

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
члена-корреспондента АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

ВЫПУСК VIII

ГЕОГРАФИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Главная редакция восточной литературы

Москва 1969

М. Н. Сербрякова

**О НЕКОТОРЫХ ПЕРЕЖИТКАХ
МАТЕРИНСКОГО РОДА И РАННИХ ФОРМ
СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ
У ТУРОК МАЛОЙ АЗИИ**

Исследованию пережитков материнского рода — важной научной проблеме, позволяющей пролить некоторый свет на ранние ступени в развитии человеческого общества, — посвящены многочисленные работы советских этнографов, освещающие эту проблему на примере народов Средней Азии, Кавказа, Сибири и др.

Данная статья является первой попыткой специального исследования в этой области на этнографическом материале малоазиатских турок.

Отдельные свидетельства существования в далеком прошлом у предков современных турок матриархального строя мы находим в афористическом фольклоре, в сложном комплексе свадебного ритуала, а также в турецкой терминологии родства.

Среди афористического турецкого фольклора обнаруживается ряд пословиц, отражающих понятия, по всей вероятности, возникшие в период существования матриархального строя¹.

Объяснить подобного рода пословицы господствующим ныне в Турции в области семейного быта патриархальным укладом не представляется возможным. В этих пословицах проявляется особо уважительное отношение к одному из родственников по материнской линии, а именно — к брату матери, или к дяде с материнской стороны (*dayı*). Приведем несколько подобных пословиц:

1. *Dayısı olan dayısına dayanır* «Имеющий дядю (брата матери) на своего дядю и рассчитывает» (Муст, стр. 94; Кер, стр. 47).

2. *Eğri ağaca yayım her gördüğüne dayım deme* «Не называй кривое дерево развесистым, не обращай к каждому встречному: „Мой дядя (брат матери)“» (Муст, стр. 117).

3. *Dayım kim gâvur kim belli değildir* «Не разберешь — кто мой дя-

¹ В работе использованы наиболее известные сборники турецких пословиц и поговорок: Şinasi, *Durûb-i emsal-i Osmaniye*, İstanbul, 1287 г. х. (1870) (далее — Шин); Ahmet Vefik Paşa, *Muntehabat-i durûb-i emsal. Atalar sözü* (б. г. и м. изд.) далее — Вэф); В. Гордлевский, *Образцы османского народного творчества*, М., 1916, стр. 176 (далее — Гордл.); М. Н. Ваури, *İstanbul, folkloru*, İstanbul, 1947, (далее — Бай); М. N. Özön, *Türk ata sözleri*, İstanbul, 1952 (далее — Муст); Y. Kerimof, В. Sişmanof, *Ata sözleri ve özlü, sözler*. II изд., Sofya, 1960 (далее — Кер).

дя (брат моей матери), а кто неверный» (Муст, стр. 94; Шин, стр. 105)².

Во многих сборниках турецких пословиц встречается и следующая поговорка: *Gayret daııya düştü* «Все заботы свалились на дядю (брата матери)» (Муст, стр. 142; Шин, ۲۲۲; Кер, стр. 69). Существует и более полный вариант этой поговорки: *Kız kosaınca gayret daııya düşer* «Когда девушка засиживается в девках (букв. 'старится'), все хлопоты сваливаются на дядю (брата матери)» (Муст, стр. 215; Шин, ۲۲۷; Гордл., стр. 4).

Эта поговорка является, по-видимому, отображением представлений того времени, когда господствовали матриархальные порядки и брат матери нес наибольшую ответственность за детей сестры как основной мужской представитель своего рода.

Дети принадлежали к роду своей матери, воспитывались братом матери, членом того же рода, и почитали его вместо отца. Фактический же отец детей в свою очередь пользовался теми же правами в родовом поселении своей матери, с которым он не порывал связи, и заботился о детях своих сестер. Поэтому, когда, например, решался вопрос о выборе мужа для девушки, входившей в родовую коллектив, этот вопрос решали все члены данного рода, причем преимущественное право имели родные братья матери девушки, т. е. ее дяди по матери.

В памяти народа этот древнейший период, когда брат матери являлся важным лицом в выборе мужа для дочери (или жены для сына) своей сестры, сохранился в свадебной обрядности.

Этнографический материал по османской свадьбе содержит сведения об участии в свадебном ритуале наряду с родителями и дяди по матери. В. А. Гордлевский при описании свадьбы в Анкаре (в начале XX в.) отмечал, что перед отъездом невесты в дом жениха, после того как невеста поцелует руки и ноги родителей и попрощается с ними, отец подсаживает дочь на лошадь, а «...дядя невесты со стороны матери (*daıı*) все время находится с невестой... Когда невеста въедет во двор жениха, дядя невесты спускает ее с лошади и передает родственнице жениха, а сам идет домой»³.

Следовательно, в данном случае именно дядя по матери отправлялся в дом жениха и вручал невесту, а не отец девушки, как это следовало ожидать, если исходить из патриархального характера семейного быта современных турок. Разумеется, в других свадебных церемониях отец невесты играет важную роль. Так, при сватовстве и торге о размерах выкупа за невесту ее отец выступает обычно как глава семьи, который вправе решать этот вопрос самостоятельно.

Многие исследователи народов Средней Азии неоднократно указывали на сохранение и у этих народов обычаев, характеризующих то высокое положение, которое занимали родственники по матери и прежде всего дядя по матери. Н. А. Кисляков отмечал: «В таком почтительном, любовном отношении к представителям материнского рода нельзя не видеть былого значения этого последнего в жизни народов Средней Азии. В несомненной связи с таким отношением к представителям материнского рода или материнской семьи находится и тот авторитет, ко-

² В поговорках о животных также иногда фигурирует *daıı* «брат матери»: 1) *Ala it çakalın daııysıdır* «Пестрый пес — дядя (брат матери) шакала» (Муст, стр. 14); 2) *Katıra baban kim demişler at daıımdır demiş* «У мула спросили, кто его отец, а он ответил, что конь его дядя (брат матери)» (Муст, стр. 202; Веф, ч).

³ В. Гордлевский, Османская свадьба, Избранные сочинения, т. IV, М 1968, стр. 113.

торым пользовался брат матери — основной и наиболее близкий представитель этого рода или этой семьи»⁴.

Науке известно немало свидетельств существования пережитков авункулата у многих народов мира. Обширный фактический материал о пережитках авункулата у алтайских тюрков представлен Н. П. Дыренковой⁵. Брат матери у алтайских народов (*taj-taju*; ср. с турецким *daui*; любопытно отметить, что этот термин во всех тюркских языках замечательно устойчив) принимал большое участие в женитьбе племянника и замужестве племянницы, «участвуя известной долей как в калыме, так и в приданом»⁶.

Обращает на себя внимание факт, сообщаемый Н. П. Дыренковой при описании свадебного ритуала у алтайских тюрков, выявляющий особенное отношение дяди по матери к своим племянникам. Речь идет о церемониале раздачи мяса во время свадебного пира. «Алтайцы подавали дяде невесты деревянные корытце (*terši*), наполненное мясом. Дядя брал корытце и, держа его в руках, выкрикивал из толпы собравшихся гостей своего *jeep'a* или *jeep'ov* (племянника или племянников), если их здесь присутствовало несколько. Иногда дядя из всех присутствующих *jeep'ov* выбирал одного, наиболее близкого и любимого. Такое предпочтение, оказанное дядей, вело нередко к ссорам и даже дракам между *jeep'ами*»⁷.

Здесь мы находим момент функции распределения, которую дядя по матери исполнял некогда по отношению к племянникам.

В обрядах алтайских тюрков сохранился ряд данных, фактически подтверждающих участие брата матери в заботах о своих племянниках и племянницах: «Так, у телеутов колыбель для новорожденного должен был доставить тай — брат матери»⁸. По сведениям, сообщаемым Г. П. Потаниным, у алтайцев, когда племяннику исполнялось семь лет, он имел право на получение подарка от дяди по матери⁹.

Важная роль дяди по матери сохраняется также в свадебных обрядах бурят. На свадьбе своего племянника дядя занимал почетное место и получал в качестве особого угощения баранью голову и первую круговую чашку с молочной водкой¹⁰.

Следовательно, как у малоазиатских турок, так и у многих других народов, близких к ним по этническому происхождению и историческому прошлому, отмечаются пережитки авункулата.

К переходному периоду от матриархальных отношений к патриархальным можно отнести, по всей очевидности, пословицу, приведенную М. Н. Эзеном из самого раннего известного сборника турецких пословиц (1480 г.), изданного В. Избудаком¹¹. Эта пословица как бы воплотила борьбу двух начал: *Eg dauya it ataya* «Для брата матери — богатырь, а для отца — собака» (Муст, стр. 126).

В ней отразился конфликт между уже зародившимися правами отцовства и остающимися еще очень прочными связями между племянни-

⁴ Н. А. Кисляков, Пережитки матриархата в брачных обрядах народов Средней Азии, — КСИЭ, XXVIII, М., 1958, стр. 26.

⁵ Н. П. Дыренкова, Пережитки материнского рода у алтайских тюрков, — СЭ, 1937, № 4.

⁶ Там же, стр. 24.

⁷ Там же, стр. 26.

⁸ Там же.

⁹ Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, вып. IV, СПб., 1883, стр. 38.

¹⁰ С. П. Балдаев, Бурятские свадебные обряды, Улан-Удэ, 1959.

¹¹ Эта пословица, характеризующая отжившие формы общественных отношений, как малопонятная, не вошла ни в один из последующих сборников турецких пословиц и поговорок.

ком и дядеи по матери. Причем, как это следует из поговорки, дядя по матери относится к своему племяннику более доброжелательно и тепло, чем отец к сыну¹².

Та значительная роль, которую некогда играл брат матери у турок Малой Азии, почти полностью утрачена. В комплексе современных семейно-родственных связей родственники по матери считаются более далекими, чем родственники по отцу, и брат отца является гораздо более близким родственником, чем брат матери.

В свадебных обрядах и церемониях мы находим и другие следы былых матриархальных устоев у древних предков турок, в частности, пережитки матрилокального брака.

Одним из пережитков матрилокального брака является известный в советской этнографической литературе обычай тайных посещений невесты женихом до свадьбы после совершения помолвки. Этот обычай был широко распространен в недавнем прошлом среди народов Средней Азии¹³. В. Гордлевский отмечал существование подобного обычая и у турок Малой Азии. Невеста «сговорена, никах — брак совершен, но год, два девушка, еще молоденькая, живет у родителей. Жених тайно ее навещает: об этом знает только мать, а отец как будто и не подозревает»¹⁴.

Известный знаток нравов турецкой деревни сельский учитель М. Макал сообщает о сохранении в Турции обычая тайных посещений невесты и по сей день, причем жених вначале договаривается об устройстве встречи с матерью помолвленной девушки. Если о тайном свидании узнает отец невесты или ее братья, жениху приходится туго — на него набрасываются с дубиной. Что касается матери, она сама «вызывает дочь для свидания в конюшню или в сарай для соломы и дает разрешение помолвленным провести там всю ночь. Однако вкушение приятности момента скоро переходит границы и имеет дурные последствия; молодые люди, потерявшие меру при свидании в темном углу сарая, в конце сами очень смущены случившимся»¹⁵. Обо всем происшедшем вскоре становится известно в деревне, и сторона невесты начинает упрямиться родителей жениха поторопиться со свадьбой.

Однако следование старинным обычаям и традициям нарушается и постепенно утрачивается, уступив место требованиям мусульманской морали, которая строго запрещает жениху и невесте встречаться до свадьбы. Турецкий исследователь Н. Беркес пишет, что «избегание невестой жениха существует во всех деревнях без исключения. Видеться помолвленным не разрешается; приход невесты в гости в дом жениха повсеместно строго запрещен»¹⁶. Однако далее Н. Беркес также отмечает, что в некоторых деревнях соответствующие лица, чаще из знакомых жениха, получив определенное вознаграждение, устраивают тайное свидание жениха и невесты в своем доме. В других местностях, пишет Н. Беркес, помолвленные встречаются и ночью, но эти случаи редки.

¹² Обращаясь к поговоркам и поговоркам о собаке, которых в турецком афористическом фольклоре насчитывается около сотни, ибо роль этого животного в хозяйственной и домашней жизни тюркских народов, начиная с древнейших времен, была велика (см.: А. М. Щербак, Названия домашних и диких животных в тюркских языках, — «Историческое развитие лексики тюркских языков», М., 1961), мы находим наряду с поговорками, выражающими доброе отношение к ней человека, немало и таких, где собака выступает как аллегорический носитель низких человеческих качеств.

¹³ Н. А. Кисляков, Пережитки матриархата..., стр. 24.

¹⁴ В. А. Гордлевский, Женская доля, — Избранные сочинения, т. III, М., 1962, стр. 19.

¹⁵ Mahmut Makal, Hayal ve gerçek, Sofya, 1965, стр. 9.

¹⁶ N. Berkes, Bazı Ankara köyleri üzerinde bir araştırma, Ankara, 1950, стр. 164.

Свидетельством былой матриликальности брака, как известно, считается также устройство основного свадебного пира в доме невесты. По сведениям, сообщаемым различными исследователями турецкой свадьбы, основной свадебный пир у турок происходит уже в доме жениха. У тюрков-огузов IX—XII вв. еще сохранялся обычай устраивать свадебный пир и одаривание родственников невесты вначале в доме невесты, а затем уже невеста переезжала в дом жениха, и свадебное угощение продолжалось там¹⁷.

На турецкой свадьбе в доме невесты происходил публичный осмотр приданого, совершалась торжественная церемония перенесения подарков из дома жениха в дом невесты, где они выставлялись для всеобщего обозрения. А затем уже вместе с невестой подарки жениха и другое приданое перевозили в дом жениха.

Любопытно отметить, что во время свадьбы в г. Сивасе, описанной В. Гордлевским, сама процедура оформления брачного договора с помощью имама и двух свидетелей проходила в доме невесты¹⁸, хотя, по данным других исследователей, заключение брачного договора совершается обычно в доме жениха.

В советской этнографической науке известен также обычай, получивший название «обычая возвращения домой», связываемый с былой матриликальностью брака. По сведениям арабских письменных источников XII—XV вв., у тюрков-огузов были известны случаи, когда стороны жениха и невесты устно договаривались о временном возвращении жены в дом своих родителей по окончании свадебного пира в доме жениха. Однако эта договоренность не всегда соблюдалась, так как источники отмечают нарушение этого условия мужем¹⁹.

В турецком свадебном ритуале этот старинный обычай сохранился в форме посещения молодыми через несколько дней после свадьбы дома невесты, где для них устраивалось угощение, а затем они шли в гости к другим родственникам невесты и несли для них небольшие подарки. Немецкий исследователь Т. Лебель, описавший свадебные обряды народов Османской империи, сообщает, что на следующий день после свадьбы, в пятницу рано утром, молодые отправлялись целовать руки к родителям невесты, а днем устраивалось угощение²⁰.

Может быть, в этой же связи следует рассматривать следующее свидетельство турецкого этнографа М. Х. Байры: «В общем каждая невестка после замужества, сколько бы времени с тех пор ни прошло, на неделе в четверг вечером или в пятницу утром отправляется в дом своей матери. Если она остается там и на ночь, она приводит с собой мужа»²¹.

Н. П. Дыренкова указывает, что у многих алтайских тюрков существовал обычай, свидетельствующий о былом матриликальном браке. Этот обычай заключался в том, что жених после свадьбы не мог забрать жену сразу же в свой дом, а предварительно строил для нее временный шалаш²². Турецкий этнограф Ш. Юлькюташир, описывая свадебные обычаи северо-алтайских тюрков, также упоминает о сооружении свадебного шалаша из веток березы где-нибудь в лесу (это дерево

¹⁷ Р. А. Гусейнов, Об устойчивости и преемственности традиций свадебных обрядов у народов Передней Азии, — «Доклады Восточной комиссии», вып. 1(2), Л., 1965, стр. 90.

¹⁸ В. А. Гордлевский, Женская доля, стр. 42.

¹⁹ Р. А. Гусейнов, Об устойчивости..., стр. 92.

²⁰ T. L ö b e l, Hochzeitbräuche in der Türkei, Amsterdam, 1897, стр. 38.

²¹ М. Н. Ваури, Halk âdetleri ve inanmaları, İstanbul, 1939, стр. 70.

²² Н. П. Дыренкова, Пережитки материнского рода у алтайских тюрков, — СЭ. 1937. № 4, стр. 38.

почитаются священным). Молодые поселяются в шалаше и обязательно сами с помощью кресала добывают первый огонь. Пользоваться этим огнем другим лицам племени запрещено. Очаг и шалаш через три дня разрушают. Лишь по окончании этой церемонии продолжается свадьба, и невеста отправляется в дом жениха²³. Нам представляется, что на турецкой свадьбе вместо подобного временного шалаша используется особый свадебный балдахин. «У османцев брачная опочивальня носит персидское название „гердек“ (круглая палаточка). В брачной комнате невеста сидит под „аскы“, „аскы“ имеет форму палатки или балдахина из розовой сетки, прикрепленной к потолку»²⁴. Об этом же свидетельствует Осман-бей: «Над треном, на котором сидит невеста,— балдахин из двух фестонов розового тюля, спускающихся с потолка до пола и образующих нишу»²⁵. У переднеазиатских турок свадебный «шалаш» располагается уже в доме жениха, а не невесты, как это отмечено у алтайских тюрков.

Большой этнографический интерес представляет обычай так называемого избегания, зафиксированный у многих народов мира. Некоторые ученые считают его следствием брака путем похищения, когда родня жениха и невесты враждовала между собой, что и сохранилось в символической форме в виде избеганий. Другие полагают, что обычай «избегания» возник из опасения брачного общения между женихом (или невестой) и родней противоположной стороны²⁶. Н. П. Дырленкова приводит сведения о запретах общения у алтайских тюрков, которые явно носят характер половой предосторожности²⁷. Э. Тейлор заключает, что этот обычай тесно связан с былым поселением мужа в семье жены. Поскольку муж входит в чужую семью, в дом, на который он не имеет прав, родня жены подчеркивает эту разницу, обращаясь с зятем, как с посторонним²⁸. Н. А. Кисляков считает, что, независимо от правильности или неправильности теории Э. Тейлора в целом, представляет интерес его мнение о том, что «избегание» между зятем и родителями жены связано с матрилокальным браком²⁹.

У турок Малой Азии мы также находим свидетельства существования обычая «избегания». Так, после помолвки (питья шербета) вступают в силу особые запреты общения невесты с родственниками жениха. Н. Беркес пишет: «В деревне Б. невеста убегала от родственников, которые приносили подарки из дома жениха. Этот обычай называют *kaşmalık* («убегание», «избегание»). Подобное избегание касается свекрови, жен братьев, сестер жениха и других женских родственниц. Но их избегают не очень тщательно. А старшего брата, свекра и других близких родственников и особенно самого жениха — избегают очень строго»³⁰.

В. Гордлевский упоминает, что «в Чанкыры, где до недавнего времени был вообще еще прочен старый уклад жизни, на невесту наложен

²³ М. Şakir ülkütaşır, Halk bilgisine ait araştırmalar, İstanbul, 1938, стр. 16—17.

²⁴ В. Гордлевский, Османская свадьба, М., 1915, стр. 12.

²⁵ Осман-бей, Турки и их женщины, СПб., 1874, стр. 80.

²⁶ И. Н. Винников, К вопросу о возникновении института «избегания» (avoidance), — «Сборник этнографических материалов», Л., 1927, № 2.

²⁷ Н. П. Дырленкова, Брак, термины родства и психические запреты у кыргызов, — там же.

²⁸ Э. Тейлор, О методе исследования развития учреждений, — «Этнографическое обозрение», 1890, № 2.

²⁹ Н. А. Кисляков, Пережитки матриархата...; его же, Некоторые брачные церемонии у народов Средней Азии и проблема материнского рода, М., 1964.

³⁰ N. Berkes, Bazı Ankara köyleri..., стр. 164.

запрет: она не может разговаривать ни со свекром, ни со свекровью»³¹. Запрет разговаривать с родней мужа и с самим мужем, а также называть мужа по имени в течение некоторого времени сохранялся и после свадьбы.

Н. Беркес приводит еще следующие интересные данные о существующем круге запретов у турок: «В случаях „избегания“ в деревне, под которым понимается запрещение слишком большой близости в общении и свободы в разговоре, мужчину не избегают его жена, мать и, кроме сестер, жена брата, тетя по отцу, тетя по матери, жена дяди по отцу (если она молода, избегает), бабушка и ее сестры. Женщина не прячется от своего мужа, отца и, кроме братьев, от дяди по матери, дяди по отцу, дедушки и братьев дедушки. Большей частью и двоюродных братьев не избегают. Есть женщины как избегающие мужей теток по отцу и матери, так и не избегающие их. Это больше зависит от мужа. Если муж решит, чтобы жена пряталась от них, она обязана это делать. Всех остальных мужчин, хотя и формально, избегают»³².

Таким образом, круг запретов, по сути дела, касается всех мужчин (либо женщин), за исключением ближайших родственников. Здесь, видимо, происходил диалектический процесс наполнения новым содержанием древних форм общественных отношений, а именно: запреты общения, связанные с нормами, возникшими в недрах родового общества, по мере образования классового общества и развития религии слились и постепенно превратились в запрет всякого общения между женщиной и посторонним мужчиной, как одно из требований ортодоксального ислама.

Можно полагать, следовательно, что само возникновение этого запрета в исламе есть процесс унаследования одного из устоев родового строя, закрепление и усугубление его религией классового общества; естественно, в новых условиях этот прежний институт имеет специфические черты.

Как известно, у многих народов мира отмечается обычай насильственного похищения невесты, который получил в этнографической литературе название брака-умыкания.

В церемониале османской свадьбы можно отметить несколько моментов, восстанавливающих отдельные стороны былого похищения невесты.

Во время свадьбы обычно между парнями деревни невесты и стороной жениха завязывалась конная игра (*çirid oyunu*)³³. Если сторона жениха терпела в ней поражение, это считалось большим позором. Здесь можно усмотреть пережиток той эпохи, когда за право обладания невестой необходимо было вступить в борьбу, в которой побеждала сильнейшая сторона. В символической форме обстоятельства этой борьбы и запечатлены в свадебных играх.

Этот же мотив выявляется и в песенном народном творчестве. В статье, посвященной сборнику турецких народных песен Ф. Гизе, В. Гордлевский писал: «Образ пятого стиха: *her aчылан байрак дююнюмю санды?* 'Что ж, где она ни увидела знамя, она уже думала, что это свадьба?' — взят из свадебных обрядов. До сих пор в свадебном ритуале сохраняется воспоминание об „умыкании“ невест. Дружки жениха, отправляясь за невестой, изображают из себя как бы шайку разбойни-

³¹ В. А. Гордлевский, Женская доля, стр. 19.

³² N. B e r k e s, *Bazı Ankara köyleri...*, стр. 160.

³³ Эта игра подробно описана В. Гордлевским и Т. Лебелем. Подобные конно-спортивные состязания во время свадьбы также отмечаются у тюрк-огузов XI—XII вв.

ков, во главе которых находится эфе ('атаман'); впереди над толпой всегда развевается знамя³⁴.

В церемонию османской свадьбы входил и следующий обычай, который также можно связать с браком-умыканием. Парни из деревни невесты при увозе девушки подстерегали свадебный поезд и где-либо в удобном месте устраивали засаду, перетягивая дорогу веревкой или длинным шестом³⁵. В этом случае определенное право на невесту представляла целая группа мужчин, и лишь после условной борьбы, когда сторона жениха преодолевала «засаду», она могла увести невесту. Или же пастухи из деревни невесты ставили посреди дороги перед свадебным поездом осла, требуя бахшиш (денежное вознаграждение) за невесту³⁶.

Следы насильственного брака путем похищения нашли отражение в различных фольклорных произведениях. Так, отзвуки обычая умыкания в народных песнях выражены в борьбе между соколом и куропаткой³⁷. Венгерский ученый И. Кунош, известный собиратель турецкого фольклора, в собрании турецких народных четверостиший (manî) приводит следующее стихотворение, в котором виден намек на похищение девушки:

Aj olajém olajém
bojnuna dolana jém,
senin gibi güzeli
alajém-da kaçajém.

Стану-ка я месяцем, стану,
Обовьюсь вокруг твоей шейки.
Такую, как ты, красивую
Возьму-ка я, да убегу³⁸.

Традиция умыкания невест и по сей день сохраняется в некоторых деревнях Турции³⁹. Если парень похищает девушку с ее согласия, он не несет за это ответственности и никакие жалобы родителей девушки и их обращение в суд не имеют действия. Бывают случаи, когда совершается насильственное похищение невесты, без ее предварительного согласия и даже с применением оружия. Жениху помогают его приятели и иногда женщины — родственницы жениха. Однако тут в дело вмешиваются власти. Справляются у девушки о ее желании вернуться к отцу либо остаться у жениха. Жители деревни и особенно молодые приятели жениха держат его сторону и советуют девушке выйти замуж за этого человека, поскольку после такого скандального происшествия никто не согласится взять ее замуж. Впрочем, если похищение носит явно насильственный характер и вины девушки перед общественным мнением нет, на таких девушках могут найтись желающие жениться. Н. Беркес сообщает о двух случаях, когда подобные похитители были брошены в тюрьму.

При похищении невесты пышной свадьбы, как это обычно полагается по старинным традициям, не справляют. Многие мужчины, стремясь избавиться от расходов на свадьбу, похищают невест. Нередки

³⁴ В. А. Гордлевский, Из наблюдений над турецкой песней, — Избранные сочинения, т. II, М., 1961, стр. 259.

³⁵ В. Гордлевский, Османская свадьба, стр. 2, 34, 56.

³⁶ N. Berkes, Bazı Ankara köyleri..., стр. 169.

³⁷ В. А. Гордлевский, Из наблюдений над турецкой песней, стр. 243.

³⁸ I. Kúnos, Oszman-török nepköltési gyűjtemény, I. kötet, Budapest, 1887, стр. 183.

³⁹ Подробнее об обычаях умыкания у турок см.: В. Гордлевский, Османская свадьба; N. Berkes, Bazı Ankara köyleri...

случаи, когда сама девушка, взяв свой узел с вещами, убегает в дом парня и становится его женой. Для семьи девушки это вопрос чести, и ее родные долгое время сердятся. Но проходит время, все забывается, наступает примирение. Если сторона девушки стыдится ее поступка, то, напротив, родня жениха очень довольна, что в их семью пришла невестка без свадьбы, ибо они избавились от больших расходов и хлопот. Для такой невесты, если и справляют свадьбу, то небольшую, и за невесту отдают немного денег или другого имущества, а большего требовать родня невесты не имеет права.

Таким образом, древний обычай умыкания сохраняется в виде пережитка до сего времени. В условиях классового общества он приобретает новые черты и часто имеет ярко выраженную экономическую окраску, в то время как в прошлом обычай умыкания преследовал главным образом одну основную цель — стремление членов определенного родового коллектива добыть женщину, вступая для этого при необходимости в вооруженное столкновение.

У турак Малой Азии мы находим пережитки институтов, восходящих в генезисе к родовому обществу, а именно — обычаи левирата и сорората. У тюрков-огузов XI—XII вв. встречаются случаи левирата и сорората⁴⁰.

В современной турецкой деревне, как отмечает Н. Беркес, «число женщин, которые старше мужа по возрасту, большее, чем в городе. Большинство из них составляют женщины, вышедшие замуж за младших братьев мужа после его смерти»⁴¹. В исследованных им деревнях Н. Беркес констатировал свыше десяти случаев левирата и несколько случаев сорората.

Турецкий исследователь свидетельствует также о том, что встречаются и родственные браки. Чаще всего это браки между детьми двух родных братьев или сестер, т. е. кузенные браки. Н. Беркесом зафиксировано: «...шесть случаев брака с детьми брата отца, причем четыре брака среди старшего поколения детей брата отца, три случая брака с детьми сестры отца и один случай с детьми брата матери»⁴². Турецкий этнограф отмечает тенденцию к сокращению числа родственных браков, а также случаев левирата и сорората при сравнительном сопоставлении двух последних поколений.

Естественно, в настоящее время подобные браки — явление пережиточное и в рамках классового общества, так же как и старинный обычай умыкания, преследуют в основном экономические интересы семей невесты и жениха.

Исследуя проблему пережитков ранних форм семейно-брачных отношений у переднеазиатских турак, важно привлечь помимо фольклорных данных и свидетельств, сохранившихся в свадебном церемониале, также некоторые материалы по турецкой терминологии родства.

Анализируя систему родства того или другого народа, мы можем восстановить с известной определенностью те формы семьи, которые соответствовали возникшей на их основе системе родства.

Значительный сравнительный материал по тюркской терминологии родства представлен в работе Л. А. Покровской, посвященной этой теме⁴³. Автору удалось показать общую картину основных тюркских терминов родства, в которой ясно обнаруживаются черты классификацион-

⁴⁰ Р. А. Гусейнов, Об устойчивости..., стр. 93.

⁴¹ N. B e r k e s, Bazı Ankara köyleri..., стр. 159.

⁴² Там же, стр. 160.

⁴³ Л. А. Покровская, Термины родства в тюркских языках, — «Историческое развитие лексики тюркских языков», М., 1961.

ной системы родства, сохраняющиеся в той или иной степени у разных тюркоязычных народов.

Одним из характерных признаков классификационной системы родства является, как известно, обозначение одним и тем же общим термином родства определенной группы лиц, принадлежащих к одной категории или к одному классу. Так, в турецком языке одним термином *ağa*, *ağabeu* обозначается старший родной брат, а также старшие двоюродные братья по отцу; термином *aba* (*apla*) — старшая родная сестра и старшие двоюродные сестры по отцу. Существует также один общий термин для определения родственных связей для целой группы женщин или мужчин: *üinge* — жена брата отца (или матери), жена брата деда (или бабушки), жена старшего брата; *inişte* — муж сестры отца (или матери), муж сестры деда (или бабушки), муж старшей сестры. То же самое можно сказать о термине *amca* (*arça*) и др.

В турецкой системе родства мы находим четкое разграничение в терминологии родства по отцовской и материнской линиям, а также элементы дифференциации терминов родства по старшинству, т. е. применение различных терминов родства к одним и тем же лицам, в зависимости от возраста говорящего.

Н. П. Дыренкова отмечала, что в киргизской терминологии родства дифференциация по старшинству характерна лишь для терминологии родства по отцовской линии, а по материнской линии отсутствует⁴⁴. То же можно сказать и о турецкой системе родства. Так, для обозначения дяди по матери (*dayı*) существует один только термин, независимо от возраста, а по отцовской линии родства возраст учитывается.

Интересно отметить, что в современном турецком языке можно определить тенденцию к утрате некоторыми терминами родства, возникшими на основе классификационной системы, своего бывшего значения. Так, дифференциация по старшинству лет, отраженная в некоторых классификационных терминах родства, постепенно отмирает. В этой связи показателен пример с термином *kardeş* (более полная форма *karındaş*). Он обозначает в турецком языке родного брата или сестру и употребляется с показателем пола — *erkek kardeş* «брат», *kız kardeş* «сестра». Однако ранее этот термин в турецком языке являлся термином классификационной системы родства с дифференциацией по возрасту. Н. Беркес указывает на употребление термина *kardeş* для обозначения младшего брата или младшей сестры. В этом значении термин *kardeş* сохраняется, видимо, лишь в народном употреблении.

Если обратиться к сравнительным материалам других тюркских языков относительно этого термина, приведенным Л. А. Покровской, то можно увидеть, что в киргизском языке (а также в казахском и каракалпакском) *карындаш* обозначает младшую сестру по отношению к старшему брату. В гагаузском языке, в живой речи и фольклоре *кардаш* «младший брат», а понятие «сестра» передается, как и в турецком языке, сложным термином *кызкардаш*. Привлекает внимание семантика данного термина и в диалектах нижнечулымских тюрков: один и тот же термин *карындажым* означает «мой брат (вообще)»; «мой брат моложе меня»; «сын брата моего отца»; «сын младшей сестры моего отца»; «сын сына сестры отца моего отца»; «сын дочери старшего брата отца моего мужа»; «сын младшего брата моей матери, моложе меня»; «сын младшей сестры моей матери»⁴⁵.

⁴⁴ Н. П. Дыренкова, Брак, термины родства и психические запреты у киргизов, — «Сборник этнографических материалов», № 2, Л., 1927, стр. 7.

⁴⁵ Л. А. Покровская, Термины родства в тюркских языках, стр. 39.

Таким образом, при сравнительном сопоставлении можно полагать, что и турецкий термин *kardeş* относится к терминам, созданным на основе классификационной системы родства, и первоначально означал родство с дифференциацией по возрасту, определяя группу младших родственников.

В современном турецком языке семантика термина *kardeş* сузилась, конкретизировалась. Этот термин стал употребляться для обозначения вида родства, связанного уже с определенной индивидуальной семьей. Данное слово стало определять младшего родственника в рамках отдельной семьи (младший брат, младшая сестра), да и то это значение сохранилось лишь в живой речи, т. е. постепенно вообще исчезает, ныне уступив место основному значению термина *kardeş* в турецком языке — обозначению кровного родства в пределах индивидуальной семьи (родной брат; родная сестра).

Для обозначения возрастной градации внутри отдельной семьи употребляются наряду с прежними классификационными терминами родства, например *ağa*, *ağabeu* «старший брат», такие описательные термины, как *büyük kardeş* «старший брат», а также *ortanca kardeş* «средний брат», *küçük kardeş* «младший брат» или наряду с термином классификационной системы *apla* (*abla*) «старшая сестра» описательный термин *büyük hemşire*, где сложный термин *kız kardeş* заменяется заимствованным из персидского языка одним словом *hemşire*.

Описательная система родства отражает индивидуальное родство, когда для обозначения каждого отношения родства применяется свой особый термин.

Внимание, которое мы уделили термину *kardeş*, оправдывается тем, что на этом примере можно проследить общую тенденцию к индивидуализации терминов родства, возникших на основе классификационной системы родства, к сужению их семантики и постепенному исчезновению прежнего значения, к появлению описательных терминов родства, более соответствующих тем формам семейно-брачных отношений, которые пришли на смену древним в ходе исторического развития общества.

На основании приведенных в статье материалов можно сделать вывод о том, что предки современных турок Малой Азии, как и другие народы мира, прошли в своей истории стадию материнско-родового строя. Таким образом, на примере еще одного народа подтверждаются основные положения марксистско-ленинского учения о ранних этапах развития человеческого общества.