

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

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

ВЫП. 22

СРЕДНЯЯ И ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ
ГЕОГРАФИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ
Книга 2



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1980

С. Г. Агаджанов

**БРАЧНЫЕ И СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ
ОГУЗОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ
И КАЗАХСТАНА В IX—XIII вв.**

Настоящая статья по своей тематике дополняет и развивает в несколько иных аспектах ранее опубликованную нами работу [2]. В предлагаемой статье освещаются некоторые черты быта и культуры огузских племен, оставивших заметный след в этнической истории целого ряда тюркоязычных народов Средней и Передней Азии. Главным образом рассматриваются брачные и свадебные обряды и связанные с ними ритуалы. Исследуемые вопросы представляют несомненный интерес для историко-этнографического изучения азербайджанцев, туркмен, казахов, узбеков, каракалпаков и других тюркоязычных народов — этнических преемников огузских племен в Западной Азии и Восточной Европе.

Настоящая статья написана в основном по письменным источникам: рукописным и опубликованным в отечественной и зарубежной печати. Использование привлеченного к исследованию комплекса фактов представило немалую трудность, поскольку он относится к различным группам огузов, расселившихся в XI в. после распада государства сырдарьинских ябгу и в ходе сельджукских завоеваний от Сырдарьи до Нила, от Каспия до Средиземного моря. Огузские племена смешивались здесь с коренным населением, принимали некоторые местные обычаи, сами оказывали влияние на отдельные стороны культурной жизни. Поэтому освещение рассматриваемого круга вопросов немыслимо без критического отбора фактов, их тщательного анализа и исторического синтеза. В соответствии с этим привлекаемые нами данные сопоставлялись между собой, причем за основу брались материалы, относящиеся непосредственно к среднеазиатско-казахстанским огузам.

Материальная и духовная культура огузских племен Средней Азии и Казахстана была тесно связана с особенностями их хозяйственной жизни и общественного строя. В своих основных чертах она была порождением кочевого быта и интенсивно развивавшихся патриархально-феодальных отношений. Доминирование экстенсивного скотоводства, разложение старых родо-племенных отношений и развитие классового общества наложили свой отпечаток на их повседневную жизнь. Это нашло свое отражение в типах их жилища

в пище, одежде, а также в религиозных верованиях и различных обрядах.

Среди многочисленных огузских обрядов прежде всего привлекают внимание брачные и связанные с ними свадебные церемониалы. Данные средневековых источников позволяют говорить о существовании у огузов различных форм семейно-брачных отношений, в основе которых лежал моногамный брак. В исторически отдаленные времена, память о которых сохранилась лишь в легендах и преданиях, у них, по-видимому, существовала эндогамия. Огузские исторические сказания сохранили воспоминание о женитьбе на близких родственниках с отцовской стороны. В них сообщается, например, о женитьбе легендарного Огуз-хана на своей двоюродной сестре¹, которая была дочерью младшего брата его отца Кара-хана [33, с. 81—82; 21, с. 41; 30, с. 7, 8]. По мнению некоторых исследователей, с течением времени этот атрибут родовой эндогамии утратил среди огузов свое прежнее значение и стал постепенно исчезать [52, с. 105].

В рассматриваемый период в основе семейно-брачных отношений у огузов лежала экзогамия — запрет браков внутри родственных групп. Жен огузы выбирали из других *илей*, и в девичьих песнях выход замуж оплакивался как переход в «чужой *иль*» [64, с. 109]. С другой стороны, обычным эпитетом для обозначения невесты у малоазиатских огузов служило *йад кызы* 'дочь чужака' [64, с. 105]. Герои огузского эпоса, например Дели Домрул, женятся на девушках из других племен [20, с. 62]. Жених и невеста, как правило, не знали друг друга до свадьбы, но обрученные старались найти всяческие поводы для тайного свидания [20, с. 32—40].

Среди огузских племен сравнительно долгое время сохранялось и умыкание девушек, что также было связано с господством экзогамного брака. В эпических сказаниях и преданиях огузов упоминается о похищении юношами девиц с помощью дружины из сорока джигитов. Умыкание происходило обычно с согласия девушки с помощью так называемого *йоргычи*. Пережитки этого древнего обычая бытовали у многих тюркоязычных народов, в частности у туркмен, азербайджанцев и турок [64, с. 109—111].

В отдаленном прошлом огузы Средней Азии и Казахстана, видимо, редко вступали в браки с женщинами из других народов². Однако с момента их появления на исторической арене в источниках часто упоминается о женитьбе огузов на чужеземках. Смешанные браки получали среди них наибольшее распространение в период сельджукских завоеваний XI—XII вв. Огузские юноши и мужчины стали брать жен не только из мусульманских, но и из христианских народов. В Закавказье и Малой Азии, например, они вступали в браки с грузинками, армянками, гречанками [20, с. 143, 191 и др.].

¹ Такие архаичные формы брачных отношений существовали и у других соседних с огузами средневековых тюркоязычных народов. В частности, турки-чигили нередко женились на своих сестрах [61, с. 19]; аналогичный вид брака отмечается у тюрков-халаджей [65, с. 441; 4, л. 510а—511б].

² Историк Мирхонд утверждает, что они в старину вообще не женились на женщинах из других народов [10, с. 5].

Семейные отношения у огузов первоначально основывались на принципах единобрачия. Даже после массового обращения в ислам у них сравнительно долго не было многоженства. В. В. Бартольд первым обратил внимание на тот факт, что исповедовавшие мусульманскую религию герои огузского эпоса имеют лишь одну жену [20, с. 115]. Даже если женщина была бездетна, ее мужу не приходило в голову взять вторую жену ³.

Это мнение В. В. Бартольда подтверждается рядом источников сельджукского периода. Первые Сельджукиды, как видно из средневековых источников, имели одну жену, а султан Тогрул-бек женился повторно лишь после смерти Хатун, своей законной супруги, в 1061 г. [50, с. 20, 21; 15, с. 57 и сл.; 45, с. 315 и сл.]. Однако с течением времени, по мере укрепления ислама многоженство постепенно стало у огузов более распространенным явлением. Несмотря на это, сфера его действия ограничивалась главным образом богатой и зажиточной средой, так как женитьба была связана с уплатой калыма. Больше всего многоженство получило распространение среди аристократической верхушки, особенно среди представителей различных огузских династий: они кроме «законных» четырех жен имели еще и гаремы с наложницами и рабынями. Периодические набеги и войны огузов с соседними народами сопровождалась захватами в плен женщин и девушек, значительная часть которых продавалась в гаремы. Другая часть пленниц становилась домашней прислугой, обращалась в наложниц и жен-рабынь.

Одной из архаических форм брака у огузов был левират, существовавший еще в доисламскую пору. Ибн Фадлан, посетивший в X в. огузские кочевья в Западном Казахстане, писал: «Если (у огузов) умирает человек, имеющий жену и детей, то старший из его детей женится на его жене, если она не была его матерью» [32, с. 61]. Пережитки левирата сохранились у огузских племен и после их обращения в мусульманскую веру ⁴. Известно, например, что в XI в. Сельджукид Тогрул-бек женился на вдове своего покойного брата Чагры-бека [50, с. 26].

Женитьбе предшествовал выбор невесты, после чего начиналось сватовство. Выбор невесты производился в основном ближайшими родичами жениха, поскольку его возраст, как правило, не превышал 15 лет [19, с. 87]. Кроме того, у огузов, как и у других народов, имел место сговор грудных и малолетних детей ⁵ по соглашению между их родителями [9, с. 32]. Очевидно, в более ранний период жених сам выбирал себе невесту, но точными данными мы не располагаем. Имеются лишь косвенные сведения, говорящие о том, что у средневековых тюрок практиковался своеобразный обычай, свя-

³ Разумеется, за исключением тех случаев, когда женились вторично по обычаю левирата.

⁴ Левират существовал и у других средневековых тюркоязычных племен Центральной и Средней Азии (см. [51, т. 2, с. 49]).

⁵ Подобный обычай существовал до недавнего времени у многих народов, в том числе у туркмен. Малолетним обрученным девочкам туркмены-сарыки повязывали на голову специальную повязку в знак их помолвки [21].

занный с выбором невесты. Ибн ал-Факих и другие авторы отмечают, что если кто-либо из тюрок хочет жениться, то он «высматривает ту, которую желает, и набрасывает ей на голову покрывало»⁶. После этого она считалась его женой, а ее отец и брат не могли воспрепятствовать их браку [16, л. 169б]. Такой обычай мог некогда существовать и у огузов, но в дальнейшем он, вероятно, постепенно утратил свое значение и исчез.

Вступление в брак у огузов, как правило, начиналось с визита сватов в дом будущей невесты. В качестве сватов выступали наиболее уважаемые люди, а сами сваты по-огузски назывались *йорыгчи* и *савчи*⁷. Обычно ими были люди старшего поколения, пользовавшиеся большим авторитетом [20, с. 36, 37]. В этой роли выступали и свахи (*йенге*) — обычно жены братьев или дядей жениха⁸. *Йенге* у огузов, как и у других средневековых тюрок, играла большую роль и в свадебной церемонии.

Одно из самых ранних описаний сватовства у огузов Средней Азии и Казахстана содержится в «Записке» Ибн Фадлана. «Правила женитьбы у них (огузов), — пишет он, — такие: если один из них сватает у другого какую-либо из женщин его семьи, дочь его или сестру его или кого-либо из тех, кем он владеет, он одаряет его на столько-то и столько-то хорезмийских одежд. И когда он заплатит это, то и везет ее к себе. А иногда выкупом бывают верблюды или лошади или иное подобное. И ни один не может соединиться со своей женой, пока не будет уплачен калым, на который согласился ее (женщины) владетель» [32, с. 61].

Приведенное свидетельство явственно указывает на наличие выкупа за невесту, существовавшего у огузов еще до принятия

⁶ Пережитки такого обычая сохранялись, например, в начале XX в. у кумыков: «Во время свадьбы из сомкнутых рядов людей выходил один с платком в руке, стремительно бросал платок в одну из девиц, избранную им и стоящую против него в таком же сомкнутом ряду своих подруг, говорил нараспев, та отвечала и носилась с ним в изящном танце по кругу» [22, с. 141].

⁷ В словаре Махмуда Кашгарского (XI в.) отмечается, что *йорыгчи* по-огузски означает «сват» [25, т. 2, с. 43], а *савчи* — это человек, развозящий письма (записки) в качестве посредника между сватами (стороной жениха и родней невесты) [25, т. 3, с. 441]. А. Инан сопоставляет огузский термин «йорыгчи» с турецким (анатолийским) термином «göçücü», которым обозначается человек, способствующий умыканию девушки. При этом он неверно читает *йорыгчи* словаря Махмуда Кашгарского как *йорыгчи*, что в языке некоторых современных тюркоязычных народов означает «совершающий набег, разбойное нападение» [64, с. 111]. Этимология огузского слова «йорыгчи» для нас остается неясной, но не исключена возможность, что генетически оно связано с древнетюркским *йорыг* — «искусный», *йорыг тил* — «искусный язык» (в словаре Махмуда Кашгарского, см. [25, т. 3, с. 15]).

⁸ В семантике термина «йенге» прослеживаются следующие основные моменты: в качестве термина родства по браку он обозначает «старшая невестка», «сноха», «жена старшего брата или дяди»; кроме своего главного значения — «старшая невестка» — словом «йенге» обозначалась женщина, сопровождавшая новобрачную в дом ее будущего мужа. В некоторых современных тюркских языках *йенге* — это провожатая невесты (родственница жениха, старая женщина или же подружка невесты), остающаяся при новобрачных после свадебной церемонии [31, с. 65, 66].

мусульманской религии. В качестве такого «калыма»⁹ служили одежды, предназначавшиеся, вероятно, для будущей жены и ее родичей, а также скот, главным образом верблюды и лошади. Размер выкупа за невесту, судя по всему, определялся во время сватовства, и жених не имел права увести новобрачную в свой дом без уплаты калыма в полном размере. В исторической литературе существует мнение о том, что калым возник у огузов вследствие умыкания девушек, на почве экзогамного брака [64, с. 112]. Однако обычай платы за невесту имеет более сложные и глубокие корни и, по-видимому, как и у большинства народов, исторически связан с переходом от матрилокального к патрилокальному поселению [17, с. 170].

Плата за невесту была под силу не каждому, главным образом состоятельным женихам и их ближайшим родичам. Поэтому неимущие и бедняки подчас договаривались о взаимной выдаче сестер без уплаты калыма. Такая встречная, или перекрестная форма брака существовала у многих тюркоязычных народов средневековья, о чем имеются сведения уже в источниках XI в. [25; 41]. Судя по некоторым историко-этнографическим данным, в бедных семьях, среди безродных и сирот (*оксыз*) существовал порядок отработки женихом платы за невесту. Мужчина, не имевший средств для уплаты калыма, нанимался на работу в хозяйство родителей невесты на определенный срок¹⁰. По истечении срока хозяева должны были выдать за него дочь либо уплатить стоимость выкупа за другую невесту [64, с. 139—143].

Рассматриваемый брачный институт существовал и в более позднее время у тюрко-монгольских народов Центральной и Средней Азии. В XII в. у монголов по этому обычаю Темучин был отправлен «в зятя» в дом своей невесты. Существование такого же института отмечается и в начале XIII в. — у тюркоязычных племен Средней Азии. В этом отношении большой интерес представляет рассказ Джувейни о женитбе Османа, правителя Самарканда, на дочери хорезмшаха Мухаммада II. Когда после свадебного пира он захотел вернуться обратно, то мать невесты Туркан-хатун воспрепятствовала этому. Ссылаясь на старый тюркский обычай¹¹, она

⁹ Термин условен, так как мы не знаем эквивалента, которым обозначался у огузов выкуп за невесту в X в.

¹⁰ Этот срок колебался от одного года до нескольких лет, а у некоторых племен — до рождения первого ребенка [64]. В этом отношении определенный интерес представляют содержащиеся в китайских хрониках сообщения о ранне-средневековых народах Центральной Азии. В них говорится, например, о том, что у племен тйеле «муж прибывает служить в семью жены, управляет имуществом, кормит мужчин, затем возвращается» [23, с. 39]. Аналогичный обычай существовал и у другого племени — ухуаней, у которых «муж делается слугой в женином доме на два года; после этого женин дом щедро снаряжает дочь на [новое] место жительства» [23, с. 134].

¹¹ «تُرکان خاتون برسم تُرکان که بر سبیل اعزاز واکرام تا مدت یک سال تمام داماد رادا خانۀ او نکذارند بمراجعت سلطان عثمان رضا ندا»

заявила, что зять должен оставаться в доме родителей своей жены в течение одного года [64, с. 142].

В классовом патриархально-феодальном обществе средневековых кочевых народов Центральной и Средней Азии этот институт семейно-брачных отношений стал одним из средств эксплуатации бедняков. Юноши и мужчины, не имевшие возможности уплатить калым, должны были отрабатывать его стоимость в хозяйстве семьи невесты. Обычно они становились пастухами и занимались пастьбой скота и уходом за ним ¹².

Порядок уплаты калыма, не противоречивший нормам ислама, сохранился у огузов и после их обращения в мусульманскую веру. Произойшли лишь некоторые изменения в обряде заключения «покупного» брака. Уговор родственников жениха и невесты о размере калыма стал оформляться теперь по законам мусульманского права ¹³.

Этот обряд совершался в доме жениха доверенными и опытными лицами, скреплявшими брачный договор своими подписями или печатями. Оформление брака происходило в присутствии жениха и обязательном участии факиха — мусульманского законоведа. Главными пунктами брачного контракта были размер выкупа за невесту и махра (предназначавшегося жене в случае развода или смерти мужа). После составления брачного договора жених раздавал подарки невесте и ее родственникам [10, с. 88, 89].

Калым уплачивался в основном звонкой монетой, но в него входили еще одежды, ткани, головные уборы, платки, а также скот, рабы и слуги. В XI в. денежная часть калыма за знатную невесту (принцессу) колебалась от 100 000 до 400 000 динаров и нескольких сот тысяч дирхемов. Жених, как и в старые времена, не имел права увезти невесту до полной выплаты калыма [10, с. 89].

После завершения переговоров и уплаты выкупа устраивался *той* — свадебное торжество. Существовал древний обычай, согласно которому в этот день жених пускал стрелу, там, где она падала, ставили *гирдек* — юрту или шатер для новобрачных ¹⁴. Накануне *той* жених и его друзья угощались и веселились в *гирдеке*. Сначала у огузов, видимо, справлялась «малая», а затем уже «большая» свадьба в доме жениха [20, с. 40].

Забирать невесту отправлялся свадебный поезд, в котором наряду с другими ехала *йенге*. Невесту увозили в специальном паланкине, установленном на спине верблюда и называвшемся по-огузски

¹² В древнетюркских и староуйгурских текстах в значении «зять» употребляется термин «küädägü» [11, с. 324; 44, с. 317]. Этимология термина не ясна, но существует предположение, что в его основе лежит глагол «küđ» — «беречь, стеречь, присматривать, пасти скот» [25, т. 2, с. 324; 44, с. 139].

¹³ Разумеется, браки у огузов могли совершаться и по неписанным правилам обычного права (*төре*).

¹⁴ В словаре Абу Хайяна такая юрта называется *кырдак*, а в других источниках — *кертäk*, причем отмечается, что это покрытый войлоками шатер для новобрачных [39, с. 49; 14, с. 22].

өгюрмәк¹⁵. На обратном пути свадебный поезд жениха соплеменники невесты забрасывали камнями [42].

Скудость исторических данных не позволяет воссоздать в деталях весь свадебный ритуал, связанный с прибытием невесты в дом жениха. Однако в средневековых источниках содержатся некоторые сведения, относящиеся к упомянутой выше женитьбе Тогрул-бека на дочери халифа Каима. Эти данные в определенной мере могут быть использованы для реконструкции старых огузских свадебных обрядов.

Абу-л-Фарадж Григориус и Имад ад-Дин Исфакхани рассказывают, что после заключения в 1063 г. брачного контракта дочь халифа была доставлена в г. Рей — резиденцию Сельджукида Тогрул-бека. Невесту поместили в одной из худжр, прилегавших к восточной части султанского дворца. Затем ее ввели ночью в специальную комнату для новобрачных, где стояли напротив друг друга два украшенных золотом и серебром трона. Невесту посадили на золотой трон, вошел жених, поцеловал землю, почтил невесту и сел на трон, украшенный серебром. Султан Тогрул-бек после этого послал жене халифа Арслан-хатун (она была дочерью Чагры-бека) драгоценные ожерелья, царские чаши из чистого золота, вышитое золотом *фарадж* (женское покрывало для лица), края которого были украшены жемчугом. Целую неделю султан раздавал всем подарки, в том числе сватам [50, с. 25].

Интересные детали о встрече новобрачных (Тогрула и дочери Каима) сообщает историк Абу-л-Фарадж. «Рассказывают, — пишет он, — что, когда дочь [халифа] прибыла в дом [Тогрул-бека], султан и знатные турки поднялись [со своих мест] и, согласно своему обычаю, [стали] танцевать; они становились на колени и вставали, при этом пели тюркские песни. Для невесты был приготовлен золотой трон. Султан вошел, поклонился невесте до земли, почтил ее и, не остановившись, вышел. Султан делал так в течение семи дней, пока она не обнажила своего лица, чтобы он увидел ее» [45, с. 315].

Среди тюркоязычных племен средневековой Центральной и Западной Азии довольно широко бытовала ритуальная борьба между женихом и невестой. Следы этого обычая выявляются и по огузским эпическим сказаниям, в которых молодой джигит и его нареченная состязаются в конных скачках, стрельбе из лука, борьбе [20, с. 35—37]. Победив девушку, юноша трижды целует ее в уста и надевает на палец кольцо¹⁶. В огузском эпосе такие состязания описываются

¹⁵ В современном туркменском языке такой паланкин называется *кеджебе*, что созвучно с термином «кажаве», употреблявшимся среди газневидских тюрков XI в. *Кажаве* того времени представляло собой «два крытых сиденья, расположенных по бокам верблюда, мула и иного вьючного животного» [1, с. 959].

¹⁶ Разумеется, не все эти детали можно отнести к рассматриваемому периоду, так как эпос *Деде Коркут* отражает и многие более поздние реалии. Кроме того, в описываемых в эпосе брачных обрядах, несомненно, отразились и инновации, происшедшие в быту и культуре огузских племен в Закавказье и Передней Азии. Несмотря на это, в *Деде Коркут* описывается существовавшая некогда реально и имевшая весьма древнее происхождение ритуальная борьба между женихом и невестой.

при первой встрече обрученных, еще не сыгравших свадьбу. По другим сведениям, борьба между женихом и невестой происходила в доме мужа в первую брачную ночь. Жених в этом состязании, как правило, торжествовал победу.

Однако случалось и так, что верх одерживала невеста, а это считалось уже позором¹⁷. Известно, например, что одна из караханидских принцесс дала подножку и свалила в первую брачную ночь своего жениха — газневидского султана Масуда (1030—1041). Махмуд Кашгарский утверждает, что с тех пор появилась тюркская поговорка: *кыз бирле кйрйшмй, кисрак билй йарышма*¹⁸.

Большое значение в свадебной церемонии огузов придавалось *йенге*, в роли которой обычно выступала жена брата жениха. *Йенге*, видимо, в *гирдеке* соединяла руки молодых в знак вечности их супружеской жизни [62, с. 229]. Она же оставалась при женихе и невесте в первую брачную ночь, но эту роль могла выполнять и рабыня или служанка (*эгатли карбаши*).

Свадьба отмечалась торжественно, причем на нее нередко съезжались не только близкие, но и дальние огузские роды. В таких случаях, очевидно, посылали специальное приглашение, что по-огузски называлось *чакрыш* [25; 41]. Гости рассаживались в юртах, украшенных кошами, паласами, коврами, различными подстилками. В богатых домах расстилались дорогие *кали* с цветными узорами, стилизованными изображениями животных и птиц¹⁹. Расстилались скатерти, подавались кушанья и напитки из кобыльего, верблюжьего, коровьего и овечьего молока (*кумыс, айран, кымран*)²⁰. В знатных домах угощали изысканными блюдами из дичи, например жареными на вертеле кекликами, подавали жаркое с перцем, луком, чесноком, рисовый плов (*тане*) и особое блюдо (*зерде*) из риса с приправой из шафрана [60, с. 29—32].

На свадьбах, пирах и других торжествах огузы рассаживали гостей строго в соответствии с их социальным происхождением и имущественным положением²¹. Согласно их обычному праву, в центре садился член ханского уруга, по правую сторону от него — представители «старших», а по левую — «младших» племен. Каждый из них

¹⁷ Такое ритуальное состязание имеет очень давние истоки у народов Средней Азии и Казахстана. Борьба между женихом и невестой имела место еще у древних саков. «Кто из саков хочет жениться на девушке, — писал Климент Александрийский, — должен вступить с ней в борьбу. Если верх в борьбе останется за девушкой, борец остается ее пленником и поступает в ее полное распоряжение. Только поборов девушку, может юноша взять ее в свою власть» [7, с. 23—24].

¹⁸ В дословном переводе эта поговорка означает: не борись с девицами, не состязайся в беге с молодыми кобылицами.

¹⁹ Некоторое представление о коврах среднеазиатских огузов дают образцы ковров сельджукского периода из Малой Азии [58; 47]. Однако ковры среднеазиатских и малоазиатских огузов нельзя полностью отождествлять, так как они, вероятно, имели как сходные черты, так и свои отличия.

²⁰ Более подробные сведения о кушаньях и напитках огузов даны в нашей предыдущей статье [2].

²¹ Эти торжества назывались *той, байрам, шиян* [25, т. 3, с. 103, 133, 401; 39, с. 67; 34, л. 10а].

знал свое место и получал определенную долю мяса. Сидевшим на правой стороне подавалась правая лопатка, передняя правая ляжка и мясо с ребрами правого бока животного; племена левого крыла получали левый бок, левую заднюю ляжку и крестец [33, с. 87—90].

Знатные и богатые забивали для *тоя* большое количество скота: лошадей, быков, овец. Среднеазиатские огузы, как и другие тюрки-кочевники, предпочитали конину, но лошадей резали в десять раз меньше, чем баранов- [26, с. 4—5]. Прибывшим на свадьбу после угощения раздавали подарки [34, л. 10а].

Свадебные торжества не обходились без песен, музыки, состязаний, игр и танцев. Музыканты исполняли народные мелодии на деревянных «тюркских» флейтах — *сыбызгу*, похожих на свирель [22, с. 9; 40, 223; 25, т. 1, с. 478]. В качестве духовых инструментов служили также камышовые дудки²², на которых играли *дудюкчи* [41, с. 74; 25, т. 1, с. 405; 39, с. 51, 56].

Самым любимым и распространенным у огузов музыкальным инструментом был *кобуз*²³. Он представлял собой вид скрипки со струнами и смычком из конских волос²⁴. Среди огузо-туркменских племен, вероятно, начали постепенно входить в моду и струнные инструменты наподобие саза [43, с. 33]. Пение сопровождалось аккомпанементом на *тумрюках* и *тефах*²⁵ — бубнах или небольших барабанах [25, т. 1, с. 379; 41, с. 68; 39, с. 54].

Большой популярностью у огузов пользовались сказители и певцы (*озаны*), которые бродили с кобзой в руке «от народа к народу, от бека к беку» [20, с. 12]. Они исполняли песни, рассказывали дастаны, выступали на празднествах и свадьбах [42, с. 35—36]. Покровителем музыкантов и певцов считался легендарный Коркут-Ата, которому народные казахские предания приписывают изобретение *кобуза* [53, с. 286; 5, с. 228; 13, с. 230—235]. *Озаны*, аккомпанируя на нем, рассказывали былины о подвигах богатырей и других эпических персонажей. Такие сказания историко-былинного и эпико-героического содержания были известны под названием *Огуз-наме*.

Судя по данным источников, огузам Средней Азии и Казахстана были известны древнетюркские устные предания. Одним из таких

²² Называлась она *дудюк*, но этим термином в огузо-туркменской среде Передней и Малой Азии в XIV—XV вв. обозначался и «маленький барабан полукруглой формы, глиняный или медный» [43, с. 30].

²³ Смычковый инструмент под таким названием был известен и среди казахов. Побывавший в первой половине XIX в. в казахских степях А. Левшин отмечал, что *кобыз* похож на «старинный русский гудок или даже немного на скрипку, не имеет верхней деки, состоит из выдолбленного полшария с приделанной кверху ручкой и с выпуском внизу для утверждения подставки; струны толсты, из конских волос, играют на нем, держа в коленях и водя смычком» [24, с. 140].

²⁴ В арабо-тюркском словаре XIII в. отмечается, что *кобуз* — вид скрипки, а *кобузчи* — игрок на *кобузе* [41, с. 87]. *Кобуз* в качестве музыкального инструмента упоминается также в источниках XI в. [25, т. 1, с. 18; т. 2, с. 185]. В филологическом трактате Абу Хайяна отмечается, что на *кобузе* играли певцы — *озаны* [39, с. 113].

²⁵ Бубен под таким названием известен сейчас у азербайджанцев, армян и других народов Кавказа.

древних сказаний была героико-легендарная повесть о царе Шу и Александре Македонском [25, с. 3, с. 56]. Рассказы о подвигах Искандера Двурогого (Зу-л-Карнайна) сравнительно рано проникли к огузам и другим тюркоязычным народам Средней и Центральной Азии [8]. Среди них были также распространены древнеиранские сказания о Феридуне, Афросиабе, Рустеме Зале, лекаре-мудреце Лукмане [18, с. 166, 167]. Большой популярностью, видимо, пользовались древнетюркские предания о Тонга-Эр-Алпе, образ которого имеет связь с древним персонажем персидско-таджикской литературы — Афросиабом [25, т. 1, с. 288].

В словаре Махмуда Кашгарского приводится отрывок из песни об этом эпическом герое:

Умер ли муж [по имени] Тонга,
Злой мир остался ли?
Отомстил ли он судьбе?
Сердце теперь разрывается.

Огузам Средней Азии и Казахстана, по-видимому, был хорошо известен цикл древних сказаний о Тонга-Эр-Алпе и Афросиабе, на что указывает сопоставление данных Махмуда Кашгарского с эпосом *Деде Коркут*. Согласно *Диван лугат ат-тюрк*, сестру Афросиаба звали Газ [25, т. 3, с. 120]. Образ этой девушки являлся, видимо, своеобразным эталоном женской красоты. Поэтому для обозначения девичьей стройности и обаятельности употреблялось выражение «похожая на Газ». Юные героини огузского эпоса обычно сравниваются с этой древней красавицей [57, с. 137].

Среди огузов исследуемой поры бытовали и другие историко-эпические предания, которые затем оформились в виде полупоэтических рассказов об Огуз-хане. В конце XI — начале XII в. уже сложились сказания о Гузе, сыне Мансака, считавшегося предком всех огузов [27, с. 102, 103]. Позднее под влиянием ислама образу легендарного Огуз-хана были приданы черты мусульманского героя [3].

Самым крупным эпическим памятником средневековых огузов является *Деде Коркут*, который состоит из песен, сложенных в различное время. Исследователи выделяют в эпосе ряд сказаний, возникших в Средней Азии и Казахстане [6, с. 76]. Цикл таких песен состоит из сказаний о Коркуте, Салыр-Казане, Бисате, Дегегозе и Бамси-Бейреке [20; 12; 43].

Огузские певцы, выступая на свадебных торжествах, исполняли и песни (*айтым*) различного жанра. Судя по данным Махмуда Кашгарского, у них было немало лирических, боевых и других песен [25, т. 2, с. 12; т. 3, с. 29]. Эти народные песни проникнуты тонким пониманием красоты и природы. В одной из них, например, весьма образно пелось:

Растаяли черные льды,
Полились горные воды,
Рассеялись голубые облака
И плавают [в небе], как лодки.

Сохранились и некоторые образцы старогузских песен — *тартымов*²⁶, одна из которых посвящена легендарному Салыр-Казану [21, с. 71, 72]. *Озаны* малоазиатских огузов исполняли лирические песни, называвшиеся *тюркмани* и *варсаки* [54; 55]. Устраивались музыкальные состязания, на которых импровизировались «предусмотренные обычаем» мелодии и песни [49, с. 117]. Наряду с песнями, имевшими общеогузскую известность, по-видимому, существовали и «племенные» мелодии и песни [56, с. 154].

Музыка и пение сопровождалось плясками под аккомпанемент *кобуза* и удары *бубна*. Танцоры кружились, приседали, прихлопывали в ладоши в такт музыке [29, с. 46; 10, с. 91]. При первом свидании с невестой плясал жених, танцевали и его близкие друзья. Иногда заставляли плясать и невесту, танец которой сопровождали хлопаньем в ладоши. Очевидно, эти танцы имели и какое-то магическое значение: возможно, были призваны оградить молодоженов от сглаза и злых духов.

Огузские свадьбы и другие торжества сопровождалось также пантомимическими и другими народными представлениями. В XII в. подобные театрализованные сценки разыгрывались у огузо-сельджукских племен Анатолии. Анна Комнина сообщает, что во время одного из своих походов на тюрко-сельджуков византийский император Алексей, у которого заболели ноги, вынужден был сделать остановку. Недуг императора стал темой несмешливой пантомимической сцены, устроенной тюрками, которые изображали его болезнь и лечение ее докторами [46, с. 71, 72].

Известен и другой факт, связанный с одними из предков огузов — саларами, переселившимися в XIV — начале XV в. из Серахса через Самарканд в Синьцзян [63, с. 243—246]. Обычно на свадьбах они разыгрывали театрализованное действо, изображая переезд их родоначальника Карамана на белом верблюде в Синьцзян. В этой свадебной игре участвовало несколько персонажей, двое из них, надев вывернутую шерстью наружу шубу, изображали верблюда, а третий — самого Карамана [35, с. 3, 36, 37].

Приведенные факты дают основание считать, что у средневековых огузов существовали свадебные игры — народные представления; подобные театрализованные действия разыгрывались и на других торжествах.

Огузы во время свадеб устраивали и различные состязания: скачки, борьбу, стрельбу из лука по мишени. Самым любимым зрелищем были конные скачки (*йарыш*), победители которых получали в награду призы. Огузские беки и султаны держали специальных лошадей, предназначенных для таких состязаний [50, с. 15, 16]. Скаковые кони, называвшиеся по-огузски *йугрук ат*, ценились очень высоко [25; 41].

В огузских племенах, особенно среди племенной знати, была распространена игра наподобие конного поло (*човган*). В некоторых

²⁶ Этимологически слово «тартым», по мнению А. Н. Самойловича, означает «дарение предмета, показывающего искусство дарящего» [36, л. 526].

огузских преданиях утверждается, что в старину у них был обычай избирать ханом того, кто побеждал в этой игре [59, с. 385]. *Човган* был излюбленной игрой многих представителей династии Сельджукидов [28]. Однако неизвестно, насколько конное поло было распространено среди широких масс ²⁷.

Игроки в *човган* обычно разделялись на две партии всадников, которые выходили на поле. Устанавливались специальные ворота, и цель игры заключалась в том, чтобы провести в них мяч. Конные соперники с азартом гоняли мяч по полю с помощью деревянных клюшек. Игра была силовой, сопровождалась падениями с лошади и травмами и поэтому требовала немалой отваги.

Свадебные игры огузов не обходились и без стрельбы из лука по мишени, называвшейся *ок амач* [25, т. 3, с. 206]. Одним из видов лучных состязаний (*чалыш*) была игра в *алтын кабак* [59, с. 387; 19, с. 140]. Некоторое представление о ней можно составить по сообщению историка Макризи о состязаниях тюрок-мамлюков Египта. Для стрельбы по такой мишени султан Байбарс из каждых десяти своих воинов приказал отобрать двух лучших. Воинов облачили в нарядные одежды и устроили соревнование, в котором принял участие и сам Байбарс. Состязание началось с метания копий, а затем пускались стрелы в мишень. Отличившиеся меткостью попадания в цель военачальники-эмиры получили в награду коней из личной конюшни султана. Простые же солдаты, участвовавшие несколько дней в этой игре, удостоились почетных одежд [49, с. 117].

Лучные состязания в меткости стрельбы устраивались также при Сельджукидах Малой Азии. Отличившиеся в этих соревнованиях огузские воины награждались подарками. Лучшие стрелки из лука удостоивались особых знаков отличия, получали право носить у локтя хвост тигра [9, с. 52 и сл.].

Рассмотренные историко-этнографические материалы позволяют судить о характерных чертах семейно-брачных отношений и свадебных церемониях огузских племен Средней Азии и Казахстана в IX—XIII вв. Они свидетельствуют о том, что в рассматриваемый период у огузов существовали брачные запреты экзогамного характера. Семейно-брачные институты огузов и связанные с ними свадебные ритуалы говорят о наличии глубокой имущественной дифференциации в условиях огузского кочевого раннефеодального общества. Анализируемые данные позволяют также выявить пути трансформации и приспособления архаических форм брачных отношений к требованиям и нормам монотеистической религии. Брачные и свадебные обряды огузов были в своих основных чертах порождением кочевого образа жизни и патриархально-феодальных отношений.

²⁷ В средневековых источниках содержатся данные о том, что первые сельджукские правители не умели играть в *човган* [37, л. 151]. Поэтому можно предположить, что они заимствовали эту игру у своих предшественников — Газневидов [48, с. 256]. Однако это не исключает возможности бытования среди рядовых огузов игр с мячом, которые чем-то напоминали *човган*.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Абу-л-Фазл Байхаки. История Масуда. Пер. и коммент. А. К. Арендса. М., 1969.
2. Агаджанов С. Г. Огузские племена Средней Азии в IX—XIII вв. (историко-этнографический очерк). — «Страны и народы Востока». Вып. 10. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. М., 1971.
3. Агаджанов С. Г. Очерк истории огузов и туркмен Средней Азии IX—XIII вв. Аш., 1969.
4. Амин Ахмад Рази. Хафт иклим. Рук. ЛО ИВАН СССР, с. 605.
5. Ауэзов М. О., Соболев Л. Эпос и фольклор народа. — «Литературный критик». 1939, № 10—11.
6. Бартольд В. В. Еще известие о Коркуте. — ЗВРАО. Т. 19, 1909.
7. Баженов Л. В. Древние авторы о Средней Азии. Таш., 1940.
8. Бертельс Е. Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.—Л., 1948.
9. Гордлевский В. А. Государство Сельджукидов Малой Азии. М.—Л., 1941.
10. Гусейнов Р. А. Об устойчивости и преемственности традиций свадебных обрядов у народов Передней Азии. — «Географическое общество СССР. Доклады Восточной комиссии». Вып. 1 (2). Л., 1965.
11. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
12. Жирмунский В. И. Исторические источники сказания о разграблении дома Салор-Казана. — Древний мир. Сборник в честь академика В. В. Струве. М., 1962.
13. Жубанов А. Струны столетий. Очерки о жизни и творческой деятельности казахских народных композиторов. А.-А., 1958.
14. Зайончковский А. К изучению золотоордынской лексики. — Вопросы тюркологии. Таш., 1965.
15. Ибн ал-Асир ал-Джазри. Тарих ал-камил. Т. 1—12. Каир, 1301 г. х.
16. Ибн ал-Факих. Китаб ахбар ал-булдан. Фотокопия мешхедской рукописи. ИВАН СССР. Иф. В-202.
17. История первобытного общества. М., 1968.
18. Иранский героический эпос в тюркских литературах. — Фердовси. Л., 1934.
19. Кашани Гаффар и. Нигаристан. Тегеран, 1962.
20. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. М.—Л., 1962.
21. Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.—Л., 1958.
22. Курьшжанов А. К истории и критике «Тюрко-арабского словаря» XIII в. — Исследования по истории казахского языка. А.-А., 1965.
23. Кюнер П. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
24. Левшин А. Описание киргиз-кайсацких или киргиз-казацких орд и степей. Ч. 2. СПб., 1832.
25. Махмуд ибн Хусейн ал-Кашгари. Диван лугат ат-тюрк. Т. 1—3. Стамбул, 1333—1335 г. х.
26. Мирхонд. Китаб-и тарих-и раузат ас-сафа. Т. 1—7. Бомбей, 1266 г. х.
27. Муджмал ат-таварих ва-л-кисас. Тегеран, 1329 г. х.
28. Муиззи Нипапури. Диван-и Муиззи. Тегеран, 1318 г. х.
29. Овезбердыев К. Материалы по истории туркмен-сарыков. — Труды ИИАЭАН ТуркмССР. Т. 6. Аш., 1962.
30. Огуз-наме йа худ Сельджук-наме. Изд. Н. Асима. Стамбул, [б. г.].
31. Покровская Л. А. Термины родства в тюркских языках. — Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
32. Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. Под ред. И. Ю. Крачковского. М.—Л., 1939.
33. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Пер. Л. А. Хетагурова. Т. 1. Кн. 1. М.—Л., 1952.
34. Тарих-и Ал-и сельджук. Рукопись ЛО ИВАН СССР, Д-116.
35. Тенишев Э. Р. Саларские тексты. М., 1964.

36. Туманский А. Родословная туркмен. Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР, ф. 2, оп. 4, № 20.
37. Шабангарай. Маджма ал-ансаб. Рукопись ЛО ИВАН СССР, С-372.
38. Шемшеддинов А. Легенды и сказания кумыков. — «Этнографическое обозрение». 1910, № 1—2.
39. Abu Naуу an. Kitab al-idrāk li-lisan al-atrāk. İstanbul, 1931.
40. Brockelmann C. Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud al-Kaš-gari's Divan Luṭat at-Türk. Lpz., 1928.
41. Ein türkisch-arabisches Glossar. Nach der leidener Handschrift. Leiden, 1894.
42. Ergin M. Dede Korkut kitabı. Ankara, 1958.
43. Et-tuhfet-üz-zekiyye fil-lugat-it-türkiye. İstanbul, 1945.
44. Gabain A. v. Alttürkische Grammatik. Lpz., 1950.
45. Gregory Abu'l Farac (Bar Hebraeus). Abu'l Farac tarihi. C. 1. Ankara, 1945.
46. Danişmend I. Türkiyat ve islâmiyet tedkikleri külliyyatı. İstanbul, 1956.
47. Dietz E. Türk sanatı. Başlangıcından günümüze kadar. İstanbul, 1946.
48. Hashmi. Society and Religion under the Ghaznavids. — «Journal of the Pakistan Historical Society». Karachi. 1958, vol. 6, p. 3.
49. Histoire des sultans Mamlouks de l'Egypte, par Taki-eddin Ahmed Makrizi. Trad. par M. Quatremere. T. 1. P., 1842.
50. Histoire des Seljoucides de l'Iraq par al-Bondari d'après Imad ad-Din al-Katib al-Isfahani. Texte arabe publ. par M. Th. Houtsma. Leide, 1889.
51. The History of the World-Conqueror of Ala-ad-Din Ata-Malik Juwaini. Transl. by J. A. Boyle. Vol. 1—2. Manchester, 1958.
52. Inan A. Güvey. — «Türkiyat Mecmuası». C. 9, 1951.
53. Köprülü M. F. Türk dili ve edebiyatı hakkında araştırmalar. İstanbul, 1934.
54. Köprülü M. F. Anatolische Dichter in der seldschukischen Zeit. — «Körösi Csoma Arhivum». Budapest, 1922.
55. Menzel Th. Die türksiche Literatur in Kleinasien. — «Körösi Csoma Arhivum». Bd 2. H. 5. Budapest, 1930.
56. Minorsky V. A Civil and Military Review in Fars. — BSOS. Vol. 10. P. 1, 1939.
57. Namik H. Über das Kitab-i Dede Korkut. — «Körösi Csoma Arhivum». Bd 15. Budapest, 1926.
58. Neugebauer R., Orendi I. Handbuch der orientalistischen Teppichkunde. Lpz., 1909.
59. Osmanlı tarihleri. C. 1. İstanbul, 1949.
60. Oral M. Z. Selçuk devri yemekleri ve ekmekleri. — «Türk Etnografya Dergisi». Ankara. 1956, № 1.
61. Rohr-Sauer A. Des Abu Dulaf Bericht über seine Reise nach Turkestan. Stuttgart, 1939.
62. Salemann C. Noch einmal die seldschukischen Verse. — «Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg». T. 2, 1892.
63. Trippner I. Die Salaren, ihr Aufstand 1781. — CAJ. 1964, vol. 10, № 4.
64. Inan A. Türk düğünlerinde exogamie izleri. — «Türk dili ve tarihi hakkında araştırmalar». Toplayanlar H. Eren. I. Halaşi Kun. Ankara, 1950.
65. Yakutar-Rumi. Mudjam al-Buldan. T. 1—6. Beyrouth, 1955—1957.