

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

A.A. Z h e l t o v. Russian bathhouse and traditional northern life

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

© 1999 г., ЭО, № 3

Н.П. Л о б а ч е в а

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ СЕМЬИ ХОРЕЗМСКИХ УЗБЕКОВ В СЕРЕДИНЕ XX в.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Узбекские термины даны в русской транскрипции.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Очевидно, с материальными трудностями был связан и прием зятя в примаки – *иҷ*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

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

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

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

⁵ Там же. С. 302, 306.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Семейный быт народов СССР. М., 1990.

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

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

¹⁷ Абашин С.Н. Указ. раб. С. 9, 23.

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

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

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

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