементы, подобного комплекса свадебных обычаев и обрядов, который условно мы будем называть «кипчакским», в полном составе не обнаруживается. Сходство улавливается лишь в отдельных моментах свадебного церемониала алтайцев и названных народов среднеазиатско-казахстанского региона.

Дальнейшая эволюция «кипчакского» комплекса свадебных обычаев и обрядов под воздействием иных этнических влияний в рамках формирующихся самостоятельных народов — казахов, киргизов, каракалпаков и т. д. (состав компонентов их этногенеза различен) дала отличия, наблюдаемые в их традиционной свадебной обрядности нашего времени.

Проведенное нами исследование показало наличие в цепи свадебных церемоний казахов, киргизов, каракалпаков двух праздников, как это отмечено Н. А. Кисляковым и для таджиков.

⁶⁴ Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и этнокультурные связи, с. 228.

⁶⁵ Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции..., с. 72.

Первый из них, по всем данным, является реликтом более древнего свадебного церемониала, который вслед за С. М. Абрамзоном можно назвать первоначальной стадией в развитии свадебного обряда в виде особого общественного института, хотя ей предшествовали, конечно, и более архаические формы брачных церемоний, на что указывают некоторые пережиточные явления. Другое положение, вытекающее из анализа казахского, киргизского и каракалпакского материала, заключается в том, что многие элементы ритуала, характерные для праздника I, в значительной части повторяются на празднике II — собственно свадьбе, в части, происходящей в доме невесты.

Повторение примерно одного и того же ритуала на разных этапах свадебного цикла, встречающееся в казахской и киргизской свадьбах, факт неслучайный. Когда с подобным явлением, сохранившимся в большей или меньшей степени, мы сталкиваемся в свадебных обрядах народов совсем иных регионов, иной этнической истории, речь может идти об определенной закономерности.

Частичная повторяемость ритуала малой свадьбы на празднике, посвященном в целом увозу молодой, в части, протекающей в ее доме, отмечается и в башкирской свадьбе — обычай «бегства» и прятания невесты, борьба за нее⁶⁶. Такое же явление отмечается у тувинцев Монгун-Тайги и верховьев Алаша, левобережья р. Хемчика. По сведениям Л. П. Потапова⁶⁷, следующий за сватовством этап свадебного цикла тувинцев — *тухтеп*. На нем закрепляется договоренность о браке, после него невеста могла принимать у себя жениха, вступая с ним в брачные отношения. Тухтеп включал такой момент, как переодевание (правда, частичное) невесты в костюм замужней женщины. Ей меняли девичью прическу и частично одежду и украшения на женские. Этот и другие обычаи тухтепа дают основание предполагать в нем реликтовую форму древнего свадебного праздника (праздник I), существование которого установлено нами для казахского, киргизского, каракалпакского свадебного комплекса.

Частичное повторение ритуала тухтепа, а именно вторичное переодевание невесты в специфические женские одежды, встречается на заключительном этапе свадебного цикла, перед перевозом ее в аал жениха, где должно состояться свадебное пиршество.

С частичным повторением ритуала древнейшей части свадебного обряда на других этапах свадебного цикла, сложившихся в другие исторические периоды, мы сталкиваемся и в свадебном обряде белуджей, живущих в пределах Туркменской ССР. В их

свадьбе есть церемония, называемая *санг*, протекающая в доме невесты. Одним из моментов ритуала этого праздника является доставка стороной жениха тканей для одежды невесты и обозрение их присутствующими. Вторично такая же церемония бывает на женском празднике *арусе пуча*, непосредственно предшествующем свадьбе⁶⁸.

Повторяемость примерно одних и тех же обрядовых действий на различных этапах свадебного цикла имеет место и в персидской свадьбе. Р. А. Галунов пишет⁶⁹, что городская персидская свадьба 20-х годов XX в. распадалась на церемонии сватовства, помолвки, обручения и свадьбы. Особый интерес в плане нашего анализа представляет обручение (*агд*), происходящее в доме родителей невесты и, по всем данным, соответствующее празднику I нашей классификации. Значение его как самостоятельного торжества усиливается благодаря тому, что именно во время обручения происходит официальный акт бракосочетания.

В религиозном ритуале и в обрядах со значением перехода в другой возрастной класс при обручении (как, впрочем, и в персидской свадьбе в целом) на первый план выступают магические в своей основе действия с использованием сластей, фруктов, монет, зеркал, а также обязательное посещение невестой бани, перерастающее в своеобразный женский праздник с церемонией удаления волос с тела невесты, с музыкой, пением, танцами и угощением.

После обручения до свадьбы девушка остается в доме родителей. В этот период жених на короткое время встречается с невестой. Встречи эти, называемые *намзад бози* (игра с невестой), происходят без свидетелей. Во время них допускается все, кроме половой близости.

Так же как у казахов, киргизов и других народов, в персидской свадьбе часть наиболее характерных обрядовых действий праздника I, т. е. обручения, повторяется на свадьбе (праздник II). За день до свадьбы происходит операция удаления волос с тела невесты, которую на этот раз она производит сама. Как перед обручением, накануне свадьбы невеста отправляется в баню вместе со своими родственницами и подругами, куда приглашают танцовщиц, приносят щербет, фрукты, сласти. По выходе из бани невесту осыпают конфетами и монетами, а по возвращении ее домой режут барана и окуривают рутей⁷⁰.

В свадебных комплексах ираноязычных кочевников Афганистана — джемшидов и хезарэ также встречается повторяемость примерно одного и того же церемониала на разных этапах сва-

⁶⁶ См.: Руденко С. И. Башкиры..., с. 261—263.

⁶⁷ Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, с. 236—240, 246—251; Он же. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика.— Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции, II. М.—Л., 1966, с. 29; и сл.

⁶⁸ См.: Гафферберг Э. Г. Белуджи Туркменской ССР. Л., 1969, с. 174—178.

⁶⁹ Галунов Р. А. Средняя персидская свадьба.— Сборник МАЭ, Л., 1930, X, с. 187—195.

⁷⁰ Церемония посещения бани с переодеванием в новые одежды, присланные стороной невесты, с последующей затем пирушкой обязательна и для жениха, но происходит она в день свадьбы.

дебного цикла. Церемониал *фатахуни*, включавший торг калыма, сопровождался большим празднеством с развлечениями и угощением, он повторялся на собственно свадьбе (*туй*) в ауле невесты. Смысл церемонии *фатахуни*, аналогичный казахскому *урын бару*, раскрывается в обычаях и обрядах, непосредственно примыкающих и логически заключающих ее. Окончательное установление размеров калыма происходило через три дня после *фатахуни* по выполнению обычая *сурфае риза* (скатерть согласия), когда в дом невесты приходили женщины — представительницы дома жениха с целью его снижения. Они приносили особый сладкий жареный хлеб и по достижении договоренности угощали им хозяев. После *сурфае риза* к вечеру доставляли половинную долю калыма, и в ту же ночь жених приходил к невесте. Свидания эти могли повторяться (правда, супружеские отношения в этот период общественным мнением не одобрялись).

Интересным моментом *фатахуни* являлись развлечения женщин. Они собирались накануне вечером и всю ночь пели и танцевали под удары бубна по определенным правилам. На свадьбе были те же развлечения: женщины пели и танцевали, мужчины участвовали в скачках, происходило обильное угощение. Этот церемониал дополнялся обычаями и обрядами, связанными с увозом невесты. В отличие от других рассмотренных нами свадебных обрядов у джемшидов и хезарэ оба праздника (и *фатахуни*, и собственно свадьба) сопровождалась мусульманским обрядом бракосочетания⁷¹.

Итак, мы рассмотрели на конкретных примерах два взаимосвязанных явления свадебной обрядности, наличие в цепи ее двух праздников, а также повторяемость в их пределах отдельных элементов ритуала. Если праздник I следует рассматривать как реликт древней свадьбы, свойственной эпохе становления отцовского права, характеризующейся явными пережитками материнско-родовых отношений, то праздник II, т. е. собственно свадьба, — явление уже стадияльно более позднее, сложившееся на прочной патриархальной основе и продолжавшее развиваться в патриархально-феодальном обществе Средней Азии. Вопрос повторяемости ритуала вытекает из наличия этих двух разновременных вариантов свадьбы. Когда формировался ритуал свадьбы новых патриархальных порядков, он не мог создаваться на пустом месте, а заимствовал элементы ритуала свадьбы предшествующего периода, отсюда — повторяемость ритуала, пережиточно сохранившаяся до наших дней. К этому вопросу мы вернемся позднее.

Мы уже говорили, что вопрос повторяемости ритуала — явление неслучайное, если учесть, что оно встречается у народов разных регионов, разной культуры и образа жизни, различного про-

исхождения и дальнейшей этнической истории. Однако не у всех народов или этнографических групп среднеазиатского региона имеет место подобная повторяемость. Сошлемся хотя бы на равнинных таджиков. Их свадебные обряды сходны с упомянутыми обрядами персов⁷². Сходство наблюдается не только в назначении отдельных церемоний, но и в единообразии магических действий и материальных предметов магического действия, выражающих пожелание богатства, счастья, многочисленного потомства, а также служащих оберегами от сглаза и влияния дурных сил (осыпание сладостями, монетами, наличие зеркала и белого материала в разных ситуациях, замыкание замка, действия с огнем, окуривание, посещение бани и т. д.).

И тем не менее у таджиков не сохранилось такого варианта, в котором бы повторялся один и тот же ритуал дважды, на двух этапах прохождения свадебных церемоний. Сходный с персидским комплекс обычаев и обрядов у таджиков имеется только на собственно свадьбе, на той ее части, которая происходит в доме невесты, где совершается и обряд бракосочетания, т. е. первый, древний праздник (современная помолвка) свадебного цикла таджиков утерял этот ритуал. Сохранился он лишь на празднике II, формирование которого относится к эпохе развитого патриархального общества⁷³.

Подобная утрата древнего ритуала на церемониях, предшествующих свадьбе, согласно некоторым сообщениям, происходит и у каракалпаков — народа иной истории и культуры, чем таджики. У значительной части каракалпаков ритуал древнего свадебного пиришества сохранился лишь на празднике II и соблюдается также в части, происходящей в доме невесты, где совершается и обряд мусульманского бракосочетания⁷⁴ (праздник I в таком варианте свадьбы не сохранился даже в форме помолвки).

Исчез древний церемониал праздника I и у одной из групп в составе узбекского народа, прежде называвшейся кипчак. Их свадебный комплекс очень изменился в сравнении с казахским, киргизским и каракалпакским, но тем не менее сохранил ряд моментов, указывающих на общность основы свадебного обряда узбекских кипчаков и этих народов в прошлом⁷⁵.

У кипчаков в свадебном цикле, кроме этапа сватовства, тоже было два праздника: один помолвка (потиха туй), другой свадь-

⁷¹ См.: Гафферберг Э. Г. Формы брака и свадебные обряды у джемшидов и хезарэ. — СЭ, 1936, № 1, с. 83—100.

⁷² См.: Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. М.—Л., 1959, с. 123; Сухарева О. А. Свадебные обряды..., с. 174—176; Она же. Некоторые вопросы брака..., с. 85—86.

⁷³ Кстати, и в персидской свадьбе не всегда встречаются повторения, зафиксированные Галуновым. В описании этой свадьбы С. М. Марр, относящемся к тому же времени, повторения уже нет, что свидетельствует о вырождении этого обычая и у персов (Марр С. М. К изучению персидской свадьбы. — Сборник МАЭ, Л., 1930, IX).

⁷⁴ См.: Бекмуратова А. Быт и семья..., с. 73.

⁷⁵ См.: Шаниязов К. Ш. К этнической истории узбекского народа. Ташкент, 1974, с. 311 и сл.

ба. В день потиха туй определялись размеры калыма. Девушка с этого дня считалась невестой и именовалась *келин*, родители называли взаимно друг друга *куда* (сватыми), начиналось «избегание». Иными словами, помолвка (праздник I) стала актом, закрепляющим переговоры о браке. Напоминанием об ее прежнем значении в цепи свадебных церемоний является термин *эшик очилди* (дверь открылась), совпадающий с названием первого свадебного праздника каракалпаков и названием первого свидания жениха и невесты в юрте ее отца на урын-тое у казахов. Эти слова у этой группы узбеков произносились на помолвке после вручения подарков родителям жениха. Другим напоминанием являлись тайные посещения женихом невесты после помолвки (*калик уйин*). Однако древний ритуал здесь не сохранился.

Ряд обычаев и обрядов его, характерных и для казахского урына бару, встречается у узбекских кипчаков лишь в церемониале самой свадьбы, т. е. на празднике II: выкупы, предъявляемые жениху, под теми же названиями, что и у казахов, киргизов и каракалпаков (*кампыр улды, ит иррилар* и др.); «бегство» невесты (*келин кочди* — термин, соответствующий казахскому *кыз качар*) и т. д.

Сходная картина наблюдается и в свадьбе других в прошлом полукочевых узбеков⁷⁶.

Означает ли отсутствие повторяемости ритуала на двух разных этапах торжества, что мы имеем в данном случае дело с каким-то иным вариантом процесса развития свадебного обряда, отличным от реконструируемого нами. Отнюдь нет. В одной этнической среде в большей, в другой — в меньшей степени произошла утрата отдельных звеньев старинного церемониала, выражающаяся, в частности, в изживании переходных этапов, изменении функций древнейших церемоний, передвижении кульминации и элементов старинного ритуала в дом жениха, как мы увидим ниже. Все это определялось, очевидно, комплексом причин, среди которых различия социально-экономического развития играли первенствующую роль. На процессе развития свадебного обряда, безусловно, сказывались разная степень влияния ислама, товарные отношения и т. п. Однако выяснение причин отмеченных изменений в каждом отдельном случае является темой самостоятельных исследований.

Передвижение узловых моментов свадебных обычаев и обрядов на заключительные этапы свадьбы — ведущая тенденция процесса развития и трансформации исследуемого явления. Приведем несколько примеров на этот сюжет. Так, у таджиков кишлака Шахристан обряд бракосочетания совершался на свадьбе пока еще в доме невесты. Однако свидания новобрачных, как у других групп таджиков, за этим не следовало. Оно вместе с комп-

лексом обрядов, ему сопутствующих, отделившись от акта бракосочетания, переместилось на торжество в доме новобрачного и заканчивалось брачной ночью⁷⁷.

Такой же порядок в следовании свадебных церемоний чаще, чем у таджиков, встречается у той части узбеков, которую прежде называли сартами⁷⁸, свадебные обряды их очень схожи. Никох у них совершается в доме невесты, куда является жених с друзьями. После никоха новобрачный обычно возвращается домой, а молодая готовится к переезду в дом мужа.

В этом, уже позднем варианте свадьбы на переезд невесты в дом жениха и на происходящие там торжества падает большая часть религиозно-магических действий, которые некогда преобладали на ранних этапах в цепи свадебных церемоний. Здесь и система оберегов свадебного поезда, и очищение невесты огнем при переезде через костер, и сложный магический комплекс, призванный обеспечить будущее потомство и нормальные взаимоотношения с родней мужа, и многое другое. Именно здесь, в отцовском доме жениха, происходит и его свидание с новобрачной, заканчивающееся брачной ночью. Во время встречи новобрачных выполняется тот же ритуал, который в таджикской свадьбе сопутствует свиданию молодых после бракосочетания, но здесь он передвинулся на празднество в доме молодого. Новобрачных окуривают испаном. Молодой муж дарит жене украшения. Затем следует обряд смотрения в зеркало и после него взаимное угощение сладким и горячим чаем, чтобы жизнь была сладка и сердца молодых пылали любовью. Им подают фисташки, гранаты, орехи. Перед тем как новобрачным остаться одним, на брачную постель сажают ребенка — мальчика, чтобы родился мальчик. Зажигают светильник. На следующий день матери новобрачной отсылают свидетельство невинности ее дочери. Этот акт сопровождается подарками в виде различных сладостей, вареных яиц, соуса *каурма*.

Итак, представим себе в целом, как протекал процесс развития свадебной обрядности у рассмотренных нами народов среднеазиатско-казахстанского региона и сопредельных стран на решающих ее этапах. Традиционная свадьба у них состояла из двух одновременных по происхождению праздников. У одних праздник I довольно полно сохранял свой древний ритуал (казахи, киргизы, частично каракалпаки, персы, башкиры), у других фиксируются лишь части его (белуджи, тувинцы), у третьих — древний ритуал праздника I почти полностью утрачен (таджики, уз-

⁷⁷ См.: Сухарева О. А. Некоторые вопросы брака...; Она же. Свадебные обряды..., с. 173.

⁷⁸ Свадебный обряд узбеков-сартов описан на основании полевых записей автора, сделанных в Хиве, Ханки, Маргилане, Намангане, Андижане и других городах Узбекской ССР в 1956, 1966—1968 гг. — Архив ИЭ. См. также: Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорезмских узбеков. — КСИЭ, 1960, вып. 34.

⁷⁶ См.: Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы..., с. 311 и сл.

беки). Некоторые элементы его отмечаются лишь у отдельных групп этих народов⁷⁹.

Ритуал праздника I, хотя и сокращаясь в своих звеньях, не исчезает полностью из свадебного комплекса, а передвигается по цепи свадебных церемоний, перемещаясь на заключительные его этапы. Передвижение это последовательно: сначала, сохраняясь на празднике I, ритуал этот почти в том же составе повторяется и на празднике II, т. е. на свадьбе, однако в той ее части, которая происходит в доме невесты. Именно эта стадия фиксируется у казахов, киргизов, башкир, персов, частично тувинцев, белуджей. Затем древний ритуал утрачивается на празднике I, который вместе с тем меняет свои функции (из свадебного праздника у некоторых народов становится помолвкой, т. е. из акта, скрепляющего брачный союз, превращается в акт окончательной договоренности сторон о браке) и более полно сохраняется только на втором — свадьбе, сначала в части, происходящей в доме невесты. Эта стадия у обследованных нами народов отмечается у таджиков, частично у каракалпаков и некоторых групп узбеков.

Перемещение кульминации свадебного торжества на заключительные этапы, отражающие патриархализацию обряда, на этом не заканчивалось; оно продолжалось уже в пределах собственно свадьбы (праздник II). Узловые моменты свадебных обычаев и обрядов — сам акт религиозного бракосочетания (теперь мусульманского), первая встреча молодых со всеми сопровождающими ее религиозно-магическими действиями и, наконец, брачная ночь — постепенно перемещаются из дома родителей невесты в дом родителей жениха.

Локализация этих моментов у разных групп таджиков и узбеков наблюдается в самых разных сочетаниях, тем не менее тенденцию развития обряда они иллюстрируют очень наглядно: 1 — никох, встреча новобрачных, которой обычно сопутствует древний по своему генезису религиозно-магический ритуал, брачная ночь, в редких случаях (перехиточно) даже поселение супругов происходят в доме молодой (узбеки Коканда, таджики Исфары); 2 — никох и встреча новобрачных происходят в доме молодой, а брачная ночь — в доме молодого (таджики Бухары, Самарканда, узбеки-сарты Карши, Шахрисабза); 3 — никох — в доме новобрачной, а свидание молодых и его ритуал, брачная ночь — в доме

молодого (таджики кишлака Шахристан, узбеки-сарты Кунграда, Андижана, Намангана, Маргилана); 4 — никох, свидание новобрачных и его ритуал, брачная ночь, поселение супругов — все происходит в доме молодого (отдельные случаи около Хазараспа, в Ханки, в окрестностях Янги-Арыка и др.)⁸⁰.

Уже этот полевой этнографический материал, сгруппированный по признаку последовательной локализации узловых моментов обрядности на двух этапах собственно свадьбы (праздник II) в доме невесты и в доме жениха, дает достаточно ясное представление о том, в каком направлении происходило некогда развитие свадебных обрядов и через какие промежуточные этапы они проходили, пока кульминация торжества не сосредоточивалась в родительском доме жениха, т. е. пока патриархализация обряда не достигала своего завершения. Эта тенденция в среднеазиатско-казахстанском регионе особенно четко прослеживается в свадебных обрядах туркмен. Для них наиболее характерен обряд, когда свадьба начинается в доме жениха, где совершается неке, происходит встреча молодых, религиозно-магический ритуал, оставшийся от предшествующих эпох, брачная ночь и поселение вступивших в брак⁸¹.

Отмеченная тенденция ярко прослеживается даже на обряде мусульманского бракосочетания, появившегося в традиционном свадебном комплексе, безусловно, неодновременно у разных народов (так как мусульманизация происходила постепенно и неравномерно) и у многих из них на поздних этапах развития обряда, тем не менее отражающего прежнее значение того звена свадебного комплекса, в которое он включен. Так, у башкир, частично у горных таджиков и каракалпаков, персов обряд мусульманского бракосочетания совершался на празднике I. У джемшидов и хезарэ он происходил на двух праздниках — I и II. У большинства мусульманских народов среднеазиатско-казахстанского региона он бывал только на собственно свадьбе (праздник II) либо в доме невесты, либо в доме жениха с тенденцией к окончательному перемещению его в дом последнего.

Подведем некоторые итоги. Привлечение для анализа свадебной обрядности материала широкого круга народов среднеазиатско-казахстанского региона и сопредельных областей позволило в какой-то мере уточнить и развить в направлении реконструкции процесса развития свадебного обряда в целом концепцию Н. А. Кислякова о генезисе двух праздников (помолвки и свадьбы) у таджиков.

Два свадебных праздника (один из которых сохранился перехиточно) в едином свадебном комплексе отражают различные

⁷⁹ По материалам Л. Чвырь, записанным в 1969 г. в Апштском и Танчионском районах Таджикской ССР (см. канд. дисс. Л. Чвырь «Таджикские женские ювелирные украшения». М., 1972, с. 284), в первое посещение невесты, которым начинается период *кынгольбози* (игра с невестой), жених обязан подарить ей украшения, как это делается у таджиков на свадьбе. У узбеков-сартов Ферганы есть обычай ко дню помолвки дарить жениху от имени невесты новый костюм, в который он в этот день одевается. Переодевание жениха в новый костюм — подарок невесты — бывает вторично на свадьбе (Полевые записи автора. Фергана, 1972. Архив ИЭ).

⁸⁰ Сведения об узбеках почерпнуты из полевых записей автора. О таджиках Исфары см.: Сухарева О. А. Свадебные обряды...; о таджиках других местностей см. ссылки выше.

⁸¹ См.: Васильева Г. П. О роли этнических компонентов..., с. 327 и др.

стадии в развитии института свадебной обрядности, складывавшегося в продолжении истории патриархального общества и развивавшегося далее в условиях классового строя. Наличие двух генетически разновременных праздников является в свою очередь определенной ступенью в эволюционном ряду свадебной обрядности, развивавшейся не равномерно, а через определенные скачки. Такой скачок отражен, например, в празднике II, когда калым стал определять возможность брака, не мыслившегося уже в отрыве от семьи мужа.

Повторяемость одних и тех же действий на разных этапах свадебного цикла свидетельствует о том, что свадебный обряд данного народа прошел через эти стадии и ступени развития. Для среднеазиатско-казахстанского региона они фиксируются на том или ином этапе эволюции у всех народов, наиболее же ярко выражены у казахов, киргизов и каракалпаков. Есть основания предполагать, что через эти стадии прошли свадебные обряды народов и других регионов, но следы их не всегда так ярки и полны, как в Средней Азии, поскольку свадебные обряды многих народов находятся в следующей стадии развития, изжили калымный брак и т. д. Некоторые примеры на этот сюжет из свадебных обрядов народов других регионов мы приводили выше.

Таким образом, концепция Н. А. Кислякова о двух праздниках таджикского традиционного свадебного обряда, отражающих пережиточные формы брака разных эпох (материнского и отцовского права), может быть распространена и на другие народы Средней Азии и Казахстана и сопредельных стран и даже, может быть, шире. Однако здесь хотелось бы подчеркнуть, что, как показывает рассмотренный нами фактический материал по казахской, киргизской, каракалпакской свадьбе, оба свадебных праздника (и сохранившийся пережиточно, и функционирующий в этом значении) сложились в патриархальном обществе, но на разных этапах его развития. Праздник I — в начальный период, когда были сильны пережитки предыдущего материнско-родового строя, он являлся фактически еще переходным. Его ритуал в первой своей части, отражая пройденный этап в развитии общества, зафиксировал особенности материнско-родового строя в сфере брачных отношений (в прошлом матриликальный и безкалымный брак), свидетельствуя косвенным образом первичность этих порядков. Вторая часть брачной церемонии того времени отражала уже матриликальный брак и торжество отцовского права и посвящалась переезду жены в дом мужа, что было возможно после уплаты калыма, о котором договаривались до начала выполнения свадебного ритуала.

Праздник II фиксировал прочный матриликальный брак, складывавшийся в развитом патриархальном обществе (покупной брак стал нормой брачных отношений, причем само бракосочетание было невозможно до внесения калыма в противоположность предыдущему этапу в развитии калымного брака) и продолжав-

ший эволюционировать в классовом строе патриархально-феодальной Средней Азии.

Сказанное относится и к таджикскому свадебному обряду, поскольку о калыме у горных таджиков (у равнинных он терял свое значение) договаривались до туи фоти́ха (праздник I). Кстати, и у узбеков земледельческих оазисов, свадебный обряд которых особенно близок таджикскому, о калыме шла речь обычно до помолвки. Таким образом, в этой части у нас есть расхождения с Н. А. Кисляковым, считавшим, что праздник I — это «пережиток праздника бракосочетания при матриликальном браке в эпоху материнского права»⁸².

Итак, два праздника в традиционном свадебном цикле отражают формы брака разных эпох (материнского и отцовского права), различные этапы развития брака покупкой, разные стадии в формировании самого свадебного обряда. На первой его стадии не калым определял возможность брака, он определял возможность увоза жены в дом мужа. Церемония, посвященная бракосочетанию, отделялась от церемонии в честь перевоза новобрачной большим сроком; первая происходила в доме невесты, вторая — в доме мужа.

На второй стадии, переход к которой происходил постепенно и длительно, лишь уплата калыма позволяла осуществить брак. В новом свадебном празднике акт бракосочетания и переезд новобрачной к мужу совместились, а праздник I (вернее, первая часть его) потерял свое значение. Дальнейшая эволюция происходила в пределах праздника II, в котором постепенно упразднялись церемонии в доме невесты и кульминация ритуала по поводу вступления в брак сосредоточивалась исключительно в доме жениха, куда перекочевали и остатки древнего религиозно-магического комплекса первоначальной свадьбы.

Основное, что удалось выяснить при сравнительном анализе свадебного цикла обрядов, — это выделить в разной этнической среде древнейшие его этапы (праздник I) и проследить реконструктивно процесс его патриархализации, затянувшийся на многие сотни лет и завершившийся уже в условиях феодального общества, сохранившего в этом регионе значительные пережитки патриархально-общинного строя, что и предопределило длительное сохранение в свадебном обряде, разумеется в реликтовой форме, следов глубокой старины. Патриархализация прежде всего проявляется в перемещении узловых моментов ритуала на праздник II — свадьбу в целом, а в конечном итоге — на ее заключительные этапы в доме жениха.

В заключение можно сказать, что материалы свадебной обрядности народов Средней Азии и Казахстана способствуют пониманию развития свадебного церемониала, взаимосвязанного с раз-

⁸² Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков, с. 218.

витием семьи и брака, а в исходном положении — с изменениями в социальном устройстве общества.

В традиционном свадебном обряде XX в. сохранились следы разной отчетливости и полноты ряда этапов развития церемониала, сопровождавшего вступление в брак. В глубоко трансформированном виде фиксируются следы несложной брачной церемонии эпохи еще материнского права при безкалымном браке (см. о комплексе выкупов при первом свидании жениха и невесты в казахской свадьбе стр. 156). Пережитки безкалымного брака сохранились в празднике I, который сам по себе складывался в эпоху формирования брака покупкой. Праздник II представляет новый этап в развитии калымного брака. Материалы свадебных обрядов народов других регионов свидетельствуют, что брак покупкой изживается (в среднеазиатско-казахстанском регионе в силу историко-социальных причин этот процесс к началу XX в. только начинался), что, безусловно, явилось новым этапом и в развитии свадебного обряда.

В целом свадебный обрядовый комплекс очень консервативен. В нем до наших дней сохранились элементы, правда в преобразованном виде, времен возникновения свадебного обряда как общественного явления, особенно в части, касающейся пережитков религиозных представлений древности. Наибольшую устойчивость проявляет древний ритуал, сопровождающий акт бракосочетания, перемещающийся постепенно на торжество в дом жениха. Развитие свадебного обряда на протяжении веков отставало от развития общественных отношений (он всегда фиксировал пройденный этап в них), яркий пример этому — дальнейшая патриархализация обряда происходила в условиях веками существовавшего классового общества. Это, безусловно, наложило свой отпечаток на тот процесс, который мы называем патриархализацией. И тем не менее, несмотря на всю консервативность, свадебные обряды всех народов находились в постоянной динамике. Очень убедительными в этом отношении являются частые несоответствия старого термина новому содержанию обряда или обычая, на что мы не раз обращали внимание, изменение функций обычаев и обрядов, выпадение отдельных звеньев из комплекса и весь процесс передвижек, который нам удалось выявить на материалах свадебных комплексов народов Средней Азии и сопредельных стран.

Наблюдения над традиционными, еще бытующими, но уже теряющими ряд своих звеньев свадебными обрядами и аналогичными обрядами, вновь формирующимися, приводят нас к выводу о том, что на протяжении длительной истории свадьбы, начиная от архаических форм и до наших дней, на стыке разных эпох проявляет себя одна и та же историческая закономерность. Согласно этой закономерности обряд, типичный для предшествующей эпохи, не только сохранялся в виде отдельных пережиточных явлений, но при формировании нового обряда органически включался в его структуру теми своими элементами, которые не противоре-

чили новым социально-экономическим условиям, однако теряли постепенно свою силу и прежний смысл. Именно этим последним и объясняются обнаруженные нами поэтапные перемещения узловых моментов свадьбы на завершающие ее звенья свадебного обряда.

Эта же диалектическая закономерность действует и в наши дни на стыке уже иных социально-экономических эпох. Новый свадебный обряд, формирующийся в условиях победы социалистических отношений и связанного с этим преобразования всего социально-бытового уклада, включает в свою структуру, как это отмечают исследователи, многие элементы старого и нового ритуала, причем первые постепенно затухают и теряют былой смысл, а новые набирают силу. Собственно говоря, именно при наблюдении за процессом формирования новой свадебной обрядности в современных условиях⁸³ мы и подошли к выявлению данной закономерности, а затем уже проследили ее на более ранних этапах истории свадьбы.

Можно предполагать, что аналогичная закономерность обуславливала сходные процессы в истории иных обрядовых комплексов (например, погребально-поминального цикла или столь же многослойного, как свадьба, комплекса обрядов *суннат-тоя*), однако эта тема требует специальных исследований.

⁸³ См.: Лобачева Н. П. О формировании новой обрядности у народов СССР. (Опыт этнографического обобщения). — СЭ, 1973, № 4.