

А. Т. ТОЛЕУБАЕВ

РЕЛИКТЫ
ДОИСЛАМСКИХ
ВЕРОВАНИЙ
В СЕМЕЙНОЙ
ОБРЯДНОСТИ
КАЗАХОВ

(XIX — начало XX в.)



АЛМА-АТА

«ГЫЛЫМ»

1991

†
Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX — начало XX в.). — Алма-Ата: Гылым, 1991. — 214 с.

На основе письменных источников, полевых этнографических материалов автора исследуются архаичные верования в свадебной, похоронно-поминальной и связанной с рождением и воспитанием ребенка обрядности казахов. В контексте ритуально-мифологической деятельности человека рассматриваются представления и обряды, связанные с юртой как организованным пространством.


Предназначена этнографам, археологам, философам, фольклористам и всем интересующимся этнографией казахского народа.

Ответственный редактор
академик АН КазССР Р. Б. СУЛЕЙМЕНОВ

Т 0403000000—117
407(05)—91 Дп. 91

ISBN 5—628—01038—3

© Толеубаев А. Т.,
1991



ОТ АВТОРА

В современных условиях, когда заметно возрос интерес общественности к истории, к истокам своей национальной культуры, знакомство широкого круга читателей с бытом, обрядовой традицией и связанными с ними верованиями и представлениями приобретает особую значимость.

Реликты древних верований и обрядов, еще сохраняющиеся в быту и мировоззрении старшего поколения, но быстро исчезающие в современных условиях, дают возможность выявить очень архаичные пласты представлений народа о человеке, мироздании, об окружающей природе, проследить древние черты социального строя его предков. Кроме того, они объясняют внутренний смысл, истоки происхождения многих традиционных норм поведения и быта, взаимоотношений в общественной жизни и семье, обрядов и обычаев казахов, обнаруживая вместе с тем некоторые стабильно общие черты с мировоззрением многих народов мира, исторические связи с соседними этносами.

Мы рассматривали верования казахов как бы в статике определенного горизонтального среза истории — XIX — начала XX в., стараясь сочетать методы обстоятельного описания, сравнительно-исторического обобщения синхронных и одностадийных параллелей и ретроспективного анализа диахронных, но генетически однопорядковых явлений в культурогенезе народа.

Источниками для написания книги помимо сведений дореволюционных и советских исследователей этнографии казахов послужили материалы полевых исследова-

ний автора. За пятнадцать полевых сезонов (с 1976 по 1990 г.) были обследованы отдельные районы Семипалатинской, Восточно-Казахстанской, Павлодарской, Карагандинской, Жезказганской, Тургайской, Целиноградской, Кустанайской, Джамбулской, Алма-Атинской, Талды-Курганской, Кызыл-Ординской, Мангыстауской, Гурьевской областей Казахстана, Оренбургской и Астраханской областей РСФСР. Именно эти материалы мы имеем в виду, указывая в тексте в скобках номер записи. Цифры обозначают порядковый номер информаторов по списку, данному в конце книги, правда, далеко не полному.

Пользуясь случаем, приношу огромную благодарность всем своим информаторам — хранителям народного кладезя культуры. Выражаю искреннюю признательность моим наставникам Т. А. Жданко, Н. П. Лобачевой и покойному Г. П. Снесареву, а также ученым сектора Средней Азии и Казахстана Института этнографии АН СССР, отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР за их участие в подготовке этой книги к изданию.

*Светлой памяти отца — знатока
народного фольклора и этнографии
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

Ислам, распространившись в Средней Азии и Казахстане в средние века, наложил здесь на многовековые пласты доисламских религий (зороастризм, в некоторых районах — буддизм, манихейство, христианство несторианского толка) и на пережитки древнейших верований, уходящих своими корнями в первобытное общество. В пласте домусульманских верований узбеков, например, «присутствуют в пережиточном виде все компоненты, слагающие первобытную религию, — анимистические представления, магия, фетишизм, зоолатрия с реликтами тотемизма, сакрализация явлений природы, почитание умерших и предков, шаманство и др.»¹ В Казахстане пережитки доисламских верований характеризовались не меньшей, чем в Средней Азии, устойчивостью, как вследствие более позднего распространения здесь мусульманства, кочевого и полукочевого образа жизни преобладающей части населения, так и по причине социально-экономической отсталости края.

— В рассматриваемый нами период доисламские верования еще играли весьма важную, а порой и доминирующую роль. Углубляясь в тайны традиционной народной культуры, мы все больше убеждаемся, что любое действие было в той или иной мере ритуализовано, мировоззренчески осмыслено, закодировано, идеологизировано. Если отдельные обрядово-ритуальные действия кажутся чисто функциональными, то это еще не значит, что в них

¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 33.

нет никакой символики, знака, кода, отражающих мировоззрение их исполнителей, просто мы о них знаем недостаточно.

Несколько предварительных замечаний в отношении термина «доисламские верования казахов». Со времени распространения ислама на территории среднеазиатского региона мусульманство и доисламские культы так тесно переплелись, синкретизировались, что порой очень трудно, иногда практически невозможно провести четкую грань между доисламским и исламским в мировоззрении и быту народа. Также следует иметь в виду, что канонический и народный бытовой ислам многое вобрал в себя и из доисламских верований самих арабов. Приспосабливая свою религию к этнической культуре, официальное и неофициальное мусульманское духовенство восприняло многие местные культы, в результате чего религиозное сознание народа приобрело синкретический, полнструктурный характер. Кроме того, некоторая часть казалось бы архаичных обрядов и верований выработалась в народном сознании, быту и в постисламский период, главным образом на основе традиционных приемов мифотворчества, мировосприятия, выработки народной картины мира. Поэтому и они органически связаны с наиболее архаичными традиционными пластами народного мировоззрения. Придерживаясь условно устоявшейся терминологии, мы под термином «доисламские» понимаем языческие, или простонародные, верования казахов, которые представляют собой конгломерат разновременных напластований, симбиоз религиозных мировоззрений разных эпох. Правда, в религиозном сознании народа они постепенно упорядочивались и со временем превращались в целостную систему мировоззрения.

Обряды и верования так называемого семейного цикла из общественного сознания народа нами выделяются условно, в объективной же действительности компоненты, составляющие мировоззрение народа, представляют собой единый социальный феномен, целостную систему духовности народа. Иногда может показаться, что социальная, историческая значимость темы сужается при замкнутости проблемы на семью. Но «если верно положение о том, что семья — минимальная и в то же время базовая ячейка общества, то и мировоззренческие аспекты бытия семьи являются основополагающими для су-

ществования этносоциального организма любого ранга»².

Основными источниками при изучении пережитков доисламских верований казахов являются этнографические материалы, опубликованные в трудах ученых XVIII—XX вв. Значительная часть сведений извлечена из памяти наших информаторов, родившихся в конце XIX и начале нашего столетия. Известный исследователь язычества славянских народов Б. А. Рыбаков отмечает: «Этнографические материалы — сокровищница многовековой народной мудрости, архив истории познания мира и природных явлений человечеством... Этнографы XVIII—XX вв. зафиксировали материалы, идущие из самых различных хронологических глубин и порожденные в своей основе самыми разными стадиями развития человеческого общества»³. Для большинства наших информаторов описанные в книге обряды и верования — реалии, это то, что они видели, сами исполняли или же слышали. Так что данные информаторов в той или иной степени отражают картину религиозного сознания казахов XIX и начала XX в. Если принять во внимание, что культура кочевых народов на протяжении нескольких последних столетий не претерпела особых изменений, то содержательное соответствие наших материалов исторической действительности рассматриваемого нами периода не вызывает особого сомнения. На наш взгляд, совершенно прав Б. А. Рыбаков, отмечая: «Хронологические рамки рассмотрения материалов по язычеству... не могут быть ограничены заранее намеченной эпохой: корни многих явлений уходят в каменный век, а их пережитки могут сохраняться вплоть до XIX в.»⁴.

В XIX — начале XX в. историко-идеологическая картина региона являла собой сложное переплетение, синкретизм шаманистских религиозных воззрений со все более усиливающейся официальной исламской идеологией. На протяжении даже рассматриваемого периода соотношение доисламских верований и исламских религиозных догматов, вероятно, было не одинаково. На наш взгляд, влияние ислама в этот период среди различных социаль-

Гемуев И. Н. Мировоззрение манси. Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 3.

³ *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 753.

⁴ Там же.

ных слоев также было неравномерным. Ислам в основном внедрялся в среде социальной верхушки, а широкие слои населения продолжали верить в различного рода духов, сверхъестественные силы, шаманов, чародеев, гадальщиков, фетиши и т. д. Соотношение влияния ислама и доисламских религиозных воззрений было не одинаковым также в различных историко-этнографических регионах казахского края, что, безусловно, находило отражение в обрядах и верованиях местного населения.

Из дореволюционных исследователей этнографии казахов доисламские верования и обряды казахов рассматривали Ч. Ч. Валиханов, А. Диваев, И. Алтынсарин, И. А. Кастанье, Н. Ф. Катанов, Ф. Поярков, М. Миропиев, И. А. Чеканинский, А. Е. Алекторов и многие другие. Ч. Ч. Валиханов в своих работах «Следы шаманства у киргизов», «Тенгри (бог)» впервые подошел к этому комплексу верований казахов как исследователь. На наш взгляд, в вопросе о происхождении религии и ее земных корнях в целом он стоял на материалистических позициях, однако в его работе это не нашло предельно ясного, последовательного освещения.

Знаком казахского быта А. Диваев дал описание шаманства, суеверных примет, представлений и различных обрядов казахов⁵. Его материалы оригинальны и точны. Не вызывают сомнения и отдельные интерпретации автора.

Казахскую демонологию впервые более или менее подробно описал М. Миропиев⁶. Данная публикация является чуть ли не единственной по этой теме.

Серия статей о верованиях казахов члена Туркестанского кружка любителей археологии и этнографии И. Кастанье называется «Из области киргизских верований»⁷. Эту работу можно считать самым подробным и

⁵ Диваев А. А. Древнекиргизские похоронные обычаи // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1897. Т. 15, вып. 1; *Он же*. Легенды о происхождении албасты, джинна и дива // Там же. Т. 14, вып. 2; *Он же*. Баксы как лекарь и колдун // Там же. 1899. Т. 15, вып. 3; *Он же*. О свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области. Казань, 1900; *Он же*. Киргизские болезни и способы их лечения // ТВ. 1902. № 80; 1903. № 43. *Он же*. Баксы // ЭО. 1907. № 4.

⁶ Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов // ЗРГО. Спб., 1888. Т. 10, вып. 3. С. 50.

⁷ Кастанье И. А. Надгробные сооружения киргизских степей // ТОУАК. Оренбург, 1911. Вып. 26; *Он же*. Из области киргизских верований // ВОУО. Оренбург, 1912. № 3, 6.

объемным трудом дореволюционного периода по верованиям казахов. Автор не только описывает, но и подробно исследует шаманство, знахарство и демонологию. Работы И. Кастанье, как и работы А. Диваева, М. Миропиева, написаны по материалам, собранным среди южных казахов.

В советский период доисламские верования казахов были предметом исследования В. В. Вострова, М. Исакова, К. Муканова, С. Н. Акатаева, Х. А. Аргынбаева, К. Ш. Шулембаева, Ш. Б. Амантурлина и др.

В своей небольшой статье об анимистических верованиях казахов В. В. Востров⁸ на основе археологических и этнографических материалов охарактеризовал доисламские представления казахов о потустороннем мире. Основным этнографическим источником для автора послужили материалы западных областей Казахстана.

В широком плане казахский шаманизм рассмотрен в работе К. Муканова⁹. Судя по его материалам, автор под шаманизмом понимает все доисламские верования и представления, а в шаманизме видит переходную форму от политеизма к монотеизму¹⁰. С такой постановкой вопроса никак нельзя согласиться. Тотемизм, магия, анимизм, культ предков и другие культы — верования разные и по времени происхождения, и по характеру, и по своей сущности. В течение веков в религиозном сознании народа они синтезировались, взаимопроникали, но все же не сложились в единую религиозную систему. Поэтому механически объединять все эти виды верований общим понятием «шаманизм» и считать последний отправным моментом монотеизма, на наш взгляд, нет никаких оснований. Широко привлекая фольклорный материал, автор обнаруживает хорошее знание народного быта и традиций. Правда, конкретный историко-этнографический материал здесь используется эпизодически, а большинство трактовок этнографических и фольклорных данных не доведено до логического завершения.

⁸ Востров В. В. К вопросу о пережитках древних верований у казахов // Изв. АН КазССР. Сер. ист., арх. и этнограф. 1959. Вып. 2.

⁹ Муканов К. Шаманизм казахов, его эволюция и пережитки (на материале этнографии и фольклора): Дис. ... канд. филос. наук. Алма-Ата, 1969. На каз. яз.

¹⁰ Муканов К. Анимизм — одна из религиозных форм до шаманизма // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук. 1969. Вып. 1. С. 22—26.

Диссертационная работа философа С. Н. Акатаева «Культ предков у казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки» (Алма-Ата, 1973) выявляет гносеологические и социально-исторические корни этого культа. Содержащая много новых мыслей, она не лишена спорных положений. В главе о культе умерших предков автор касается некоторых похоронно-поминальных обрядов и связанных с ними верований. Заметным вкладом в изучение древнего мировоззрения казахского народа можно считать научно-популярную книгу этого автора «Свет и мрак» (Алма-Ата, 1990. На каз. яз.).

Многопланово, всесторонне рассматривается казахская семья, ее обычаи, обряды, в том числе связанные с суевериями, в работе Х. А. Аргынбаева¹¹. Этот серьезный исследовательский труд является также замечательным источником по семейно-бытовым обрядам казахов.

В научно-популярной работе А. Исакова¹² рассматриваются отдельные суеверия и религиозные обряды. С точки зрения историко-этнографического подхода к теме работа особого научного интереса не вызывает, но может быть использована в качестве источника по казахским суевериям.

Огромный вклад в казахское религиозное поведение внес исследователь К. Ш. Шүлембаев. В своих монографических исследованиях, диссертациях и отдельных статьях¹³ он на широком конкретном материале глубоко анализирует религиозный синкретизм в Казахстане, выявляет особенное в религиозных верованиях казахов.

Удачную попытку изучения пережитков древних верований в современном быту, выявления причин их живучести и определения методов и приемов борьбы с ними предпринял Ш. Б. Амантурлин¹⁴.

Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1973. На каз. яз.

¹² *Исаков А.* Суеверия и религиозные обряды. Алма-Ата, 1968. На каз. яз.

¹³ *Шүлембаев К. Ш.* Ертедегі діни сенімдердің қалдықтары және олармен күресу жолдары. Алматы, 1968; *Он же.* Формы проявления и пути преодоления пережитков ислама в Казахстане: Автореф. дис. канд. филос. наук. Алма-Ата, 1969; *Он же.* Мағи, боғи и действительность. Алма-Ата, 1975; *Шүлембаев К. Ш.* Тәуіп-шілдік деген не? Алматы, 1978. и др.

¹⁴ *Амантурлин Ш.* Пережитки анимизма, шаманства, ислама и атеистическая работа. Алма-Ата, 1977; *Он же.* Предрассудки и суеверия, их преодоление. Алма-Ата, 1985.

Таким образом, в той или иной мере освещено немало вопросов данной проблемы. Однако никто из исследователей семейно-бытовые верования и суеверные обряды казахов специально не рассматривал в сравнительно-историческом аспекте, в плане выяснения их происхождения, внутренней сущности, социальных и гносеологических корней.

Значительно лучше, а именно более разносторонне, с различных позиций изучены учеными все перечисленные проблемы применительно к различным народам Средней Азии.

Древние верования и религии Средней Азии и первоначальный ислам осветил и проанализировал первооткрыватель древнего Хорезма С. П. Толстов¹⁵. По справедливой оценке Г. П. Снесарева, его труды в этой области «определяют направление этнографических исследований в области верований и культов народов Средней Азии»¹⁶.

Позднее на основе многочисленных параллелей пережитков древних верований у узбеков Хорезма с зороастризмом Г. П. Снесарев подтвердил тесную связь зороастризма с этой территорией. Пережитки демонологии, шаманства, культа плодородия, святых, культа животных в его работах освещены с большой полнотой и достоверностью¹⁷.

Отличное знание конкретного материала, убедительная интерпретация и четкое разграничение верований древних пластов от собственно мусульманских опреде-

¹⁵ Толстов С. П. Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 1; Он же. Очерк первоначального ислама // СЭ. 1932. № 2; Он же. Древний Хорезм. М., 1948.

¹⁶ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

¹⁷ Снесарев Г. П. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // МХАЭ. 1960. Вып. 4; Он же. Большевесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма // КСИЭ. 1960. Вып. 23; Он же. Маздентская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии // Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960; Он же. Традиции мужских союзов в их позднейшем варианте у народов Средней Азии // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960; Он же. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

ляют ценность работ О. А. Сухаревой по среднеазиатскому религиоведению¹⁸.

Огромного внимания заслуживают труды исследователя культа святых и среднеазиатского шаманства В. Н. Басилова¹⁹, где на туркменском материале выявлена роль языческих божеств, культа предков, шаманов и других древнейших форм религии, культа святых, ислама в его среднеазиатском варианте. Пережитки древних верований народов Средней Азии подробно рассмотрены С. М. Абрамзон, Х. Н. Есбергеновым, М. Рахимовым, Т. Д. Баялиевой, О. Муродовым и др.²⁰

Определенный интерес в плане сопоставительного изучения древних верований казахов с древними религиозными представлениями и обрядами тюрко-монгольских народов Южной Сибири представляют труды Н. А. Алексеева, Т. М. Михайлова, А. М. Сагалаева²¹ и др.

Одной из спорных и до конца не разработанных проб-

¹⁸ Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков // Иран. Л., 1929. Т. 3; Она же. Свадебные обряды таджиков Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ. 1940. Т. 3; Она же. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960; Она же. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

¹⁹ Басилов В. Н. О пережитках тотемизма у туркмен // ТИИАЭ АН СССР. Ашхабад, 1963. Т. 7; Он же. Некоторые пережитки культа предков у туркмен // СЭ. 1968. № 5; Он же. Культ святых в исламе. М., 1971; Он же. Избранники духов. М., 1984.

²⁰ Абрамзон С. М. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов // Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946; Есбергенов Х. Н. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1963; Рахимов М. Обычай и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области // Изв. АН Тадж. ССР. 1953. Вып. 3; Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972; Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979; Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

²¹ Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980; Он же. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири: (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984; Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (С древнейших времен до XVIII в.). Новосибирск, 1980; Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Новосибирск, 1984; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988; Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989; Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

лем истории религии является проблема магии, ее место в религиозном комплексе. Наиболее удачное ее решение, на наш взгляд, принадлежит С. А. Токареву²², а наиболее полная классификация магии по видам и типам — Е. Г. Кагарову, Д. Фрезеру.

²² Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. М., 1959. Т. 51.

ГЛАВА I

ДОИСЛАМСКИЕ ВЕРОВАНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ

В дореволюционный период у казахов существовал экзогамный брак¹. Глубоко укоренившийся в сознании народа, он продолжает бытовать и поныне. С достижением определенной родственной группой седьмого колена старейшины рода выполняли специальный обряд, после которого брачная связь внутри данного рода с представителями восьмого поколения разрешалась². При этом в жертву аруахам (духам умерших предков) приносили белую кобылу и таким образом получали их «разрешение». Закалывание именно кобылы, а не вообще лошади, более того, белой масти имело, без сомнения, религиозно-магический смысл, в котором, очевидно, сочетались элементы культа предков с культом плодородия.

Как и у других народов, у казахов существовало мистическое представление о соединении двух людей в супружеский союз. В народе говорили: «В жизни невозможно предопределить три вещи: с кем будет заключен супружеский союз, пол будущего ребенка и время смерти». Суеверные люди считали, что брачный союз двух людей заранее предписывается судьбой, еще со времени появления их на свет («туа маңдайға жазады, тағдыр қосады»). Весь процесс вступления в брак распадался на ряд этапов, каждому из которых соответствовал комплекс обычаев и обрядов.

¹ См.: *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Спб., 1832. Т. III. С. 109; *П.* Обычай киргизов Семипалатинской области // РВ. 1878. Т. 137. № 9. С. 23.

² *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1973. С. 151. На каз. яз.

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДОСВАДЕБНОГО ПЕРИОДА

Первым этапом было сватовство. У казахов оно начиналось с предварительного сговора. С этой целью отец будущего жениха посылал сватов, называемых «жаушы». У восточных казахов сват при этом одну штанину заправлял, а другую выпускал на сапог. Это якобы должно было способствовать более снисходительному отношению отца засватываемой девушки к предполагаемому зятю³. На наш взгляд, в этом обычае заложена древняя народная символика ритуала: нарушение порядка в одежде, существующего положения вещей должно было, наверное, внешне извещать о том, что люди пришли с целью нарушить существующие порядки, положение вещей в данной семье. Ибо сватовство, которое имеет конечной целью переход члена этой семьи в другую, на самом деле является обычаем «нарушения» старых, существующих порядков социокосмоса. Кроме того, это не просто указание на нарушение состояния покоя социоструктуры, а указание, имеющее сексуальную семантику (ср.: на одной ноге заправлял брюки в голенище сапога, а на другой выпускал их на сапог).

На сватовство посылали в «счастливый день». По закону инициальной магии, к этому дню приурочивалось только начало желаемого действия, а появление ожидаемого результата предоставлялось магической силе «счастливого дня». Обычно такими днями считались среда и четверг, иногда у отдельных семей, даже у отдельных людей были свои «счастливые дни». В отдельных группах казахов спутники «главного свата» перед входом в дом отца девушки натирали свои лица белым мелом⁴. Этот обычай связан с магией белого цвета. Если отец девушки выражал согласие, то приехавшему свату (жаушы) преподносили подарок «шеге шапан» (букв. «гвоздь-халат»)⁵. По интерпретации Х. А. Аргынбаева, в основе этого обычая лежит синдиасмическая магия: халат как гвоздь должен скреплять предварительный сватовской договор⁶.

³ П. Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 26.

⁴ Дужан К. Свадебные обряды киргизов Кокпектинского округа // Северная пчела. 1855. № 22.

⁵ См.: Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области. Казань, 1990. С. 15; Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ташкент, 1889. Т. 1. С. 58.

⁶ Аргынбаев Х.А. Семья и брак у казахов. С. 184.

Сваты, в свою очередь, вручали отцу невесты подарок-задаток в размере одной головы скота (иногда в виде украшенной), называемый «қарғыбау» (букв. «ошейник»). Думается, этот задаток, как и «шеге шапан», связан с синдасмической магией, девушка через этот «ошейник» как бы окольцовывалась будущим женихом. Аналогичный подарок под таким же названием существовал у каракалпаков⁷, под названием «холобши» — у унгуных бурят⁸.

По истечении определенного времени после предварительного сговора в дом невесты еще раз приезжали (опять же в «счастливый день») сваты для закрепления договора о браке. По казахскому обычаю, число их было нечетным⁹, от 3 до 11 и более (28, 49, 70, 115, 121). На этот раз велись окончательные переговоры о размере и составе калыма, сроке его выплаты, о времени свадьбы и расходах на нее. После завершения всех переговоров производили официальный обряд, закрепляющий их сватовство. При этом отец девушки закалывал белого барана с желтой отметкой на голове (саркаска) или просто белой масти. Сваты опускали пальцы в баранью кровь и давали клятву верности этому договору. В более ранние времена главные сваты обеих сторон в посуду с кровью ритуальной жертвы сначала опускали наконечники копий, потом выпивали эту кровь¹⁰. Есть сообщения, что иногда главные сваты (обычно родители жениха и невесты) делали небольшой надрез на внутренней стороне большого пальца руки и надрезанные пальцы прижимали друг к другу. Этот обряд символизировал, с одной стороны, их будущее кровосмешение, с другой стороны, наказание¹¹ в случае невыполнения «ақ бата» — чистой клятвы и выражался поговоркой «Ақ қойдың қаны, ақ бата оқығаны», т. е. «Пролита кровь белого барана, произнесена «белая» (чистосердечная) молитва»¹².

⁷ Бекмуратова А. Т. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970. С. 61.

⁸ Хангалов М. Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания бурят Унгуурского инородческого ведомства Балаганского округа // ЭО. 1898. № 1. С. 41.

⁹ Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов... С. 16.

¹⁰ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 184.

¹¹ У казахов среди родственных людей существует проклятие «Қаным атсын!» (Пусть накажет тебя моя кровь!).

¹² Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. С. 3—4.

Из печени и курдючного сала жертвенного животного приготавливалось ритуальное блюдо для сватов — «күйрык-бауыр». Сюда добавляли кислое молоко — «катык». Восточные и северные казахи перед «күйрык-бауыр» давали присутствующим «төстік» — грудинку «как бы в залог нерушимости этих условий»¹³. Использование самых жирных, сочных частей бараньей туши и других блюд в качестве ритуальной пищи, возможно, кроме закрепления клятвы¹⁴ означало пожелание достатка и богатства будущей семье. Об этом говорит и обычай, согласно которому сваты при подаче друг другу ритуальной пищи¹⁵ старались намазать лицо другого жиром, смешанным с кислым молоком. Позже этот обычай приобрел в некоторой степени игровое значение.

После этого следовали развлечения и игры, некоторые из них имели магический смысл. К таким играм можно отнести обливание водой или купание сватов в речке, намазывание лиц мукой. С магией плодородия также, видимо, связан обычай опускать сватам через шанырак (верхний круг юрты) в кожаном ведре («көнек») баранью грудинку, урюк и другие сладости¹⁶ (48, 94, 117). Опускание еды именно через шанырак¹⁷ в ведре для дойки кобыл и, более того, присутствие в составе пищи фруктов и продуктов животноводства говорят о магико-символическом значении этого обряда, своими истоками связанного с культом плодородия.

Через некоторое время после сватовства родственники невесты наносили ответный визит в дом жениха, во время которого повторялись многие из угощений, увеселений и игр. Женихова родня одаривала их подарками и давала определенную часть калыма. У западных казахов существовал обычай оставлять из числа преподносимых в качестве калыма несколько животных, называвшихся в этом случае «келін тили», т. е. «язык невесты». По народному поверью, если этого не сделать, невеста может

¹³ П. Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 29—30. Баранья грудинка служила ритуальной пищей жениха и невесты у ряда народов Средней Азии.

¹⁴ Х. А. Аргынбаев в «күйрык-бауыр» видит лишь обычно-правовую символику (Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 185).

¹⁵ По казахскому обычаю «асату» (еду) подают руками друг другу прямо в рот.

¹⁶ Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов... С. 17.

¹⁷ Возможно, шанырак юрты в народном представлении символизировал небосвод.

стать заикой¹⁸. Такого обычая у казахов других регионов мы не обнаружили.

Отец жениха сверх калыма давал стороне невесты одно животное (обязательно самца) в качестве подарка («өлі-тірі»), иначе, по народному поверью, невеста будет болезненной¹⁹. На наш взгляд, и об этом говорит само название, данный подарок предназначался как мертвым, так и живым предкам. По прибытии домой это животное передавали одному из родственников, который закалывал его в честь аруахов и приглашал аксакалов (старейшин) рода. Этим как бы умилялись духи предков, брали их «разрешение» на брак²⁰. Поэтому в народе существовала поговорка «Өлі-тірі кірген соң, өлген күйеу жатпайды» («После подачи подарка «оли-тири» жених имеет право посетить невесту»). По народному поверью, несоблюдение данного обычая приведет к болезни невесты. Таким образом, о связи данного обычая с культом предков говорит, во-первых, само название подарка («живые-мертвые»), во-вторых, заклание животного именно в честь аруахов, в-третьих, пол жертвенного животного (самец)²¹ и, наконец, то, что невеста обязательно наливала масло в очаг этого дома (13, 17, 40), чтобы умилять духи предков.

После выплаты определенной части калыма жених совершал первый официальный визит в аул невесты — «ұрын бару» и привозил подарки — «қоржын» (переметные сумки): одежду для родителей невесты, для их родственников, продукты животноводства (курт, примшик), сушеные фрукты (урюк, кишмиш) и другие сладости²² (56, 66, 79, 110, 131). Кроме того, жених дарил тестю (привязывал у порога юрты тестя) кобылу. Урюк, кишмиш и кобылу, входящие в число обязательных подарков родным невесты, можно рассматривать как символы плодородия, которые будут способствовать плодовитости не-

¹⁸ Леваковский М. А. Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда) // Землеведение, 1895. Кн. 2—3. С. 77.

¹⁹ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 188.

²⁰ Сходный по смыслу обычай известен у узбеков южного Хорезма. В Хазараспе перед свадьбой невеста со своими родителями посещала родовое кладбище, куда приносила определенные дары (См.: Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ. 1960. Т. 34. С. 44).

²¹ Культ предков характерен для патриархального общества, поэтому предкам-патриархам в жертву приносят самца.

²² Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов... С. 18.

весты — будущей матери²³. Видимо, фрукты в качестве символа плодородия в свадебной обрядности казахов — явление, заимствованное у земледельческих народов Средней Азии, а кобыла — типично скотоводческая черта культа плодородия.

В соответствии со своими материальными возможностями отец невесты устраивал «ұрын той», сопровождающийся угощениями, увеселениями и играми. Особый интерес представляют состязание в стрельбе по тыкке (кабак)²⁴ и качание на качелях, сопровождающие этот той.

Стрельба по тыкке в Средней Азии известна с давних времен. Г. П. Снесарев отмечает ее ритуальный характер и определенный смысл — отогнать злых духов²⁵. Качание на качелях во время свадебных церемоний существовало у многих народов мира. Большинство авторов оно рассматривается как имитативно-сексуальный прием магии плодородия²⁶. Нельзя отрицать наличие аналогичных значений этих обрядов, наряду, конечно, с развлекательными, у казахов.

В эту и следующую ночь происходило свидание жениха и невесты в доме ее отца. Для них на правой половине юрты стелили постель и отгораживали ее обрядовой занавеской — «шимылдык». Считалось, что эта занавеска обладает магической силой — оберегает молодых от злых духов и другого вреда. По старой традиции, шимылдык и саван женщина приносила от своих родственников.

Приход жениха в дом тестя сопровождался множеством обрядов, которые наряду с игровыми моментами содержали религиозно-магический смысл. На пути в дом тестя жениху устраивали преграды — клалли «бакан» (приспособление для поднятия шанырака или его подпорки в непогоду), натягивали «жели» (длинная веревка или балка, к которой привязывают жеребят и дойных

²³ О значении фруктовых деревьев и их плодов в свадебной обрядности земледельческих народов Средней Азии см.: *Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.* М., 1969. С. 79; *Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. 1959. Т. 44. С. 182—183.*

²⁴ *Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов.* С. 193.
Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 99.
Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1926. С. 466; *Фрезер Д. Золотая ветвь.* М., 1928. Вып. II. С. 128—131; *Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 79!*

кобыл) ²⁷. По народному поверью, эти предметы обладают сакральным значением; переступать, ломать, резать их не разрешается. Поэтому жених, чтобы избавиться от преград, давал выкупы их устроителям. После этого следовал выкуп под названием «ит ырылдар» (собачье рычание). Он давался женщине, которая имитировала рычание собаки. По верованию казахов, собака являлась одним из сакральных животных ²⁸, ее нельзя было обижать, особенно перед хорошим делом.

Переступая порог дома тестя, жених трижды кланялся. Эти поклоны посвящались аруахам, отцу и матери невесты ²⁹. Мать невесты подносила ему кисешку молока или кумыса и благословляла его. Потом жениха подводили к огню, разведенному в очаге юрты, и вручали железный ковш, наполненный растопленным салом, которое он выливал в огонь ³⁰. Этот обряд связан с культом огня, домашнего очага и через них — с культом предков ³¹.

На этапе собственно свадьбы, за несколько дней до отъезда в дом жениха, невеста ходила к своим родственникам прощаться — «амандасу». По сведениям А. И. Левшина и наших информаторов, на эту церемонию с родственниками невесту носили на ковре или на белой кошме ³² (8, 37, 79, 91). В быту казахов этому обычаю имеются две аналогии: во-первых, на белой кошме покойника до могилы; во-вторых, в XV—XVIII вв. на белой кошме поднимали избранного хана ³³. Думается, не связано ли ношение невесты на белой кошме с обычаем величания новобрачных? Говоря о значении величания но-

²⁷ *Ибрагимов И. И.* Этнографические очерки киргизского народа // РТ. М., 1872. Вып. II. С. 137.

²⁸ О сакральном значении собаки в верованиях узбеков и киргизов см.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований... С. 319—322; *Баялиева Т. Д.* Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 19.

²⁹ *П.* Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 41; *Алтынсарин И.* Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Записки Оренб. отд. РГО. Казань, 1870. Вып. I. С. 110.

³⁰ *Алтынсарин И.* Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе... С. 110; *Калмыков Н.* Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сырдарьинской области // КСГ. М., 1910. С. 79.

³¹ См.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований... С. 190—192; *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 257—265.

³² *Левшин А. И.* Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 105.
³³ *Заседателев Н. И.* Древний обряд коронавания у тюркских народов. Казань, 1834.

обрачного «князем» в русской свадебной обрядности, Е. Г. Кагаров отмечает, что, согласно народным поверьям, духи боятся царственных лиц и поэтому не решаются подступить к новобрачному³⁴. Возможно, этот обычай связан с апотропической (предохранительной) функцией белой кошмы.

СВАДЬБА, СОПРОВОЖДАЮЩИЕ ЕЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

Магические обряды и поверья сопровождали собственно свадьбу. Но ряд суеверий был связан с ее организацией.

Казахи предпочитали выдавать замуж дочерей и женить сыновей в осеннее время или в конце летнего сезона³⁵. Выбор этого времени обуславливался рядом причин, из которых хозяйственно-экономические являлись, конечно, основными. Осенью скот был достаточно жирным, уменьшалось число хозяйственных забот, появлялось больше возможностей для веселой свадьбы. Вместе с тем выбор этого времени для свадьбы мог определяться и очень архаичными традициями древних скотоводов. Как известно, на раннем этапе своего развития человек не отделял себя от природы. Скотовод находил много общего между собой, окружающей природой и животными. Рассматривая себя как часть живого мира, древние скотоводы могли считать самым удобным и нужным временем вступления в брак (одной из главных целей которого является воспроизведение потомства) сезон случки животных, т. е. осень. Отсюда у многих народов, в том числе у тюркских, осень — сезон свадебных и других обрядовых действий³⁶.

По сообщению наших информаторов (47, 55, 74), при определении сроков свадьбы обращали внимание не только на сезон года, но и на время месяца. Обычно предпочитали начало месяца (новолуние) или его середину (полнолуние). Предпочтение свадьбе в начале месяца отдавали древние индийцы, а также жившие в конце XIX века немцы, норвежцы и некоторые славяне-

³⁴ Кагаров Е. Г. О значении некоторых русских свадебных обрядов // Изв. АН. 1917. № 9. С. 649—650.

³⁵ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 201.

³⁶ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1989. С. 19.

ские народы³⁷. Индонезийцы наиболее желательными для бракосочетания считали дни новолуния, так как луна в этот период напоминает фигуру беременной женщины³⁸. Исследователь свадебных обычаев славянских народов Н. Ф. Сумцов данный обычай объясняет тем, что бракосочетание в период роста луны связано с «обиллем, приращением, а ущерб в месяце стал ознаменовывать ослабление или обеднение человеческих сил и способностей»³⁹.

Выбор казахами полнолуния для свадьбы некоторые информаторы объяснили тем, что сравнительно светлые ночи удобны и для проведения ночных игр «алтыбакан» (качели), «аксуйек» (игра с белой костью), и для выполнения некоторых хозяйственных работ, не осуществленных днем из-за свадьбы. Нам кажется, такое объяснение данного обычая — более позднее переосмысление его семантики. Луна имела огромное значение в родильной обрядности многих народов Сибири и Севера. По поверьям лужицких сербов, если на небе во время свадьбы нет луны, не будет у молодых детей⁴⁰. Наконец, с точки зрения современной науки, эти поверья, возможно, происходят из чисто биофизических изменений в поведении (в том числе сексуальном) животного и человека в связи с фазами луны⁴¹.

В прежние времена считали нежелательным присутствие бездетных людей на свадьбе или пирах. Например, огузский хан Баяндур организаторам своих пиров давал указание: людей, не имеющих детей, принимать в юртах темного цвета, стелить им черную, жесткую кошму, давать мясо черного барана⁴². Этого обычая, нашедшего отражение в казахском фольклоре⁴³, придерживались и в конце XIX века. Он связан с апофетическими целями —

Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 68.

³⁸ *Трисман В. Г. Брачные обряды и поверья у индонезийцев // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973. С. 95—96.*

³⁹ *Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 68.*

⁴⁰ Там же.

⁴¹ См.: *Альтшуллер В. М., Гуревич В. М. Лунные ритмы. Л., 1971; Бюнинг Э. Ритмы физиологических процессов. М., 1961; Эмле А. М. Биологические часы. Новосибирск, 1967.*

⁴² Книга моего деда Коркута. Алма-Ата, 1986. С. 11. На каз. яз.

⁴³ Казахские сказки. Алма-Ата, 1964. Т. III. С. 57.

не допускать предполагаемого вредного воздействия со стороны бездетных людей.

По казахскому поверью, существует связь между днем свадьбы и будущей судьбой молодой семьи. Если в день свадьбы стоит прекрасная погода, то и семейная жизнь вступающих в брак будет счастливой. Обычно виновниками плохой погоды во время свадьбы считались сами невеста и жених, которые до свадьбы ели много «кэспака» (прикипевшая ко дну казана часть молока или другой пищи). Наверное, эта считавшаяся нелучшей пища по закону симпатической магии в народном сознании ассоциировалась с плохой погодой.

Свадьба проходила вначале в доме невесты, затем в ауле жениха. Во время свадьбы в ауле невесты для молодых приготавливали особую юрту. Она входила в приданое невесты. Обычай давать невесте юрту рассматривается как пережиток эпохи матриархата, когда мужчина поселялся в доме жены и все имущество, в том числе дом, принадлежало женщине⁴⁴. Видимо, обычай, согласно которому верхний круг, дверцы и частично кошмы⁴⁵ (5, 39, 57, 91, 122, 134) для юрты приносит жених, появился позднее — в патриархальный период. Он означал, что дом принадлежит уже мужчине. Наверное, поэтому мужья, ругая своих жен, говорили: «Шаныракка кара» («Смотри на шанырак»), — напоминая таким образом: «Ты находишься в моем доме». Кроме того, этот обычай в патриархальном обществе связывался с культом предков. Известно, что порог у казахов, как и у многих народов, считался обиталищем духов предков⁴⁶. Шанырак (верхний круг юрты), видимо, тоже являлся одним из символов культа предков («кара шанырак» — «дом предков»). В пользу такого суждения говорит и обычай оставлять шанырак на могиле последнего представителя рода или семьи (5, 66, 96).

Юрту молодых устанавливали за юртой отца невесты. В этой церемонии участвовали в основном много-

⁴⁴ Бонч-Осмоловский Г. Свадебные жилища турецких народностей. Л., 1926. С. 109.

⁴⁵ Диваев А. А. О свадебном ритуале киргизов... С. 19; Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе... С. 113; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 202.

⁴⁶ Чернецов В. Н. Представление о душе у обских угров // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. М., 1959. Т. 51. С. 153; Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 193.

детные женщины. Одна из них, счастливая в замужестве, поддерживала шанырак⁴⁷, пока другие нанизывали на него длинные жерди (уык). Это якобы способствовало счастливой жизни, многодетности и долголетию будущей четы. В готовую юрту сначала входила невеста. При чем она должна была обязательно переступить порог юрты правой ногой и ударить той же ногой по левой стороне юрты. После входил жених и совершал то же действие⁴⁸.

Сходный по смыслу обычай существовал у многих тюрко- и ираноязычных народов Средней Азии⁴⁹: при входе в помещение жених и невеста старались наступить друг другу на ноги. Считалось, что наступивший первым будет хозяйничать или главенствовать в доме. Приведенный выше казахский обряд Х. А. Аргынбаев объясняет как клятву супругов о будущем взаимопонимании, как обязательство держать в достатке домашнее хозяйство⁵⁰. На наш взгляд, прикосновение к семейной части⁵¹ юрты означает еще и приобщение новой семьи к духам предков — покровителям семьи. Об этом же говорит следующий за ним обряд закалывания барана в честь бога, аруахов. Для этого «режут барана, варят в котле мясо, из которого главную частицу на этот раз составляет шейная кость в целом виде. После угощения кость эту, обглоданную, выбрасывают из кибитки через шанырак, для того чтобы с такой же быстротой выходил из нее дым при жизни молодых в этой кибитке»⁵². Этот обряд называется «мойын тастар», т. е. «выбрасывание

⁴⁷ П. Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 39—40. Аналогичный обычай бытовал у таджиков. (См.: *Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков*. С. 182).

⁴⁸ *Ибрагимов И. И. Этнографические очерки киргизского народа*. С. 142.

⁴⁹ *Сухарева О. А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ. 1940. Т. III. С. 175; Абрамзон С. М. Свадебные обряды киргизов // Памяти М. С. Андреева. Сталинабад. 1960. С. 35; Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. С. 185; Лобачева Н. П. Формирование свадебной обрядности узбеков. М., 1975. С. 35.*

⁵⁰ *Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов*. С. 203.

⁵¹ Семейной считалась левая часть юрты, если сидеть внутри нее, лицом к двери.

⁵² *Плотников В. Заметки на статью И. Алтынсарина «Очерк киргизских обычаев при сватовстве и свадьбе», читанную в Оренбургском отделе РГО 23 марта 1868 года // Записки Оренб. отд. РГО. 1870. Вып. II. С. 135—136.*

шейной кости»⁵³. По народному поверью, она якобы магическим путем обеспечивает прямой выход дыма и способствует неугасанию очага⁵⁴.

В эту ночь невеста и жених становились официальными супругами. Супружеское ложе молодых стелила старая, многодетная женщина. Существовало поверье о возможном вреде при подготовке брачной постели, который может вызвать бесплодие супругов. Поэтому ответственное дело поручалось одной из самых близких родственниц жениха или невесты.

Поздно вечером жених в сопровождении своих друзей шел в юрту молодых, и на его пути вновь встречались различные преграды с магическим значением.

Обычно обряд религиозного бракосочетания проходил до первой брачной ночи, но бывали случаи, когда он совершался после всех свадебных церемоний и брачной ночи. По мнению Н. А. Кислякова, обряд религиозного бракосочетания «не является органической частью казахской свадебной церемонии»⁵⁵. Об этом писал в конце XIX в. и Х. Кустанаев⁵⁶. Тем не менее и в мусульманском обряде присутствуют элементы архаичных верований. В этом отношении показателен обряд совместного отпивания воды. По утверждению Е. Г. Кагарова, такое действие означает соединяющие акты и присутствует у многих немусульманских народов мира⁵⁷.

В эту воду опускали сахар и соль, что должно было обеспечить новобрачным сладкую жизнь. Некоторые информаторы отмечают: «неке су» («венчальная вода») с солью и сахаром карает того, кто нарушит супружескую верность (19, 28).

Иногда при мусульманском обряде бракосочетания применялась стрела с привязанными к ней клочком гри-

⁵³ О шейных позвонках в свадебной обрядности монголов см.: Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики // ТИЭ. Нов. сер. М.; Л., 1960. Т. 60. С. 209.

⁵⁴ Ибрагимов И. И. Этнографические очерки киргизского народа. С. 142; П. Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 38—39; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 204.

⁵⁵ Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 111.

⁵⁶ Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894. С. 79.

⁵⁷ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Труды МАЭ. Л., 1929. Т. VIII. С. 182. См. также: Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. С. 185.

вы лошади, принадлежавшей жениху, и лентой невесты⁵⁸. Присутствие стрелы в данном обряде можно истолковать с точки зрения веры в апотропическую магию: стрела защищает брачущихся от враждебных сил. Применение оружия, режущих инструментов в свадебной обрядности многие исследователи объясняют именно этими причинами⁵⁹.

Роль лука и стрелы в казахской свадебной обрядности хорошо отражена в фильме «Кыз Жибек», поставленном по одноименной лироэпической поэме. Этот обычай у тюркских народов известен со времен огузской общности. Огузы перед женитьбой давали жениху стрелять из лука и на месте падения стрелы возводили юрту молодоженам⁶⁰.

Обычай сватовства при помощи выпущенной стрелы существовал у сагайцев, эвенков, бурят⁶¹. К. Урал-Ксхалми приводит эвенкийскую сказку, где во время свадебного ритуала невеста держит стрелу, и от стрелы происходит зачатие ребенка⁶². В данном обычае автор видит проявление фаллистического культа. Наверное, поэтому стрела олицетворяла, иногда даже заменяла женщину у сагайцев, бурят, казахов. Например, у бурят «если по какой-то причине надо будет делать свадьбу без жениха, то невеста, идя под шалью, в правой руке держит стрелу, которая заменяет жениха»⁶³. Монголы считают, что стрела посылает детей, богатство и скот⁶⁴.

У казахов существовало поверье о возможности нанесения вреда брачущимся во время обряда бракосочетания. Считали, что для этого достаточно украсть стельку или завязать какой-нибудь узелок, запереть замок (28,

⁵⁸ Л-ий Ф. Свадебный обычай у киргизов Оренбургского ведомства // МВ. 1862. № 151, 154, 158.

⁵⁹ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. С. 154—157; Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис. 1913. С. 124—128; Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. С. 187.

⁶⁰ Книга моего деда Коркута. С. 41.

⁶¹ Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960. С. 68—92; Васильевич Г. М. Исторический фольклор. Л., 1966. С. 362; Хангалов М. Свадебные обряды... С. 66.

⁶² Васильевич Г. М. Исторический фольклор. С. 280—284.

⁶³ Хангалов М. Свадебные обряды... С. 66.

⁶⁴ Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики. С. 229.

45, 49, 50, 104, 121). Последнее поверье бытовало и у персов, таджиков, узбеков-сартов⁶⁵.

Особый интерес в свадебном комплексе представляет обряд расплетения косы невесты и разъединения ее на две косы. По одним соображениям, этот обряд производился перед отправкой невесты в дом жениха, по другим — через несколько дней по приезде в аул жениха. По обычаю, казахские девушки волосы заплетали в одну косу, с переходом в группу замужних женщин — в две косы. Правда, позднее под влиянием соседних народов в некоторых районах и до замужества девичьи волосы стали заплетать в две косички и более. Удвоение девичьей косы после замужества как бы символизировало конец одиночества и начало супружеской жизни. У киргизов перед отправкой в аул жениха волосы невесты заплетали в две косы и надевали головной убор⁶⁶. У калмыков волосы молодой заплетали в две косы, надев на них бархатные чехлы, сразу после свадьбы, перед тем как молодой идти в опочивальню⁶⁷. Данный обычай находим также у телеутов, бурят⁶⁸.

Переезд невесты (молодой) в дом будущего мужа считался очень ответственным моментом. С ним связаны разнообразные суеверные запреты. Автор под псевдонимом «П» пишет: «...когда невеста простится со всеми, кто-нибудь из семьи берет кусок мяса или другой пищи, завертывает его в лоскуток и обводит два или три раза над головой молодой, чтобы домашнее счастье не ушло вместе с нею»⁶⁹. Некоторые информаторы этот обычай связывают с пожеланием невесте не быть болезненной. По народному поверью, при отправке в дом жениха невесте (новобрачной) не разрешается смотреть назад, иначе она может вызвать несчастье в своей семье (2, 7, 13, 16, 28).

Другие действия направлены на защиту свадебного поезда от возможного вреда со стороны злонамеренных

⁶⁵ См.: Фрезер Д. Золотая ветвь. Вып. II. С. 82—87; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 83.

⁶⁶ Абрамзон С. М. Свадебные обряды киргизов. С. 36.

⁶⁷ Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. Спб., 1852. С. 76.

⁶⁸ См.: Материалы по свадьбе, семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. I. С. 237; Хангилов М. Свадебные обряды... С. 75.

⁶⁹ Л. Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 42; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 220.

людей и бездетных женщин. С этой целью впереди поезда ехали несколько дозорных. Они первыми приехали в аул жениха и получали подарок за хорошую весть — «суйинши». Цель аналогичного обычая у узбеков — «парализовать враждебные силы, подстерегающие невесту во время ее приезда в дом будущего мужа»⁷⁰.

Если аул жениха находился далеко, то жители населенных пунктов, через которые следовал свадебный кортеж, устраивали преграды (натягивали аркан) и просили выкуп. Е. Г. Кагаров отмечал апотропейческое значение этого обычая⁷¹. Кроме того, здесь налицо поверье, связанное с запретом переходить через вещи, обладающие магической силой⁷², с сакральным значением арканов, особенно цветного.

По сообщению некоторых наших информаторов (18, 19, 81), на коне, предназначенном для невесты, ехала жена ее брата в наряде и головном уборе невесты (саукеле). Такой же обычай существовал у туркмен⁷³. Видимо, его можно квалифицировать как экзопатический (обманывающий) подвид предохранительной магии.

Вблизи аула невесту встречала молодежь, и аульные женщины прикрывали ее свадебной занавеской от постороннего взгляда и вводили в юрту. На следующий или через день невесту приводили в юрту свекра. По нашим материалам, прежде чем войти в юрту свекра, невеста должна была коснуться лбом притолоки дверцы юрты (41, 46, 53, 101, 134). В аналогичной ситуации невесты у каракалпаков наклонялись над порогом и касались его кончиками пальцев рук⁷⁴; у южно-македонских болгар невеста трижды кланялась порогу⁷⁵. В этих обычаях мы видим одно из выражений культа предков. В казахском варианте невеста, касаясь лбом дверцы юрты, приобретала покровительство духов предков жениха.

Затем невеста переступала порог правой ногой и трижды кланялась. Первый поклон — в честь аруахов,

⁷⁰ Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорезмских узбеков. С. 42.

⁷¹ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. С. 158—159.

⁷² См.: Валиханов Ч. Ч. Тенкря (бог) // Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1984. Т. 1. С. 210.

⁷³ Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака народов Средней Азии и Казахстана. С. 130.

⁷⁴ Бекмуратова А. Т. Быт и семья каракалпаков... С. 77.

⁷⁵ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 193.

второй и третий — в честь свекра и свекрови. После этого свекровь подавала невестке растопленное сало и та выливали его в огонь⁷⁶ (8, 45, 59, 60, 81). Многие исследователи подобные обряды объясняют так или иначе связью с культом предков⁷⁷, некоторые — с культом огня, который также считался символом прочности очага (дома)⁷⁸. На наш взгляд, этот казахский обычай имеет более древнее происхождение, чем культ предков, и первоначально был связан с культом семейных святынь и покровительниц домашнего очага. Об этом говорят сопровождающие обряд слова: «От-ана, Май ана, жарылқа», т. е. «Мать-огонь, мать Май, благослови»⁷⁹. У многих народов Сибири и Севера домашний очаг олицетворяется в образе «матери-огня», «хозяйки огня» или «старухи огня», которой приносят жертву⁸⁰.

При первом визите в дом свекра для невесты стелили мягкую (свежую) баранью шкуру. Заставляя будущую невесту сесть на шкуру, хозяин дома приговаривал: «Будь мягка, как кожа»⁸¹. Одни информаторы отмечали, что шкуру располагали у входа, по другим сообщениям — на левой половине юрты, около очага, ближе к двери (обычное место хозяйки) и сажали на нее невесту. По их утверждениям, расстилать шкуру надо для того, «чтобы невеста была мягкой по отношению к свекру и свекрови»; «чтобы ее предродовые схватки были мягкими», «чтобы рожала много, как овца» (28, 44, 45, 68, 94). Аналогичный обычай известен у узбеков и каракалпаков⁸² и в том или ином варианте у многих народов мира. На-

⁷⁶ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе... С. 115. Аналогичный обычай существовал у узбеков (Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорезмских узбеков. С. 37), киргизов (Абрамзон С. М. Свадебные обряды киргизов. С. 36), монголов (Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики. С. 225).

⁷⁷ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 186—193; Ковалевский М. Этюды о современном обычае и древнем законе России // ВВ. 1903. № 2. С. 2—3; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 224.

⁷⁸ Валиханов Ч. Ч. Тенкри (бог). С. 208; Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975. С. 24.

⁷⁹ Жубанов Х. Исследования по казахскому языку. Алма-Ата, 1936. Вып. 1. С. 13.

⁸⁰ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964. С. 256—263.

⁸¹ Валиханов Ч. Ч. Тенкри (бог). С. 208.

⁸² См.: Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 85; Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности узбеков. С. 36; Бекмуратова А. Т. Быт и семья каракалпаков... С. 77.

пример, у римлян существовал обычай усаживать молодых на шкуру того барана, которого принесли в жертву богу — покровителю брака; индийцы ко дню свадьбы резали быка и сильный мужчина опускал невесту на разостланную бычью шкуру⁸³; буряты под невесту стелили конскую или звериную шкуру⁸⁴; у многих славянских народов невесту усаживали на овчинную шубу⁸⁵. Н. Ф. Сумцов пишет: «Обрядовое употребление бараньего меха в древнейшее время означивало весеннюю или летнюю тучу: как туча земле дает богатство, проливая на нее свои дождевые сокровища, так символ тучи дает богатство и чадородие молодым»⁸⁶. Нетрудно заметить искусственность в связывании шкуры (шерсти) с тучей. Более правдоподобным нам кажется объяснение М. М. Никольского: «Посад индийской невесты на бычью шкуру, несомненно, имел символический характер — шкура быка символизировала самого быка. Несомненно, что такое же значение имел первоначально и белорусский посад невесты в ее доме на вывороченный кожух. Древний посад жениха на медвежью шкуру наделяет его свойством медведя, необходимым для взрослого, сильного мужчины и воина. Древний посад невесты на медвежью шкуру должен был сообщать ей силу плодородия, символизируя ее брачное соитие с медведем»⁸⁷.

Аналогичный обычай казахов можно рассматривать с такой же точки зрения. Тотемическое значение барана хорошо известно народам Средней Азии и казахам⁸⁸. В таком случае баранья шкура — не только символ тотема-оплодотворителя, но и тотема-хранителя.

Следующим обрядом свадебного церемониала было открывание лица невесты — «беташар». При этом невесту с двух сторон придерживали две молодые, с хорошей репутацией и обязательно уже ставшие матерями женщины. Избранный для беташар певец в песенной форме знакомил невесту с каждым из присутствующих

⁸³ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 106—111.

⁸⁴ Хангалов М. Свадебные обряды... С. 69.

⁸⁵ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. С. 176.

⁸⁶ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 111.

⁸⁷ Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 133.

⁸⁸ Басилов В. Н. О пережитках тотемизма у туркмен // ТИИАЭ АН ТССР, 1963. Т. VII.; Баялиева Т. Д. Доисламские верования... С. 17.

старших и младших родственников мужа. После каждого представления приоткрывал ее лицо с помощью свежей ветки, привязанной к концу свадебного покрывала. При- сутствие свежей ветки от плодового дерева исследовате- ли связывают с магией плодородия ⁸⁹.

Одним из ритуальных блюд для невесты и зятя была грудинка барана или другого животного ⁹⁰ (7, 18, 33, 77). Аналогичную роль играла грудинка в узбекской, монголь- ской свадебной обрядности ⁹¹. По нашему мнению, гру- динка животного как одна из самых сочных, жирных ча- стей туши олицетворяла богатство, достаток и в то же время была связана с культом плодородия. В одной из казахских сказок рассказывается о горькой судьбе без- детных людей. Однажды старуха съедает грудинку ло- шади и беременеет. Таким образом рождается герой сказ- ки, который получает имя Ер-тостик — Герой-грудин- ка ⁹².

У некоторых восточных и северных казахов существо- вал обычай кормления собаки в подоле невесты. Это должно было способствовать ее многодетности («невеста будет рожать много, как собака»). Согласно аналогич- ному поверью (контактно-имитативная магия), взрослой девушке не давали «кәрі жілік» (букв. «старая кость») ⁹³, локтевую кость барана и остатки чая в чайнике, ибо де- вушка могла долго просидеть дома (7, 51, 60, 65).

Как видим, свадьба в ауле жениха особо не отличает- ся от свадьбы в доме невесты, в основном повторяются те же магические действия, с тем же значением.

ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ОТДЕЛЬНЫМИ ОБЫЧАЯМИ И РИТУАЛАМИ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ

После свадьбы молодая постепенно включалась в до- машнее хозяйство. Интересно, что в первые месяцы пос- ле свадьбы она обязана была вставать рано, приоткры-

⁸⁹ *Сухарева О. А.* Свадебные обряды таджиков. С. 174; *Кисля- сов Н. А.* Семья и брак у таджиков. С. 183.

⁹⁰ *Арғынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. С. 193.

⁹¹ *Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики. С. 217; *Лобичева Н. П.* Свадебный обряд хорезмских узбеков. С. 43—45.

⁹² Казахские сказки. Алма-Ата, 1958. Т. 1. С. 8; *Маргулин А. Х.* Ежелгі жыр, аңыздар. Алматы, 1985. 66—71-б.

⁹³ «Кәрі жілік» образовано от слова «қар» — локоть, т. е. в дей- ствительности означает «локтевая кость», но в народе почти забыт такой смысл, а распространено значение «старая кость».

вать кошмовое покрывало над верхним кругом юрты («түңілік») у всех родственников мужа и выпускать ягнят⁹⁴ (28, 54, 65, 72, 87, 100). Кроме чисто хозяйственного обязанности в этом можно усмотреть и символическое значение. Вера в магическую силу новобрачных, обеспечивающую плодородие домашних животных, у славянских народов проявлялась в обычае устанавливать постель новобрачных в хлеве⁹⁵; у лужицких сербов невеста после венчания обходит двор своих родителей и заходит в коровник, где должна подонить коров⁹⁶.

С поверьем приобщения к магической силе новобрачных и магией предзнаменования был связан обычай раздачи участникам свадебного торжества определенного количества приданого⁹⁷. Обычно это брали в знак благопожелания — чтобы и их дети благополучно выросли и устроили семейную жизнь (5, 42, 89, 104). С таким же поверьем был связан обычай «жыртыс» (распределение кусков материки между присутствующими) и обычай, по которому невеста раздает мелкие украшения и разные безделушки братьям и сестрам своего мужа⁹⁸ (5, 89). С такой же целью участники свадьбы брали «саркыт» (остатки мяса и сладостей) от свадебного торжества.

Свадебный наряд невесты, кроме декоративных целей, имел и значение магического оберега. Ритуальный головной убор невесты — «саукеле» был покрыт богатыми украшениями, некоторые из них служили магическими оберегами, например, перья филина, змеиные и волчьи зубы⁹⁹.

⁹⁴ Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 107.

⁹⁵ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. С. 184.

⁹⁶ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 71.

⁹⁷ Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 107; Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе... С. 113; Дужан К. Свадебные обряды... С. 22.

⁹⁸ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы... С. 65; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 192. Аналогичный обычай зафиксирован у таджиков (См.: Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. С. 186—187).

⁹⁹ Плотников В. Заметки на статью И. Алтынсарина... С. 129; Диваев А. О свадебном обряде киргизов... С. 20; Захарова И. В., Ходжаева Р. Д. Казахская национальная одежда. Алма-Ата, 1964. С. 110—114.

В свадебной обрядности казахов не раз встречается число 9. С этим магическим числом связан объем приданого и различных подарков, призов, выкупов¹⁰⁰. Вероятно, магическое значение числа 9 сохраняется в свадебных обычаях и народов Средней Азии¹⁰¹.

Данное магическое число почиталось многими народами мира с древнейших времен. А. И. Садов писал, что число 9 находится в непосредственной связи и зависимости от числа 3, с которым мы встречаемся в греческих ритуальных триадах, а равно в триадах кельтов, германцев, индийцев, семитов, иранцев, но более всего у египтян, скифов и монголов. По его утверждению, если число 3 — священное, то число 9 как утроенная триада священо в преимущественной мере¹⁰².

По сообщению Л. Я. Штернберга¹⁰³, персы верили в сакральное свойство числа 9. Почитание этого числа было свойственно и монголам: Чингисхану подчинялись 9 урлуков (воевод); к знамени его (бунчуку) крепилось 9 прядей из конских волос; при жертвоприношениях монголы придерживались числа 9¹⁰⁴.

Число 9 присутствует в реестре привилегий, раздаваемых ханами своим наиболее отличившимся подданным в Золотой Орде, позже в Крымском, Казанском ханствах. Он разграничен на 9 категорий, в каждом из которых 9 привилегий. В девятом пункте указано, что удостоившийся почести хана имеет право дойти до девяти небес почета славы, удостоившись пожалования конями, ков-

¹⁰⁰ П. Обычай киргизов... С. 35—45; Тронов В. Д. Материалы по антропологии и этнологии киргизов и обычаи и обычное право киргизов // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1894. Т. XVII, вып. 11. С. 84; Маковецкий П. Е. Материалы для изучения... С. 4, 9; Диваев А. О свадебном ритуале киргизов... С. 19; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 162, 178, 211, 268; Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности узбеков. С. 27; Она же. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 304 и др.

¹⁰¹ См.: Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. С. 142; Овезов Д. Свадебные обряды туркмен долин рек Сумбара и Чапдыра в конце XIX — начале XX в. // ИАН ТССР. Сер. обществ. наук. 1964. № 6. С. 28—32; Вамбери А. Очерки Средней Азии. М., 1886.

¹⁰² Садов А. И. Знаменательные числа. СПб., 1909. С. 6, 28.

¹⁰³ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 466.

¹⁰⁴ Банзаров Д. Черная вера и шаманство у монголов // Собрание сочинений. М., 1955. С. 60, 80, 81.

рами и другого рода девятью предметами, причем каждого из них — по девяти штук ¹⁰⁵.

В первой половине XV в. консул Венеции преподнес татарскому хану дары, состоящие, по обычаю татар, из девяти различных вещей.

Почиталось число 9 также якутами, бурятами, нанайцами, эвенками. Например, якуты отдавали духу Джогогой (покровитель конного и рогатого скота) в качестве подарков 9 предметов ¹⁰⁶.

Как видим, магическое число 9 в свадебной обрядности народов Средней Азии и Казахстана — не локальное явление. В значении объема подарков оно, возможно, генетически связано с регионом Азии и в Среднюю Азию принесено древними тюрками или позже монголами.

При определении калыма неотъемлемым компонентом во многих случаях являлось также магическое число 7. По сообщениям многих дореволюционных исследователей и наших информаторов, у казахов калым исчисляли цифрами 7, 17, 27, 37, 47, 57, 67, 77 ¹⁰⁷ (19, 33, 42, 44, 54, 56, 63, 75).

Одним из широкораспространенных и часто повторяющихся обрядов свадьбы являлся обряд осыпания (шашу). Его выполняли во время первого приезда жениха в аул невесты; при возведении юрты молодых (отау); при подготовке брачной постели; при приезде невесты в аул жениха; при первом посещении дома свекра. Словом, этот обряд повторялся на каждом этапе свадьбы. При этом в основном для осыпания использовали продукты животноводства (курт, примшпк), сладости (сахар), фрукты и плоды (изюм, орехи и др.). Правильную, на наш взгляд, трактовку религиозно-магической символики этого обычая дает К. Ш. Шулембаев, который видит в нем выражение пожелания достатка и изобилия молодой семье ¹⁰⁸. Как и многие исследователи свадебной обряд-

¹⁰⁵ Шапшаг С. М. К вопросу о тарханных ярлыках // Сб. статей к семидесятилетию академика А. В. Гордлевского. М., 1953. С. 310.

¹⁰⁶ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник МАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 313.

¹⁰⁷ Маковецкий П. Е. Материалы для изучения... С. 127—128; Ибрагимов И. И. Этнографические очерки киргизского народа. С. 4—6; Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе. С. 105. О магическом значении семерки в мифологическом сознании казахов см.: Кеңесбаев С. «Жеті», «үш», «тоғыз», «қырық» пен байланысты ұғымдар // Изв. АН КазССР. Сер. филол. 1964. Вып. 4.

¹⁰⁸ Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. С. 23.

ности различных народов, этот обряд мы связываем с культом плодородия.

Особого внимания заслуживает преобладание белого цвета в свадебной обрядности казахов. Так, он встречается на этапе «разрешения брачной связи внутри рода», когда закалывали обязательно белую кобылу; при первом визите девушки в дом жениха (сваты отбеливали свое лицо мелом); при сватовстве (закалывали белого барана, читали «белое» (чистое) благословение); в обрядовое блюдо, закрепляющее сватовство — «куйрык-баур», добавляли «белое» (кислое молоко или катык), причем при угощении им мазали лица сватов; при обрядовой игре сватов — «күда-тартыс» сваты мазали лица друг другу мукой; при первом посещении дома будущего свекра жениху преподносили «белое» (молоко или кумыс); основа головного убора невесты — «саукеле» шилась из белой кошмы; юрта молодых обычно была белого цвета («ақ отау»); при первом визите в дом свекра новобрачной мазали лицо молоком (5, 28, 38, 41, 49, 68); во время прощания с родственниками — «коштасу» — невесту несли на белой кошме; при переезде в дом свекра лицо невесты прикрывали белой материей (5, 28, 74, 76). Магический белый цвет преобладает в свадебной обрядности многих народов Средней Азии¹⁰⁹.

Вообще белый — цвет чистоты, цвет сакральных небесных светил (луны, солнца, звезд); цвет счастья и радости. В такой семантике он встречается в представлениях многих народов мира.

У казахов до XIX в. существовал обычай связывания вступающих в брак друг с другом. Этим обычаем в основном пользовались тогда, когда жених или невеста не соглашались вступать в брачный союз с вдовой или вдовцом. Связанных лицом к лицу оставляли в отдельной юрте. Обрядовое связывание жениха и невесты мы встречаем у многих славянских народов¹¹⁰. В основе этого обряда Е. Г. Кагаров видит синдиасмическую магию,

¹⁰⁹ Сухарева О. А. Свадебные обряды таджиков. С. 174—176; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 85; Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности узбеков. С. 34; Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. С. 184 и др.

¹¹⁰ Чурсин Г. Ф. Очерки этнологии Кавказа. С. 152; Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. С. 87—88, 91, 93.

которая «обеспечивает» прочность брачного союза¹¹¹. У казахов этот обычай в прошлом, несомненно, был связан с синдиасмической магней, т. е. имел символическое соединительное значение. Об этом говорит киргизский обряд «связывания» невесты и жениха¹¹², выполнявшийся в первый же день свадьбы.

Если вдова долго не соглашалась выйти замуж по обычаю левирата, то законные претенденты при последнем предложении говорили ей: «Некенді бізге қи, не болмаса босаға мен кебежеге қи», т. е. «Сочетайся браком с нами или с порогом и кебеже» (деревянный ящик, в котором хранятся продукты) (66, 81, 131, 132), что означало: «за другого мы тебя не отдадим». На наш взгляд, в этом изречении сохранилось архаичное представление, связанное с анимизмом. Казахи, как и многие народы, верили, что порог является местом обиталища духов умерших¹¹³. Такое же представление, видимо, существовало и в отношении мест приготовления и хранения пищи¹¹⁴. В связи с этим можно предположить, что когда-то бытовавший обряд «сочетания браком с порогом и кебеже» означал, что вдова остается «в супружестве» с духом умершего мужа.

Таким образом, в цикле казахской свадебной обрядности донсламского происхождения большое место занимают верования магического характера, культ плодородия и культ предков. Особая роль в нем отводится религиозно-магической практике, связанной известным образом с названными культами и в целом направленной на успешное осуществление основного назначения брака — продолжение рода. Для этого обращаются к покровительству духов предков и божеств, связанных с идеей плодородия, с деторождением, прибегают к религиозно-магическим действиям, якобы стимулирующим достижение желаемых результатов от брака и способствующих предотвращению возможных неудач, злонамеренных козней. Магические приемы, направленные на охрану вступающих в брак, особенно многочисленны.

¹¹¹ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. С. 184.

¹¹² Абрамзон С. М. Свадебные обряды киргизов... С. 35.

¹¹³ Чернецов В. Н. Представление о душе... С. 153; Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах... С. 193.

¹¹⁴ См.: Несарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 117—118.

Их можно подразделить на две большие группы ¹¹⁵: *апотропеические*, или предохранительные; *протропеические*, или побудительные (продуцирующие, по Ю. Ю. Сурхаско) ¹¹⁶.

К первой группе магических обрядов относятся действия и представления, которые направлены на предохранение от предполагаемых злых, враждебных сил, на предотвращение возможных нежелательных результатов. В свою очередь, в ней можно выделить обряды:

отгоняющие: присутствие стрелы во время обряда бракосочетания; стрельба в тыкву-кабак во время свадьбы; различные преграды жениху и свадебному поезду; ношение невесты на белой кошме; дозорные перед свадебным поездом;

скрывающие: обрядовая занавеска для молодых — «шимылдык»; прикрывание невесты свадебной занавеской при первом приезде в дом жениха;

обманывающие: при отправке в дом жениха саукеле невесты надевает жена брата; она же едет на коне невесты;

избегающие: неприглашение бездетных людей на свадьбу.

Вторая группа включает следующие магические обряды:

синдиасмические (соединительные): ритуальный подарок в знак закрепления сговора — «шеге шапан»; «каргыбау» — ритуальный подарок невесте в знак ее окольцовывания; выпивание крови ритуальной жертвы, означающее кровосмешение; подача обрядового блюда «күйрык-бауыр» в знак окончательного закрепления сватовства; связывание жениха и невесты; совместное отпивание молодыми «брачной» воды.

связанные с магией плодородия: закалывание жертвенной кобылы с целью получить «разрешение» предков на брак внутри определенного колена рода; обливание водой и намазывание лиц сватов мукой; подавание сватам различных продуктов животноводства и фруктов че-

Мы в основном придерживаемся классификации Е. Кагарова (Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности), дополнив ее классификацией С. А. Токарева (Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. М., 1959. Т. 51).

¹¹⁶ Сурхаско Ю. Ю. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976. С. 151.

рез верхний круг юрты в ведре для дойки кобыл; подача невесте и жениху грудинки как ритуальной пищи; качание молодых на качелях; выбор для свадьбы осени и новолуния или полнолуния; сажание невесты на баранью шкуру; открывание лица невесты свежей веткой; присутствие стрелы как символа мужской силы во время религиозного обряда бракосочетания; многократное осыпание сладостями, плодами и фруктами; начинание всех основных церемоний многодетной старой женщиной или мужчиной.

Помимо этих основных групп магических обрядов широко встречаются магия белого цвета, числовая магия.

Одно из центральных мест в религиозно-магических церемониях, связанных со свадьбой, занимает культ предков. Об этом свидетельствуют: просьба у аруахов «разрешения» на брак внутри определенного колена рода; подарок «өлі-тірі» невестинной родне для умилоствления духов ее предков; поклон и наливание женихом масла в очаг тестя, такое же действие невесты в доме жениха; приношение женихом дверцы и верхнего круга для юрты молодых; приобщение молодых к покровительству духов предков жениха и невесты посредством их касания семейной половины юрты; приобщение молодой к семейным покровителям мужа посредством касания лбом притолоки дверцы юрты.

Пережитки верований и обрядов доисламского происхождения, отраженные в свадебном цикле, с позиции их этностадиальности также можно объединить в несколько комплексов:

1. Обряды и верования, характерные для достаточно широкого круга народов, говорящих на языках индоевропейской, кавказской и алтайской семей: подстиланье шкуры под невесту; присутствие стрелы в брачных церемониях; различные преграды жениху, невесте и свадебному поезду; обряд осыпания; преобладание белого цвета. Наличие этих обрядовых действий в казахском свадебном церемониале может свидетельствовать не только об архаичности данных обрядов, относящихся, видимо, к явлениям стадильного порядка в развитии религиозного мышления, но и о древнем нетюркском субстрате в этногенезе казахов.

2. Обряды и верования, характерные для многих на-

родов Средней Азии и Казахстана: обрядовая занавеска невесты; поклон и наливание невестой масла в очаг свекра; обливание сватов водой и различные обрядовые игры; грудинка как ритуальная еда невесты и жениха; качание молодых на качелях; обрядовое состязание «кокбори» (кокпар) и стрельба в кабак; начинание всех основных церемоний многодетной женщиной. Эта группа обрядов свидетельствует о значительной общности древних религиозных верований народов среднеазиатско-казахстанского региона, которая могла возникнуть не только в результате одностадийного развития религиозных представлений (поскольку эта общность наблюдается у народов с разной этнической историей), но и в результате культурного взаимовлияния народов одного региона.

3. Обрядовые верования, характерные прежде всего для казахов и в той или иной мере для близкого им этнически и культурно круга народов (киргизов, каракалпаков, дештикипчакских узбеков). Сюда можно отнести: специальный обряд получения «разрешения» предков на брак внутри рода с представителями восьмого и последующих поколений; взаимные подарки сватов: «гвоздь-алат» и каргыбау; частое присутствие кобылы в качестве жертвенного животного и ритуального дара; обряд подачи ритуальной пищи через шанырак юрты в каждом ведре для дойки кобыл; неприглашение бездетных на свадьбу; умилостивительный подарок со стороны жениха духам предков невесты — «әлі-тірі»; ношение невесты на белой кошме во время прощания с родственниками; обычай, по которому на свадебном поезде, на коне, предназначенном для невесты, ехала жена ее брата, наряженная в головной убор невесты; кормление собаки с подола платья невесты; особое место магии белого цвета.

В целом в верованиях и обрядах казахов разных районов Казахстана особых различий не существует, особенно в генетически ранних представлениях. Это еще раз говорит о высокой степени этногенетического и этнокультурного единства казахского народа. Тем не менее особенности хозяйства и этнокультурные контакты с соседними народами внесли некоторые различия в верования и обряды.

ГЛАВА II

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ РЕБЕНКА

Комплекс верований и обрядов так называемого «детского цикла» в основном охватывает женскую часть населения, а женщины являются хранительницами и исполнителями большинства семейных религиозных обрядов. Пословица «Балалы үй базар, баласыз үй мазар» — «Дом с детьми — базар, дом без детей — мазар (крадбище)» распространена у многих народов Средней Азии. В обилии потомства, особенно мужского пола, была заинтересована не только семья, но и весь родственник коллектив, ибо сила, общественное положение рода внутри племени во многих случаях определялись числом членов мужского пола (воинов), а обилие братьев, родни было «критерием почетного положения человека среди окружающих... Отсюда и обилие различных по характеру магических приемов на этом участке семейного быта...»¹. Большинство этих представлений в преобразованном виде дошло до наших дней.

ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С БЕСПЛОДИЕМ ЖЕНЩИНЫ, ШАМАНСКОЕ ЛЕЧЕНИЕ, ПОКЛОНЕНИЕ СВЯТЫМ

Как и у всех народов Средней Азии, бесплодие женщины у казахов считалось большим несчастьем для семьи. Рок бездетности в народном сознании связывался со следующими причинами: 1) кознями людей, в особенности шаманов и бесплодных женщин; 2) действиями:

¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 76.

ми злых духов — джиннов, шайтанов, пери². Верили, что эти существа «перематывают» половой орган (әйіелдердің белін байлап кетеді); 3) недовольством аруахов — духов предков; 4) невыполнением различных запретов, налагаемых на женщин; 5) болезнью мужа; 6) бесплодием женщины от роду (туа бедеу).

Широко распространенным способом вызывания бесплодия считалось колдовство (жадылау). Для этого злонамеренному человеку будто бы достаточно было найти засохшую кость лягушки, намотать на нее свои волосы и прицепить это к одежде той женщины, которой он намеревался навредить. Верили, что женщине такой вред можно нанести через ее личные вещи и пищу. По старинным представлениям, особенно опасным было бесплодие, вызванное бесплодными женщинами. Избавиться от него можно было только через перевод этого недуга на другую женщину или лечением сильного шамана. С целью перевода своего несчастья бесплодная женщина должна была украсть послед роженицы, отрезать два или три куска от оставшейся части пуповины и съесть их вместе с куырдаком (жареное мясо) (5, 31, 34, 35, 58, 77, 112). Считалось, что для излечения бесплодной женщине достаточно наступить ногой на послед роженицы, и рок бездетности перейдет на последнюю³. Эти поверья можно отнести по виду к вредоносной, а по типу — к контактной магии.

По поверью, невыполнение некоторых запретов тоже могло вызвать бесплодие. Нельзя было перешагивать через веревку (в особенности цветную), через привязь ягнят (көген); через подпорку для юрты (бакан) и другие сакральные вещи⁴, наступать на золу (место очага), пинать ногами скот, справлять нужду, сидя лицом к луне и т. д. (8, 10, 16, 96, 97, 123).

Одной из причин женского бесплодия считался вред, нанесенный злыми духами: джиннами, шайтанами, пери, албасты и марту. Известный исследователь религиозных верований народов Средней Азии Г. П. Снесарев писал,

² Женщин, одержимых духами, называли зиандасты (Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. 4. С. 54).

³ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1973. С. 92. На каз. яз.

⁴ По сообщению Х. А. Аргынбаева, перешагивать через аркан, бакан женщине запрещалось во время беременности (Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 87).

что в начале текущего столетия у народов Средней Азии «вера в разного рода сверхъестественные существа была еще вполне реальна и так же реальна была обрядовая практика, связанная с ними»⁵. Тем не менее в этот период многие демонологические персонажи уже потеряли свою ясность, некоторые индивидуальные особенности. «Один и тот же вид демонических существ характеризовался по-разному или, наоборот, разным по названию духам приписывались одинаковые черты»⁶. Конечно, такое явление было, очевидно, результатом наложения в народном представлении различных по характеру и генетически демонологических персонажей, происшедшего в ходе историко-культурных взаимоотношений различных этнических групп и идеологических систем. Постепенное абстрагирование понятия о различных демонических персонажах народов Средней Азии привело к изживанию данной категории пережиточных верований.

Персонажей казахского пандемониума в этой области семейного быта можно разделить на две категории.

Добрые духи, покровительствующие детям и роженицам: духи предков, пиры и чильтаны. Последние две категории духов имеют мусульманское название, но несомненно, что у казахов им предшествовали аналогичные по функциям духи доисламского происхождения.

Одними из почитаемых духов у казахов являлись аруахи — духи умерших предков. «Они в трудные минуты жизни призывают имя своих предков, как мусульмане своих святых. Всякую удачу приписывают покровительству аруахов»⁷. Так, казахи и нормальный рост численности рода приписывали покровительству аруахов.

Хотя аруахи — добрые и чистые духи, они не лишены своих слабостей. Считалось, что их отношение к людям: опека, помощь или наказание — зависит от отношения самих потомков к духам предков. Если живые люди оказывают уважение и почести умершим, отправляют с ними все необходимое, выполняют все предписания в отношении их, периодически вспоминают, то аруахи соответственно оказывают свою помощь. Если же оставшиеся на земле

⁵ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 23.

⁶ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 12.

⁷ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч. Т. 4. С. 51—52.

«ведут жизнь, недостойную памяти своих предков, то аруах от таковых отступает; он перестанет быть их защитником и покровителем, почему оставленные впадают будто бы в бедность, их посещают всевозможные несчастья и болезни»⁸. Казахи страшно боялись гнева аруахов. Одним из самых тяжелых проклятий являлось «Аруак атсын», т. е. «Пусть аруах пошлет несчастье».

Умилостивление духов предков для обеспечения их покровительства молодой семье начиналось с момента подготовки к свадьбе. Специальный подарок «өл-тірі» (букв. «живой-мертвец»), неоднократные жертвы для аруахов, обряд приобщения невесты к духам предков жениха, а жениха — к духам предков невесты — все это было направлено на обретение молодыми покровительства аруахов и тем самым здоровья, многодетности и богатства.

К категории добрых духов с определенной оговоркой можно отнести богиню плодородия и деторождения Умай. Дело в том, что, хотя в древнетюркских эпитафиях она упоминается как богиня⁹, материалы многих тюркских народов свидетельствуют, что Умай — это персонаж, стоящий между чистым духом и божеством¹⁰. Новых данных для более точного определения этого персонажа пока нет.

В казахском языке имя Умай сохранилось в виде «Май ана», т. е. «мать Май»¹¹. Когда невеста бросала сало или наливала масло в очаг при первом визите в юрту свекра, женщины приговаривали: «От-ана, Май ана, жарылқа», т. е. «Мать-огонь, мать Май, благослови». При трудных родах роженица «кормила» огонь маслом и приговаривала: «От-ана, Май ана, жарылқа, күнәм болса кеше гөр, түйіншегім шеше гөр», т. е. «Мать-огонь, мать

⁸ Поярков Ф. В. Из области киргизских верований // ЭО. 1891. № 4. С. 24.

⁹ Мелюранский П. М. Памятник Кюль-Тегина // ЗВОРАО. 1899. Т. 12, вып. II—III. С. 71.

¹⁰ См.: Дырленкова Н. Умай в культуре турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. III. С. 134—139; Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // Труды МАЭ. Л., 1949. Т. XII. С. 81—86; Акатаев С. Н. Культ предков у казахов и его этногенетические культурные истоки: Дис. ... канд. ист. наук. Алма-Ата, 1973; Потанов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 281—285 и др.

¹¹ См.: Жубанов Х. Исследование по казахскому языку. Алма-Ата, 1936. Вып. I. С. 13.

Май, благослови, извини проступки мои, развяжи узлы моих родов» (12, 14, 20, 23, 25, 88, 130).

Вообще связь домашнего очага с божеством женского рода широко прослеживается у тюркоязычных народов Сибири. Например, у эвенков, долган (домашний очаг ассоциировался с образом женщины и называли его «матушкой»). Алтайцы говорили о нем «от-энэ» (мать-огонь)¹². На наш взгляд, связь Умай — покровительницы женщин с домашним очагом ведет свое начало от этого представления. По сообщениям некоторых информаторов, в западных районах Казахстана существовало и такое обращение к Умай:

Май әулие,
Май әулие болмаса,
Жарылқайтын қай әулие?! (89, 105)

Святая Май (Умай),
Кто окажет помощь,
Если не святая Май?!

Во время родов матери-повитухи приговаривали: «Менің қолым емес, Бибі Бәтима, Бибі Зухра қолы, Умай ана, Қамбар ана қолы» — «Не моя рука, рука Бибі Фатимы, Зухры, матери Умай, матери Камбар»¹³

В культуре тюркских народов Умай известна не только как покровительница рожениц, но и как хранительница детей. Правда, последняя функция Умай стерлась из памяти казахского народа¹⁴. По своему предназначению она очень похожа на Ансыт у якутов, на Амбар-она у узбеков и Момохо у таджиков¹⁵.

К чистым духам можно отнести и пиров, покровительствующих людям и животным и выступающих иногда под мусульманскими именами. По представлениям казахов, пиры помогают людям при трудных обстоятельствах. Например, при трудных родах женщины обращаются к Фатиме¹⁶: «Бибәтімә пірім-ау!» — «О мой пир, Фатима!». Представление об этом духе хорошо сохранилось в казахских изречениях: «Сыйынған пірім», т. е. «Пир, которому молюсь и верю»; «Пір тұтты», т. е. «Ве-

¹² Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 248—249.

¹³ Акатаев С. Свет и мрак. Алма-Ата, 1990. С. 90. На каз. яз.

¹⁴ Дополнительные сведения об Умай см. Акатаев С. Свет и мрак. С. 85—92.

¹⁵ Попов А. Материалы по шаманству. Культ богини Ансыт у якутов // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. III. С. 125—133; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 244—262; Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 18—29.

¹⁶ Дочь мусульманского пророка Мухаммеда, жена халифа Али.

рил [чему-то или кому-то], как пиру». Пиры домашних животных — Камбар-ата (Жылкышы-ата), Шопан-ата, Зенги-баба, Ойсыл-кара, Шекшек-ата и диких жвачных животных — Гайыперен покровительствуют им, способствуют их сохранности и размножению. Как видим, в названии пиров — покровителей домашних животных всегда присутствуют слова «ата», «баба», т. е. «дед», «предки». Не свидетельствует ли это о далекой связи духов-пиров с духами предков? В пользу этого говорит и представление казахов о том, что пиры — покровители животных выступают и как родоначальники этих видов животных.

К этой же категории духов относятся чильтаны. По представлению казахов, они являются покровителями детей. Существует поверье, что сорок чильтанов «періште» (ангел) охраняют ребенка, в особенности в первые сорок опасных дней его жизни, незримо присутствуя около него. Они же покровительствуют ребенку до его совершеннолетия.

Ко второй категории относятся *злые, вредные духи*, враждебные человеку по своей природе, — албасты, марту, пери, джинны, шайтаны. Одним из архаичных и широко распространенных демонологических персонажей является албасты. Казахи, как и все среднеазиатские народы, представляют албасты в образе женщины с большими, длинными грудями, лохматыми косами. Албасты в особенности страшна для рожениц. Во время родов она нападает на роженицу, наваливается на нее и давит огромными длинными грудями. С этим и связывают потерю сознания женщиной во время родов. В таких случаях в родильное помещение входит баксы или батыр и бьет плетью вокруг роженицы со словами: «Кет бәлекет, кет бәлскет!». Затем, обращаясь к роженице, приказным тоном произносит: «Албасты басып жатыр ма, түр!» — «Вставай, албасты, что ли, давит?!».

Среди казахов широко распространено поверье, что женщина (роженница) умрет, если албасты успеет проникнуть в нее, вынет у нее легкие (часто и печень) и бросит в воду¹⁷. Существует такая легенда. Батыр Кабанбай гостил у своего тамыра (приятеля). В эту ночь как раз рожала сноха хозяина дома. Роды затянулись, женщина потеряла много сил и упала в обморок. Это

¹⁷ Миронцев М. Демонологические рассказы киргизов // Записки РГО по отделению этнографии. Спб., 1888. Т. X, вып. 3. С. 10—15.

явление все приписывали действию албасты. На помощь позвали батыра. Выйдя из юрты, Кабанбай крикнул: «Ох, унес!» (Экетті-ау) — и, мигом сев на коня, без седла поскакал. Примерно через полтора часа батыр вернулся с печенью в руке, которой он несколько раз ударил роженицу, и последняя пришла в себя. В это же время послышался крик появившегося на свет ребенка (11, 31).

Считается, что албасты боятся определенной категории людей — баксы, мулл, батыров, кузнецов — и показывается она только этим людям. По данным Х. Кустанаева, албасты могут видеть только люди с аруахами¹⁸. В народе верили, что албасты боятся ружья, сабли, нагайки.

По одной из легенд, албасты к роженице приходит в образе козла и вынимает у нее печень. Мужчины аула силой заставляют албасты вернуть печень роженице, после чего женщина снова приходит в сознание¹⁹. У Кастанье есть сведения, что одну девушку каждую ночь давили, душили две албасты. Родители девушки обращались к баксы и мулле, но безрезультатно. Однажды гость этого дома ночью проснулся от шепота двух албасты и убил их на месте, причем, по поверью казахов, «при посредстве керемети»²⁰. М. Миропиев рассказывает о Молжигит баксы, который увидел белую собаку с длинными грудями и с печенью во рту. Баксы сразу понял, что несчастье случилось где-то недалеко, взял кобыз, начал петь:

Эй, албасты залым!	Эй, коварная албасты!
Салшы өкпөні орнына!	Верни печень на место!
Жаның берші бишараның колына!	Верни бедной душу!
Тыңдамасаң сөзімді,	Если не послушаешься,
Сыйламасаң өзімді,	Если не уважешь,
Алармын ойып көзіңді,	Выколю глаза твои,
Жок кылармын өзіңді.	Уничтожу тебя!

Тогда албасты вернула печень роженице²¹.

Местом обитания албасты считались развалины старых построек, старое ореховое дерево, крутой, обрывистый берег реки. Именно в таких местах она поджидала

¹⁸ Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894. С. 43.

¹⁹ Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов. С. 11—12.

²⁰ Кастанье И. Из области киргизских верований: нечистые силы, злые духи // ВОУО. 1912. № 3. С. 88.

²¹ Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов. С. 15.

молодых женщин. Встречала очень приветливо, притворялась слабой, беспомощной. Обычно просила помочь вычистить или помыть ей волосы. От прикосновения к ней, особенно к ее волосам, молодая женщина могла заболеть. Ей снилась эта старая ведьма, которая запутывала ее длинными волосами (косами), давила огромными грудями. Самым опасным и вместе с тем самым уязвимым местом албасты называлась ее длинная, лохматая коса. Считалось, что ее можно победить, только схватив за волосы. Есть сведения, что физически сильные, смелые люди таким образом ловили албасты и держали их в подчинении.

По описанию Н. Иванова, албасты всегда живут с людьми и вредят им во время сна: садятся на грудь, душат и сосут кровь²². Согласно данным И. Кастанье, албасты появляется в образе кошки, козла и пр., но чаще — в образе голых, косматых мальчишка или девушки с огромными грудями, закинутыми через плечо²³. А. Диваев сообщает, что у албасты 70 грудей²⁴. По характеристике Ф. В. Пояркова, «албасты — злой дух роженки, наиболее близок ведьме, живет в логох и ярах. Албасты представляют в образе женщины высокого роста, с большой головой и большими грудями, доходящими до колен; пальцы рук заканчиваются длинными и острыми ногтями, волосы спускаются до земли»²⁵. По словам муллы Мечиева, иногда албасты появляется в образе человека с одним глазом посреди лба²⁶. Из народных сказаний можно заключить, что одноглазыми были цари албасты²⁷.

Казахи, как и киргизы, различают два вида албасты: сары (желтая) и кара (черная), которые отличаются как по своему отношению к людям, так и по своему характеру. Сары албасты — ужасная хитрюга и обманщица. Иногда она дает человеку обещание оставить его в покое и держится подальше от него, но ищет удобный случай навредить. «...Вероятно, с представлением о сары

²² Иванов Н. Злые силы: Пичура, Албасты и Убр // Тургайские областные ведомости. 1899. № 10.

²³ Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз... С. 43.

²⁴ Диваев А. А. О происхождении албасты, джинна и дива // ИОИЭ при Казан. ун-те. 1897. Т. 14, вып. 2. С. 227.

²⁵ Поярков Ф. В. Из области киргизских верований // ЭО. 1891. № 4. С. 41.

²⁶ Кастанье И. Из области киргизских верований... С. 85.

²⁷ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. С. 214.

албасты связано то, что злых духов, насылающих беду на людей (обычно албасты, шайтаны), иногда называют сары кыз (желтая девушка)»²⁸. Кара албасты или просто кара хотя и редко преследует человека, но гораздо опаснее, ибо лишь в исключительных случаях можно преодолеть ее пагубное влияние²⁹.

В казахском языке есть изречение «кара басу» (букв. «оставаться под давлением кара»). Когда женщины умирают при трудных родах, говорят «задавила кара». По некоторым сообщениям, кара албасты не в силах победить даже муллы и баксы³⁰. Победу над царями кара албасты, «закованными с ног до головы в синее железо», могут одержать только самые сильные шаманы, как Койлыбай³¹.

По поверьям казахов, у кара албасты глаза круглые, большие и обязательно немигающие. У некоторых из них только один глаз. В большинстве случаев это женщина довольно страшного вида с длинными волосами и большими грудями, которые разделяются на шесть сосков.

Только у казахов бытовало поверье, что албасты могут не только нанести вред во время родов, но и заменить ребенка. Вероятно, в связи с этим в народе сохранилось изречение «албасты тастап кеткен» (оставленный албасты), «албастының қаны» (потомок албасты). Поэтому в первые дни для ребенка и роженицы устраивали «шілдеханан» (шілде күзет), смысл которых заключался в ритуальной охране от албасты и других злых духов.

Одним из подобных албасты демонологических персонажей являлся марту. В этнографической литературе между албасты и марту ставился знак равенства³². Наши информаторы считают марту намного сильнее и опаснее албасты: если первый навалится на роженицу, он давит ее в течение семи дней, что в большинстве случаев кончается смертью роженицы. По своим другим характеристикам марту не отличается от албасты.

Некоторые характерные для албасты черты находим у дия (одноглазый, большая голова, огромное тело),

²⁸ Қасқабасов С. А. Казахская сказочная проза. Алма-Ата, 1990. С. 132.

²⁹ Құстанаев Х. Этнографические очерки киргиз... С. 42.

³⁰ Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов. С. 14.

³¹ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. С. 214—215.

³² Құстанаев Х. Этнографические очерки киргиз... С. 42; Кастанье И. Из области киргизских верований... С. 84—88.

джинна и перн (сказание о царе албасты), жалмауыз кемпир (внешний вид), жезтырнак (длинные острые ногти). В свое время Ч. Валиханов отмечал: «Их называют также джезтырнак. Их глава — сорель...»³³. Думается, известный знаток казахской культуры этим тонко подчеркивал синкретический характер этого демонологического персонажа.

Регион распространения злого духа албасты охватывает территорию от Монголии до Германии, от Поволжья до Турции и Ирана. Киргизы называют его албарсты, таджики — албасты, алмасти, абарси; анатолийские турки и крымские армяне — албасты; марийцы, удмурты, чувашаи, татары, башкиры — албаста или албасты; алтайцы — албыс; телеуты — алмыс; монголы — албин; ненцы — албринна. Из области народных верований именно демонологические представления наиболее подвижны. В виде легенд, мифов и сказок они передаются из уст в уста, нередко легко пересекая этнические и культурные границы. Полисемантичесность же некоторых демонических существ, видимо, объясняется тем, что «их функции переходили от одного образа народных верований к другому в результате многовековых взаимовлияний, а также в результате разложения, деформации представлений, вследствие вековых наслоений»³⁴.

Генезис этого демонологического персонажа пока трудно связать с определенными этнокультурными традициями. Существует предположение о его иранском происхождении³⁵. Некоторые исследователи родни слова «албасты» считают Месопотамию, а сам образ связывают с архаическим мифом Элама³⁶. Сегодня же с уверенностью можно лишь утверждать, что столь широкое распространение этого демонологического персонажа именно в тюркской культурной среде, безусловно, говорит о его арханке. А сохранение в верованиях и мифологии казахов этого злого духа в трех разновидностях, в трех качествах (кара албасты, сары албасты и марту) несомненно свидетельствует о его глубокой древности.

Относительно перн у казахов существовало поверье,

³³ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. С. 211.

³⁴ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 12.

³⁵ Климов Г. А., Эндельман Д. И. К этимологии Albasty / Al-masty // Советская тюркология. 1979. № 3.

³⁶ Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Ч. 1; Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 37.

что это народ особого происхождения, состоящий из отдельных племен (тайпа) и живущий за горами Кап или на небе. Девушки пери бывают очень красивыми. Они часто влюбляются в человека, требуют ответной любви и добиваются ее (28, 40, 57, 62, 110, 118). Аналогичное поверье бытовало также у узбеков-сартов, таджиков и башкир. По сведениям А. А. Диваева, супружеская связь с человеком приписывалась и албасты. О. А. Сухарева справедливо объясняет это «нечеткостью народных демонологических верований в конце XIX — начале XX в.»³⁷ Считали, что от супружеской связи мужчин и женщин с пери рождаются дети. До сих пор непослушным детям казахи говорят: «Періден жаралған», или «Пері тастап кеткен», т. е. «Пронсшедший от пери», «Оставленный пери». О красивых девушках говорили «перизат», т. е. происшедшая от пери, подобная пери³⁸.

По верованиям казахов, большую опасность для женщин представляли злые духи — джинны и шайтаны. Джиннов казахи воображали в образе мелких существ, обитающих в нечистых, заброшенных местах³⁹, а шайтанов — в основном в образах козы, лисицы, огня и человека. Оба эти существа, считалось, очень опасны для женщины, особенно молодой: они могут сделать ее бесплодной. Поэтому женщины боялись ходить в заброшенные дома, на реку вечером за водой, сидеть вечером дома без огня и т. д. (1, 2, 8, 32, 84, 89, 123, 136).

Как видим, демонологические персонажи казахов во многом сходны с аналогичными духами других народов Средней Азии, но вместе с тем имеют свою специфику проявления в казахских верованиях. Это трехкатегорийность образа албасты; большая «активность» и значимость духов предков в семейной жизни потомков, в частности, в воспроизводстве рода, что несомненно обусловлено пережитками патриархального строя и развитым культом предков; чильтаны как покровители детей.

³⁷ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 47—48.

³⁸ Аналогичное поверье существовало у таджиков (См.: Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства... С. 52; Муродов О. Духи пари и обряд «париталбон» (приглашение пари) у таджиков средней части долины Зеравшана // Изв. АН ТаджССР. Отд. обществ. наук. 1974. № 4).

³⁹ Подобное представление о джинах и шайтанах бытовало у народов Средней Азии (См.: Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 26—27).

Вызванные действиями злых, а иногда и добрых духов болезни, и прежде всего бесплодие, лечили шаманы. Особенно заметную роль они играли при трудных родах⁴⁰, в «предотвращении» детской смертности. По рассказам старых информаторов, одним из популярных баксы среди восточных казахов был Қайырхан баксы из рода тауке. Иногда его называли «бала баксы», потому что шаманскую деятельность он начал с юношеского возраста. Наряду с другими заболеваниями Қайырхан лечил и бесплодие.

У бая по имени Шерубай младшая жена (тоқал) долго не рожала. Обращение к святым и к муллам не дало результатов. Тогда Шерубай послал своих людей за баксы Қайырханом. По приезде Қайырхана бай приказал выставить ему в стороне от аула белую юрту. Находясь там в одиночестве, баксы три дня призывал своих джиннов. На четвертый день приказал привести в юрту молодую женщину. Как только стемнело, баксы начал свою «игру»⁴¹. В середине помещения горел очаг, недалеко от него расположилась больная. Вокруг уселись люди. Баксы, сев напротив женщины, начал играть на домбре и распевать:

О шолағым, кайдасың?	О Шолак мой, где ты?
Ауруга бастай гөр.	Веди меня к болезни.
О Сарбалақ, кайдасың?	О Сарбалақ, где ты?
Бір көтеріп тастай гөр.	Возвьсь меня, мой дух!
Жын-шайтаннан сескенбей,	(О мои помощники), не бойтесь
	джиннов, шайтанов,
Өз ісінді бастай бер!	Начинайте свое дело!

Долго в песенной форме он «переговаривался» со своими джиннами. Через некоторое время его глаза выкатились; держа в одной руке домбру, он начал бегать вокруг огня и больной, потом его голос постепенно понизился, из рта пошла пена и, присев на корточки, с мольбой и жалостью он произнес следующие слова: «Ақ, келдіңбе, хақ! Ақ, келдіңбе, хақ!». Ясно, что шаман обращался к своему духу: «Пришел ли, ты?» Потом баксы упал на колени сидящей на корточках женщины и начал ощупывать ее тело. Женщины, сидевшие вокруг, со словами «кө-

⁴⁰ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. С. 212.

⁴¹ Шаманское камлание казахи называют «игра» шамана (баксының ойыны), произнесение (зікір салу).

тек!»⁴² отвернулись. Через некоторое время баксы пришел в себя и попросил дать ему пестрый аркан. Этим арканом как поясом он семь раз обернул талию женщины и концы аркана туго завязал. Затем снова под аккомпанемент домбры, бегая вокруг больной, запел:

О шоларым кайдасың?
Аркан ұшын шеше гөр.
Белде жатқан көп дерттің,
Түйіншегің шеше гөр.
Баба түкті Шәшті Әзиз,
Күнәсі болса кеше гөр.

О мой шолак, где ты?
Развяжи концы аркана.
Заодно развяжи узлы много-
численных болезней в пояснице
женщины.
О баба тукти, Шашты Азиз,
Прости, если у нее есть грехи.

После этого снял аркан с пояса женщины и бросил в огонь. На этом сеанс лечения закончился. В конце баксы, обращаясь к собравшимся, сказал: «Если я кого бил или совершил излишнее движение и поступки, то пусть все простят меня. В действительности это все делал не я, а мои джинны» (23, 24, 29).

О сеансе лечения бесплодной женщины баксы Садуакасом рассказал один из информаторов. Прадед Садуакаса Жанка тоже был прославленным баксы. Существует легенда, что его кобыз (музыкальный инструмент, которым сопровождалось камланье) участвовал в конной скачке и опередил лучших скакунов. Судя по многочисленным рассказам наших информаторов, такая легенда приписывалась только самым сильным шаманам и в народном сознании являлась как бы показателем силы шамана.

Садуакас баксы посадил больную недалеко от огня, в юрту разрешил зайти только нескольким мужчинам и женщинам. В огонь воткнул один конец «қышқаша» (щипцы). Потом начал играть на кобызе, бегать вокруг больной и вдруг закричал: «Хақ!» — и оказался на шапыраке, затем спустился прямо в прогоревшие в очаге угли и начал топтать их босыми ногами, взял в руки раскаленные щипцы и стал облизывать их языком. После каждого прикосновения к щипцам совершал ушык (дуновение в лицо женщины) со словами: «Суф-ф, сайтан, суф-ф, албасты, суф». На этом первый сеанс кончился.

На второй день он повторил те же действия, но теперь не лизал раскаленное железо, а бил себя по груди колоушкой (тоқпақ). Когда его джинны «взбесились» (жы-

⁴² Слово «көтек» женщины произносят при внезапном испуге.

ны кысқанда), он приказал привести по одному четыре вида домашних животных. Веревку, к которой были привязаны животные, через дверь подал в руки больной и начал петь следующую песню:

Төрт түлік мал төлім-ау,	О четыре вида животных.
Пірлерінді шақыршы!	Призовите своих пиров!
Камбар-ата қауымы-ау,	О потомок деда Камбара,
Пірлерінді шақыршы.	Призови своих пиров!
Шопан-ата қауымы-ау,	О потомок деда Шопан,
Пірлерінді шақыршы.	Призови своих пиров!
Зенгі-баба қауымы-ау,	О потомок деда Зенги,
Пірлерінді шақыршы.	Призови своих пиров!
Ойсыл-кара қауымы-ау,	О потомок Ойсыл-кара,
Пірлерінді шақыршы.	Призови своих пиров!
Тар күрсаққа тағылған,	Спрятанные в тесном чреве (женщины)
Белден соққан бес шайтан,	И ударившие ее по поясу пять чертей.
Албастының қанынан,	Избавьте ее, мои духи,
Перілердің жолынан,	От крови албасты, от дороги пери
Арылтсаңшы, жаным-ау.	

Потом баксы сказал, что в течение четырех лет она обязательно родит одного сына, а животных взял себе (48, 49) ⁴³.

Об интересном лечении Берикбол баксы сообщили другие информаторы. При камлании Берикбол баксы часто использовал коня. По одним сообщениям, для этой цели он брал любого коня, по другим — у него был белый «дрессированный» конь. Особенность его лечения заключалась в том, что после различных манипуляций, находясь на грани исступления, он начинал призывать своего коня:

Ақ тай, Ақ тай, Ақ тай келді, кру-кру!
Ақ шағыр ат жақтай келді, кру-кру!
Төккен терін сатпай келді, кру-кру!
Пәле дертті таптай келді, кру-кру!

Белый жеребенок пришел, кру-кру ⁴⁴.
Белый конь пришел заступиться (за больную), кру-кру.
Он не просит платы за пот, который пролил в пути.
Все злое и болезнь затоптал на своем пути.

В это время конь, согнув передние ноги, заходил в юрту, подходил к больной и передние ноги укладывал на ее грудь, а баксы в это время приговаривал:

⁴³ Аналогичные лечебные сеансы шаманов описаны Ч. Ч. Валихановым (Валиханов Ч. Ч. Собр. еоч. Т. 1. С. 213—215).

⁴⁴ «Кру-кру» означает приглашение лошади.

Жұмсақи, жұмсақи, жануар.
Минауы, минауы, жануар.

Первая строка не переводится, а вторая означает: «Помягче, мой конь». Информаторы отмечают, что обычно пациентки не чувствовали тяжести коня, а наоборот, это давало им облегчение (40). Применение коня в шаманском лечении отмечается и у баксы Қайырхана, Мукатая, Иргебая (8, 32, 36, 37, 40).

Баксы Таласбай бесплодие женщины лечил путем перевода болезни на семь кукол. Сначала он пел в сопровождении домбры, призывая таким образом своих джиннов Сарбуркита и Қокбарака. Сарбуркит — джинн в образе орла жил якобы на вершине горы Тарбагатай, Қокбарак — джинн в образе сивого волка жил на горе Бортастаган. Баксы определял причину болезни женщины только после прихода своих джиннов. В большинстве случаев он усматривал ее в действиях рыжеволосой женщины (Қыр мұрынды сары әйел беліңді байлап кеткен), которая перематывала бедра женщины. Затем он делал семь кукол из сухих веток и лоскутков ткани, при этом пользовался лоскутками от старой нижней одежды больной. Обряд перевода рока бездетности на кукол совершался на следующий день. После подготовительного этапа, который заключался в призывании духов-помощников, шаман расставлял все семь кукол вокруг больной и начинал кружиться вокруг них, и каждый раз с одной куклой в руках. После семи таких оборотов он все куклы по очереди проводил между ногами женщины. Затем шаман и женщина (только вдвоем) относили этих кукол на пересечение семи или девяти дорог. Если поблизости не было такого пересечения путей, то кукол оставляли на берегу реки около водопоя. При таких обстоятельствах пребывание молодой женщины среди ночи наедине с мужчиной (шаманом) никак не осуждалось (8, 31).

Среди казахов рода каракерей большой популярностью пользовался Буйдаш баксы. Существует легенда, что его кобыз тоже участвовал на скачках (бәйге). Бесплодие женщины он переводил на засохший череп коня, верблюда или на семь кукол; череп барана и коровы для этой цели не годились. Способы перевода болезни на отмеченные предметы в основном не отличались от приемов предыдущего шамана (19, 24). Обряд перевода

бесплодия на засохший череп существовал и у мангышлакских казахов⁴⁵.

У казахов рода акнайман известностью пользовался баксы Қазыгумар. Искусство шамана к нему перешло от прадеда Жалпака через отца Кунтуара. Их кобыз тоже якобы участвовал в конных скачках. Джинны Қазыгумара — Темиржан и Соқырым. Темиржан — джинн в образе богатыря с шлемом, кольчугой и железным оружием. Соқырым — в образе старой, лохматой и одноглазой женщины. Кунтуар, позже его сын Қазыгумар считались большими специалистами по излечению бесплодия женщин. По сообщениям информаторов, Кунтуар во время прихода джиннов ходил на орла, внутри юрты ходил прыжками и произносил звук «кыч-кыч», потом мигмом оказывался на шаныраке и снова спускался, ел сырое мясо. В большинстве случаев лечение происходило над огнем с женщиной. Как отмечали многие наши собеседники, в конце своей жизни Қазыгумар явно «увлекался» женщинами, вел предосудительную жизнь, за что Темиржан и Соқырым покинули его, более того, они наказали его параличом. После смерти Қазыгумара его младший брат занимался гаданием, но в конце концов спился и понал под машину. Такой трагический конец потомков шамана многие суеверные люди расценивают как наказание со стороны джиннов предков баксы.

Бесплодие женщины Кунтуар переводил на дорогу, отдельную гору или дерево. Заранее осмотрев больную, приказывал установить юрту около того места, куда намеревался переводить болезнь. После камлания над бесплодной женщиной он указывал народу, куда именно перевел болезнь; до следующего года это место для женщины было запретным — табу.

Одним из способов лечения от бесплодия было заворачивание больной в шкуру барана, специально зарезанного для этой цели. Большими «специалистами» такого рода лечения были шаман Маутканов Аргынгазы и его отец Мауткан. Первый был не столько шаманом, сколько народным лекарем. Специально выбранную для этой цели овцу-самку закалывали так, что шкура оставалась целой, в виде мешочка. Потом в шкуру насыпали различные лекарственные травы, настоянные в горячей во-

⁴⁵ Карути Р. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. Спб., б. г. С. 128.

де. Спустя некоторое время шкуру надевали прямо на тело женщины, закрыв его от колен до шеи. Нутряное сало (шарбы) прикладывали на половой орган и живот. Голову и ноги тщательно прикрывали одеялом, шубами. Больной в течение 3—4 часов периодически давали бульон из мяса того же барана. За это время происходило обильное выделение пота. После окончания лечения шкуру и сало закапывали далеко от аула. Считалось, что черт (болезнь, рок бездетности) переходит на эти вещи. Аргынгазы лечил бесплодных женщин и песочной ванной в самые жаркие дни лета (9, 26, 31).

К помощи баксы прибегали и при особо трудных родах, потере сознания роженицей, задержке последа — все это приписывалось вреду албасты.

Своим искусством облегчения трудных родов славилась шаманка Бошекей из рода конши. Информаторы отмечают, что у нее не было никакого инструмента, кроме красивой разноцветной плети (сарыала камшы). По виду она была очень строга. Изю всех сил размахивая и ударяя плетью по стенкам юрты, она пела следующую песню:

Шык, албасты, шык деймін,	Выходи, албасты, выходи!
Шыкпайынша кетпеймін,	Пока не выйдешь, не уйду.
Ғайыперен, қырық шілтен,	Ғайыперен и сорок чилтанов,
Қаһарыңды төк деймін!	Покажите свою силу, говорю!
Барак батыр, Кабанбай,	Батыры Барак, Кабанбай и
Қанжығалы Бөгенбай,	Бөгенбай,
Қаз дауысты Қазбек,	О Қазбек, с голосом гуся,
Қаһарыңды төк деймін!	Покажите свои силы, говорю!
Қабырғасын сөк деймін!	Оторвите ребро албасты!
Ішке кірген албасты,	О албасты, уходи, а то
Көрген күнің көп деймін.	Простишься с жизнью.
Қолыма қамшы ап келдім,	Я принес с собой плеть.
Жыныңды сенің қағайын.	Уничтожу им твоего джинна.
Қолыма балта ап келдім,	Я принес с собой топор,
Басыңды сенің қағайын.	Сниму твою голову.
Қолыма от ап келдім,	Я принес с собой огонь,
Шашыңды талдап жағайын.	Зажгу волосы твои.
Шық деген соң, шық деймін!	Выходи, еще раз повторяю!
уф-ф, пәлекет, кет, кет!	Суф-ф, вредитель, уходи, уходи!

При этом своей плетью она ударяла и без того страдающую роженицу (8, 21, 40).

Нами записана также «игра» баксы Берикбола при трудных родах. Берикбол прекрасно играл на кобызе. Сев перед роженицей, он непрерывно играл сарыны и кюи. От этого, мол, ослабевали 22 тысячи вен женщины,

и она легко разрешалась (8, 21). При безрезультатности этого приема он закалывал серого козла (көк серке) и бил роженцу его печенью (26, 27).

Шаман Дамолда из рода шомекей в основном специализировался на лечении женщин от бесплодия. Сеанс его лечения был не так уж сложен. После соответствующего подготовительного этапа, который заключался в телесном очищении пациентки, шаман произносил: «Қа-бибике, қайрул қам күйкіл» (абракадабра), затем изо рта брызгал воду на больную (лечебный сеанс «үшкіру») (130).

Шаман Қайырбек из рода аргын при лечении бесплодных женщин собирал вокруг много народа и заставлял всех петь следующую песню:

Би-ағалар, би-ағалар,	Уважаемые бий-ага,
Би ағалардың к... (артына),	Уважаемые бий-ага,
Сида қағылар (131).	В ж... уважаемых бий-ага
	Забивается кол.

Фаллистическое значение текста налицо. Думается, это дошедший до нас несколько смягченный вариант эротических текстов.

По сообщению многих информаторов, при лечении бесплодных женщин шаманы обычно изображали верблюда-самца, иногда бугая, жеребца (бура болып барқырайды, айғыр болып кісінейді, бұқа болып бұрқырайды) (132). Все эти действия связаны с фаллистическим, эротическим культами и культом плодородия.

Жылан баксы из рода караул возле бесплодных женщин пел следующую песню:

Бағың байланған.	Счастье оставило тебя.
Белің байланған.	Детородный орган завязан.
Дерт жайланған.	Болезнь вселилась в тебя.

Затем перед больной чертил три линии. Сперва переводил больную через первую линию и брызгал ей в лицо водой изо рта («куфи!» — деп дем салды), затем таким же образом — через вторую линию. После этого двух восьмилетних мальчиков заставлял залезть головой под подол женщины. На этом лечебный сеанс баксы в основном заканчивался (133). Завершающий момент обрядового действия явно символизирует рождение ребенка.

Шаман по прозвищу Акбаксы (настоящее имя Толе-

ген) из Актюбинской области при лечении бесплодных женщин обращался к своим духам со следующими словами:

Атекем берген көк қошқар,
Мойынында бес тұмар.
Он екі орам мүйізі бар.
Сыпайының үйінде әсте менен зікір сал
Күнменен жүрсең, күнмен көш!
Түнменен келсең, түнмен көш!
Көшерде күнің бүгін күн,
Әуелі тидің қабақтан,
Екінші тидің білектен,
Үшінші тидің жүректен,
Көшерде күнің бүгін күн,
Атаңа нәлет зиянкес!

Полученный от деда синий баран производитель,
У тебя на шее пять амулетов,
Рога у тебя с двенадцатью спиралями.
Проводи камлание в доме вежливого хозяина.
Если днем ходил, то днем уходи.
Если пришел в ночное время, уходи ночью.
Сегодня наступил день ухода.
Сначала вредил вокруг глаз,
Затем вселился в руки,
В-третьих, попал прямо в сердце.
Сегодня наступил день покидать.
Проклятый вредоносец.
Уходи, уходи, уходи!

Затем больную бил нагайкой и производил обряд «дем салу» — воскрешения (85, 88).

К баксы обращались и при частых выкидышах, в случаях невыживания детей. Считали, что у такой женщины есть огромная черная птица (алып қара құсы бар), которая уносит душу ребенка во время рождения.

У бая Жайсанбая из рода тауке дети не выживали. Он попросил баксы Жанака покамлать над его женой. Баксы над женщиной «играл» три дня и в конце концов сказал: «У твоей жены есть огромная черная птица, она забирает душу твоих детей в первые дни рождения или же во чреве матери. Я своей «игрой» прогнал эту злую птицу за горы Кап, но она может прийти снова. Поэтому со дня беременности жены и до сорока дней после рождения ребенка в юрте содержи беркута» (41).

Нами записан еще один рассказ, где ясно видна «кооперация» шамана и муллы. По сообщению Кенжалинова Айтмуханбета (род акнайман), у его родителей долго не выживали дети. Однажды отец пригласил баксы

Байкена. Три дня покамлав над его женой, баксы сказали: «Твоей женой овладела большая черная птица. Мои джинны не смогли осилить ее. Но мои джинны подсказали, что это несчастье могут отворотить только два человека: один — баксы Берикбай из племени аргын, другой — ногайский мулла Абдолла. После их лечения твоя жена живыми и невредимыми родит трех сыновей, дай им имена Айтмуханбет, Нурмуханбет и Муханбет». Отец обратился к мулле Абдолла, после молитвы которого, мол, эта большая птица исчезла и рожденные затем дети, в том числе и наш информатор, выжили (38).

Надо сказать, что многие информаторы преклонного возраста рассказывают о шаманах с полной верой в силу их духов, как очевидцы. Некоторые поведенные ими невероятные истории наводят на мысль, что многие шаманы обладали гипнотическими способностями⁴⁶.

Казахское шаманство, в целом сходное с шаманством народов Средней Азии и Сибири, отчасти сохраняло свои особенности. Так, инструментами шаманского камлания у казахов являлись кобыз или домбра (большая редкость — камлание с бубном), в то время как сибирские и среднеазиатские шаманы пользовались бубнами⁴⁷. С некоторой оговоркой особенностью казахского шаманства можно считать частое применение коня, предметы обряда «коширу» (перевода болезни). В отличие от среднеазиатских и южноказахских шаманы восточных и западных казахов в основном призывают не мусульманских святых, а духов предков. Вероятно, это объясняется меньшим влиянием исламства на эти регионы.

У многих народов Средней Азии и у казахов был распространен обычай вымаливания ребенка у святых, на святых местах. Такими местами являлись мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави, Айша-Биби, Бабаджи-Хатун, Бегимана, Алаша-хана, комплексы Кошкар-ата, Шакпак-ата,

⁴⁶ О приемах лечения баксы от других болезней см.: *Алектров А. Е.* Бакса (из мира киргизских суеверий) // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1900. Т. XVI. вып. 1; *Кастинье И.* Из области киргизских верований // ВОУО. 1912, № 3; 1913, № 3, 4, 6; *Чеканинский И. А.* Баксылык. Следы древних верований казахов // Записки Семипалатинского отд. изучения Казахстана. Семипалатинск, 1929; *А-ов О.* Бакс и дуана // КСГ. 1894, № 36, 48; *Диваев А. А.* Баксы // ЭО. 1907. № 4; Жизнь в степи. Кочурма // РТ. 1898. № 4. и др.

⁴⁷ Об аксессуарах казахского баксы и сибирского шамана см.: *Шудембаев К. Ш.* Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975. С. 47.

Караман-ата, могилы святых Кенгирбая, Ералы, Ыргызбая, Бекета, Марал-ишана, Қалжан-ахуна, Мулкилана, Есабыза, Окшата, известных батыров Асау-Барака, Барака, Есета, Артыка, Спатая, Раимбека и др. Приехавшие к этим святым с просьбой о помощи должны были зарезать барана в честь данного святого или святого места и осгаться здесь ночевать. Женщина должна была лечь у подножия надгробного сооружения, касаясь его головой. Тогда святой якобы явится женщине во сне (түсінде аян береді) и скажет о ее будущей судьбе. Обычно эти слова паломница должна держать в строгой тайне в течение 3, 7 или 40 дней, только тогда исполнятся предсказания. Непоявление святого во сне объясняли его недовольством «пациенткой». Причины такого гнева могли быть различные, но в основном «оскорбление» когда-то этой женщиной духов предков; неполная внутренняя вера паломницы в силу святого; нечистота женщины (считая период менструации). Кроме того, непоявление святого во сне объяснялось вообще его отсутствием у могилы в эти дни («непримные дни») (12, 27, 43).

Надо сказать, что облик святых в восточных и западных областях Казахстана не совпадал с таковым в южных областях, а также с образом исламизированных святых в Средней Азии. Здесь это не вообще святые, а святые-предки. Они почитались в основном в рамках определенной родственной группы, и именно представители этой группы обычно идут к «своим» святым-предкам с просьбой о помощи ⁴⁸.

В обряде вымаливания ребенка ясно прослеживаются пережитки магии. Безусловно, контактной магией объясняются прикосновение женщины головой к надгробью святого, ритуальная пища, оставленная в мазаре, питье воды из родника около могилы святого. Видимо, считалось, что таким образом паломница приобщается к духу святого предка и окружающим его святыням (духу гор, родника). Вообще представление о святости всей растительности на могиле у казахов сохранилось до сих пор, поэтому избегают скашивать или вырубать здесь что-либо.

Чтобы обеспечить рождение младенца мужского пола, святому приносили в жертву по самцу от каждого

⁴⁸ См.: *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1971.

вида скота — жеребца, быка, козла, барана-самца⁴⁹. «Возьмем, — говорит в поэме «Чора» жена мужу, — от верблюдов нара, от лошадей — жеребца, от коров — быка и от овец — барана и пойдем просить себе сына»⁵⁰. Огузский хан Дирсе, у которого не было детей, советовал жене зарезать по одному самцу каждого вида скота и устроить пир. И если во время этого пира один святейший человек даст благословение, то Тенгри даст и им сына⁵¹. Безусловно, эта вера связана с симпатической магией, согласно которой пол жертвы должен определить пол будущего ребенка.

Судя по сообщениям старых информаторов, вера в результативность указанных магических приемов лечения была большой. Ребенка, родившегося после такого лечения или обращения к святому, обычно называли Тапирберди (Тенгри дал), Алдаберген (Бог дал) или по имени того святого, который «подарил» ребенка. Этот святой впоследствии якобы становился покровителем ребенка.

Магические обряды вымалывания ребенка выполнялись еще в первые дни замужества женщины. С имитативной магией связан, например, обряд кормления собаки с полы платья новобрачной с пожеланием, чтобы она рожала так много, как собака (итше күшіктесін) (15, 19, 57, 84, 91, 125).

БЕРЕМЕННОСТЬ, СВЯЗАННЫЕ С НЕЙ СУЕВЕРИЯ И ЗАПРЕТЫ

Первым признаком беременности считались капризы женщины в отношении определенных видов пищи. По представлениям казахов, по характеру прихоти беременной женщины (жерік болу) можно определить будущие качества ребенка, даже его пол. Например, если у женщины появляется каприз («жерік») на мясо диких зверей: медведя, волка, кабана, тигра, — то это считается предзнаменованием рождения ребенка мужского по-

⁴⁹ Потанин Г. Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // ЖС. 1916. Вып. II—III. С. 95—96; Радлов В. В. Очерки народной литературы тюркских племен. СПб., 1870. Т. III. С. 210—217.

⁵⁰ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. 4. С. 56.

⁵¹ Книга моего деда Коркута. Алма-Ата, 1986. С. 12. На каз. яз.

ла, и притом будущего героя. Свидетельства такого представления встречаются в казахском фольклоре⁵². Прихоть к сладким продуктам считалась признаком рождения девочки. Как видим, эти поверья основаны на симпатической магии: женщина любит сладкое, мужчина или будущий герой — мясо диких зверей. У некоторых народов существует представление, что прихоть беременной — желание будущего ребенка⁵³. На симпатическую связь между будущим ребенком и характером желаемой женщиной пищи указывают некоторые поверья. Согласно этим поверьям, если не удовлетворить прихоть беременной — ребенок в чреве будет развиваться ненормально. Даже постоянное слюноотделение младенца объяснялось тем, что у его матери не было удовлетворено желание к определенной пище. Поэтому желания беременной женщины старались исполнить. По сообщению И. С. Колбасенко, несмотря на мусульманский запрет, удовлетворяли ее прихоть даже к свиному мясу⁵⁴.

С целью предотвращения различных нежелательных последствий, вызываемых именно пищей, у казахов существовали некоторые ограничения относительно употребления мяса определенных животных. Считалось очень нежелательным во время беременности есть мясо зайца, от этого якобы ребенок мог родиться с заячьей губой (жырык). С началом беременности не разрешалось есть мясо верблюда, иначе беременная, подобно верблюду, будет носить ребенка 12 месяцев (3, 7, 12)⁵⁵. Если же беременная съест печень волка, то ребенок будет злым, безжалостным (18, 42, 96, 123, 127). Эти поверья связаны с имитативной магией — подобное вызывает подобное. В связи с таким же поверьем беременная избегала есть мясо со щиколотки (тобык), но охотно ела мясо с голени (толарсак), чтобы ребенок родился нормальным и рос здоровым (санды, толарсақты болсын деп)

⁵² Орлов А. С. Казахский героический эпос. М., 1945. С. 89.

⁵³ См.: Алексеев Е. А. Старинные обычаи кетов, связанные с рождением // КСИЭ. М., 1963. Т. 38. С. 72.

⁵⁴ Колбасенко И. С. Некоторые киргизские обычаи, имеющие акушерское значение // Протоколы Киевского акушерско-гинекологического общества. 1889. Вып. V. С. 46. Каракалпаки тоже не осуждали прихоть беременной к мясу кабана (Есбергенов Х., Атамуратов А. Традиции и их преобразование... С. 122).

⁵⁵ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 87. Аналогичный обычай существовал у каракалпаков (См.: Есбергенов Х., Атамуратов А. Традиции и их преобразование... С. 122, 124).

(18, 42, 127). До первого движения ребенка в чреве матери не разрешалось обижать собаку, гнать ее прочь⁵⁶. Женщина во время беременности никогда не точила нож об очаг: это могло затруднить предродовые схватки.

Если по каким-то причинам (физиологическим или из-за неверного определения времени зачатия) срок вынашивания плода затягивался, это связывали с тем, что беременная нарушила запрет на мясо верблюда, и совершали соответствующие обряды: проводили беременную перед верблюдом или через шею верблюда, иногда даже, отрезав немного сала от горба, в поджаренном виде давали его поест (28, 41)⁵⁷.

Просроченную беременность иногда истолковывали как формирование в чреве матери будущего героя. Данное представление широко отражено в эпических поэмах казахов и народов Средней Азии⁵⁸.

Выявлено интересное представление казахов о развитии плода в чреве матери. Суть его сводится к следующему: ребенок, вернее плод, развивается в чреве матери поэтапно: в первые семь дней — это пена; до сорока дней он представляет собой сгусток; начиная с сорокового дня формируются части тела ребенка, и весь этот процесс длится девять месяцев и девять дней. Начиная с пятого месяца беременности ребенок начинает шевелиться. Существует поверье, что ребенок походит на того, кто при первом его движении в чреве матери находится вблизи от нее (19, 71, 79). Поэтому начиная с четвертого месяца беременности старые, опытные женщины старались не допустить близко к беременной людей с дурными приметами, нехорошими качествами. Подобное поверье распространено и у осетин: ребенок будет похож на того, на кого взглянула беременная после того, как почувствовала первое движение плода⁵⁹.

⁵⁶ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 87. Аналогичный запрет бытовал у ягнобцев (См.: Пещерва Е. М. Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976. С. 58).

⁵⁷ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 87.

⁵⁸ Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 36.

⁵⁹ См.: Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин // СЭ. 1937. № 4. С. 90.

ПОВЕРЬЯ И ОБРЯДОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ, СОПРОВОЖДАЮЩИЕ РОДЫ

Почувствовав приближение родов, беременная дает знать об этом своим близким (свекрови, мужу). У казахов специальные повивальные бабки были редкостью, но были женщины, которые считались искусными народными акушерками, о них говорили: «Қолы жеңіл, етегі құтты», т. е. «Рука легкая, пола счастливая». Вообще, каждая женщина преклонного возраста хорошо знала, как принять роды.

Работавший в конце XIX в. среди казахов врач И. С. Колбасенко положительно оценивал многие народные акушерские приемы. Но, безусловно, при слабой медицинской помощи широко использовались и суеверные приемы и обряды, которые якобы способствовали облегчению, а фактически наносили порой большой вред здоровью женщины и младенца.

С началом предродовых приступов беременной расплели косы, развязывали все узелки на одежде (4, 15, 18, 50, 53, 91) — по закону симпатической (имитативной) магии это должно было содействовать легкому разрешению. Аналогичный обычай существовал у многих народов Средней Азии и других регионов нашей страны⁶⁰. С этой же целью убирали петли на ее одежде (иначе голова ребенка застрянет), снимали с роженицы все металлические украшения (9, 15, 29, 32, 80): считалось, что наличие твердых вещей вызовет «твердые» (сильные) схватки (толгағы темірдей қатты болады) во время родов; открывали крышки посуды, сундуков, развязывали «тең» (кошмовые тюки), расплетали арканы. Выполняя последнее обрядовое действие, женщины приговаривали: «Түйіншегін шеше гөр, күнәсі болса кеше гөр», т. е. «Развяжи все узелки ее! Прости все грехи ее!» (9, 12, 15, 20, 29, 32). Обычай открывания крышек посуды, сундуков, развязывания «тең», расплетания арканов Х. А. Аргынбаев связывает с поверьем, «что роженица разрешится так же быстро»⁶¹. На наш взгляд, снятие крышек со

⁶⁰ См.: Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Тр. МАЭ. Л., 1927. Т. 6. С. 24; Крейнвич Е. А. Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // СЭ. 1980. № 1. С. 91; Алексеенко Е. А. Старинные обычаи кетов... С. 72; Пещерева Е. М. Ягнобские этнографические материалы. С. 60.

⁶¹ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 88.

всей посуды являлось тем ритуальным действием, которое должно было способствовать «полному открытию» полового органа роженицы и легкому разрешению ее от бремени. Точно так же развязывание всех узелков на одежде роженицы, расплетание косы, аркана должно было способствовать развязыванию родовых пут (обратите внимание на слова «түйіншегім шеше гөр» — «развяжи все узелки мои»). С верой в симпатическую (имитационную) магию с роженицы снимали все твердые вещи, которые могли быть причиной твердых предродовых приступов (ср. «толғағы қатты» — «твердые предродовые схватки»).

Обычно трудные роды, как и все болезни, казахи приписывали действиям злых духов: албасты, марту, джинов, шайтанов и др. По народному поверью, злые духи боятся определенных категорий людей: баксы, мулл и кузнецов. Отпугивающими злых духов предметами считали нож, саблю, ружье, плеть и т. д.⁶²

При трудных родах, чтобы выгнать марту, над головой роженицы держали обнаженную саблю, приносили в комнату сову⁶³. Мужчины входили в родильное помещение, полый своего халата ударяли роженицу и произносили «түс-түс!», т. е. «выходи!». Описавший этот обряд А. К. Беллювский объясняет, что слова эти обращены к нечистой силе, поселившейся в роженице⁶⁴. На самом деле эти слова обращены к ребенку. Аналогичный обычай кроме народов Средней Азии существовал у гиляков⁶⁵. Все приведенные действия можно отнести к апотропическому типу магических обрядов, целью которых являлось предотвращение, отпугивание враждебных сил.

При длительных родах организовывали «жарыс қазан» (букв. «казан соревнования»). В казане варили мясо, а стоящие вокруг женщины повторяли слова: «Қара қатын бұрын туа ма, қара қазан бұрын туа ма?» (8, 19,

⁶² Об аналогичном обычае других народов Средней Азии см.: Зарубин И. И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927. С. 363.

⁶³ Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1984. С. 35—36.

⁶⁴ Беллювский А. К. Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин в Сибири и Средней Азии // ЖС. 1884. Т. III, IV. С. 386.

⁶⁵ Крейнович Е. А. Рождение и смерть человека... С. 90.

31, 68, 115, 131) ⁶⁶, т. е. «Кто быстрее родит — черная женщина или черный казан?». С такого же рода представлением связан обычай толчения в ступе возле «родильной юрты», сопровождаемый словами «түс-түс!» — «выходи!» (15, 19). Это наглядный пример имитативной магии.

При особо трудных родах поднимали невероятный шум. Мужчины, сев на коней, скакали во весь опор вокруг аула с криком: «Аттан, аттан, жау шапты!» (На коней, на коней, враг наступает!), стреляли из ружей, били в железную посуду. В таких случаях призывали баксы, приглашали до семи мулл (8, 15). Иногда около роженицы качали кузнечный горн. Может показаться, что это делалось для проветривания помещения, где находилась роженица. Однако сообщения о том, что при трудных родах приводили кузнеца и он прямо около роженицы ковал раскаленное железо ⁶⁷, объясняют этот обычай иначе. В этнографии народов Средней Азии известен культ кузнеца и магическая сила его инструментов. Поэтому в данных обрядах и обычаях мы видим катартический тип магии, цель которого — очищение от предполагаемых злых влияний, проникавших в тело роженицы.

При особо трудных родах к роженице также приводили лошадь с синими глазами (шағыр ат). Существовало поверье, что такая лошадь изгоняет злых духов, вселившихся в роженицу (18, 41) ⁶⁸. Конь или его сбруя играли большую роль в аналогичных поверьях народов Средней Азии. Еще в 20-х гг. О. А. Сухарева отмечала: «...по-видимому, лошадь (очевидно, жеребец) играет какую-то магическую роль в охране женщины от злых влияний и болезни» ⁶⁹.

Для вызывания родового напряжения в рот роженицы вкладывали волосяную узду коня (қыл шылбыр). По сообщениям наших информаторов, при этом применя-

⁶⁶ Об аналогичном обряде у каракалпаков см.: *Есбергенов Х., Атамуратов А. Традиции и их преобразование...* С. 131.

⁶⁷ См.: *Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов.* С. 90; *Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка.* С. 96.

⁶⁸ По сообщению Х. Аргынбаева, в этом случае приводят «шағыр көзді айғыр» — жеребца с синими глазами.

⁶⁹ *Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков // Иран. Л., 1929.* С. 112. См. также о культе лошади в родильных обрядах каракалпаков: *Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование...* С. 154.

дась исключительно «ала жіп» (разноцветная веревка), магическое значение которой выявляется во многих обрядах и обычаях казахов⁷⁰. Такое сочетание магии с примитивным приемом вызывания родового напряжения встречается и у киргизов, таджиков⁷¹.

При трудных родах большое магическое значение придавалось и наборному поясу (кісе) свекра роженицы. Считалось, что если этим поясом три раза обвести роженицу, то она непременно должна разрешиться (18, 19, 57, 98, 113). Другим такого рода действием было осыпание еще не разрешившейся роженицы баурсаками, куртотом и сладостями. Обычно обряд осыпания (шашу) производился только при счастливых обстоятельствах, по крайней мере у казахов. В данном же случае мы видим имитативную магию: хорошее предзнаменование вызовет соответствующие результаты.

Одним из умиротворяющих действий при тяжелых родах был «аксарбас айту» — заклинание барана с белой головой. К этому обряду казахи и многие народы Средней Азии прибегали во многих других трудных обстоятельствах.

По имеющимся материалам, при трудных родах прибегали также к такому обряду: роженица выливала масло в огонь⁷², при этом приговаривая: «От-ана, Май ана, жарылқа, күнәм болса кеше гөр, түйіншегін шеше гөр», т. е. «Мать-огонь, мать Умай, благослови. Прости, если у меня были грехи, развяжи узелки моих родов». После этого обнажали живот роженицы и, подведя ближе к огню, делали массаж и повторяли те же слова. Как видим, тут сочетаются вера народа и практика народной медицины.

Существовало поверье, что если предродовые схватки начинаются глубокой ночью и продолжаются до утра, то утром предродовые схватки (толгак) уходят вместе с бараном и женщина не рождает до вечера, пока скот не вернется с пастбища. В таких случаях роженице надо дать воду, в которой растворена грязь с правого колена мужчины, тогда она может родить до вечера (25, 31).

⁷⁰ См.: Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. С. 317; *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. С. 111.

⁷¹ *Абрамзон С. М.* Рождение и детство киргизского ребенка. С. 101; *Сухарева О. А.* Мать и ребенок у таджиков. С. 125.

⁷² О том, что при рождении ребенка приносят жертву огню, писал и Ч. Ч. Валиханов (Собр. соч. Т. 4. С. 55).

Трудно объяснить и первую, и вторую часть этого поверья. Очевидно, для скотовода скот считался не только символом плодородия, но и «стимулятором» плодородия, в данном случае родов. На основании такого поверья через названный магический «раствор» женщина приобщалась к мужской силе («стимулятор» плодородия) и тем самым ускорялись роды.

В последние моменты родов, чтобы ускорить этот процесс, совершали имитативно-магический обряд: вошедшему человеку или ребенку разрывали подол одежды.

Как только ребенок появлялся на свет, повитуха или просто старая женщина поднимали его. По народному поверью, ребенок походит на того, кто впервые берет его на руки⁷³. Это поверье связано с контактно-симпатической, инициальной магией. Поэтому старались, чтобы этим человеком была самая благородная, здоровая, счастливая женщина.

Если ребенок появился на свет без звука, то, чтобы «пробудить» его, били по казан-очагу (15, 17, 21, 44, 47, 65, 67)⁷⁴. Повитуха заранее готовила бритву и нитку из бараньей жилы. Отступив на 15—20 см, она отрезала пуповину. Перед перевязкой из пуповины выпускали немного крови: считалось, что в таком случае ребенок не будет страдать «шетпе» (болезни от лишней, «нечистой крови») (55). Женщина, отрезавшая пуповину, называлась «кіндік шеше», т. е. «мать по пуповине».

Оставшуюся часть пуповины (азбар-қара қіндік) вместе с плацентой и ножом, которым перерезали пуповину, глубоко закапывали у входа в юрту. Об обрядовом ноже имеются различные сообщения. Одни информаторы считают, что нож этот больше не использовали и хранили в сундуке. По другим сообщениям, его забирала бездетная женщина, желающая иметь детей, по третьим — сама «кіндік шеше» (12, 70, 97, 126).

В исключительных случаях, когда дети у родителей не выживали, пуповину ребенка отрезал мужчина, причем делал это, положив пуповину на ручку топора. По некоторым сообщениям, пуповину перерубали на пороге и только топором (1, 38, 63, 67, 94, 127). Таджики счи-

⁷³ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 91.

⁷⁴ Аналогичный обычай существовал у таджиков (См.: Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков. С. 126).

тали, что это должно уберечь ребенка от смерти. По всей вероятности, этим действием ребенка приобщали к духам предков, предоставляли их заботе и защите.

После рождения ребенка ждали выхода последа. При задержке его повторяли многие из описанных суеверных обрядов. После выхода плаценты повитуха заворачивала ее в кошму, которая была подстелена под роженицу во время родов, и закапывала в чистом месте возле дома вместе с одним асыком (альчик) (55, 71, 88)⁷⁶. Обычай закапывания плаценты с асыком отмечался у хорезмских узбеков, киргизов, оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда, среднеазиатских евреев⁷⁷. Хотя этот обычай в этнографической литературе широко известен, никто не объяснил его значения. Дело в том, что у казахов и перечисленных народов послед тоже считался ребенком. Именно поэтому, видимо, вместе с ним закапывали асыки, чтобы он играл на том свете. Данное предположение подтверждается тем, что у казахов послед называется «баланың жолдасы», что в буквальном смысле означает «друг ребенка». Примерно такое же определение существует у многих народов. Например, гилыки плаценту называют «младший брат, младшая сестра ребенка»⁷⁸. По-видимому, младшей сестрой считают послед девочки. Тут невольно вспоминается, что узбеки, желая в будущем иметь дочку, вместе с последом зарывали ук — миниатюрный лучок или куклу⁷⁹. Бесспорно, тут та же идея — девочке в другой мир «дают» ее игрушки. В пользу нашего предположения говорит и то, что послед закапывают (хоронят), как человека: вырывают яму глубиной 1 м, с одной стороны делают даже подбой и располагают послед там, вверх оставшейся частью пуповины⁸⁰. Вместе с последом заворачивали немного зе-

Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков. С. 130.

⁷⁶ Ср. *Шулембаев К. Ш.* Маги, боги и действительность. С. 24.

⁷⁷ *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований... С. 91; *Абрамзон С. М.* Рождение и детство киргизского ребенка. С. 101; *Троицкая А.* Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927. С. 352; *Амитин-Шапиро Э. Л.* Верования и обряды среднеазиатских евреев, связанные с материнством и ранним детством СЭ. 1933. № 3—4.

⁷⁸ *Крейнович Е. А.* Рождение и смерть человека... С. 92.

⁷⁹ *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований... С. 91.

⁸⁰ *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. С. 92.

рен пшеницы ⁸¹. Присутствие зерна при захоронении человека — широко распространенный обычай у многих народов мира.

Если дети умирали сразу после рождения, то послед заворачивали в кошму с семью белыми и семью черными камешками и сверток подвешивали на шанырак (23). Аналогичный обычай существовал у народов Средней Азии. Например, таджики подвешивали послед ребенка на дерево, а узбеки Хорезма зарывали его под фруктовым деревом ⁸².

Недоношенного ребенка казахи укладывали в старом тумаке (листья шапка) отца и держали его там до семи, по некоторым сообщениям, до 40 дней, подвесив к шаныраку. Кормили и ухаживали за ним, не снимая с шанырака. Мать в течение этого времени периодически кусала кереге (остов юрты). По поверью, только при исполнении этих действий ребенок выживет и придет в нормальное состояние (19, 27, 93, 117, 134). По всей вероятности, через контактную магию (подвешивание ребенка к шаныраку, периодическое кусание, вернее «целование» роженицей остова юрты) недоношенный ребенок и его мать приобщаются к духам предков, к их заботе и поддержке. Ведь шанырак юрты, «кара шанырак» у казахов связывается с предками, их культом.

Среди восточных казахов существовало поверье: если женщина рождает в полнолуние (ай жарыгында) или в период возрастания луны, то должна родить девочку, в период убывания луны и новолуния — то мальчика (9, 12, 24, 29). Думается, не без связи с этим поверьем существует у казахов эпитет для прекрасной, красивой девушки «толган айдай» или имя Толганай, т. е. «Полная луна». Вообще в родильных обрядах казахов, как и большинства сибирских народов, очень много поверий, связанных с луной.

Имело место и такое поверье — если две женщины рожают в одном месяце и кто-то из них первой увидит ребенка другой, то этот ребенок заболеет «шилде». Отсюда существовала пословица «Айлас катын күндес», т. е. «Женщины, рожавшие в одном месяце, все равно

⁸¹ Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка. С. 101.

⁸² Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков. С. 131; Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 91.

что жены одного мужа ненавидят друг друга». Считали, что нет никакого способа лечения от этой болезни; она сама исчезнет, когда ребенок вырастет и начнет разбрасывать золу у очага (ошақ басында күл шаша бастаганда жазылады) (38, 55, 81).

Завязав пуповину, ребенка купали и заворачивали в кусок материи. При этом старались брать материю от рубашки или платья старых людей или от пеленки ребенка из многодетной семьи (13, 19, 27, 71, 132). Существовало поверье: если сразу после рождения ребенка завернуть в спящую материю, то он пропитается «ніл» (индиго) и в будущем не будет болеть «шетпе» (13, 19, 57, 136). В данных верованиях мы видим симпатическую магию.

Перед первым кормлением ребенка старались вызвать у него рвоту, запуская в рот волос. Считалось, что таким образом очищается сердце.

Особой магической силой казахи наделяли женщин, родивших двойняшек или близнецов. Благопожелание или заклинание их считалось особо сильным. Верили, что спухоль в области вымени у коровы пройдет, если ее полечит мать близнецов (аптайды), а человек вылечится от радикулита, если по пояснице его станет пинать такая женщина. Одним из магических способов остановки массовой гибели овец (топалаң) считалось сажание матери двойняшек на «сөре» (высокий помост для сушки курта и других продуктов) (9, 12, 19, 81, 86, 101, 108, 115). Кроме того, мать двойняшек с платком в руках «иреграждала» путь саранче в поле (104). Культ близнецов — сложная система представлений, верований и связанных с ними обрядовых действий — встречается у всех народов мира ⁶³.

ПЕРВЫЕ СОРОК ОПАСНЫХ ДЛЯ РЕБЕНКА И МАТЕРИ ДНЕЙ (ЧИЛЬДЕ)

Поверье, что первые 40 дней жизни ребенка являются опасными для него и его матери, широко распространено у народов Средней Азии и Казахстана. Магические меры оберегания младенца и матери в этот период понижают абсолютно все обряды, совершаемые над ними.

⁶³ Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов в свете этнографии // Тр. МАЭ. 1916. Т. III, ч. II; Абрамян Л. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983 и др.

В течение пяти дней обычно отпадала пуповина. По отношению к ней тоже проявляли особую заботу, прятали в безопасное место. По всей вероятности, тут тоже сказывался пережиток парциальной магии, т. е. этот обычай основан на поверье, что в пуповине заключена часть души, жизни ребенка.

После отпадения пуповины ребенка укладывали в колыбель. По этому случаю собирались женщины, близкие роженице. Церемонией, как всегда, руководила повитуха или многодетная женщина. Этот праздник назывался «бесік той» или «бесікке салар». Обычно люльку приносила старая женщина. После укладывания ребенка в колыбель повитуха перебрасывала ногу через люльку и изображала наездницу. При этом она громко произносила: «Құл сатамын кім алады?» (Продаю раба, кто купит?) или «Құн сатамын кім алады?» (Рабыню продаю, кто купит?), или же:

Айыл судан келемін,
Айыл мініп келемін.
Терең судан келемін,
Теңіз мініп келемін (53, 59)

Иду по воде, подобной подпруге,
Еду верхом на подпруге,
Иду по глубокой воде,
Еду верхом на море.

Женщины приносили с собой куски материи (обычно оторванные от подола старого платья), курт, баурсаки (куски жаренного в кипящем масле теста) и сладости. После подготовки принадлежностей колыбели руководящая этой церемонией женщина брала все продукты и бросала под колыбель через отверстие в ней, где устанавливается «түбек» (посуда, куда стекают все выделения ребенка). При этом все кричали: «Тышты ма, тышты ма?» (букв. «Испражнился ли ребенок?»). Затем женщины подбирали и съедали продукты, что считалось добрым предзнаменованием (2, 4, 5, 6, 30, 71, 120)⁸⁴, а колыбель тщательно окуривали. Женщина, производящая этот обряд, приговаривала: «Иә аруак, иә құдай, пәле-жалаңнан сақта, тіл-көзіңнен сақта» (О предки, о святыя, о Бог, сохрани от злых намерений, козней!). По сообщению одного информатора, при употреблении совершенно новой колыбели на обеих ее спинках в семи местах раскаленным железом выжигали черные отметины, чтобы обеспечить спокойный сон ребенка (9). По сведениям, полученным в Тарбагатайском районе, вы-

⁸⁴ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 96.

жигание делали в трех местах (11, 16)⁸⁵. Безусловно, данный обычай, как и окуривание колыбели перед каждым укладыванием ребенка, связан с верой в магическую силу огня⁸⁶ и относится к апотропеическому типу магии.

После укладывания ребенка повитуха три раза перешагивала через колыбель.

При первом укладывании ребенка его колыбель покрывали семью видами вещей: колыбельное одеяло, потом шапан (верхний халат), кебенек (одежда воина или пастуха), тон (шуба), жабу (попона для коня), жүген (узда), камшы (плеть). Каждая из этих вещей символизировала хорошее пожелание: тон, шапан — чтобы в будущем ребенок был сыном своего племени, народа; узда — чтобы он быстрее рос и ездил верхом; кебенек, плеть — чтобы был воином, батыром⁸⁷. Семью вещами накрывали колыбель при первом укладывании ребенка и таджики, девятью — киргизы⁸⁸.

В случаях, если предыдущие дети не выжили, перед укладыванием родившегося ребенка в колыбель его пропускали между ногами девяти женщин или проносили над семью очагами (39). По данным Х. А. Аргынбаева, в таких случаях ребенка пропускали между шаныраком семи юрт и между ногами семи человек преклонного возраста⁸⁹.

Как видим, носителями предохранительной магической силы в одном случае выступают женщины, люди преклонного возраста, в другом случае — домашний очаг, в третьем — шанырак юрты. Перевод между ногами женщин, на наш взгляд, связан с имитацией рождения. Этим как бы вводили в заблуждение злых духов, преследующих детей этой семьи. Вынос ребенка через шанырак можно объяснить двояко: это делалось с целью ввести в заблуждение злых духов или с целью приобщения ребенка к покровительству духов предков.

Родители, у которых дети умирали часто, прибегали к мнимой продаже ребенка, затем через определенное

⁸⁵ Об аналогичных отметках в казахской колыбели сообщает Х. А. Аргынбаев (С. 98).

⁸⁶ О магическом значении огня в других обрядах казахов см.: Маргулан Л. Ежелгі жыр аңыздар. Алматы, 1985. 149-б.

⁸⁷ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 96.

⁸⁸ Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков. С. 149; Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка. С. 111.

⁸⁹ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 95.

время (иногда даже через год) снова выкупали ребенка, обычно за топливо — вязанку хвороста. Данный обычай Х. А. Аргынбаев объясняет так: «Выдача топлива — пережиток поклонения огню, по народному поверью огонь — великая сила. Когда рядом с ребенком огонь, никто не посмеет навредить ему, ребенок будет расти под покровительством света, не смеркнет его звезда»⁹⁰. На мой взгляд, хворост в качестве обязательной меновой стоимости присутствует здесь без особых суеверных начал. Ведь у многих народов вещи, которые дарить нельзя, обычно мнимо продаются (ср. нож у славянских народов). Обычай отдачи, а потом «купли» ребенка через определенное время существовал почти у всех народов Средней Азии⁹¹, у некоторых народов Сибири, Дальнего Востока и Восточной Европы⁹². Несомненно, этот обычай связан с верой в криптическую (скрывающую) или экзопатетическую (обманывающую) магию, и целью его является введение в заблуждение злых духов.

В первую ночь после рождения ребенка в доме роженицы собиралась вся молодежь аула. Это собрание называлось «шілдехана». У казахов Семиречья его называли и «шілде күзет». На наш взгляд, очень правильно отмечено его былое назначение — охрана ребенка и роженицы от злых духов: джинна, шайтана, пери⁹³.

В первый же день после родов для роженицы закалывали барана, называемого в этом случае «калжа». Эта пища носила обрядовый характер, поэтому перед принятием ее требовалось обязательное выполнение определенных условий. Мясо калжи первой должна была попробовать сама роженица. Если кто-нибудь до нее снимет пробу, у роженицы якобы появятся послеродовые схватки (сонғы толғақ). Чтобы избежать этого, еще во время разделки туши отрезали немного мяса или печени и, поджарив, подавали роженице. Тут выступает принципиальная ма-

⁹⁰ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 95.

⁹¹ См.: Троицкая А. Первые сорок дней ребенка... С. 259; Зарубин И. И. Рождение шугнанского ребенка... С. 367; Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка. С. 104.

⁹² Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов... С. 36; Смоляк А. В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // ТИЭ. М., 1962. Т. 78. С. 267—268; Зеленин Д. К. Табу у народов Восточной Европы и Северной Азии. Запреты в домашней жизни // Тр. МАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 128—136.

⁹³ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 94.

гия или, по определению А. Феркандта, *anfangszauber* — начинательная магия⁹⁴.

Все шейные позвонки барана, заколотого для калжи, тщательно очищались от мяса. При этом старались обязательно пользоваться зубами, режущих инструментов вообще не применяли. Очищенные позвонки нанизывали на прямую палку и развешивали на шаныраке до окончания сорокадневного периода (2, 4, 8, 24)⁹⁵. По закону имитативной магии это способствовало якобы быстрому закреплению шейных позвонков младенца и предохраняло позвоночник от всевозможных искривлений. Кроме того, считалось, что оставление на шейных позвонках мяса или хрящей вызовет выделение гноя из глаз ребенка (8, 11, 12, 41, 69).

До истечения сорока дней ребенка не показывали посторонним людям и всячески оберегали от всевозможных опасностей извне.

Одним из важных этапов в жизни младенца и его матери считались обряды, выполняемые по истечении сорока опасных дней после рождения⁹⁶. В этот день с ребенка впервые снимали «ит кёйлек» (собачья рубашка), в которую он был одет в первые же дни после рождения. По сведениям многих информаторов, после снятия с ребенка эту рубашку надевали на голову собаки или, завернув в нее баурсаки, привязывали ее к голове собаки (8, 11, 12, 15, 23). Подобный обряд существовал у многих народов Средней Азии. По этому поводу Н. П. Лобачева писала: «Очевидно, обычай надевания ит койлек как и „очистительный огонь“ в свадебных обрядах, является отражением одного из стадильных очень архаичных явлений в развитии религиозного мировоззрения, свойственного различным народам»⁹⁷. Может быть, этот обряд основан на вере в передачу всех опасностей через эту рубашку собаке, по закону контактной магии. Киргизы, прежде чем надеть первую рубашку на ребенка, надевали ее сначала на собаку, почему и названа она ит

⁹⁴ *Verkandt A. Die Anfänge der Religion und Sauberei // Globus. 1907. Bd. 92. S. 22, 41—43.*

⁹⁵ По данным Х. А. Аргынбаева, эти кости оставались висеть до тех пор, пока шея ребенка не закрепится (С. 93).

⁹⁶ По данным некоторых информаторов, мальчика из сороковины выводили на 37-й, а девочку — на 40-й день со дня рождения (117, 119).

⁹⁷ *Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности у узбеков. М., 1975. С. 72.*

койлек⁹⁸. Отсюда, возможно, и несколько иная трактовка этого обычая. По законам контактной магии, качества собаки, а именно ее большая способность к выживанию («ит кырык жанды» — «у собаки сорок душ», говорят казахи) через «собачью рубашку» переходит на ребенка, и благодаря этому приему ребенок переживает свой опасный период. Спустя же сорок дней особой опасности для жизни ребенка не существует, поэтому «собачью рубашку» с ребенка снимают и возвращают ее собаке. При этом собаку одаривают (в рубашку заворачивают пищу). Аналогичная вера существовала у гыляков и проявлялась в виде посвящения собаки новорожденному, «чтобы охраняла его»⁹⁹.

После снятия рубашки ребенка купали в сорока ложках воды. При этом приговаривали: «30 омыртқаң жылдам бекісін, кырық қабырғаң жылдам қатсын», т. е. «Пусть 30 позвонков и 40 ребер твоих быстрее закрепятся»¹⁰⁰. Объясняя причины особого выделения 40-го дня, купания в 40 ложках воды (числа приобретают магическое значение), один информатор проводил прямые параллели между этими числами и периодами формирования ребенка в чреве матери: «Ребенок в чреве переходит из одного состояния в другое через каждые 40 дней, поэтому и после рождения особо отмечаем сороковой день и купаем в сорока ложках воды; после смерти тоже отмечаем сороковой день и зажигаем сорок «шырақ» (фитилей)». Близкую к этой трактовку дал и другой информатор (8, 16).

После этого следовала обрядовая первая стрижка волос и ногтей. Такое действие доверяли самому близкому человеку семьи, обычно женщине. Снятые волосы скапывали на ладони в клубок и подшивали младенцу под воротник одежды. Первые ногти тщательно собирали и закапывали в чистом месте. По народному представлению, волосы (кроме первых — «қарын-шаш»), ногти, зубы нужно закапывать в землю, ибо на том свете бог выдаст все это человеку обратно (өлгенде аллатағала өзі тауып береді). В народе говорят: «Қарын шаш қасиетті шаш» — «Внутриутробный волос — священный волос», а народная пословица гласит: «Қарын шашын алмаса

⁹⁸ Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка. С. 101.

⁹⁹ Крейнович Е. А. Рождение и смерть человека... С. 95—96.

¹⁰⁰ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 99.

карғысы қатты болады» — «Если не снимать с ребенка внутритрубный волос, то будет сильным его проклятие» (11, 12, 29, 50, 69, 97, 109). Такое заботливое отношение к первым волосам и ногтям ребенка связано с парциальной магией. Этот обычай распространен у многих народов мира ¹⁰¹.

Сохранение (зарывание) волос и ногтей информатор Момыкенов Акказы объяснил так: «Если на том свете при взвешивании человека и его грехов грехи перевесят, то бог приказывает принести волосы и ногти». Это объяснение мусульманского происхождения, но интересна одна деталь, — что волосы и ногти считаются частью тела человека. А это представление очень архаичное, уходящее своими корнями к заре человеческого миропонимания.

По некоторым информации, у казахов существовал обычай зарывания ногтей в землю. При этом их завертывали в траву (2, 6, 21, 92, 105). Здесь не трудно заметить ассоциацию идей: растущее вместе с растущим, т. е. симпатическая магия.

ИМЯНАРЕЧЕНИЕ И ДРУГИЕ ОБРЯДЫ, СОВЕРШАЕМЫЕ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ ЖИЗНИ РЕБЕНКА

По сообщению автора под псевдонимом «П», у казахов Семипалатинской области наречение ребенка именем происходило на третий день, при укладывании младенца в колыбель ¹⁰². Обычно нарекал именем «құтты қонақ» — счастливый гость ¹⁰³. Аналогичный обычай зафиксирован у алтайцев ¹⁰⁴. В некоторых казахских именах: Айкун (Луна-Солнце), Айжарык (Светлая Луна), Айтолык (Полная Луна), Айтолды (Луны полнее), Кунай (Солнце-Луна), Айсулу (Луна-красавица), Кунсулу (Солнце-красавица), Бори (Волк), Барысбек (Барс), Тулкибай (Лисица), Арыстан (Лев) — сохранились пережитки поклонения небесным светилам, различным животным, птицам и т. п. ¹⁰⁵

¹⁰¹ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 60; Фрейзер Д. Золотая ветвь. М., 1928. Вып. II. С. 75.

¹⁰² П. Обычай киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. 1878. Т. 137. С. 58—59.

¹⁰³ Маргулан А. Х. Чокан и «Манас»: исследование в чокановском варианте эпоса «Манас». Алма-Ата, 1972. На каз. яз.

¹⁰⁴ Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов... С. 29.

¹⁰⁵ Жанузаков Т. Из истории казахских имен. Алма-Ата, 1971 С. 9—27. На каз. яз.

По поверью казахов, как и среднеазиатских народов, имя человека предвещает, предопределяет его будущее, магически влияет на дальнейшую судьбу человека. «Родословная туркмен» Абулгази-хана (1660 г.) сохранила рассказ о наречении младенца счастливым именем Туманхан. Это сделал по просьбе народа Кокрут-шаман, мудрый патриарх огузского племени¹⁰⁶. Поэтому казахи давали ребенку имена хороших людей или выражающие благопожелание.

Имена-пожелания (дезидеративы) Мынжасар (проживет 1000 лет), Жузбай, Токсанбай (числа 100 и 90), Узак (долгий), Омирзак (долголетний) и т. д. вызваны поверьем: подобное вызовет подобное.

Из-за боязни вреда со стороны злых духов, сглаза злых людей младенцам давали и плохие имена. По объяснению некоторых информаторов, такие плохие имена, как Аюбай, Кушникбай, даются детям, чтобы внимание плохого человека пало не на самого ребенка, а на его имя (13, 22). К этому часто прибегали семьи, в которых дети не выживали. Конечно, неправильно было бы объяснять все плохие, унижительные имена, которых было немало в дореволюционном Казахстане, только суевериями; большинство из них определялось общественным положением носителя имени в патриархально-феодалном обществе.

В тех случаях, если предыдущие дети не выжили, новорожденному давали имена: Турсын (пусть живет), Токтасын, Токтар (пусть останется живым)¹⁰⁷. Магические «имена-хранители» существовали и у народов Средней Азии¹⁰⁸.

В семье, где нет мальчика, новорожденной девочке давали мужское имя¹⁰⁹ или пожелательного значения: Ултуар, Ултусын (пусть сын родится за ней), Кызтума (не рожь девочку) и т. д. После смерти ребенка следующему давали имена: Орынбасар (букв. «заместитель»), Толеген, Отеген, Толенди (в значении «заплатил» или «возместил»)¹¹⁰.

¹⁰⁶ Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абулгази, хана хивинского. М.; Л., 1958. С. 58.

¹⁰⁷ Жанузак Т. Из истории казахских имен. С. 44.

¹⁰⁸ Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 179.

¹⁰⁹ Валиханов Ч. Избранные произведения. Алма-Ата, 1958. С. 163.

¹¹⁰ Жанузак Т. Из истории казахских имен. С. 44.

Казахи придавали большое значение качествам человека, который нарекал младенца именем. Для этой цели иногда выбирали старого, авторитетного человека. В более ранние времена эту роль выполнял дед ребенка или старейшина рода. С усилением исламизации именная речка постепенно вошла в обязанность муллы. Надо отметить, что история мусульманских священнослужителей знает много таких новых «ролей» в народных обрядах и обычаях.

У тюрков издавна существовал обычай настоящемя ребенку давать после совершения какого-либо достойного поступка. Например, сыну Дирсе-хана после совершения им геройского поступка в 15-летнем возрасте Коркут дал настоящемя ¹¹¹. Отголоски этого обычая встречаются и у современных казахов. Например, у некоторых групп казахов до недавнего времени существовали понятия «шын ат» — «настоящемя» и «өтірік ат» — «ложноемя». Обычно ребенок до определенного возраста носил «ложноемя», которое иногда понималось как ласкательное.

Одним из широко распространенных обрядов, связанных с ростом ребенка и его первыми шагами, являлся «тұсау кесу» ¹¹². Он заключался в следующем: брали разноцветную веревку или жирную кишку барана и связывали ею ноги (тұсайды) ребенка, затем ножом разрезали эти путы и ребенка за руки таскали по комнате. Исполнитель обряда назывался «тұсау кесуші». Для такой цели выбирали обычно легконогих, быстрых людей. Магическое значение разноцветной веревки нам уже известно, а применение жирной кишки барана связывают с пожеланием, чтобы ребенок в будущем был богат скотом ¹¹³.

По сведениям А. Х. Маргулана, во многих местах, как только ребенок начинал ходить, его проводили под ногами старой женщины из рода канлы. Такой обряд якобы обеспечивал ему счастливую жизнь и широкие возможности в управлении народом ¹¹⁴. Перевод через ноги жен-

¹¹¹ Книга моего деда Коркута. С. 13.

¹¹² П. Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 59; *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. С. 100. Разноцветная веревка для этой цели применялась и у каракалпаков (См.: *Есбергенов Х., Атамуратов А.* Традиции и их преобразование... С. 158).

¹¹³ *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. С. 100.

¹¹⁴ См.: Там же.

щины в данном случае означает рождение снова, причем счастливая судьба ребенка предопределена представителем рода канлы.

Об интересном суеверии, связанном, на наш взгляд, с инициальной магией, сообщает К. Ш. Шулембаев: большое значение придавалось тому, как впервые выносят младенца из дому. Считалось, если вынести ребенка головой вперед, он сначала заговорит, а потом пойдет, если ногами вперед, то сначала пойдет, потом заговорит¹¹⁵. Желая, чтобы ребенок быстрее научился говорить, его кормили остатками еды красноречивого человека, поскольку вместе с пищей к ребенку якобы перейдет и красноречие¹¹⁶.

ДЕТСКИЕ БОЛЕЗНИ И ПРИЕМЫ ЛЕЧЕБНОЙ МАГИИ

Оберегание ребенка от всяческих опасностей (вредоносной магии) со стороны злых духов, людей и животных начиналось с первого дня появления его на свет. В большинстве случаев до сорока дней ребенка не показывали постороннему человеку, особенно опасались тех людей, которые славились «дурным глазом». До окончания опасного срока ребенка не выносили.

Среди всех поверий, имеющих отношение к болезни и смерти ребенка, главное место занимала вера в сглаз¹¹⁷. Этот вредоносный вид магии у казахов, как и народов Средней Азии, передается двумя определениями: болезнь, вызванная пристальным взором или острым взглядом, брошенным украдкой (көз тию), и болезнь, вызванная восхищением, хвалебными словами в адрес ребенка (тіл тию). Болезнь «көз тию», считалось, вызывается непосредственной встречей с человеком, имеющим «дурной глаз», а во втором случае главную роль играла вербальная магия. Видно, не без связи с поверьем в магическую силу слова возникла казахская пословица: «Сөз тас жарады, тас жармаса, бас жарады» — «Слово человека мо-

¹¹⁵ Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. С. 24—25.

¹¹⁶ Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894. С. 38.

¹¹⁷ Выясняя семантику казахских слов «көз тию», «тіл тию», К. Ш. Шулембаев связывает происхождение веры в этот тип вредоносной магии с «охотничьей практикой древних людей» (Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. С. 21).

жет раздробить камень, если не камень, то голову человека»¹¹⁸.

Некоторые информаторы отмечают и внешние признаки таких «опасных людей»: «Глаза у них бывают крупные, сверкающие» (көзі үлкен, отты болады), кончик языка черный или на языке шишка (тілінің үші қара болады, тілінде түйме болады).

Против сглаза существовали различные обереги — амулеты из семи черных и семи белых камней, когтей и зубов волка, медведя, перьев совы (предпочтительно с семью полосками). «Голова филина, ноги и перья сохраняют от злых духов; для этого их привязывают к юрте и к колыбели их детей. От [худого] глазу носят камень, называемый «ешектас» (ослиный камень)»¹¹⁹. С целью охраны ребенка от сглаза на его люльку привязывали обожженный кусок хлеба¹²⁰.

С целью охраны от сглаза на спине ребенка оставляли отпечаток ладони и пяти пальцев, смазанных сажей от казана (7, 9, 12, 16, 71, 90). Интересно в этой связи, что признаком болезни и смерти от сглаза считалось появление на спине (между лопатками) синевато-черного пятна величиной с ладонь. Может быть, описанный выше обычай был связан с верой, что заранее нанесенное синевато-черное пятно предотвратит такую болезнь. Обычай мазания ребенка сажей существовал у узбеков, таджиков и других народов Средней Азии¹²¹. Отмеченные выше обереги относятся по виду к предохранительной, а по типу — к апотропеической магии.

Одним из способов охраны ребенка от сглаза было переодевание девочки в мальчишескую одежду, а мальчика — в одежду девочки (12, 33, 35, 69, 73, 120, 127), что связано с экзопатетическим (обманывающим) типом предохранительной магии.

Существовали меры лечения от сглаза, которые относятся к лечебному виду магии. Если сразу узнавали, что ребенка сглазили (признаком этого считали резкий крик ребенка), то заставляли сглазившего «вернуть» сглаз. Для этого тот должен был плюнуть на руки, протереть свои глаза три раза или же при выходе из этого

¹¹⁸ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов. С. 61.

¹¹⁹ Там же. С. 64.

¹²⁰ Полевые записи Д. Ескекбаева.

¹²¹ Лобачева Н. П. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975. С. 73; Троицкая А. Л. Первые сорок дней ребенка... С. 325.

дома пнуть порог (18, 40, 73, 124, 127). По поверью казахов, сглаз проходит, если три раза ударить ребенка ултараком (стелькой обуви) дяди по матери или же вещь, украденной у сглазившего (18, 64); помогало и окуривание дымом этой вещи (21). Если не могли определить сглазившего, то ребенка обрызгивали водой, которой отмывали ручку двери (есіктің құлағын шайып, баланың аузы-басына бүркеді, жағады) (134).

Ребенка, подвергшегося сглазу, лечили, смазывая его тело желчью волка или медведя (12, 13, 21, 120). Кажалось бы, этот способ связан с народной медициной, но и в нем преобладает элемент веры в магическую силу желчи крупного зверя.

Одним из магических приемов лечения ребенка, заболевшего от сглаза, является проведение его через лошадиный хомут или накрывание потником-кошомкой — подстилкой под седло. Эти вещи пропитываются потом коня, таким образом, конь и здесь выступает оберегом от злых козней.

По сообщению одной из женщин, ее сына в детстве кто-то сглазил. Чтобы узнать сглазившего, она растопила свинец и вылила на землю. На свинце якобы появилось изображение старухи с веретеном в руках. «Я, — рассказала информатор, — сразу узнала, кто это, и незаметно украла ее платье, сожгла и пеплом протерла лицо, шею, спину ребенка» (8).

Среди казахов широко распространено поверье, связанное с детской болезнью «ит ауру», «ит тию». Медицинское название ее рахит. Одни информаторы причиной этой болезни считают, как говорит само название, собаку. Многие информаторы из Восточно-Казахстанской области сообщили, что «ит ауру» — один из видов болезней, вызываемых человеческим сглазом. Человек, имеющий «ит», насылает се на ребенка при непосредственной встрече. Информатор Оспанова Нургайша рассказала: «У нас была одна старая женщина. Все считали, что у нее есть «итжын» — «собачий злой дух». Поэтому все население, особенно женщины, очень боялись ее. Если она была недовольна кем-либо, то на детей насылала болезнь». Как видно, носителем вредоносной силы, по одним сообщениям, выступает собака, по другим — духи в виде собаки, которыми обладают определенные люди. Во всех обрядах, связанных с ребенком, собака

играла функцию положительную: выступала охранителем от действия злых духов, принимала все тяготы его будущей жизни. И только в одном случае собака являлась носителем вредоносной силы. На наш взгляд, это стадийно более позднее явление. Раньше причиной болезни «ит ауру», как и всякой другой, считались злые духи вообще, а не духи в образе собаки. Более позднюю связь этой болезни с собакой можно усмотреть в следующем: название данной болезни в народе двоякое: «ит ауру» и «бұралқы». Последнее очень часто употребляется в названии болезней собак. Возможно, более ранним названием детской болезни «ит ауру» являлось слово «бұралқы», которое обозначало болезненную, хилую собаку, а со временем и человеческую болезнь стали называть «подобная собачьей болезни», «собачья болезнь». В связи с этим вполне допустимо более позднее связывание и причины болезни с собакой.

Лечили эту болезнь купанием ребенка в воде с черепом собаки (16, 21, 65, 90, 109). Или же ребенка катали на месте, где когда-то подохла собака, при этом уносили его с такого места, не давая оглянуться назад. Некоторые в таких случаях на правой стойке двери вешали высушенный череп собаки.

При болезни «иттию» купали ребенка в овечьем молоке или отстоявшейся от примешка воде (ірімшіктің сары суына). Иногда эту болезнь называли «ұлан ауру». Для ее лечения в казане кипятили улитку — «ұлу» (ср. ұлан — ұлу) и в этой воде купали ребенка. Или же брали землю с пяти могильных бугорков и затем, уложив на одну чашу весов ребенка, а на другую — землю с могил, в течение 3, 7 дней периодически взвешивали. Оберегом от «ит ауру» являлись пришитые к одежде ребенка клыки волка, медведя (19, 23, 28, 94, 109).

В кочевых условиях жизни казахские дети часто простужались и страдали от «көк жөтел» (коклюш). «Жөтел» обозначает «кашель», а слово «көк» (синий), видимо, передает состояние ребенка (посинение) при продолжительном кашле. В народе широко распространено поверье: «Көк жөтелдің емін көк атты жолаушыдан сұра», т. е. «Способ лечения от «көк жөтел» спроси у путника на белом (букв. «сивом») коне» (19, 94, 131). При коклюше ребенка заворачивали в шкуру синей (сивой) козы (көк ешкі), иногда давали отвар синего колючего

растения (5, 7, 12). Этот способ лечения связывался с имитативной (симпатической) магией: «синий кашель» можно вылечить способом, указанным путником на белом (синем) коне.

Широко распространен был такой способ лечения детей от этой болезни: синего голубя закалывали прямо над горлом ребенка, при этом кровь голубя должна была брызнуть на тело; иногда ребенку давали выпить разбавленную кровь голубя или сизоворонки. Если не находили синего голубя, то отыскивали хотя бы его перья, кипятили их в воде и давали ребенку выпить этот «лечебный раствор» (28, 40, 54, 71, 90). Как видим, и в этом способе лечения налицо ассоциация идей: подобное уничтожает подобное (синий кашель лечится синим голубем), т. е. опять сталкиваемся с симпатической магией. Исходя из такого же поверья ребенка, заболевшего корью (кызылша), пеленали в красную матерью. Казахи очень боялись оспы (шешек) и кори (кызылша). Их не называли, а говорили «эулне», т. е. «святая болезнь». Считали, что эти болезни приходят к человеку только раз в жизни, но обязательно. Даже верили, если человек не заболел корью при жизни, то она появится в виде красной болячки на его засохших костях (18, 28, 54, 90, 134). Казахи считали, что оспа и корь в одну округу приходят через каждые семь лет. В период протекания болезни «кызылша» ребенка одевали в красное, в огонь клали кости, якобы с целью облегчения болезни.

При болезни «шешек» (оспа) ничего не предпринимали, ибо этим могли обидеть хозяина болезни. Больного изолировали, причем юрту отводили ему в отдалении, чтобы ему не слышны были скрип казана, разговор людей, шум скота. Считали, что если он не умрет в 9 дней, то останется в живых; также верили, что болезнь «шешек» обычно проходит по истечении 40 дней (78).

Лечебный вид магии использовался и против менее сильных болезней. Например, от частых испугов во время сна «помогало» переливание растопленного свинца из одной чаши в другую. Это выполняли у изголовья ребенка, спящего в колыбели (16, 23, 40). В данном обряде на первый план выступает имитативный тип магии: затвердение расплавленного свинца вызовет крепкий сон ребенка. Может быть, вера в магическую силу свинца своими корнями связана с ранними, религиозного харак-

тера представлениями относительно редких металлов¹²².

Для лечения болезни «бұлак» (выделение гноя из ушей) свежую ветку дерева или почки и печень животных высушивали на солнце (4, 19, 54, 91): по закону имитативной магии верили, что с высыханием этих предметов высушиваются и уши ребенка. Или рано утром из ручья (бұлак) брали воду и капали ее в уши (12, 69). Тут налицо вера в ассоциацию одноименных вещей: «бұлак» — гнойное выделение и «бұлак» — ручей. При других ушных болезнях в уши капали топленый жир или молоко матери (17, 43).

Иногда у маленьких детей основания ушей воспалялись. Эту болячку казахи называли «ен» (по названию метки на ушах скота). По поверью казахов, эта болезнь «подсказывала», что ребенку пора брать свою долю (обычно сорок баранов или коз) от деда по матери — «нағашы». Потому ребенка привозили к родственникам по материнской линии, обычно отцу матери, и делали метки на ушах нескольких животных из их поголовья (ранее — на ушах сорока баранов или коз). Выделяющейся при этом кровью мазали болячки на ушах ребенка (16, 82, 94, 117). С того дня эти бараны принадлежали последнему. В данном, казалось бы, магическом обряде лечения кровью просматривается в первую очередь пережиток социального характера, отсылающий нас к эпохе разложения материнского рода, к обычаю аванкулат.

При крапивнице у ребенка из очага того человека, который имел две или три жены — «күндес», брали золу, заворачивали ее в подол нижней одежды ребенка и оставляли его в постели на несколько дней (82, 87, 121).

Если ребенок долго не обретал речь, то у его дяди по матери крали одного барана, резали его и затем шею ребенка оборачивали «көтен ішек» (прямая кишка). Это якобы способствовало появлению речи у ребенка.

При ожоге ребенка до его выздоровления в очаг постоянно клали кости. В случае болезни горла (ангине) утром до восхода солнца шею ребенка растирали золой. При ячмене на глазу кожу верхнего века тянули вверх, нижнего — вниз, т. е. против направления роста века. Ячмень по-казахски называется «теріскен», где корневая часть имеет значение «неправильный» или «против», почему и тянут веки в таком направлении. При глазных

¹²² Фрезер Д. Золотая ветвь. Вып. 4. С. 258—263.

болезнях в качестве «лекарства» использовали кал или мочу младенца (12, 64, 131), слегка протирая больной глаз, иногда — меруерт моншак — бусы (ср. глаза — бусы).

Итак, обрядность детского цикла казахов полна различных видов верований — магии, анимизма, тотемизма, культа предков и др. Среди них явно преобладают верования магического содержания. Если их классифицировать по роли, выполняемой в жизни людей, то выделяются три вида магии: а) вредоносная; б) предохранительно-лечебная; в) магия хороших предзнаменований (благопожелательная); если по технике передачи магической силы или защиты от нее — то встречаются почти все типы магии: имитативная, контактная, апотропическая, катартическая, вербальная и инициальная. Персонажей казахского пантеонума в этой области семейного быта можно разделить на две противоположные категории: а) добрые духи, покровительствующие детям и роженицам, аруахи, пиры, чильтаны и Умай, которая по своим качествам стоит между пантеонумом духов и пантеоном божеств; б) злые, вредные духи — албасты, марту, перн, джинны, шайтаны и др.

В верованиях, связанных с бесплодием женщины и его лечением, значительную роль играли казахские шаманы. Инструментами шаманского камлания у казахов являются кобыз или домбра (очень редко — бубен), в то время как сибирские и среднеазиатские шаманы пользуются бубнами. К особенностям казахского шаманства с некоторыми оговорками можно отнести частое применение шаманом коня, обряда «көшіру» (перевода болезни на разные предметы и животных). В отличие от шаманов южных районов Казахстана, а также среднеазиатских, шаманы восточных и западных казахов в основном призывают не мусульманских святых, а духов предков.

Данный комплекс верований и обрядов, правда, в разной мере, еще раз указывает на этногенетическую и этнокультурную связь между казахами и народами Средней Азии. В то же время обнаруживается немало параллелей с народами Сибири и Севера. Эти параллели, на наш взгляд, носят не только стадный, но и генетический характер, уходящий своими корнями во времена раннетюркской и более ранних этнолингвистических общностей.

ГЛАВА III

ВЕРОВАНИЯ И РИТУАЛЫ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБЯДНОСТИ

Доисламские верования и связанные с ними ритуалы в похоронно-поминальной обрядности казахов конца XIX — начала XX в. восстановить чрезвычайно трудно, поскольку от них остались разновременные реликты, обрывки представлений и действий, которые современное население обычно не может объяснить. Все выделенные нами комплексы верований и обрядов глубоко взаимосвязаны и вытекают друг из друга. Однако поскольку в основном они сохранились в виде отдельных «осколков» в мусульманской похоронно-поминальной обрядности, то внутренняя взаимосвязь между отдельными ритуалами иногда не просматривается.

ВЕРОВАНИЯ И ОБЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СМЕРТЬЮ И ДОПОХОРОННЫМ ПЕРИОДОМ

Предки казахов смерть понимали не как фатум, неотвратимый рок. Бегство от смерти связывали с именем Коркута, патрона среднеазиатских шаманов, который, видимо, являлся олицетворением шаманистского сознания борьбы со смертью¹. Устоявшееся в народном сознании представление «Тумақ бар жерде өлмек бар» — «Где рождение, там есть и смерть» является концепцией более поздней религии, пропагандирующей предопределенность человеческой судьбы. Считалось, что «Тенгри определяет судьбу человека. Без его предписаний человек не

¹ *Валиханов Ч. Ч.* Следы шаманства у киргизов // Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. 4. С. 65; *Маргулан А. Х.* Древние эпические сказания. Алма-Ата, 1985. С. 204—211. На каз. яз.

встречает трудностей, к нему ажал (смерть) не приходит»²

Смерть человека и сопровождающие этот акт обряды и верования тесно связаны с представлением о душе. Исследователь истории религии Л. Я. Штернберг писал: «Различные физиологические явления (сон, сновидения, обмороки, явления, сопутствующие смерти, — кровотечение, последний вздох, тень и пр.) привели к заключению, что функциями жизни управляют особые существа (души), от воли которых зависит вся жизнь человека»³. Души связаны со звездами. Падение звезды с неба предвещало смерть человека⁴.

Широко бытовало поверье, что о предстоящей смерти человеку сообщает его «пе» (букв. «хозяин») Например, в «Благодатном знании»⁵ тюрков читаем:

Айтты Одгурмыш өлімнің шын келгенін
Түсіне еніп несі аян бергенін.

Одгурмуш сказал, что смерть к нему пришла.
Об этом ему сообщил его хозяин.

Согласно легенде, казахских батыров Богенбая и Есета перед смертью покидают их хозяева в образах тигра и волка (17, 67, 134). Известный акын второй половины XIX в. Кемпирбай предвестником своей смерти считал оставление его сивой уткой — «хозяином» его стихов⁶.

По сообщениям информаторов, человеческую душу представляли в трех видах: «шыбын жан» (душа в виде мухи), «ет жан» (телесная душа) и «рухп жан» (дух). «Шыбын жан» во время сна оставляет человека и странствует, и человек во сне видит то, что видит душа-муха. Если она сядет на капельку воды, то человек во сне видит воду, реки и моря; если она сядет на маленький бугорок — человек видит горы. Утром душа-муха снова вселяется в человека, и он просыпается. Считается опас-

² Книга моего деда Коркута. Алма-Ата, 1986. С. 7. На каз. яз.

³ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 233. Подробно представления о душе и смерти в первобытном обществе рассмотрены в работах: Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939; Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1928. Вып. IV; Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964.

⁴ Валиханов Ч. Ч. Тенкри (бог) // Собр. соч. Т. 1. С. 209.

⁵ Баласагунский Ю. Благодатное знание. Алма-Ата, 1986. 598б.

⁶ Казахская поэзия XIX века. Алма-Ата, 1985. С. 166. На каз. яз.

ным резко будить человека — душа не успеет в него вселиться.

Бытовало представление, что бог, вселяя душу (рух) в человека, сначала дунул ему в нос, затем в рот, в последнюю очередь душа дошла до ног. Покидает же она человека в обратной (вселению) последовательности. Этим якобы объясняется тот факт, что при смерти первыми холодеют ноги. Поэт-сказитель первой половины XVIII в. Умбетей-жырау, оповещая хана Аблая о смерти батыра Богенбая, заключает:

Иманьн айтып өлерде,
Некке жаны келгенде⁷.

Когда душа подошла к подбородку,
Он стал произносить предсмертную молитву.

Казахи также считали, что после смерти душа рух время от времени встречается с телом умершего, и это продолжается до тех пор, пока могильная глина полностью не высохнет и не настанет «княмет қайым» — конец света.

По объяснению некоторых информаторов, аруах и рух — взаимосвязанные понятия: аруах — тело руха, рух — душа. После смерти человека рух уходит в ведение бога, душа в виде мухи улетает в небо. Затем через определенное время душа снова возвращается к телу умершего, но на этот раз она проникает в него с головы до пуповины и конечностей рук.

«Ег жан» (телесная душа) казахи понимают как нечто материальное (кровь, сердце). В противоположность ей «рухи жан» — это что-то бестелесное, нематериальное. По словам некоторых информаторов, после смерти человека его душа становится «аруахом» — духом предков.

У всех народов Средней Азии существовало представление о двойственности души⁸. Многие народы мира верили в ее множественность⁹. Таким образом, представления казахов о трех видах души позволяют предположить возможность существования некогда и в средне-

⁷ Поэты пяти веков. Алма-Ата, 1984. Т. 1. С. 89. На каз. яз.

⁸ *Сяесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 108.

⁹ *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия... С. 12—17; *Шаревская Б. И.* Старые и новые религии тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 56, 67, 73, 82, 113.

азнатско-казахстанском регионе архаических представлений о множественности души, которые в настоящее время почти изжиты. Наиболее ранним, видимо, является понятие о телесной душе. Ведь на ранней ступени развития человек не мыслил еще об окружающей действительности абстрактными понятиями, поэтому и душу наделял материальными признаками.

По представлениям многих наших информаторов, эти три вида души после смерти человека покидают тело одновременно. Первой покидает тело «шыбын жан» в виде «көк жалын» (голубого огонька) или невидимой мухи. Это происходит при последнем выдохе умирающего¹⁰. Второй покидает тело умирающего человека «ет жан». Объясняется это тем, что после последнего выдоха тело человека благодаря телесной душе не охлаждается. Последней покидает человека «рухи жан» (дух). По сообщению некоторых информаторов, душа человека после смерти разделяется на три части: одна часть уходит в небо, другая остается в могиле, третья обитает около дома (16, 55, 61, 104).

Слово «жан» имеет арабское (мусульманское) происхождение, но это вовсе не говорит о том, что представления казахов о двойственности, тройственности души связаны только с исламом. На мой взгляд, более ранние анимистические представления казахов о душе были связаны с «күт», «тын» (тыныс), сұр, как и у тюркоязычных народов Сибири¹¹. У казахов при сильном испуге говорят «күты кашты», «сұры кашты», что некогда означало «оставили его жизненные силы», т. е. душа.

О смерти человека казахи извещают словом «қайтыс болды», «қайтты», что означает «ушел», «вернулся». «Следовательно, смерть, умирание человека воспринималось как уход в иную жизнь, как возвращение к начальному состоянию — к небытию, откуда человек когда-то

¹⁰ Думается, прав С. Акатаев, который происхождение представлений о душе и духах связывает с дыханием (*Акатаев С.* Культ предков у казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки: Дис. ... канд. ист. наук. Алма-Ата, 1973. С. 118—119). Связывание души с понятием «тын» (ср. каз. «тыныс») известно у якутов и телеутов (*Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 132).

¹¹ *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. С. 126—133.

появился, т. е. люди когда-то верили в бессмертие»¹². Правда, как и в культуре тюрков Южной Сибири, в казахском представлении о жизни и смерти трудно проследить «строго однозначную схему круговорота жизни или реннакарнации»¹³.

Сразу после смерти человека помещали в отдельную юрту, если же оставляли в жилой юрте, то тело располагали в ее правой половине¹⁴. Такие меры к изолированию покойника предпринимали у многих народов Средней Азии и Сибири¹⁵. По всей вероятности, они могли быть вызваны либо страхом перед умершим¹⁶, либо представлением о нечистоте трупа¹⁷.

По обычаю казахов и многих народов Средней Азии, покойника никогда не оставляли одного, особенно ночью. Помещение, где он лежал, всегда оставалось освещенным. Ночные сидения около покойника у казахов назывались «күзет», т. е. «охрана». Интересно провести параллель между этим обычаем и обычаем охраны ребенка в первые дни (особенно ночью) появления его на свет, который у многих народов Средней Азии называется «чилдахана». Рассказывая о последнем обычае, некоторые информаторы отмечали, что в первые дни жизни ребенок бывает очень уязвимым, подвержен вреду со стороны злых духов, поэтому, если не охранять его, последние могут заменить ребенка другим существом или украсть его душу. Такие же поверья существовали относительно необходимости охраны покойника (9, 30, 66,

¹² *Каскабасов С. А.* Казахская сказочная проза. Алма-Ата, 1990. С. 81.

¹³ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Прошлое и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 43.

¹⁴ *Балаубасва-Голяховская А. М.* Погребальные обряды у казахов Акмолинской губернии // Сб. науч. кружка при восточном факультете САГУ. Ташкент, 1928. Вып. 1. С. 20.

¹⁵ *Кун А.* Погребальные обряды у среднеазиатских таджиков // ИОАЭ при Казан. ун-те. Казань, 1972. Т. IX, ч. 1. С. 68—69; *Иностранцев К. А.* О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // ЖМНП. Нов. сер. 1909. Т. XX. № 3. С. 101; *Вирский М. М.* Об устройстве саратовской могилы и похоронных обрядах у туземцев // ИОАЭ при Казан. ун-те. Казань, 1880. Т. 35, вып. 1—3. С. 157; *Катанов Н. В.* О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Там же. 1894. Т. XII, вып. 2. С. 116—128.

¹⁶ Подробно см.: *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964. С. 164, 184, 187 и др.

¹⁷ Этот обычай Г. П. Снесарев связывал с зороастризмом (*Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований... С. 131—135).

71). Также считалось, если человек во время «күзет» что-то пожелает от бога, это желание исполнится.

Приехавшим проводить умершего родственникам до похорон устраивали угощение, называемое «конақ асы» (пища для гостя). Эта трапеза происходила в юрте соседей или родственников, потому что дом умершего считался нечистым. Исследователь Н. И. Гродеков писал: «В продолжение пяти... или трех дней в Аулиеатинском уезде не варят в доме, где есть покойник... Если раньше трех дней хотят варить пищу в юрте, то должны перенести ее хотя бы на небольшое расстояние, потому что в ней ангел смерти Азриел душил покойного, от чего юрта бывает запятнана кровью и осквернена (макрух)»¹⁸. Рассматривая обычай охраны мертвеца, запреты разжигать огонь и готовить пищу в доме умершего у хорезмских узбеков, Г. П. Снесарев пришел к выводу, что они связаны с зороастрийскими концепциями¹⁹. Аналогичный обычай казахов может быть объяснен двояко: либо влиянием зороастризма, либо действием еще более древних представлений и ритуалов, некогда распространенных в казахстанско-среднеазиатском регионе и позже вошедших в зороастрийское учение и обрядность.

Верования о нечистоте трупа, видимо, обусловили убеждение, что все продукты и посуда, находящиеся в помещении во время смерти человека, осквернены, нечисты, и тем самым породили обычай продукты выбрасывать, а посуду тщательно мыть²⁰.

Считалось, что в течение трех дней юрта умершего на уровне трех «көз кереге» («глазки» решетки остова юрты) наполняется «невидимой» кровью²¹. Видимо, представление о присутствии крови в помещении покойного обусловлено доисламскими анимистическими воззрениями, согласно которым душа человека связана с кровью. Отголоски его можно проследить в выражении казахов «Қан шықса, жан шығады» — «Если кровь выходит, значит, и душа выходит». Нередко в эпосе встречается выражение «канын ішу» (выпить кровь) в значе-

¹⁸ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ташкент, 1880. Т. 1. С. 257.

¹⁹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 131—138.

²⁰ П. Обычай киргизов Семипалатинской области // РВ. 1879. Т. 137. № 9. С. 50; Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах... С. 131.

²¹ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов. С. 65.

нии «убить». По мнению Б. Я. Владимирцева, выражение «выпить кровь» метафорически передает древнее шаманское представление о том, что в крови находится душа человека²². «Кровь для первобытного человека, — отмечает С. М. Абрамзон, — является одной из главных душ человека или его материализованным телесным воплощением»²³. Связывание души, жизненных свойств с кровью встречается у народов Средней Азии, Сибири, у многих народов мира²⁴.

Как только человек испустил дух, родные и близкие начинали громко плакать. Плач по умершему и причитания присущи всем народам мира. Этим они выражают свое горе. Объясняя изначальные корни этого обычая, Л. Я. Штернберг писал: «...смерть представлялась ему (первобытному человеку) не окончательным прекращением жизни... Покойник, лежавший с виду бездыханным трупом, на самом деле слышит и видит, живет полной физиологической и душевной жизнью. Поэтому первые выражения скорби близких людей, естественно, принимают форму громких бесед с покойником, сетований о разлуке, жалоб на одиночество, беспомощность, прославление подвигов и добрых дел покойного»²⁵.

Очень древние образцы причитаний мы встречаем в народном эпосе Ассирии «Гильгамеш», в индийском эпосе «Махабхарата», в греческой поэме «Илиада» и в эпосах других народов мира. Именно «жоктау» (причитания) были главным содержанием раннетюркской надписи в честь Культегина на Орхоне²⁶. В казахской народной поэзии причитания занимают огромное место. «Без сомнения, некоторые из таких «жоктау» послужили для акынов основным фабульным стержнем в создании героических поэм казахского эпоса»²⁷.

²² Цит. по: Бровков А. К. Вопросы изучения тюркоязычного эпоса // Вопросы изучения эпоса народов СССР. М., 1968. С. 83.

²³ Абрамзон С. М. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас» // СЭ. 1947. № 2. С. 151.

²⁴ Снесириев Г. П. Реликты домусульманских верований... С. 109; Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 66; Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 33; Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 267.

²⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 204.

²⁶ Маргулан А. Х. Чокан и «Манас». Алма-Ата, 1971. С. 57. На каз. яз.

²⁷ Ауэзов М. Мысли разных лет. Алма-Ата, 1961. С. 91.

Умершего оплакивали его дети. «Опершись на палку... сверстники покойного во время своего плача приговаривали: «Бауырым-ай, бауырым-ай» — «О ты, печень моя»²⁸. Интересно, что до последнего времени, несмотря на возраст умершего, казахи оплакивали мужчин такими словами. Слово «бауыр» в казахском языке имеет два значения: 1) младший брат; 2) печень. В связи с этим возможны два смысла этого обращения. Во-первых, обычай этот, быть может, ведет свое начало с характерных когда-то для казахского общества «воинственных времен» (жаугершілік заман), когда воинов оплакивали со словами «бауырым-ай» в смысле «младший брат»: ведь именно воины составляли младшую возрастную группу мужчин²⁹. Во-вторых, возможно, в возгласе «моя печень» заложена реминисценция раннего представления о едином происхождении, когда все сородичи считались кровными родственниками.

У казахов существовали определенные суеверные запреты в связи с плачем. Считалось, слезы не должны падать в землю, ибо это будет дополнительной тяжестью (бременем) для покойника. Также считалось: слишком много слез обернется «потопом» для покойника.

Некоторые информаторы отмечают, что при оплакивании умершего мужчины палку использовали не только для опоры, но и для того, чтобы время от времени бить юрту (үйді эркез сабалап тұрып жоқтайды) (3, 19)³⁰. Этот обычай зафиксирован у таджиков: «Мужчина при оплакивании днем обыкновению берет палку — «тнек» и плачет, стоя перед домом и опираясь на нее»³¹.

По данным И. А. Кастанье начала XX в., «молодым людям и детям киргизы (казахи. — А. Т.) строго воспрещают опираться на палку и в таких случаях с сердцем прикрикивают на них: «Брось, не делай того, что предве-

²⁸ Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи // ИОАЭ при Казан. ун-те. 1897. Т. XIV, вып. 2. С. 182. См. также: Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах... С. 132; Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 1. С. 211.

²⁹ Мужской молодежный союз в Средней Азии Г. П. Снесарев объясняет как военный союз, подобный воинским отрядам молодежи у персов, спартанцев (Снесарев Г. П. Традиции мужских союзов в их позднейшем варианте у народов Средней Азии // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960. С. 176).

³⁰ См.: Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог). С. 211.

³¹ Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927—1928 гг.). Душанбе, 1970. С. 130.

щает недоброе!»³². Видимо, корни этого обычая уходят в далекое прошлое. Еще в XIII в. Плано Карпини, перечисляя запреты, писал, что запрещается «опираться на плеть, которой погоняют коня»³³.

У казахов жена, оплакивая мужа, распускала волосы, царапала себе лицо³⁴. В частности, А. И. Левшин сообщал: «Коль скоро покойник испустил дух, оныя обязаны немедленно поднять вопль и крик, плакать, биться, царапать себе лицо и рвать волосы...»³⁵. У И. Алтынсарина читаем: когда «выносят тело из кибитки, жена покойника поднимает страшный рев, чему вторят и прочие аульские женщины, царапая лицо до того, что оно покрывается кровью»³⁶. Обычно в таких случаях вдовы говорили: «Басым қаралы, бетім жаралы» (в трауре лицо мое поцарапано). Этот обычай присущ многим народам мира³⁷.

У древних тюрков не только вдова, но и близкие родственники умершего рвали на себе волосы, разрывали уши и лицо³⁸. Согласно китайским источникам, тюрки при смерти человека «лошадей и овец, разложив перед палаткою, приносят в жертву, семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом перед входом в палатку ножом надрезают себе лица и производят плач...»³⁹. Фрески с изображением плакальщиц, датированные VII — началом VIII в., найдены на оссуариях Токкалы и в живописи Пенджикента⁴⁰. Л. Я. Штернберг в

³² *Кастанье И. А.* Надгробные сооружения киргизских степей // Труды ОУАК. 1911. Вып. 26. С. 75.

³³ Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрика. М., 1957. С. 200.

³⁴ См.: *Гродеков Н. И.* Киргизы и каракиргизы... С. 25; *Катапов Н. Ф.* О погребальных обрядах... С. 132; *Диваев А.* Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 181; *Лавров С.* Кочевники. Спб., 1906. С. 39.

³⁵ *Левшин А. И.* Описание киргиз-казацких, или киргиз-кайсацких орд и степей. Спб., 1832. Ч. 1. С. 110.

³⁶ *Алтынсарин И.* Очерк обычаев при похоронах и поминках киргизов Оренбургского ведомства // ЗООРГО. Казань. 1870. Вып. 1. С. 118.

³⁷ *Кастанье И. А.* Надгробные сооружения... С. 91; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия... С. 204—205 и др.

³⁸ *Айдаров Г.* Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма-Ата, 1971. С. 15.

³⁹ *Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. 1. С. 230.

⁴⁰ Живопись древнего Пенджикента. М., 1954. Табл. XXI, XXII; *Гудкова А. В.* Ток-кала: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нукус, 1964. С. 18.

подтверждение того, что обычными дарами покойнику были волосы и кровь близких людей, приводит много конкретных этнографических примеров. По его убеждению, объясняется это тем, что кровь и волосы универсально считались основными элементами жизни; принесение их в жертву рассматривалось либо как средство оживить покойника, либо как ценный для него дар в его дальнейшей жизни. К этому хочется добавить, что сравнительно поздние исполнители этого обряда, по всей вероятности, таким образом выражали скорбь, сочувствие умершему. Так, по крайней мере, объясняют этот обычай наши информаторы. Обычно оплакивание покойника продолжалось до года ⁴¹.

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПОХОРОНАМИ

Перед похоронами, по мусульманскому обычаю, умершего омывают. Этот обычай связан с идеей нечистоты трупа и обязательно с очистительными свойствами воды. Обычай водного очищения встречается у многих народов мира ⁴².

Омывальщики у казахов в основном выбираются из числа родственников умершего (кровные родственники, сваты, родственники по материнской линии). По сообщению наших информаторов, один из омывальщиков обязательно должен быть родственником по материнской линии. Это, видимо, отголоски материнских родовых порядков. Придавалось значение и количеству омывальщиков. Считалось, их должно быть «нечетное число, иначе за покойником «на пару» с ним (дословный перевод слов информатора) еще кто-то последует».

Специальных омывальщиков и омывальщиц, как у узбеков Хорезма и некоторых других народов Средней Азии, у казахов не было. Омовение покойника не считали грязным делом, наоборот, называли «сауап», т. е. богоугодным делом. Тем не менее явно отмечается неприязнь к омовению, как к нечистому делу, в особенности среди «малопросвещенной» в области мусульманства части на-

⁴¹ Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989. С. 314.

⁴² Котляровский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 206; Авркиева Ю. П. Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки. М., 1961. С. 77; Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 262.

селения. Вообще среди среднеазиатских народов реликты зороастрийского учения о сакральной нечистоте трупа, а также омывальщиков наиболее четко прослеживаются у узбэков Хорезма.

У казахов при омовении на руки надевали «перчатки» из савана. «Считалось, что нечистота трупа может распространяться и на тех, кто производит процедуру омовения... И в этом вопросе не исключено влияние старой зороастрийской традиции на хорезмский и среднеазиатский в целом ритуал»⁴³. Место омовения тоже считалось оскверненным. На этом месте ставили знак или зажигали огонь, оставляя пепел на некоторое время, или посыпали зерном. Помещение, где производилось омовение, окуривали растением адраспан (дикая рута) или можжевельником (17, 38, 73, 101, 115). На место, где лежал покойник, засыпали пшеницу или просо. У изголовья покойника в землю забивали гвоздь (по некоторым данным, даже лом). Это якобы должно способствовать увеличению численности потомства покойника (как зерна пшеницы) и крепости их шен (как лом).

После омовения производили мусульманский обряд жаназа (заупокойная молитва). В этом комплексе для нас особый интерес представляет обряд фидия (иногда говорят — «даур», «искат»). Дореволюционные авторы считают его мусульманским. Но на самом деле он не является чисто мусульманским. В Коране не сказано о передаче грехов одного человека другому. Наоборот, ортодоксальный ислам утверждает, что перед богом каждый отвечает за свои поступки сам. Обряд же происходил следующим образом: «...немедленно после омыwania трупа к нему подводят с правой стороны верблюда и, перекинув повод через труп мулле, на другую сторону, говорят ему: мы тебя назначили для очищения от грехов по молитве, берешь ли на себя грехи усопшего по исполнению каза или пятикратной молитвы? Мулла три раза отвечает, что берет, и получает верблюда или лошадь»⁴⁴.

Отмечая доисламское происхождение данного обряда, А. Х. Маргулан писал: «Если умерший был человеком среднего состояния, то несколько лошадей привязывали к разноцветной веревке. Абыз (человек, совершающий обряд) один конец веревки прилагает к телу покойника,

⁴³ *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований... С. 138.

⁴⁴ *Гродеков Н. И.* Киргизы и каракиргизы... С. 256.

прикручивая руками другой конец веревки, приговаривает: «Ала жіп, ала жіп, бұл кісінің бар жазығын ала біт» — «Разноцветная веревка, прими на себя все грехи этого человека»⁴⁵. Если умерший был человеком очень пожилым, раздавали «жыртыс» (куски материи). Раньше с такой целью разрывали нательную рубашку или другую одежду умершего. Участники похорон брали жыртыс, веря, что судьба и человеческие качества умершего (долголетие, большое потомство и т. п.) посредством этих лоскутов перейдут к ним или положительно повлияют на других.

Из помещения умершего выносили ногами вперед. По некоторым сообщениям, при выносе тела останавливались и опускали его у порога три раза (13, 37, 55, 56, 111, 117). Самы информаторы этот обычай объясняют по-разному. Одни связывают его с желанием, чтобы за ним не последовал еще один покойник (чтобы не умер другой член семьи); другие толкуют это как прощание покойника с родным домом (7, 11, 31, 37, 66, 78, 91). Интересно объясняет этот обычай у обских угров В. Н. Чернецов. По его мнению, «остановку на пороге нельзя не понять как реминисценцию древнего обычая доаминистической стадии, когда умершего хоронили в самом жилище. Ведь пережитком последнего обычая является культ очага и порога — мест, считавшихся обиталищем духов предков»⁴⁶. Вынос умершего вперед ногами информаторы объясняют так: человек в эту жизнь входит вперед головой, а из жизни уходит ногами вперед — или так: при жизни выходил и входил в помещение ногами вперед и в последний путь отправляется ногами вперед. Некоторые информаторы также связывают это с пожеланием, чтобы за ним еще не последовал покойник.

Согласно многим информаторам, раньше при выносе покойника его обводили хлебом и солью (по некоторым сообщениям — куртот, примешком, хлебом) или просто «дэм» — пищей. Пройдя четыре шага от внешнего порога, поворачивали покойника головой вперед.

Специальные деревянные носилки «табыт» для переноса покойного до могилы, существовавшие у казахов южных, западных областей и у других среднеазиатских

⁴⁵ См.: Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 111.

⁴⁶ Чернецов В. Н. Представление о душе у обских угров // ТИЭ. Нов. сер. 1959. Т. 51. С. 153.

народов⁴⁷, не использовали у казахов восточных областей. Носилки у них заменяла специальная кошма белого цвета — «ақ киіз», «ниман киіз», иногда «табыт киіз» (белая кошма, молитвенная кошма, кошма-гроб). По сведениям старейших информаторов Акжарского района, «табыт киіз» раньше готовилась для всего рода только одна, впоследствии же ее готовили почти в каждом доме. В других целях такую кошму не употребляли. В обыденное время ее располагали на почетном месте юрты среди других кошм и одеял, сложенных в «жүк». После каждого применения кошму очищали посредством «аластау» (огнем) и оставляли на ночь на крыше. Оставление на ночь обычно объясняют словами: «жұлдыз көреді», «жел қагады», т. е. «звезды увидят», «ветер продует». Видимо, это связано с верой в очистительные свойства небесных светил и природной стихии.

До могилы покойника несли (если недалеко) или везли на верблюде. Мужчину везли только на «атан түйе» (верблюд-самец), а женщину — на «інген» (верблюдица). Если пол вьючного животного не соответствовал полу покойного, то верблюду плотно затыкали уши, на ноги привязывали «актык (белая тряпка), иначе, по поверью, верблюд заболел и мог умереть. Некоторые старики помнят: если покойника везли издалека, то верблюда, на котором его везли, обязательно резали и погребали в той же могиле. Среди казахов широко бытует легенда, по которой место погребения святых людей определяет «атан-түйе» (атан), на котором везли покойника. Обычно этот верблюд останавливается и оседает на том месте, где должен быть похоронен святой (легенда о некрополе Камысбая в Мангистауской области, Мулкилана в Кызыл-Ординской области, Раимбека в Алма-Ате).

У казахов в основном существовали два типа могильной ямы: с подбоем (нишей) и в виде простого шурфа. Последний тип сверху перекрывался плитой. Первый называется «лахат көр» или «казана көр», второй — «жарма көр». Иногда, в зависимости от характера почвы, они сочетались. В обоих типах погребений «земля не давила» на покойника. По всей вероятности, особенности строения этих могил связаны с древними анимистическими представлениями о том, что умершему присущи мно-

⁴⁷ Жданко Т. А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // ТХАЭ. М., 1939. Т. 1. С. 509.

гие свойства живого существа⁴⁸, он чувствует давление земляного слоя, тяжесть насыпаемой на него земли. Поэтому, наверное, казахи, бросая комья земли в могильную яму, приговаривают: «Топырагың жеңіл болсын!», т. е. «Пусть земля над тобой будет легкой!», «Пусть земляное ложе твое будет мягким!». Иногда в могильной яме разбрасывали семена, зерна.

До конца XVIII в. казахи хоронили человека со всеми его личными вещами и принадлежностями конской сбруи. Корни этой традиции лежат в далеком прошлом. По сообщениям авторов XVIII—XIX вв., покойного хоронили с конем, оружием, на мертвое тело надевали лучшее платье⁴⁹. Обычай погребения со всеми личными вещами, оружием, конем, иногда с женами, слугами уходит корнями в сакское и более раннее прошлое⁵⁰. Об аналогичном обычае огузов писал Ибн Фадлан: «...для него (умершего) роют большую могилу наподобие дома, берут его, надевают на него куртку, его пояс, лук, кладут в его руку чашу из дерева с набидом, приносят все его имущество и кладут с ним в этом доме...»⁵¹. Интересные сведения на этот счет приводит П. Паллас: «...подле головы [умершего], обыкновенно лежащей к северу, вколачивают толстый кол и не вынимают одного до тех пор, пока совсем не сделают могильный бугор; а как оный кол вынут, то остается дыра в могилу»⁵². Так была устроена могила Абулхапр-хана. По данным И. А. Кастанье, «при совершении ежегодной тризны копье, находящееся на памятнике [Абулхапра], вынималось; в яму клали снеди и мяса, вешали новые доскутья, и копье ставили опять на свое место»⁵³. Таким образом, согласно представлениям древних, умершего следовало не только снабжать всем необходимым, но и периодически кормить (обеспечивать пищей и питьем).

⁴⁸ Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889. С. 147.

⁴⁹ Рычков Н. И. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкие степи в 1771 году. Спб., 1772. С. 27; Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Спб., 1778. Ч. III. С. 586; Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 111, 113.

⁵⁰ Трифонов Ю. И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 374.

⁵¹ Ковалевский А. П. Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. С. 161—162.

⁵² Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям... С. 586.

⁵³ Кастанье И. А. Надгробные сооружения... С. 91.

Подробное описание казахских могил XVIII—XIX вв. дают авторы тех времен. Так, Н. И. Гродеков писал: «Кладбища помещаются на холмах и высоких местах, где снежная вода не может разрушить могил. Над могилами богачей строят кельи с куполом, с небольшими минаретами, оградой. На надгробных камнях бывают высечены родовые тамги»⁵⁴. Впечатляющую картину казахского кладбища нарисовал А. И. Левшин: «Тут утомленный однообразием и пустотой степей глаз останавливается или под тенью дерева, или на сложенных из камней и глины пирамидах, башнях и высоких оградах. В одном месте видит он копыта с развевающимися на них конскими гривами, лентами или плетками... на могиле славного наездника он находит седло с копьём, лук, стрелы; над птицеловом — какое-нибудь грубое изображение беркута или ястреба; над младенцем — колыбель и прочее»⁵⁵. Еще одну деталь в эту картину внес И. Алтынсарин, отметив, что казахи на могилах женщин устанавливали палку (бакан или писпек)⁵⁶.

Некоторые некрополи XVIII—XIX вв. в верхней части имели настоящий шанырак. Это еще раз напоминает об идее параллели юрты (жилища живых) и мола (жилища мертвых). Не без связи с этой архаической традицией казахи могилу иногда называли «үй» (жилище).

Многие авторы тех времен отмечали, что казахи всегда хоронили на родовых кладбищах⁵⁷. Такой обычай встречается у многих народов Средней Азии⁵⁸ и у других, сохранивших пережитки родового деления. По всей

⁵⁴ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы... С. 260.

⁵⁵ Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. 112—113.

⁵⁶ Алтынсарин И. Очерк обычаев... С. 119.

⁵⁷ Рычков Н. И. Дневные записки путешествия... С. 27, 43, 44; Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 112; Ибрагимов И. Этнографические очерки киргизского народа // РТ. 1872. Вып. II. С. 150; Харузин А. Н. Киргизы Букеевской орды. М., 1889. Вып. I. С. 139.

⁵⁸ Джумагулов О. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960. С. 89; Абрамзон С. М. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов // КСИА АН СССР. 1961. Т. 86. С. 115; Зодде К. К. Очерки туркменской земли и юго-восточного побережья Каспийского моря. СПб., 1856. С. 115; Вирский М. М. Об устройстве арской могилы и похоронных обрядов у туземцев // ИОАЭ при Казан. ун-те. Т. 35, вып. I—III. С. 147; Снесарев Г. П. Большевесемейные захоронения... С. 64—65; Поганов Л. П. Очерки по истории лтайцев. М.; Л., 1953. С. 75.

вероятности, здесь наблюдается перенесение порядков земной жизни в потусторонний мир: умершие сородичи должны находиться поблизости друг от друга. В условиях кочевого, полукочевого быта, длительных войн, когда человек зачастую умирал далеко от родины, родового кладбища, иногда прибегали к временному захоронению — «аманат». Умершего помещали в небольшом углублении в скалах (үңгір), входную часть его закладывали камнем или же хоронили в неглубокой могильной яме, поверх которой делали небольшую каменную насыпь. Через определенное время, когда мясо покойника отделялось от костей, кости собирали и увозили на родную или на родовое кладбище. С. Акатаев считает, что такие захоронения связаны с зороастризмом⁵⁹.

Одним из способов временного содержания умершего было хранение в «сөре» — на деревянном помосте около двух метров высотой, стоящем на четырех жердях. Обычно покойника содержали в сөре только в зимнее время. При этом после сагана его заворачивали в кожу, которую плотно зашивали. С наступлением весны и открытием дорог покойника, если он был знаменит, везли к святым местам или на родовое кладбище, если это был рядовой общинник или воин. По всей вероятности, обычай временного содержания в «сөре» у казахов имеет глубокие корни и связан с донсламскими общетюркскими традициями наземного захоронения. Такой вид захоронения до недавнего времени отмечался у многих тюркоязычных шаманистских народов Сибири. Например, у тувинцев шаманов хоронили в аналогичных казахских «сөре» помостах, называемых «сор»⁶⁰. На территории Казахстана они известны под названием «Олжабай сөресі», «Едіге сөресі», «Бөгенбай сөресі».

Кроме того, у казахов встречается обычай, согласно которому умершего помещали в камеру, называемую «сагана». Захоронение в сагана принципиально отличается от общепринятых у казахов и других мусульманских народов обычаев погребения умершего. Зафиксировано два вида такого захоронения. Примером одного из них может служить сагана «Маката», расположенная близ

⁵⁹ Акатаев С. Н. Свет и мрак. Алма-Ата, 1990. С. 186—197. На каз. яз.

⁶⁰ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 60, 62, 74.

с. Шенбер в Улытауском районе Джезказганской области. Судя по табличке и сообщениям информаторов, она сооружена в XVIII в. Некрополь представляет собой четырехугольное купольное сооружение, в подземной части которого сделаны две погребальные камеры, разделенные стеной, — отдельно для мужчин и женщин. Покойника в склепе не закапывали, как обычно, в землю, а помещали в камеру. При новом погребении останки предыдущего покойника соответствующего пола спускали в могильную яму, расположенную рядом ⁶¹.

Другим примером является сагана Рамазана, расположенная недалеко от совхоза им. К. Маркса в Жанааркинском районе Джезказганской области. Это четырехугольное сооружение возведено в 50-е гг. XX в. Последнее захоронение здесь совершено в 1984 г. Сагана Рамазана сооружена по принципу погреба. Изнутри она представляет собой котлован, занимающий всю площадь строения, глубиной 1,9 м, перекрытый досками на уровне дневной поверхности. Несколько досок образованного таким образом пола у входа — съемные, оттуда по лестнице можно спуститься в подвальное помещение «қабірхана». Умерших помещали открыто в один ряд. У передней стены лежали останки шести покойников разной сохранности, с обеих сторон лестницы располагались еще два покойника. Во всех сагана умершего хоронили в саване.

Аналогичные сагана часто встречаются в районах Сузак, Сарысу, это некрополи Торекула, Кошкарбая, Кутыбека ⁶². Надгробные сооружения, так называемые сагана-тамы, широко распространены на Мангышлаке и Устюрте, правда, хоронят там по мусульманским канонам.

В южных районах Казахстана встречаются могильные сооружения «сардаба». Судя по описаниям, подземные склепы насчитывали несколько комнат и захоронения открыто производились в одной из них ⁶³.

По древней традиции, казахские могилы ориентировались на восток, в сторону восхода солнца. Правда, после распространения мусульманства этой традиции

⁶¹ Джанибеков У. Культура казахского ремесла. Алма-Ата, 1982. 11.

⁶² Акатаев С. Н. Свет и мрак. С. 194.

⁶³ Қабдоллақайырұлы Ф. Біреудің кісісі өлсе қаралы ол... // Ана ілі. 1990. Қазанның 18-і.

строго не придерживались. Интересно, что и двери юрты выходили в основном на восток. Узбеки из рода кипчак, обычаи которых во многом сходны с казахскими, объясняют это так: «Таков обычай наших предков. Предки говорили, что солнце — счастье, оно несет на землю все блага, изобилие человеку»⁶⁴.

Погребальная ориентация в сторону восходящего солнца отмечалась не только у средневековых кипчаков⁶⁵, но и у многих народов мира. Большинство авторов этот обычай связывают с культом Солнца⁶⁶.

Доисламские представления и верования казахов в XVIII—XIX вв. еще проявлялись во внешних атрибутах могил. Это конский череп, оставленный у надгробья, древко копья или шест, воздвигнутый у изголовья погребения, каменные стелы (күлпытасы) с родовой тамгой, оставление в погребальном сооружении бытовых предметов или их изображение на стенах могил. Оставление конского черепа и установление шеста до сих пор бытует в восточных районах Казахстана. Каменные стелы (күлпытасы, сынтасы) встречаются повсеместно. Думается, они представляют собой результат развития традиции установки каменных изваяний — балбалов, характерных для VI—IX вв., т. е. для тюркского времени. С проникновением ислама, который запрещал всякие изображения, особенно человеческие, вместо них начали ставить удлиненные камни — сынтасы.

Что касается изображения животных, бытовых предметов в надмогильных сооружениях, то эта традиция сохранилась только в западных районах Казахстана, в особенности на Мангышлаке и Устюрте.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ В ПРОЩАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ

В течение года после смерти человека выполнялись обряды, весь комплекс которых назван нами «прощально-поминальным». Этот термин, на наш взгляд, точнее, чем принятый в литературе «поминальные», определяет сущность этих верований и обрядов.

⁶⁴ Шаниязов К. Узбеки-карлуки (историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964. С. 37.

⁶⁵ Путешествие в восточные страны Платона Карпини и Рубрика. М., 1957. С. 102—103.

⁶⁶ Бичурин Н. Я. Собрание сведений... С. 49—50; Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 507—509.

Траур — неотъемлемая часть похоронно-поминальной обрядности почти всех народов мира. В свое время Л. Я. Штернберг писал: «Замечательно почти полное тождество траурных обычаев у народов самых различных рас, отдаленных по географическому своему положению и далеких друг от друга по степени культуры»⁶⁷

Казахи в знак траура («аза» или «аза тұту», т. е. «горевать по умершему») на юрте покойного вывешивали платки трех цветов, в зависимости от возраста умершего: белобородому старику — белую бязь или мату, мужчине в возрасте 25—40 лет — черный платок, а 20—25-летним — красный платок⁶⁸. Если покойнику было больше шестидесяти лет, то жена его не надевала траурную одежду. Жене умершего средних лет надлежало надевать черное платье и черный платок, а жене покойника 20—25 лет на голову повязывали красный платок⁶⁹. Не дифференцируя цвета траурных одежд соответственно возрасту умершего, И. Алтынсарин отмечает, что жена умершего «на обыкновенный головной платок надевает еще черный, называемый кара»⁷⁰. По сообщениям наших информаторов, основным траурным цветом был черный. Обычно траур распространялся и на коня умершего: его покрывали черной попоной⁷¹.

В романе «Путь Абая» М. Ауэзова устами знатока казахских обычаев Суюндика рассказывается, что «у тела молодого умершего вывешивается красное знамя, у тела старика — белое, а у человека среднего возраста, каким был Божей, знамя должно состоять из двух полос — черной и белой». Далее следует описание траурного кочевья: «Впереди стройным рядом ехало несколько девушек, ведущих на поводу оседланного темно-серого коня с постриженными челкой и хвостом. За ними следовала исхудавшая, бледная пожилая женщина в черном платке. Вьюки на всех пятнадцати верблюдах были покрыты черными коврами, темными вышитыми покрывалами и пестрыми кошмами с черным узором...»⁷². Интересно, что, анали-

⁶⁷ Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 204.

⁶⁸ Алтынсарин И. Очерк обычаев... С. 120; Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 4—7; Рычков Н. И. Дневные записки путешествия... С. 29.

⁶⁹ Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 5—7.

⁷⁰ Алтынсарин И. Очерк обычаев... С. 119.

⁷¹ Рычков Н. И. Дневные записки путешествия... С. 29; Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 6—7.

⁷² Ауэзов М. Путь Абая. Алма-Ата, 1982. С. 161.

зируя слово «кара» с историко-лингвистической позиции, Е. Н. Жанпейсов пришел к выводу: оно означает «свидетельство», «знак», а не черный цвет⁷³. У казахов Младшего жуза вдова убитого, например, в знак траура носила желтый платок⁷⁴.

Белый и красный цвета в качестве ритуальных и траурных, видимо, ведут свое начало от племен, участвовавших в этогенезе казахского народа. Раскопки погребальных сооружений, в частности, свидетельствуют, что у савроматов священными цветами были желтый и красный⁷⁵, у андроновских племен, обитавших на территории Казахстана, — красный (красной охрой осыпали тело умерших)⁷⁶, у кочевников времен Золотой Орды — сочетание красного и белого⁷⁷.

Носили траур в основном по мужчинам, на умерших женщин и детей этот обычай не распространялся.

Одним из неотъемлемых компонентов обрядности траурного периода у казахов было изготовление символического изображения умершего — «тул». Этот обычай описан многими учеными-современниками. Так, Г. И. Спасский сообщает: «По окончании похорон внутри юрты ставят болвана, наряженного в лучшее платье и имеющего сверх него панцирь или кольчугу, а на голове — шлем. Пред сим болваном мать, жены и дочери покойного, кроме мужчин, каждое утро и вечер при заходе солнца, стоя на коленях, оплакивают покойника, вспоминая и выхваляя добродетели его, храбрость, рукоделие и деловитость»⁷⁸. По данным А. И. Левшина, «трагические представления сии продолжают весьма долго, нные до истечения года; ежедневно возобновляют их по утрам и вечером перед куклою или болваном, который, будучи одет в платье покойника, служит плачущим вместо его изображения. Последний обычай более су-

⁷³ Жанпейсов Е. Н. Этнокультурная лексика казахского языка. Алма-Ата, 1989. С. 57.

⁷⁴ См.: Фукс С. Л. Обычное право казахов в XVIII — первой половине XIX века. Алма-Ата, 1981. С. 155.

⁷⁵ Смирнов К. Ф. Савроматы. М., 1964. С. 95.

⁷⁶ Маргулан А. Х., Акишев К. А., Қадырбаев М. К., Оразбаев А. М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1961. С. 291—292.

⁷⁷ Федоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966. С. 130.

⁷⁸ Спасский Г. И. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой орды // Сибирский вестник. Спб., 1820. Ч. X. С. 162—163.

шествует в некоторых частях Средней орды»⁷⁹. Этот же обычай отмечен у казахов Заплайского края⁸⁰.

Обычай изготовления «тул» очень древний, он упоминается еще в древнетюркских эпитафиях: «На шестидесятом году [жизни] я на голубом небе не стал видеть солнца. Моя княжна в тереме сделала «тул»⁸¹. Об аналогичном обычае Рубруку сообщили уйгуры: «...когда какой-нибудь богач умирает, то или сын его, или жена, или кто-нибудь дорогой для него приказывает сделать изображение умершего и ставит его здесь, а мы чтим память его»⁸². В киргизском эпосе «Манас» умирающий Кокетай завещает:

«Остается моя вдова,
Моя любимая Кюлаим.
Перед изображением моим
День и ночь пусть сидит,
Глаза слезами не слепит»⁸³.

Видно, этот же обычай имеет в виду средневековый историк Рузбихан, когда сообщает о вероотступничестве казахов. По его словам, оно заключалось в установлении изображений идолов, которым поклонялись, что, по мнению богословов Мавераннахра и Хорасана, являлось явным отступлением от ислама⁸⁴.

По всей видимости, все перечисленные авторы зафиксировали последние пережитки обычая изготовления «тул» в виде человеческого изображения. Усиленная исламизация, начавшаяся с присоединением казахских земель к России, способствовала изживанию доисламских культов, тем более обычая изготовления человеческого изображения. В связи с этим в конце XIX в. происходит явное изменение этого обычая: появляются другие «за-

⁷⁹ Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 110.

⁸⁰ Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883. Вып. IV. С. 669; Андреев М. Поездка летом 1928 года в Касапский район (север Ферганы) // Изв. общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1928. Т. 1. С. 116; Абрамзон С. М. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов // Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946. С. 5—8.

⁸¹ См.: Памятники древнетюркской письменности Тувы. Кызыл, 1963. Вып. I. С. 64.

⁸² Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. С. 129.

⁸³ Манас. М., 1960. С. 50.

⁸⁴ Фазлаллах ибн Рузбихан Исфাহани. Михман наме-йи Бухара. М., 1976. С. 105—106.

местители» умершего. Например, на поминках «в кибитке покойного развешиваются на веревке все вещи: одежда, седло, нагайка, оружие как принадлежности траура (тұлдап койды), а вдова сидит у постели с распущенными волосами, окруженная причитающими женщинами»⁸⁵. Вот как описывает тот же обычай И. Алтынсарин: «Конская сбруя, платье и оружие и вообще все лучшие вещи покойного развешиваются в кибитке, затем на левой стороне ставят длинное копьё. Все эти вещи выставляются иногда с год»⁸⁶.

Описывая похоронные обычаи казахов, Ч. Валиханов и А. Диваев отмечали, что в продолжение 40 дней зажигали по 40 «шырақ» — сальных фитилей⁸⁷. По матерналам Х. А. Аргынбаева, эти свечи зажигали в течение года⁸⁸. Наши информаторы сообщают, что обычно эти свечи зажигали на почетном месте юрты, а ранее, по всей вероятности, — перед «тулами».

По сведениям очень старых информаторов, в день годичной тризны опять седлали личного коня умершего, на него навьючивали все личные вещи и оружие покойного. После этого самые близкие родственники (жена, дети, братья), по очереди обнимая коня, плачут (көріседі)⁸⁹, приговаривая: «На кого ты нас оставляешь, забери с собой!». По окончании этого прощального акта ведут коня на заклание, а близкие родственники, особенно жена, дети, плачут и просят не резать его, а иногда даже борются за жизнь животного.

Интересно, что копьё умершего располагали около его личных вещей — «тул», и особым знаком на нем обозначали возраст умершего. Если умерший был белобородым стариком, на копьё привязывали белую материю,

⁸⁵ Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы... С. 258—259.

⁸⁶ Алтынсарин И. Очерк обычаев... С. 5.

⁸⁷ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог). С. 209; Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 5. Некоторые информаторы отмечали, что зажигают «шырақ» в знак кормления духов умершего запахом жирового светильника.

⁸⁸ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 113.

⁸⁹ Казахское «көрісу» означает плач только людей и только обнявшись. В данном случае в лице коня прощаются с его хозяином; отдельные моменты этого сюжета см.: Ауэзов М. Путь Абая. Алма-Ата, 1982. Т. 1. С. 161. Аналогичный обычай зафиксирован Б. Х. Кармышевой у узбеков-локайцев (См.: Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана: Историко-этнографические очерки животноводства в дореволюционный период // ТИИАЭ АН ТаджССР. Душанбе, 1954. Т. 28. С. 103).

если средних лет — черную, если молодой — красную матерью⁹⁰. После окончания годичной трапезы происходил обряд переламывания копья: заранее назначенный человек «начинает прибирать на место снятое с любимой лошади покойного парадное седло, сбрую и его одежды, бывшие на седле во время церемонии; приглашенный переломить найзу (копье) садится на почетное место в передней части юрты и приказывает джигиту ее переломить. Вдова и дочери, схватившись за древко найзы, ее защищают. В это время несколько молодых людей на конях становятся снаружи юрты и крепко держат верхушку найзы; джигит в юрте охватывает древко посередине и переламывает его; тут поднимается такой вой, плач, стон, что нельзя ни описать, ни вообразить»⁹¹.

Все приведенные факты, связанные с обычаем заместителя умершего, приводят к выводу, что казахи в личных вещах и существах, принадлежащих покойному, виделиместилище его души. В одном случае такимместилищем служил «болван», облаченный в одежду покойного; в другом случае — личный конь, с которым, прежде чем заколоть, прощались, как с человеком, и к которому обращались, как к самому покойнику; в третьем — копье, выставленное вместе с вещами покойного и ценом закрепленной на нем траурной ткани указывающее на возраст умершего. Поэтому при ритуальном переламывании копья жена, дочери умершего сопротивлялись, а после переламывания причитали по нем.

Думается, что во время фиксирования этих обычаев — в XIX в. сам народ смутно осознавал их значение. Наши информаторы тем более не могут объяснить смысл этих обрядов, хотя некоторые помнят их. По нашему убеждению, все они были связаны с анимистическими представлениями. Местилищем души умершего или его заместителем выступали не только «болван» или кукла, о чем писали многие исследователи этого обычая, но и принадлежащие покойному вещи и существа под общим названием «тұл»: «тұл-ат», «тұл-катын», «тұл-найза»,

⁹⁰ *Алтынсарин И.* Очерк обычаев... С. 120; *Диваев А.* Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 4—7.

⁹¹ *П.* Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 53—54. См. также: *Диваев А.* Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 6—7; *Кастанье И. А.* Надгробные сооружения... С. 72; *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах... С. 130.

«тул-дүңне» (т. е. «тул-конь», «тул-женщина», «тул-копье», «тул-вещь»).

Пока трудно судить, является ли термин «тул» первоначально определением только вместилища души умершего в виде человеческого изображения⁹² или еще на раннем этапе он использовался для обозначения всех перечисленных заместителей умершего. Ясно одно, что тул в виде близких существ (жена, конь) и личных вещей умершего — не позднее явление. По древнему обычаю многих народов, эти существа и вещи хоронились вместе с покойником или просто уничтожались, так как существовало поверье, что душа умершего вселяется в них и будет угрожать опасностью живым, если их оставить в этом мире.

В связи с обычаем заместителя умершего вспоминается казахский обычай изготовления чучела теленка — тулып. Тулыпом пользовались при доении коровы, у которой сдох теленок. В одной из песен казахского жырау второй половины XIX в. Бактыбая Жолбарысулы были такие слова:

Бузауы өлген сиырдай, Обращаясь к пустому тулупу
Күр тулыпка мәңгіреп⁹³. Подобно корове, у которой сдох теленок.

Уста Кашаган-жырау произносят:

Мен ботасы өлген бозмая, Я — верблюдица скорбящая
Тұлымбыңа келіп аңраған⁹⁴. У тулупа своего верблюжонка.

На наш взгляд, общий корень «тул» в названиях этих заместителей указывает и на общую их семантическую нагрузку.

Может быть, слово «тул» некогда имело связь с понятием «укоротиться» или «резать». Такое предположение вызвано тем, что одним из признаков «тула-коня» является укорочение гривы и хвоста⁹⁵. У казахов до сих пор существуют понятия «тұлымшак», «тұлым», которые обо-

⁹² По мнению Е. Н. Жанпейсова, «древнее значение слова «тул» связано не с одним только «изображением умершего мужа», но и с внешностью, внешним видом вообще» (Жанпейсов Е. Н. Этнокультурная лексика казахского языка. С. 62).

⁹³ Казахская поэзия XIX века. Алма-Ата, 1985. С. 172. На каз. яз.

⁹⁴ Там же. С. 218.

⁹⁵ Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи. С. 6.

значают коротко постриженные косы⁹⁶. Правда, в наше время это слово применяется для определения коротких косичек девочек. Мне кажется, что оно отсылает нас к далекой истории, когда и у «тул-женщины» срезали косы. Принадлежность данного выражения к «тулу» забылась, а сохранился смысл, определяющий постриженные волосы. Между прочим, обычай срезания косы у вдовы существовал у осетин⁹⁷, похоронно-поминальные обряды которых во многом сходны с казахскими. У многих народов мира встречается обычай срезания волос у близких людей умершего⁹⁸.

С точки зрения Б. П. Шишло, понятие «тул» связано с одним из определений души на алтайском (тюла), телеутском (iula) и тувинском (чула) языках⁹⁹. То, что эти названия имеют единый корень со времен раннетюркской общности, очевидно, не случайно.

Вообще, временные заместители умершего встречаются у многих народов Сибири и Севера. Например, нанайцы на седьмой день после кончины делали «фаню» (кукла) или на почетном месте укладывали все вещи покойного и в течение года подносили ему пищу¹⁰⁰; якуты душу умершего изображали в виде куклы¹⁰¹; у хантов эту роль играла кукла «шангот»¹⁰²; кеты аналогичную куклу называли «донгольс»¹⁰³ и считали, что до проводов покойника в «селение мертвых» душа его поселяется в теле собаки «прыски»¹⁰⁴; лопари до поминок держали деревянную статуэтку покойника¹⁰⁵. Аналогичные обычаи

⁹⁶ Срезание косы означает у казахов сокращение жизни, счастья (Шаш кессе ғұмыры, бақыты кесіледі).

⁹⁷ Калоев Б. А. Обряд посвящения коня у осетин // ТМКАЭН. 1970. Т. 8. С. 3.

⁹⁸ Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 205.

⁹⁹ Шишло Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 252—253.

¹⁰⁰ См.: Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 1. С. 96; Формы погребения у современных народов Восточной России // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1892. Т. X, вып. 1. С. 90.

¹⁰¹ Приклонская В. Л. Три года в Якутской области // ЖС. 1891. Вып. 1. С. 64.

¹⁰² Росляков И. П. Похоронные обряды у остяков // Отд. отт. из Ежегодника Тобольского губернского музея за 1896 г. Вып. 5. С. 5; Чернецов В. Н. Представление о душе у обских угров. С. 148.

¹⁰³ Алексеев Е. А. Кеты: Истор.-этногр. очерк. Л., 1967. С. 196.

¹⁰⁴ Крейнвич Е. А. Нивхгу. М., 1973. С. 367—384.

¹⁰⁵ Формы погребения у современных народов Восточной России. С. 394.

существовали у юкагиров, негидальцев, нганасан¹⁰⁶. У народов Поволжья заместители умершего представляли в виде живого человека и в виде одежды, которую клали на подушку¹⁰⁷. Среди кавказских народов этот обычай ярко проявлялся у осетин¹⁰⁸. У абхазцев из одежды покойника делали «аншан» и во время годовых поминков чучело сажали за стол; у грузин-хевсур в течение года костюм и доспехи покойника лежали сложенными на тахте¹⁰⁹.

Многие народы мира верили, что смерть — не окончательное уничтожение человека, а переход из одной формы жизни в другую. По верованиям казахов, после смерти человека его душа до определенного времени находится в тесной связи с живым, требует особого внимания со стороны последних, но в то же время является грозной таинственной силой. Поэтому считали необходимым умиротворить душу умершего, обеспечить ее всем для жизни в потустороннем мире, который представлялся похожим на земной.

Кормление души умершего начиналось с первого дня после смерти человека. До настоящего времени существует угощение, даваемое до похорон, — «конак асы» (иногда называют «шілдехана»). Смысл этого когда-то обрядового угощения наши информаторы объясняют по-разному. Одни считают, что эта пища подается в честь гостей, пришедших к покойному; другие под словом «конак» (гость) понимают самого покойника. Последнее объяснение правильное отражает сущность обрядового угощения и является более древним представлением. В пользу предположения, что под гостем раньше понимали самого покойника и ритуальная пища предназначалась для него, говорит, в частности, факт обязательного помещения покойника на правой половине юрты.

Как известно, у казахов всегда левая половина юрты была семейной, а правая предназначалась для гостей. Перевод покойника в правую половину, по-видимому, связан с переводом его в категорию гостя. И о просватанной девушке говорили: «оң жақта отырған қыз» (букв.

¹⁰⁶ Шишло Б. П. Среднеазиатский тул... С. 254.

¹⁰⁷ Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889. С. 155; Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. II. С. 270—272.

¹⁰⁸ Ковалевский А. М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939. С. 7.

¹⁰⁹ Религиозные верования народов СССР. Т. II. С. 75, 122.

«девушка, находящаяся на правой половине юрты», т. е. уже принадлежащая кому-то другому, «гость» в своей семье).

Наконец, косвенное подтверждение нашему предположению, как нам кажется, имеется и в формулировке вопроса о том, через сколько дней хоронили покойника. Казахи при этом употребляли устоявшееся выражение: «Қанша күн қонақ болды», т. е. «сколько дней гостил?».

По сообщениям Ч. Ч. Валиханова, до сорокового дня «каждый день до зажжения свечки в сумерки отворяют дверь, наполняют одну чашу кумысом и в дверях постилают белую кошму, готовят прием для покойника»¹¹⁰.

Погребая покойника, в могилу клали снедь и мясо¹¹¹. Так же делали и каракалпаки¹¹². Посмертное кормление умершего в лице его заместителя известно у народов Средней Азии, Сибири и Севера, Поволжья и Кавказа.

Вплоть до начала XIX в. вместе с едой в могилу клали личные вещи, оружие, коня умершего. Позже покойника всем необходимым обеспечивали символически, путем изображения этих вещей на надгробных сооружениях¹¹³. Несомненно, этот обычай казахов основан на анимистических представлениях и связан с верой в посмертное существование души. В могиле оставляли отверстие окошечко, чтобы тоскующая душа могла посетить тело или чтобы через отверстие кормить покойного¹¹⁴. С такой же целью оставляли окошечки в погребальных сооружениях узбеки Хорезма, племена прокезов в Америке, древние египтяне, африканские банту, другие народы.

Анимистические представления казахов ярко проявляются и в поминальных обрядах, которые совершают на седьмой, сороковой день и спустя год после смерти (казахи Младшего жуза отмечали и сотый день).

Наиболее ярко доисламскую сущность этих обрядов

¹¹⁰ Валиханов Ч. Ч. Тенгри (бог). С. 209.

¹¹¹ Кастанье И. А. Надгробные сооружения... С. 175—176.

¹¹² Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков: Дис. канд. ист. наук. М., 1963. С. 175—176.

¹¹³ Востров В. В. К вопросу о пережитках древних верований у казахов // Изв. АН КазССР. Сер. ист., арх. и этногр. 1959. Вып. 2. С. 52—60; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 126; Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. Алма-Ата. 1975. С. 38.

¹¹⁴ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1773. Ч. 1. С. 583; Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 341.

и отраженные в них анимистические представления об-наруживают годичные поминки, называемые «жылы» или «ас»¹¹⁵. Первое определение имеет временной смысл («год»), второе же более ясно определяет сущность этого обрядового комплекса («пища»). Одним из главных ритуалов таких поминков является угощение. Но угощение кого — живых или покойника? Представляется, что в прошлом смысл трапезы на поминках заключался в прощальном угощении покойника и снабжении его всем необходимым на том свете¹¹⁶. С развитием миропонимания этот обряд постепенно заменялся в пользу живых: богатство покойника (включая пищу) уже не закапывали в землю, а использовали для нужд живых, сохраняя, однако, в похоронно-поминальном комплексе основную идею этого обряда — предназначение скота и личных вещей именно покойнику.

В XVIII—XIX вв. казахи уже не клали вещи в могилу, а раздавали их близким родственникам покойного. Этот обычай существует до сих пор. В настоящее время раздают только новые вещи, но они выполняют функцию личных вещей покойного, и смысл их остается тот же. На вопрос: «Почему раздают эти вещи?» — многие информаторы отвечают: «Өліктің өз заты ол дүниеде өзіне қайтады» — «Вещи покойного на том свете ему вернутся».

Предназначался покойному и скот, который закапывали на годичные поминки. По сведениям многих наших информаторов (11, 35) и дореволюционных авторов¹¹⁷, обычно все кости животных, заколотых для годичной трапезы, не выбрасывали собакам, а разламывали, аккуратно складывали в кучу и закапывали в одно место, вернее, хоронили. В этом обычае сказывается вера в то,

Х. А. Аргынбаев, в целом правильно понимая назначения этого обычая, в то же время не подкрепляет свой тезис конкретными материалами и, таким образом, тоже не выходит за рамки известных истин (См.: *Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов*. С. 126—127).

¹¹⁶ С. А. Токарев писал: «Можно подумать, собственно пиршество добавилось к погребальному ритуалу позднее... вначале имущество умершего, в том числе съестные припасы, просто потреблялись, а потом постепенно, по-видимому, возникла идея, что эти припасы ест сам умерший, большую же часть их стали съедать его родственники, участники похоронного ритуала» (*Токарев С. А. Ранние формы религии*. М., 1990. С. 178).

¹¹⁷ *Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах...* С. 132—133; *Кас-танье И. А. Надгробные сооружения...* С. 91—92.

что весь этот скот воскреснет на том свете и будет служить хозяину. Сохранение костей животных в целости, обусловленное верой в последующее оживление жертвенного животного, было распространено у многих народов¹¹⁸.

Былая основная цель поминальных жертв четко прослеживается в казахском фольклоре. В частности, в сказке «Жигит и волчица» хан влюбляется в красавицу-волчицу и хочет убить ее мужа — жигита. С этой целью он дает последнему два поручения, но жигит их выполняет. Тогда злая старуха подсказывает хану: «После смерти твоего отца на поминках в сороковой день был зарезан черный жеребец. Пусть жигит найдет его и приведет к тебе».

Вызвал хан жигита. Велел ему найти жеребца, съеденного на поминках покойного хана, и доставить его в ханский дворец.

Сильно затужил жигит. Пошел он к старой волчице — сестре жены, и она дала следующий совет: «Поезжай в горы, где похоронен отец хана. Найди его могилу, раскопай ее и собери все косточки покойника. Положи их в люльку и начинай качать. Тогда дух покойного хана закричит: «Будь проклят, кто меня тревожит! Говори скорей, что тебе нужно!». Тут ты ему и выложи свою просьбу».

Поскакал жигит в горы, нашел могилу хана, раскрыл ее, собрал кости покойника, положил в люльку и начал качать. «Не тревожь меня, проклятый! — завопил дух старого хана. — Что тебе от меня нужно?». Отвечает ему жигит:

— Твой сын меня тревожит, а я тебе не даю покоя.

— Чего хочет мой сын?

— На сороковой день твоей смерти на поминках был зарезан черный жеребец. Теперь твой сын требует этого жеребца от меня.

— Неужели ему жалко для меня одного жеребца? — вскричал дух и в ярости вышвырнул жеребца из могилы.

Смотрит жигит, а у жеребца нет куска от задней части.

— А где же кусок задней части? — спросил жигит.

— Такого жеребца дал мне мой жадный сын. Этот ку-

¹¹⁸ Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 53; Штернберг Л. Я. Первобытная религия. С. 302, 322.

сок ноги он съел сам со своей женой. Так и передай ему. А теперь убирайся отсюда вон! Дай мне покой!¹¹⁹

Жигит привел хану черного жеребца и передал ему слова отца.

Как видно из приведенного текста, жертвенный конь предназначался именно покойнику и был отправлен с ним после закалывания на поминках покойного. Что касается отсутствующего куска задней части коня, то, видимо, речь идет не вообще о съеденной части мяса, потому что и другие части туши съедались во время поминок, а о той части коня, у которой и кости были разломаны во время поедания и не были «похоронены» (закопаны). Вследствие этого покойнику достался конь без задней части. Очевидно, поэтому туркмены не рубили кости «сопровождающего» покойника животного¹²⁰.

По сведениям дореволюционных авторов¹²¹ и наших информаторов (19, 28, 66, 69, 76, 100, 115), комплекс обрядов «ас» или «жылы» совершался не для всех покойников, а только для тех, которые умерли в совершеннолетнем возрасте, были женатыми, имели свой скот, личное имущество (енші). Тут еще ярче выступает функция обрядового комплекса «ас», основанного на вере в продолжение жизни на том свете. Ребенок или несовершеннолетний не имел еще своего скота или крупных вещей. Считалось, что он приобретет их на том свете, поэтому нет необходимости справлять по нему «ас», главная цель которого отправить с покойным все имущество, личную его собственность. Но идея обеспечения и ребенка его вещами отражается в обычае оставления его личных вещей (тюбетейки, колыбели, игрушек) на могиле¹²². Что касается женщин, то по ним не совершался комплекс обрядов «ас», т. е. их не снабжали всем необходимым для иной жизни. Несомненно, это связано с патриархальным устройством казахского общества, где женщина не являлась владелицей скота и имущества и потому не имела права «требовать» от оставшихся в живых того, чего у

¹¹⁹ Казахские сказки. Алма-Ата, 1953. Т. 1. С. 158—160.

¹²⁰ Бердиев М. С. Трансформация традиционной системы питания туркмен в наши дни // СЭ. 1985. № 1. С. 92.

¹²¹ Алтынсарин И. Очерк обычаев... С. 122—123; Плотников В. Поминки (ас) // Записки Оренбургского отделения РГО. 1870. С. 137.

¹²² Левшин А. И. Описание киргиз-казахских... орд и степей. Об этом же обычае у киргизов см.: Абрамзон С. М. «Тул» как пережиток анимизма... С. 7.

нее не было при жизни. Но для женщин, имевших большой авторитет, особо почитаемых и соответственно владевших скотом и имуществом, «асы» совершались¹²³.

В зависимости от вида зарезанного на годовой трапезе животного казахи о потомках умершего говорили: «Әкесіне ат мінгізіп жіберіпті», т. е. «Отца на лошади отправили», или «Әкесін снырға мінгізіп жіберіпті», т. е. «Отца на корове отправили». Последнее имеет оттенок насмешки, иронии. Казахи всегда старались и сейчас стараются на годовые поминки закалывать лошадь. Тем самым, несомненно, в приведенных изречениях сохранена далекая реминисценция смысла древнего обычая казахов. В этом отношении уместно вспомнить каракалпакские носилки для покойника «ағаш ат» (букв. «деревянный конь») ¹²⁴. В этом наименовании, вероятно, понятие «конь» перенесено на предмет, на котором отправляют покойника в иной мир. По представлениям казахов, эти ми заключительными поминками живые как бы рассчитываются с умершим.

Совершив эти обряды, казахи обычно говорят: «Әліктің қарызына құтылды», т. е. «Умершему мы все долги вернули». Исследуя анимистические представления тюркских племен, С. Д. Майнагашев отмечал: «На последних поминках через год после смерти человека с ним прощаются, с тем чтобы не иметь никаких сношений» ¹²⁵. Дальнейшее его благополучие «в том мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминков. Если поминки были исправны, он был спокоен и покровительствовал всем родным, не то становился врагом и вредным» ¹²⁶.

Казахские поминки по своему значению более всего тяготеют к поминальным обрядам тюркских народов Сибири, которые также «отражали помощь и заботу живых родственников умершего о переселении его в мир мертвых» ¹²⁷. В этом отношении особенно показательны годовые «кормления» (аш) у теленгитов, годичное (послед-

¹²³ Алтынсарин И. Очерк обычаев... С. 122—123.

¹²⁴ Жданко Т. А. Этнографическая разведка в Чимбайском районе // КСИЭ АН СССР. 1947. Вып. II. С. 14.

¹²⁵ Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлениям тюркских племен Минусинского края // ЖС. 1915. Вып. III. С. 278.

¹²⁶ Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов. С. 51.

¹²⁷ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 67.

нее) свидание с умершим у хакасов, сагайцев шорского происхождения. У теленгитов рода челей и у северных шорцев этот обряд назывался «кочуг» (букв. «перекочевка» или «переселение») ¹²⁸.

Можно ли назвать эти трапезы «поминками» в христианском смысле? В. П. Дьяконова, на наш взгляд, справедливо ставит такой же вопрос в отношении поминок народов Саяно-Алтая ¹²⁹ и убедительно доказывает, что у них трапезы на 7-й и 49-й (40-й) день являются не поминками, а, скорее, обрядами проводов умершего в мир мертвых. Наши материалы подтверждают, что казахские трапезы на 7-й, 40-й день и особенно годовичная со дня смерти человека также не являются поминками в точном смысле этого слова. Смысл их — кормление души умершего, обеспечение его всем необходимым в другом мире и, наконец, отправление его в иной мир (при этом в последний путь предпочитают отправление на коне). Поэтому думается, что подобные трапезы и ритуалы (в особенности годовичные), устраиваемые в течение года после смерти и в честь него, было бы правильнее назвать не поминками, а прощальными или прощально-поминальными.

Если мысленно проследим развитие религиозных идей в похоронно-поминальной обрядности предков и позднее самих казахов, то вырисовывается примерно следующая картина: в доанимистический период все принадлежности умершего просто истребляли под знаком табу; в более позднее время, в эпоху бронзы (если не раньше), вещи клали в могилу с целью снабдить умершего в иной жизни всем необходимым. По мере дальнейшего усложнения поверий о душе не все имущество умершего истреблялось, его начинают использовать в интересах живых ¹³⁰, сохраняя при этом старый смысл. С развитием анимистических верований в погребальной обрядности появляется определенный отрезок времени (по нашим материалам, это один год), в течение которого умерший якобы находится в тесной связи с живыми, требует постоянной поддержки их, даже существует зримо (в виде тулов). На-

¹²⁸ Потанов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969. С. 71.

¹²⁹ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев... С. 43—49.

¹³⁰ Многие информаторы отмечают, что задача «садака» способствует благополучию покойника на том свете, а одежда покойника раздается с целью, чтобы он не ходил нагим на том свете.

конец, после заключительной годичной трапезы живые с покойным рассчитываются, отдают ему свою долю и отправляют его в другой мир — мир мертвых. Возникает вопрос: откуда взялся этот отрезок времени, равный одному году, для перехода из мира живых в мир мертвых и с чем связаны определенные поминальные даты в этот промежуток времени? В религиоведческой, этнографической литературе однозначного ответа на него пока нет¹³¹. Не претендуя на решение такого глобального вопроса на узком материале, постараемся дать свое видение этой проблемы, по крайней мере применительно к казахам и другим этнически связанным с ним народам.

СЕМАНТИКА ПОМИНАЛЬНЫХ ДАТ

Устоявшиеся поминальные даты встречаются почти у всех народов Средней Азии и Казахстана, многих народов Сибири, Севера, Кавказа, Европейской части СССР (табл.). Характерными для народов Средней Азии и Казахстана являются: 7-й, 40-й дни и годичная дата со дня смерти человека. Нет сомнения в том, что эти поминальные даты, как и сами поминки, связаны с очень архаичными пластами религиозных верований и представлений, но не с развитыми религиозными учениями. В Коране, например, ничего не говорится о поминках. Известный исследователь истории народов Средней Азии С. П. Толстов еще в 30-х гг. писал о немусульманском происхождении данного обычая¹³².

В отечественной и зарубежной литературе почти не обращалось внимания на семантику поминальных дат, а отдельные соображения по этому вопросу связывались с развитыми религиозными представлениями¹³³. Попытку выявить корни поминальных дат в народных представлениях и обрядах предпринял исследователь погребальных обычаев каракалпаков Х. Есбергенов. Суть предложенной им гипотезы сводится к следующему: люди предполагали, что душа, расставаясь с телом, «перерождается

¹³¹ Например, К. Л. Воропаева поминальные даты славянских народов связывает с христианством (*Воропаева К. Л. Существует ли загробная жизнь?* М., 1958. С. 43).

¹³² Толстов С. П. Религия народов Средней Азии // *Религиозные верования народов СССР*. М.; Л., 1931. Т.1. С. 192.

¹³³ См.: *Воропаева К. Л. Существует ли загробная жизнь?* С. 43—44.

Традиционные поминальные даты народов СССР

Народ	День со дня смерти								Год	
	3-й	7-й	9-й	20-й	30-й	40-й	49-й	100-й		Пол-года
Казахи	Не везде	X						Зап. Каз.		X
Киргизы	X	X				X				X
Каракалпаки		X				X				X
Узбеки		X				X				X
Туркмены			+	+		X				X
Таджики						X				X
Алтайцы						X				X
Хакасы						X			X	X
Якуты						X			X	X
Тувинцы		X				X				X
Теленгиты						X				X
Челейцы						X				X
Сагайцы шорского происхождения						X				Окончат. проводы
Телеуты		X				X				X
Абхазы						X				X
Сваны						X				X
Сетины			X							X
Адыгейцы-кабардинцы						X				X
Мердва		X	+	+	X					X
Марийцы		X	+	+	+					X
Удмурты		X	+	+	+					X
Русские		X				X				X

X — поминают всегда
+ — поминают иногда

ется» в буквальном смысле слова. Ее отделение от тела означает новое рождение и, родившись, она должна пройти все те этапы роста, развития, какие проходит человек, родившись на свет. Поэтому Х. Есбергенов связывает поминальные даты с датами праздников, устраиваемых в процессе роста ребенка. Данная гипотеза заслуживает внимания, но не со всеми доводами автора можно согласиться. В самом деле, особо отмечаемые даты в жизни ребенка у многих коренных народов Средней Азии соответствуют поминальным датам. Тем не менее поминальные даты нельзя выводить непосредственно из детских праздников. Не выдерживает критики, на мой взгляд, один из основных тезисов автора о существова-

нии представления о том, что после смерти человека душа его снова перерождается и проходит все этапы роста и развития, какие проходит человек, родившись на свет, и с этими этапами развития в другом мире связаны поминальные даты¹³⁴. Это суждение, в сущности, противоречит практике поминок. Если придерживаться такой точки зрения, то по умершим детям тоже должны были бы устраивать поминки, ведь они, как и все смертные, должны перерождаться. Соглашаясь с идеей Х. Есбергенова в том, что искать истоки поминальных дней следует в архаических представлениях и обрядах народов Средней Азии и в особенности в детской обрядности, попытаемся подойти к решению этого вопроса с иных позиций.

Среди собранного нами материала есть уникальные сообщения. Правда, представления, о которых пойдет речь, находятся на грани полного исчезновения, о чем говорит сохранение их в памяти очень малого числа информаторов. По всей вероятности, эти представления очень архаичны.

Сообщения эти сводятся к следующему. Согласно представлениям казахов, формирование человека происходит поэтапно: в первые семь дней после «перехода от отца к матери» плод представляет собой пену (көбік), в сороковой день плод становится кровью (қанға айналды), появляются зачатки жизни. Начиная с сорокового дня и кончая днем появления ребенка на свет происходит формирование частей тела и души. Весь этот процесс длится девять месяцев и девять дней. По другим данным, за семь дней, начиная со времени оплодотворения, формируются «образ» головы (бастың бейнесі жасалды), за 40 дней — «образ» туловища (кеуде сүйегі) и, наконец, с сорокового дня до появления на свет формируются нижние части тела (денең төменгі бөліктері) и в течение всего периода беременности, т. е. девять месяцев и девять дней, формируется душа, называемая «рухи жан» (дух).

Как видим, этапы формирования человека в чреве матери (7, 40 и 280 дней) очень напоминают нам даты по-

¹³⁴ Есбергенов Х. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1968. С. 149—151, 263—265; *Он же*. К борьбе с пережитками устаревших обычаев и обрядов (каракалпакские поминки «ас») // Советская этнография. 1963. № 5.

минальных трапез (7-я, 40-я и годовая дата со дня смерти человека). По нашему мнению, это не случайные совпадения, между ними имеется глубокая логическая связь, вытекающая из анимистических представлений наших далеких предков. Казалось бы, не очень совпадают последние цифры: период формирования плода равен 9 месяцам и 9 дням, а прощальные, заключительные поминки совершаются ровно спустя год со дня смерти человека. На самом же деле и эта дата совпадает, что мы увидим ниже.

Числа 7, 40 и 280 (290) не случайно присутствуют в пережиточных представлениях казахов. Их истоки можно найти в верованиях прототюркских, а возможно, и еще более ранних общностей. Эти числа очень часто присутствуют в представлениях и верованиях, связанных с деторождением, формированием ребенка в утробе матери, у многих народов Сибири, Дальнего Востока и Севера, Средней Азии и Кавказа, с которыми предки казахов имели те или иные связи.

В древности народы мира счет времени вели по солнцу и по луне. Лунный период является самой древней календарной единицей¹³⁵. Как показывают исследования¹³⁶, первобытная мифология к луне обращалась чаще, чем к солнцу.

Луна — самое крупное небесное тело, которое может наблюдать невооруженным глазом каждый житель Земли. При этом ни одно из небесных светил не претерпевает столь значительных изменений своей видимой формы, как Луна. Через каждые семь дней Луна меняет свои фазы, первые 14 дней она как бы растет, а в следующие 14 дней убывает и, наконец, исчезает.

Удивительное сходство трактовок магического числа 7 у самых разных народов мира «позволяет частично представить «индивидуальный облик» этого числа в палеолите, когда оно еще не оторвалось от практических забот, связанных с наблюдением Луны и счетом времени. Вот почему на первом плане в семантике «особого числа» 7 всюду встречаем Время и Космос. За ними идут представления о метаморфозах жизни и смерти, о рождении человека (курсив наш. — А. Т.) и сотворении

¹³⁵ См.: Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.

¹³⁶ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

мира, в плодородии и *душе*, прямо связанные с прямыми попытками объяснить периодическую смену фаз Луны»¹³⁷

Нганасаны выстригали семь параллельных линий на теле оленя, которого дарили Луне после благополучного исхода родов. Луна-мать считалась покровительницей родов у зверей и людей. Женщины высчитывали по ней сроки родов. При этом считалось, что на Луне есть семь окон, от которых семь нитей идут к народам. Как только Луна дает луч — наступает время родов¹³⁸. Археологические материалы свидетельствуют, что еще в период палеолита были хранительницы лунного календаря, вычислявшие по Луне сроки родов. Беременность длится, как известно, 280 дней, или 10 лунных месяцев. Ровно на середину этого срока приходится первое движение ребенка в чреве матери. Женщине предстояло отсчитать от этого волнующего момента еще пять наступлений замеченной фазы Луны до начала родов. Отсюда в фольклоре нганасан запечатлелась идея, что месяц на небе только для того и создан, чтобы люди могли рождаться, а женщины высчитывать по нему сроки родов¹³⁹.

По сообщению Овидия, который стоял к этой древности на 2 тысячелетия ближе, десятичная система и счет на пальцах, десятимесячные лунные календари римлян и исчисление по ним срока родов были явлениями, одинаково важными в мыслях древних людей. Десятимесячный лунный календарь существовал у индейцев манданов, арапахо, юроков и других. Они считали, что это форма календаря лучше всего соответствует природе вещей, ибо пальцев на руке десять, беременность длится десять месяцев, в году можно выделить (по их классификации) десять сезонов. Очевидно, астрономов палеолита интересовало не столько число дней в году «вообще», «абстрактно», сколько конкретная длительность антропогенной части этого срока.

Десятимесячное лунное исчисление применялось к определению срока родов и у тюркских племен. В описании родов княжеской дочери Каныкей говорится: «Проходили дни за днями, у Каныкей *беременность до-*

¹³⁷ Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. С. 126.

¹³⁸ Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 214—229.

¹³⁹ Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. С. 131.

ности увидит полную Луну, то жизнь будущего ребенка будет долгой, если — половинную фазу Луны, то ребенка ожидает недолговечная жизнь; если у женщины предродовые схватки появляются при полнолунии (ай жарыгында), то ожидается девочка, а при новолунии — мальчик (28, 38, 43, 66, 85, 93).

Алтайцы до рождения нового месяца новорожденного не клали в зыбку, с появлением же нового месяца устраивался праздник укладывания в зыбку¹⁴⁵. У других тюркских народов аналогичные поверья, связанные с Луной, пока не обнаружены, но имеются косвенные, уже полузабытые, представления, на которые, кстати, до сих пор никто не обращал внимания, свидетельствующие, что такие поверья существовали и у них. Культ Умай — богини плодородия, деторождения и хранительницы детей у тюркских племен в этой связи заслуживает особого внимания. У шорцев Умай — добрый дух, хранитель младенцев и дух, берущий души умерших: у телеутов «май анаси» или «май анази» — дух-хранитель детей; у тафаларов и лебединцев «раи апа» — добрый дух¹⁴⁶. Культ Умай существовал среди алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев¹⁴⁷. Пережитки культа Умай у казахов сохранились в форме обращения «Май ана», т. е. «мать Май». По утверждению Х. Жубанова, «мать Май», к которой женщины обращаются за помощью в трудные минуты жизни, во время родов, не могла быть никем иным, кроме как покровительницей женщин — Умай¹⁴⁸. Представление об Умай как о покровительнице детей рожениц существовало у киргизов, узбеков¹⁴⁹.

Как видно, неотъемлемым компонентом названия богини плодородия, покровительницы детей и рожениц во всех тюркских наречиях является слово «ай», т. е. Лу-

¹⁴⁵ Каруновский Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. Музея археологии и этнографии. Л., 1927. Т. 6. С. 27.

¹⁴⁶ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Спб., 1893. Т. 1; 1905. Т. III. С. 1986; 1911. Т. IV. С. 1139.

¹⁴⁷ Потанов Л. П. Новые данные о древнетюркском «Отuken» // Сб. 1957. № 1.

¹⁴⁸ Жубанов Х. Исследования по казахскому языку. Алма-Ата, 1936. Вып. 1. С. 13.

¹⁴⁹ См.: Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. Музея археологии и этнографии. Л., 1949. Т. X. С. 81—86; Троицкая А. Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927. С. 354.

на¹⁵⁰ (ср.: Умай, Май, Пай). Интересно, что у якутов Ансыт является богиней женского пола, способствующей размножению людей и некоторых видов животных¹⁵¹. Не случайно и в названии этой богини, дающей ребенку душу, присутствует слово «ай». Значение Луны как творца человека сохранилось в толковании этого слова в якутском языке: аҕы (от ай). 1. Творение, создание, творчество, творческое начало. 2. Доброе начало как необходимый элемент творчества. 3. Общее название высших существ (добрых духов, гениев), олицетворяющих собой начало творчества и добра; бог, божество, творец, создатель. Урун аҕы — Аҕы тоҕон — Урун аҕы тоҕон обозначает белый создатель, господин, верховное существо, стоящее выше всех аҕы, добрый дух, создатель мира, управляющий всей Вселенной, творческий, ниспосылающий детей и оказывающий общее влияние на плодородие земли, размножение скота и т. д.¹⁵² (курсив наш. — А. Т.). По устному сообщению Г. П. Снесарева, в Хорезме женщины, глядя в колодец около святых мест и видя там месяц или звезды, определяли пол будущего ребенка.

Связь Луны с деторождением и плодородием отчетливо проявляется и в свадебной обрядности многих народов мира. По сообщению наших информаторов (47, 55), казахи при определении сроков свадьбы обращали внимание не только на сезон года, но и на время месяца. Обычно предпочитали начало месяца (новолуние) или его середину (полнолуние). Начало месяца предпочитали для свадьбы древние индийцы, а в конце XIX в. — немцы, норвежцы и некоторые славянские народы¹⁵³. Индонезийцы время свадьбы назначали тоже в зависимости от фаз Луны. По их представлениям, наиболее желательными для бракосочетания являлись дни новолуния, так как Луна в этот период напоминает фигуру беременной женщины¹⁵⁴. Представление о Луне-женщи-

¹⁵⁰ См.: Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. С. 98—99.

¹⁵¹ Попов А. Материалы по шаманству: Культ богини Ансыт у якутов // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. С. 125—133.

¹⁵² Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. М., 1958. С. 47—49.

¹⁵³ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 68.

¹⁵⁴ Трисман В. Г. Брачные обряды и поверья у индонезийцев // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973. С. 95—96.

не существовало у многих народов мира¹⁵⁵, пережитки его у казахов сохранялись до конца XIX в.¹⁵⁶

Наличие у многих народов верований, что Луна и числа 7 и 280 связаны с деторождением, со временем развития плода в утробе матери, убеждает нас в том, что присутствие этих чисел в представлении казахов о развитии ребенка в чреве матери не случайно, а является реминисценцией архаического верования.

О причине появления числа 40 в представлении казахов, связанном с этапами формирования человека в чреве матери, судить очень трудно. По логике нашей «лунной» гипотезы, вторая ступень развития плода должна быть равна примерно 28 дням, т. е. одному лунному месяцу¹⁵⁷ (вспомним, что первая ступень формирования ребенка насчитывала одну лунную неделю, т. е. 7 дней, а конечная ступень — один десятимесячный год). Присутствие же вместо лунного месяца числа 40 в представлениях о развитии плода может объясняться тем, что это число — одно из самых распространенных и часто повторяющихся в верованиях, обрядах, фольклоре многих народов, в частности, народов Средней Азии и Казахстана. Небезынтересно, что магическое число 40 очень часто присутствует именно в верованиях и обрядах, связанных с рождением и смертью. Так, сороковой день является одной из ступеней формирования зародыша; до сорока дней со дня рождения — опасный период для ребенка; на сороковой день ребенка купают в специальной ритуальной воде с символическим объемом ее, равным сорока ложкам; присутствующим раздают сорок лепешек; до сорока дней роженица считается нечистой; число среднеазиатских чильтанов — покровителей детей, по поверьям казахов, равно сорока; донсламская покровительница детей и рожениц тюркских народов Умай иногда представляется одной из лучших и чистых среди сорока золотоволосых девиц¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 168, 175, 457, 504—506.

¹⁵⁶ Потанин Г. Н. Вопросы по изучению поверий, сказаний, северных обычаев и обрядов у киргиз и сибирских татар // Киргизская степная газета. 1894. № 29, 30, 31.

¹⁵⁷ Например, обские угры умершего поминали в каждое новолуние до года (Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // СМАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 230).

¹⁵⁸ Дыренкова Н. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Вып. III. С. 126.

Чтобы убедиться в связи поминальных дат с периодами (как представляют казахи) развития ребенка в чреве матери, обратимся опять к Луне. Большой знаток религии народов Сибири и Севера Л. Я. Штернберг писал: «Лунные фазы, для нас столь простое явление, примитивному человеку кажутся поразительными и вызывают представление о том, что каждый месяц она *умирает и потом опять воскресает*. Совпадение этих фаз Луны с целым рядом геофизических и физиологических явлений... связывали с концепцией смерти и воскресения...»¹⁵⁹ (курсив наш. — А. Т.). Действительно, первобытный мыслитель, сравнивая с фазами Луны и вообще с Луной процесс формирования и рождения человека, мог с полным основанием переносить это же представление о Луне на явление смерти и «расформирования» человека. Для него Луна служила самым явным и видимым примером рождения и смерти: в течение первой половины 28-дневного лунного месяца Луна проходит стадию рождения и развития до полнолуния, а во второй половине (последние 14 дней) претерпевает процесс убывания до полного исчезновения.

В средневековом сочинении тюрков есть такие строки:

Ай туганда елеусіздеу болады,
Күннен күнге көтеріліп толады.
Толған ай да қарасаңыз шетінен.
Бозаң тартып, ажары азып кетілер.
Нұры сөніп, семіп мүлде жоғалар¹⁶⁰.

При рождении Луна бывает незаметной,
С каждым днем растет и полнеет.
Затем полная Луна постепенно уменьшается,
Меркнет, тускнеет и полностью исчезает.

Представление о том, что Луна тоже не бессмертна, встречается в казахской поэзии XVII—XVIII вв.¹⁶¹ Сопоставляя формирование человека с формированием Луны именно с этих позиций, мы подходим к датам поминок. Ведь такие симметричные явления, как оживление и омертвление, по представлению первобытных людей, могли проходить те же ступени, хотя в разных направлениях.

Вообще в представлениях многих народов мира рож-

¹⁵⁹ Штернберг Л. Я. Первобытная религия... С. 504.

¹⁶⁰ Баласагунский Ю. Благодатное знание. С. 114.

¹⁶¹ Казахская поэзия XV—XVIII веков. Алма-Ата, 1982. С. 129.

дение и смерть всегда противопоставляются¹⁶². Так, казахская пословица гласит: «Туу бар жерде өлім бар», т. е. «Если родился, то и умрешь». Классик казахской поэзии Абай Кунанбаев писал:

Туғанда дүние есігін ашады өлең, В жизнь появляешься с песней,
Өлеңмен жер қойнына кірер денең. Из жизни уходишь с песней.

Для нас в этих строках интересно сравнение рождения и смерти, более того, поэт в один ряд ставит песню при рождении человека и песню (причитания, плачи) при его смерти. На близкую аналогию в казахских обрядах, сопровождающих рождение и смерть человека, указывает обычай «шильдехана». «Шильдехана» или «шильде кузет» — это ночные посиделки в комнате только что родившегося ребенка или покойника, для охраны их от злых духов. Во многих регионах Казахстана угощения в честь покойника в первые дни до похорон называют «шильдехана». «Два раза в жизни каждого человека бывают эти вечера (шильдехана): в день рождения и в день смерти — в первые и последние дни жизни...»¹⁶³.

Явления рождения и смерти сопоставляются в пословицах, поэзии, в обрядах не только казахов, но и многих народов. Вообще система противопоставления таких сопоставимых понятий, как рождение — смерть, жизнь — смерть, счастье — несчастье, доля — недоля, чет — нечет, правый — левый, верх — низ, земля — небо, юг — север, восток — запад, день — ночь, была характерна для человеческого мышления еще на раннем этапе его развития. Отсюда столь широкая распространенность систем сопоставления противоположных понятий в мифологии и фольклоре многих народов мира¹⁶⁴.

По ранним представлениям казахов, при формировании плод в течение семи дней находится в состоянии сгустка, этим первая ступень в процессе формирования кончается. Отмечается и *седьмой день со дня смерти*. Можно предположить, что этой дате соответствует пер-

¹⁶² По мнению Ч. Ч. Валиханова, вопрос о жизни и смерти был одним из главных мировоззренческих вопросов шаманства (*Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 4. С. 50*).

¹⁶³ *Балаубаева-Голяховская А. М.* Погребальные обряды у казахов Акмолинской губернии // Сб. науч. кружка при Восточном факультете Среднеазиатского гос. ун-та. Ташкент, 1928. Т. 1. С. 30.

¹⁶⁴ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые, моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 63—64, 82 и др.

вая ступень «расформирования»¹⁶⁵ человека и его души после физической смерти.

На *сороковой день* плод превращается в сгусток крови, и появляются зачатки жизни. Этим как бы кончается вторая ступень формирования. После смерти также отмечается сороковой день. Можно предположить, что эта дата соответствует второму этапу «расформирования» человека, омертвления души. В этом плане интересен обычай казахов, по которому в течение сорока дней зажигают свечу в доме покойника. Многие исследователи считают, что свечу или огонь зажигают ввиду суеверия, будто умершие нуждаются в огне и свете, как живые¹⁶⁶. Анализируя этот обычай казахов, можно предположить, что, по их представлениям, душа умершего нуждается в огне лишь до определенного времени, т. е. до второй ступени процесса «расформирования», а после сорока дней душе покойного уже не нужен огонь и свет. Во всем этом ясно прослеживается представление о постепенном, ступенчатом омертвлении души человека (в соответствии с постепенным формированием души).

В связи с этим интересен еще один обычай казахов. В первые сорок дней со дня появления ребенка на свет его еще не вводят в число «живых» в полном смысле этого слова¹⁶⁷. Может быть, и покойного в первые сорок дней не вводили в число мертвых, поэтому и зажигали свечи в том помещении, где находился его «тул» —местилище души, заместитель умершего. Видимо, регулярное чтение Корана по умершему в течение сорока дней тоже является исламизированным проявлением представления о каком-то значении числа 40 в жизни человека или о состоянии души умершего¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Конечно, термин «расформирование» не очень удачный, но мы не нашли более подходящего антонима, отражающего сопоставимое, противоположное слову «формирование» понятие.

¹⁶⁶ *Спенсер Г.* Основы социологии. Спб., 1876. Т. 1. С. 174—175; *Харузин Н.* Этнография. Спб., 1905. Ч. IV. С. 258.

¹⁶⁷ Таджики также верили, что настоящая человеческая душа в ребенка вселяется только спустя 40 дней после его появления на свет (См.: *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (верховья Амударьи). Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 49).

¹⁶⁸ Представление о том, что душа умершего до сорока дней живет около родных, на земле, распространено у алтайцев, телеутов (См.: *Религиозные верования народов СССР.* М., 1931. Т. II. С. 195, 196), кумандинцев (*Майнагашев С. Д.* Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // *Живая старина.*

Третья ступень развития плода кончается формированием частей тела и души человека. По истечении 9 месяцев и 9 дней нахождения плода в чреве матери человек появляется на свет. Казахи называют этот день «алғашқы қызық», т. е. «первый праздник» в жизни человека. С другой стороны, с того дня, как человек попадает в чрево «матери-земли»¹⁶⁹, и до одного года происходит «расформирование» частей тела и души человека. Этот процесс кончается полным омертвлением души по истечении одного года со дня отделения души от тела. В этот день, символически называемый «соңғы қызық», казахи отправляли душу покойника в мир мертвых. И этот последний праздник покойного в мире живых является праздником проводов его в другой мир.

Пережиточные представления о связи поминок с определенными изменениями в человеке после физической его смерти и погребения существуют у казахов до сих пор. По сообщениям информаторов (6, 31, 64, 75), поминки на сороковой день объясняются поверьем, что за этот срок мясо человека отделяется от костей¹⁷⁰. На седьмой день после погребения у покойника выпадают волосы, на сороковой день — зубы, а к концу года после смерти высыхают его кости, и в связи с этими изменениями совер-

1915. Вып. III. С. 278), коми-зырян (*Кандинский В.* Из материалов по этнографии сысольских вычегодских зырян. Национальные бо- жества // ЭО. 1898. III. С. 107—108).

¹⁶⁹ Существует предположение, что обычай хоронить в согну- том положении порожден красивой мыслью укладывать человека в недра матери-земли в такой же позе, в какой он находился в чреве матери (См.: *Брайант А. Т.* Зулусский народ до прихода европей- цев. М., 1953. С. 409). Сидячие захоронения известны на территории Казахстана и в сопредельных районах начиная с эпохи бронзы. (См.: *Маргулан А. Х.* Бегазы-дандыбаевская культура. Алма-Ата, 1979. С. 53—54; *Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1964. С. 123; *Ковалев- ский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956; *Барон Услар.* Четыре месяца в плену в киргизской степи // Отечественные записки. 1848. № 10. С. 167; *Кастанье И. А.* Надгробные сооружения киргизских степей // Труды Оренбургской учебно-архивной комиссии. 1911. Вып. 26. С. 79). Ин- тересно, что у калмыков зурхарчи после сличения времени рождения и смерти определял, в каком положении следует погребсти покой- ника (См.: *Религиозные верования народов СССР.* Т. II. С. 261).

¹⁷⁰ Узбеки Ферганы поминки на сороковой день связывают с яко- бы распуханием покойника (*Кармышева Б. Х.* Архаическая симво- лика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 153).

шаются поминки (11, 12, 35, 74, 121). Эта реминисценция архаического представления о постепенном уничтожении, омертвлении и вообще исчезновении человека и его души поразительна. Близкое к этому представление было выявлено у узбеков Хорезма. «Духи умерших якобы регулярно посещают свой дом еженедельно вечерами с четверга на пятницу в течение 35 лет после смерти; затем посещения прекращаются, так как умерший превращается в землю (топыракка айналады), т. е. становится прахом. В сроках посещения имеются варианты. Так, в Дургадыке говорят, что духи умерших еженедельно являются лишь в течение сорока дней после смерти, а после этого срока приходят далеко не ко всем. Иногда посещения продолжаются до года»¹⁷¹. Приведя этот пример, Г. П. Снесарев высказал предположение о возможной связи этих представлений «с традиционными сроками поминок» (на сороковой день и в годовщину).

Для первобытного мышления смерть, как и рождение, представлялась длительным процессом¹⁷². До истечения одного года душа умершего или его заместители зримо присутствовали среди живых в виде тулов. Вместилищем души умершего обычно служил «болван» — кукла, одетая в одежду покойника. Во время годичной прощальной трапезы уничтожались все вместилища души умершего, потому что якобы душа уже претерпела процесс расформирования. Если в течение года после физической смерти человека его душа находилась среди живых, требовала постоянной поддержки, то годичными поминками покойного отправляли в мир мертвых, переводили в сон мертвых в полном смысле этого слова.

Изменения фаз Луны через каждые семь дней, ее постепенное возникновение, рост в течение определенного времени и соответственно убывание породили у наших предков представление об аналогичном изменении в самом человеке и окружающем его животном мире. Вот что писал об этом один из гениев человечества Аристотель: «Продолжительность всех этих явлений: и беременности, и развития, и жизни совершенно естественно измерять периодами — я называю периодами день и ночь, месяц, год и времена, измеряемые ими, кроме того, лун-

¹⁷¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 117.

¹⁷² Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 207.

ные периоды. Периоды Луны: полнолуние и новолуние и в промежуточное время половинные луны: по ним происходит соединение с солнцем... Луна... как бы второе солнце меньшей величины, поэтому она и принимает участие во всяком *возникновении и завершении*¹⁷³ (выделено нами. — А. Т.). Итак, по древним представлениям, Луна могла принимать «активное участие» как в возникновении («формировании») человека, так и в умирании («расформировании») его и его души. За десять лунных месяцев (по лунному женскому календарю) сформировался человек в чреве матери, а в соответствии с этим вполне возможно существование представления, что за этот же срок он постепенно омертвляется («расформировывается») во чреве «матери-земли». С утратой времечисления по десятимесячному лунному календарю¹⁷⁴ и переходом к двенадцатимесячному солнечному календарю¹⁷⁵ поминовение, вернее прощальные поминки, прощание с душой умершего стало проводиться в соответствии с последним.

По сообщениям многих авторов, древние племена, населявшие территорию Казахстана и сопредельные районы, своих умерших хоронили по истечении определенного времени после смерти человека. Например, скифы, прежде чем предать земле, обносили покойника по весу его друзьям в течение сорока дней, затем хоронили. «По прошествии года скифы опять совершают следующее: из оставшихся слуг выбирают пятьдесят человек... выби-

¹⁷³ Аристотель. О возникновении животных. М.; Л., 1940. С. 189—190.

¹⁷⁴ Возможно, этот процесс начался во время перехода от матриархального общества к патриархальному, когда женщины постепенно теряли свою прежнюю роль и положение в общественной системе.

¹⁷⁵ Астрономы считают, что лунный календарь зародился у первобытных народов, которые вели бродячий образ жизни. Когда люди начали заниматься земледелием, появилась необходимость определять сроки посева и жатвы. Эти сроки были связаны со сменой времен года и видимым движением Солнца. Потребность предвидения наступления зимы, весны, лета или осени привела к появлению первых солнечных календарей и более крупной, чем лунный месяц, единицы времени — солнечного года (См.: Селешников С. И. История календаря и хронологии. М., 1977. С. 15). Десятимесячное исчисление года существовало у камчадалов даже в середине XVIII в. (См.: Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. СПб., 1755. С. 370—371).

рают также пятьдесят наилучших лошадей; тех и других удавливают»¹⁷⁶.

По сведениям китайского хрониста Луи Мау-цзай, тюрки своих умерших хоронили не сразу. «Если кто умер весной или летом, тогда ждали, пока трава и листья деревьев не становятся желтыми, если кто умер осенью или зимой, тогда ждали, пока распустятся и расцветут деревья. Тогда вырывали могилу и хоронили... Затем вешали все головы принесенных в жертву овец и лошадей на столб»¹⁷⁷. В одном из древнетюркских памятников сообщается: «Хан (Бельге-каган) умер в год собаки, в десятый месяц двадцать шестого числа. В год свиньи, в пятый месяц, в двадцать седьмой день я устроил похороны»¹⁷⁸. Относительно Кюль-Тегина известно, что он «в год овцы, в семнадцатый день отлетел (умер). В девятый месяц, в двадцать седьмой [день] мы устроили погребение»¹⁷⁹. Как видно, Бильге-кагана хоронили по истечении семи месяцев со дня смерти. Точную дату погребения Кюль-Тегина установить нельзя, так как месяц его смерти не указан, но нет сомнения в том, что и его хоронили через определенное время. И. А. Кастанье, ссылаясь на англичанина Паркера, отмечал, что у древних казахов «родственники покойного три раза обходили вокруг его тела и плакали, но не наносили себе ран. Затем труп сжигали, а кости погребали лишь по истечении года»¹⁸⁰ (курсив наш. — А. Т.).

На наш взгляд, обычай хоронить умерших через определенное время увязывается с широко распространенным в казахских степях и сопредельных районах обычаем временного захоронения¹⁸¹. Начиная с эпохи бронзы родовые могильники обычно располагали недалеко от поселений. Примерами могут служить некрополи Былкыл-

¹⁷⁶ Геродот. История: В 9 кн. / Пер. Ф. Г. Мищенко. М., 1888. Кн. IV. С. 72.

¹⁷⁷ Цит. по: История Казахской ССР. Алма-Ата, 1977. Т. 1. С. 432.

¹⁷⁸ Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. С. 23.

¹⁷⁹ Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее транформация в раннеклассический период. М., 1976. С. 35.

¹⁸⁰ Кастанье И. А. Надгробные сооружения... С. 94—95.

¹⁸¹ Среди среднеазиатских народов временные захоронения известны у киргизов (См.: Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 87—88), у таджиков (Рахимова М. Обычай и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области // Изв. АН ТаджССР. 1983. Вып. III. С. 123).

дак и Бегазы в Центральном Казахстане, Бакиштин кара шоқысы, Сыпыра оба, Қорпетай в Карагандинской области, Бесшатыр в Семиречье, Пазырыкские курганы на Алтае и другие¹⁸². Позже могильники стали устраивать около кыстау (зимовки), ибо большая мобильность в условиях кочевого скотоводства не гарантировала смерти члена рода недалеко от родового кладбища. На далеких джайляу (летовки) умершего содержали во временном захоронении. Прежде всего это касалось влиятельных членов рода. Местом временного захоронения были «сәре» (букв. «полка») или пещеры на вершине горы. Такие временные захоронения на территории Казахстана известны под названием «Олжабай сәресі», «Едіге сәресі», «Бөгенбай сәресі». Пережитки данного обычая в несколько измененном виде дошли до конца XIX в. А. И. Левшин сообщает о них следующее: «Богатых людей, умирающих зимою, в некоторых поколениях Средней и Большой орды вместо погребения вешают на деревьях, обернув в войлок или в полотно; весною же отвозят в Туркестан и хоронят там близ гроба киргизского (казахского) пророка Хаджи Ахмета»¹⁸³.

Теперь вспомним сообщения наших информаторов о причине поминок в определенные дни: «Поминки на сороковой день совершают потому, что за этот срок мясо человека отделяется от костей»; на седьмой день после погребения у покойника выпадают волосы, на сороковой день выпадают зубы, а к концу года после смерти высыхают его кости, и вот в связи с этими изменениями совершаются поминки». Мне кажется, что это представление казахов хорошо увязывается с широкораспространенным обычаем временного хранения умершего, ведь такой обычай давал возможность проследить физиологическое разложение (ср. «расформирование») тела умершего. Тут может возникнуть вопрос: неужели процессы физиологического разложения точно соответствуют датам 7, 40 дней и год? В конкретной жизни не обязательно, чтобы естественное разложение тела умершего строго совпадало с этими датами, но в представлениях лю-

¹⁸² Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оралбаев А. М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966; Акишев К. А., Кушаев Г. А. Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата, 1963; Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.

¹⁸³ Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 112.

и Западного Казахстана ²⁰⁹. По сведениям Ибн-Фадлана, они после смерти человека «берут лошадей его в зависимости от их численности и убивают из них сто голов или двести голов, или одну голову, съедают их мясо, кроме головы, ног, кожи и хвоста», шкуры же растягивают на деревянных сооружениях ²¹⁰.

В XVIII в. историк французского короля Людовика IX Святого записал рассказ Филиппа де Туси, возглавлявшего на похоронах знатного кипчакского воина, вместе с которым была захоронена лучшая его лошадь ²¹¹. Гильом де Рубрук во время своего путешествия по кипчакской степи видел, как около недавно умершего кипчака «повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира» ²¹².

О последних пережитках обычая захоронения коня с умершим у казахов сообщал А. И. Левшин: «Иногда вместе с телом зарывают оружие, конскую сбрую и уборы умершего; иногда же, сверх того, убивают лошадь его и мясо оной, сварив, едят, а кости на той же могиле сжигают» ²¹³. Тем не менее этот обычай не только не исчез в XIX в., но и в модернизированной форме дошел до наших дней.

По имеющимся материалам пока трудно воссоздать картину развития этого обычая для племен территории Казахстана начиная с эпохи бронзы до поздних кочевников. Тем не менее археологические материалы и сведения античных и средневековых источников дают некоторое представление о его эволюции и связанных с ним религиозных верований. На ранних этапах коня хоронили или сжигали вместе с покойником ²¹⁴; позже (возможно, с эпохи раннего железа) хоронить коня вместе с умершим не стали, а закалывали его во время тризны в честь покойного; при этом часть мяса поедали собрав-

²⁰⁹ Там же. С. 345.

²¹⁰ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956. С. 63, 128.

²¹¹ Цит. по: Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культ коня. С. 44.

²¹² Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. М., 1957. С. 102.

²¹³ Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 111.

²¹⁴ В эпоху бронзы у племен, населявших территорию Казахстана, был широко распространен наряду с обычаем труположения обычай трупосожжения (История Казахской ССР. Т. I. С. 132, 250).

шнеся сородичи, а часть — основные кости и шкуру — хоронили или оставляли на могиле; иногда вместо лошади хоронили ее изображение. В следующие эпохи преобладает обычай захоронения с умершим конского снаряжения, уздечного и седельного набора. И при таком обычае коня умершего поедали живые сородичи, собравшиеся на похороны или на поминки, покойнику же оставляли на могиле основные части коня: череп, кости конечностей, хвост, шкуру. Данная эволюция хорошо сочетается, увязывается с поздним казахским обычаем обеспечения умершего конем.

По сообщениям многих дореволюционных и советских авторов ²¹⁵, а также наших старых информаторов (13, 35, 43), казахи после смерти человека у его личного коня отрезали гриву и хвост (тулдайды) и выпускали в табун до годовичных поминок. Все это время никто не пользовался конем. В этом табу нетрудно увидеть его принадлежность, посвященность самому покойнику. Точно такой запрет в течение года налагался на лошадь или седло покойного у абхазов ²¹⁶. Подобные регламентации относительно посвященного коня существовали у монголов, хакасов и тувинцев ²¹⁷.

По истечении года со дня смерти покойного снова седлали его личного коня, навьючивали на него всю одежду умершего и покрывали черной попоной. После этого самые близкие умершего: жена, дети и братья по очереди производили плач (көрісу) над лошадью. При этом, обращаясь к коню, говорили: «Куда и на кого ты нас оставляешь? Передай привет хозяину» (Бізді кімге тапсырып тастап кетесің, неңе сәлем айт). Аналогичный обычай оплакивания коня бытовал у узбеков ²¹⁸.

После такой церемонии коня закалывали на годовичные поминки. По сообщению многих дореволюционных авторов и наших информаторов, кости заколотых для триз-

²¹⁵ Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи // Отд. отт. из XIV т. ИОАИЭ при Казан. ун-те за 1889 г. С. 6; Рычков Н. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкую степь в 1771 году. Спб., 1772. С. 154; Ауэзов М. О. Путь Абая. Алма-Ата, 1960. Т. 1. С. 205.

²¹⁶ Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 542.

²¹⁷ Плано Карпини. История монголов. С. 29; Потанов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 363.

²¹⁸ Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана: Историко-этнограф. очерк животноводства в дореволюционный период // ТИИАЭ АН ТаджССР. 1954. Т. 28, вып. 1.

дей оно могло быть приурочено к магическим и круглым числам, что характерно для мифологии и фольклора. Эти числа, как мы показали, были тесно связаны и с представлением о постепенном «формировании» ребенка в чреве матери (в противоположность постепенному разложению, т. е. «расформированию» в чреве «матери-земли»). В связи с этим некоторые информаторы считают: справлять поминки умершего на 40-й день и отмечать сороковину младенца — обычаи идентичные. После смерти человек переходит в иной мир, начинает новую жизнь, там он тоже должен пройти сороковину. По утверждению одного из информаторов, в течение сорока дней покойник полностью очищается от грехов, потому этот день специально отмечается. —

В этом аспекте интересно вспомнить, что у некоторых народов Азии, например, у китайцев, возраст человека исчисляется не со времени его рождения, а со времени его зачатия. Аналогичный обычай исчисления возраста мы находим у древних тюрков. Так, большая надпись на памятнике в честь Кюль-Тегина гласит: «Когда Кюль-Тегин умер, ему было сорок семь лет»¹⁸⁴. Дата смерти Кюль-Тегина — февраль 731 г., а дата рождения — 685 год¹⁸⁵. По современному исчислению выходит, что он умер не в 47, а в 46 лет. Указывая на эти несоответствия, И. В. Стеблева отмечает: «Конечно, можно предположить, что эти хронологические несоответствия объясняются влиянием китайской традиции определения возраста человека не со дня его рождения, а со времени его зачатия (еще один год, точнее 10 месяцев по лунному календарю утробной жизни)...»¹⁸⁶.

Представление, что внутриутробная жизнь человека входит в общую протяженность его жизни и возраста, рождает у нас такую мысль: если человеческая жизнь начинается со времени его зачатия, то по закону мифологической логики она должна заканчиваться временем его полного исчезновения. Под исчезновением, видимо, понимали истление тела и высыхание костей, что наши информаторы связывали с годовыми поминками. Видимо, такое представление бытовало у многих народов, но

¹⁸⁴ Цит. по: *Стеблева И. В.* Поэзия тюрков VI—VIII вв. М., 1965.

¹⁸⁵ *Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964. С. 43, 99.

¹⁸⁶ *Стеблева И. В.* Поэтика древнетюркской литературы. С. 71.

не везде сохранилось в памяти народной. Например, это представление зафиксировано у обских угров: они считают, что «как и люди, могильные души не бессмертны. Они продолжают существовать до тех лишь пор, пока что-то сохраняется от тела... т. е. погребаемая душа живет там до исчезновения мяса и костей, потом превращается. По исчезновении (истлении) мяса и костей умершего превратится — керәп Хомлах'ом (жучком) станет»¹⁸⁷.

Таким образом, казахи, как и многие народы Средней Азии, в течение года со дня смерти не включали умершего в число мертвых в полном смысле этого слова. Все это время умерший зримо присутствовал среди живых (вспомним изображение), его периодически кормили. В течение этого времени принадлежавшие ему вещи и существа под общим названием «тул» строго хранились, жена не имела права выходить замуж. По истечении года процесс «расформирования» человека заканчивался и душа его обретала полную смерть, поэтому покойника отправляли в «мир мертвых». Кочевники-скотоводы своих умерших отправляли в другой мир обязательно на коне. Можно ли назвать такие трапезы «поминками» в христианском смысле этого слова? Изучая погребальную обрядность тувинцев, В. П. Дьяконова, на наш взгляд, справедливо ставит такой же вопрос в отношении поминок народов Саяно-Алтая¹⁸⁸ и доказывает, что трапезы у них на 7-й, 49-й (40-й) день являются не поминками, а, скорее, обрядами проводов умершего в мир мертвых. Наши материалы показывают, что поминальные даты, как и сами поминки, по своему происхождению не связаны ни с христианством, ни с мусульманством, а имеют глубокие, сложные корни, уводящие нас к древним анимистическим представлениям.

КОНЬ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАЗАХОВ

На сегодняшний день трудно сказать, был ли заимствован культ коня тюркоязычными народами Средней Азии у ираноязычных народов уже после прихода тюрок в Среднюю Азию и Казахстан или он распространился

¹⁸⁷ Чернецов В. Н. Представление о душе у обских угров // Труды Института этнографии. 1959. Т. 51. С. 125.

¹⁸⁸ Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 43—49.

у них еще на сибирской прародине. Известно лишь, что еще в эпоху неолита племена, населявшие территорию Казахстана, знали лошадь¹⁸⁹. Но в памятниках этого времени костные остатки встречаются очень редко. Более широкое использование коня относится к эпохе бронзы и связано с пастбищно-яйлажным хозяйством¹⁹⁰. В связи с дальнейшим развитием скотоводства, в том числе коневодства, значение коня в хозяйстве андроновских племен постепенно возрастает. Как свидетельствуют археологические данные, андроновцы своих умерших снабжали не только съестными припасами, одеждой, оружием, но иногда и конем. Ритуальные захоронения коня у племен данной культуры на территории Казахстана обнаружены в погребениях на р. Ишим, на Эмбе, в погребениях Петропавловска, Соколовска, в комплексах Былкылдак (I, II, III) и Бугулы, Бурлук¹⁹¹.

Обычай захоронения коня или его частей вместе с покойником имел широкое распространение в I тыс. до н. э. у степных племен Казахстана. В эту эпоху роль коня в жизни племен еще больше возрастает. Дело в том, что именно начиная с первого тысячелетия до нашей эры в степях, полупустынях и горных районах Казахстана полукочевое и кочевое скотоводство становится основным, а затем и господствующим укладом хозяйства¹⁹². Кочевники-скотоводы теперь не представляли без коня не только земную жизнь, но и «потустороннюю». С этих пор конь становится атрибутом погребальной и поминальной обрядности племен, живших на территории Казахстана, а позже и казахского народа.

Обычай захоронения покойника с конем и пищей про-

¹⁸⁹ *Формозов А. К.* К вопросу происхождения андроновской культуры // КСИИМК. 1950. Т. 39.

¹⁹⁰ *Маргулан А. Х.* Комплексы Былкылдак // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970. С. 196.

¹⁹¹ *Лентовский М. Н.* Памятники древней культуры в южной половине Петропавловского округа КазССР. Кокчетав, 1930. С. 9. *Кузьмина Е. Е.* Результаты работ на Эмбе в 1958 г. // КСИА. 1961. Вып. 85. С. 91; *Оразбаев А. М.* Северный Казахстан в эпоху бронзы // ТИИАЭ АН КазССР. 1958. Т. V. С. 262; *Акишев К. А.* Памятники старины Северного Казахстана // ТИИАЭ АН КазССР. 1959. Т. VII. С. 24—25; *Маргулан А. Х.* Комплексы Былкылдак. С. 178—197; *Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М.* Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966. С. 75—78; *Зданович С. А.* Могильник эпохи бронзы Бурлук I // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970. С. 160.

¹⁹² История Казахской ССР: В 5 т. Алма-Ата, 1977. Т. I. С. 197.

слеживается в погребальных комплексах эпохи раннего железа (VIII—VII вв. до н. э.) в Восточном Казахстане¹⁹³; в погребальных сооружениях Тасмола I, V (VII—VI вв. до н. э.), в Центральном Казахстане. Например, в кургане 19 Тасмола I вместе с покойником были сложены отрубленная голова и лопатка коня, два черепа баранов. Интересно, что конская голова оказалась взнузданной. В кургане 2 Тасмола V у ног покойника лежали шкуры и головы семи лошадей. Здесь же найден богатый набор конских уздечек¹⁹⁴.

В погребениях эпохи раннего железа под Актюбинском (Сынтас, Бесоба) вместе с кинжалом, колчанами и стрелами обнаружены конские уздечки, а в кургане Бесоба раскопаны жертвенник и очаг прямоугольной формы, по краям которого сохранились остатки туловища лошади¹⁹⁵.

Погребения коня с хозяином характерны и для Нуринских (Восточный Казахстан) могильников эпохи раннего железа. В поселении Курты существовал обычай раздельного захоронения коня и хозяина. Последний характерен для самых ранних этапов истории скотоводов, позднее он встречался редко. Аналогичный ритуал сопровождения умершего конем зафиксирован и в Катонских погребениях Восточного Казахстана, причем здесь найдено большое количество железных удил¹⁹⁶.

Широко распространены захоронения с конем в Берельских курганах Восточного Казахстана, аналогичных Пазырыкским курганам Восточного Алтая. В большом Берельском кургане вместе с покойником найдены лежащие в анатомическом порядке кости 17 лошадей: 16 лошадей на северной половине могильной ямы и одна — рядом с покойником. По всей вероятности, последняя лошадь принадлежала лично умершему. На лошадях сохра-

¹⁹³ Арсланова Ф. Х. Погребальный комплекс VIII—VII вв. до н. э. в Восточном Казахстане // В глубь веков. Алма-Ата, 1974. С. 50.

¹⁹⁴ Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М. Древняя культура... С. 312—313, 319—324.

¹⁹⁵ Кадырбаев М. К., Курманкулов Ж. К., Радионов В. В., Степанова И. Н. Работы в Актюбинской области // АО. 1974 г. М., 1975. С. 490—491; Кадырбаев М. К., Курманкулов Ж. К. Захоронения воинов савроматского времени на левобережье р. Илек // Прошлое Казахстана по археологическим источникам. Алма-Ата, 1976. С. 142.

¹⁹⁶ Сорокин С. С. Памятники ранних кочевников в верховьях Бухтармы // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Л., 1966. Вып. 8. С. 44—45, 53, 54, 56.

ны животных, тем более личного коня, обычно не разламывали²¹⁹ и не выбрасывали собакам; их аккуратно собирали и закапывали в землю (54, 76) или сжигали²²⁰. В этом отношении просматривается параллель с обрядом у татар: кости заколотого для тризны животного должны остаться цельными, поэтому мозги из костей не вынимают. Рано утром на другой день молодежь собирает все кости зарезанного для поминок животного и несет их в определенное место²²¹. Вероятно, раньше они тоже закапывались.

Как видим, оставление костей коня в целости и закапывание, захоронение их означало отправление к умершему «целого» коня. Вообще у многих народов существовало представление, что животное снова воскреснет на том свете, для чего надо сохранить его «творческий элемент» — кости, шкуру и части тела²²². Один из наших информаторов вспомнил, как известный в окрестностях Сырдарьи казах Досбол после справления годовых поминок отца сказал: «Отец, на вороной лошади с отрезанным хвостом сам ездил, на черную буру (верблюдо-производитель) навьючивай кочевой скарб, остальное дойдет до тебя или нет — в этом не уверен» — «Эке, кара шолақ атқа өзің мін, кара бураға қосынды арт, басқасы (жылына сойған малды айтады) тисе тиер, тимесе жанап өтер» (143).

В этой связи интересна следующая легенда. Однажды известный батыр Старшего жуза Отеген со своими «аткосшы» (служилые люди) остановился в юрте одного старца-мудреца. Тот спрашивает Отегена: «Сколько детей имеешь?» Отеген отвечает: «Одного». «Сколько коней имеешь?» «Одного», — отвечает опять Отеген. На обратном пути спутники его спрашивают: «Почему вы, имея семерых сыновей, сказали, что имеете всего одного? Почему, имея табун лошадей, сказали, что имеете только

²¹⁹ *Кастанье И. А.* Надгробные сооружения киргизских степей // Труды ОУАК. 1911. Вып. 26. С. 91—92; *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах тюркских племен с древнейших времен до наших дней // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1894. Т. XII, вып. 2. С. 132—133; *Ходырев П.* Из киргизских поверий. Б. м., б. г. С. 9—10.

²²⁰ *Левшин А. И.* Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 111.

²²¹ *Матвеев С. М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань, 1899. С. 28.

²²² *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 322; *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. М., 1972. С. 53.

одного?» Тогда Отеген им ответил: «Старый мудрец меня хотел проверить, я понял, что он подразумевает в этих вопросах, поэтому ответил так. Подтекст его вопроса был таков: «Ты был умным человеком, известным батыром, оставляешь ли потомство (сына), себе подобного». Я сказал: «Одного». Потому что только на одного из сыновей возлагаю большие надежды. Я сказал: «Имею только одного коня» — на том свете буду ездить только на одном коне (Бір-ақ атым бар дегенім, ол дүниедө бір-ақ атымды мінімін)²²³ (83).

У казахов XIX в. по «окончании поминков голова любимой лошади умершего кладется на надгробный памятник или втыкается на шест, иногда вместе с хвостом животного»²²⁴. Данный обычай сохраняется до сих пор у восточных казахов: на могиле оставляют череп коня, зазолотого на поминках.

По сообщениям наших информаторов, раньше казахи на поминки закалывали обязательно лошадь и ни в коем случае не корову (5, 13, 18). Этой традиции по возможности придерживаются и сейчас.

Вопрос о значении коня в похоронно-поминальной обрядности до сих пор является спорным. Одни авторы, в частности Д. Фрезер, С. П. Толстов, Б. А. Куфтин и позже Е. Е. Кузьмина, С. П. Нестеров, видели в этом обряде проявление тотемизма²²⁵. Другая группа исследователей: Э. Гэйлор, В. Ф. Миллер, Н. Ф. Катанов, Б. А. Калоев, Х. Есбергенов — объясняет присутствие коня в погребальной обрядности с точки зрения анимизма, т. е. душу человека должно отправлять в иной мир со всеми благами, включая коня, которого он имел при жизни²²⁶.

²²³ Здесь, по всей вероятности, имеется в виду, что только личный, посвященный покойнику конь «дойдет» до него.

²²⁴ *Кастанье И. А.* Надгробные сооружения... С. 89.

²²⁵ *Фрезер Д.* Золотая ветвь. Вып. III. С. 194; *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948. С. 207—208; *Куфтин Б. А.* Материалы к археологии Колхиды. Тбилиси, 1950. Т. II. С. 201—203; *Кузьмина Е. Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // *Средняя Азия в древности и средневековье.* М., 1977. С. 38; *Нестеров С. П.* Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск, 1990.

²²⁶ *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1930. С. 286—287; *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М., 1981. Ч. I. С. 132; *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах... С. 114; *Калоев Б. А.* Обряд посвящения коня у осетин // VII Междунар. конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964. С. 33; *Есбергенов Х.* К вопросу об изживании религиозных представлений... С. 207.

нились остатки седел с различными берестяными украшениями и кожаные уздечки с железными удилами¹⁹⁷.

В погребальных комплексах саков Приаралья (V—III вв. до н. э.) также найдено много предметов конского снаряжения, особенно в Уйгараке¹⁹⁸. В курганах тюрского времени в Семиречье, Восточном Казахстане и на Алтае раскопаны вещи покойного, предметы украшения, оружие. Труп коня помещали на приступке выше дна ямы, в положении на боку, с подогнутыми ногами. Иногда вместо коня в могилу клали его голову и куски туши или шкуру с копытами. Одно из типичных для того времени погребений Кызыл-Кайнар содержит скелет взнузданной лошади, на костяке которой найдены железное стремя, остатки войлочного седла¹⁹⁹.

В захоронении воина IV—V вв. близ поселения Кызыл-Кайнартобе наряду с поясом была найдена фигурка лошади. По мнению М. С. Мерциева, наличие ее здесь связано с погребальным ритуалом (захоронения с конем), но относится ко времени, когда в религиозных представлениях конь был заменен его изображением²⁰⁰.

Черепя, кости ног лошадей, остатки конского снаряжения зафиксированы в погребениях VI—X вв. Восточного Казахстана — Трофимовском, Покровском, Качирском и Бобровском могильниках. Интересно, что в могильниках Трофимовский II (курган 6, могила 2) и Покровский (курган 5) кости лошади находились только в мужских погребениях²⁰¹.

В Борижарском могильнике VI—VIII вв. в кургане 22 у поясничных позвонков коня найдены остатки железных удил²⁰². В погребениях Семиречья тюрского време-

¹⁹⁷ Сорокин С. С. Большой Берельский курган. Полное издание раскопок 1965—1969 гг. // Труды Гос. Эрмитажа. Л., 1969. Т. X. С. 219, 222, 223.

¹⁹⁸ История Казахской ССР. Т. I. С. 278.

¹⁹⁹ Максимова А. Г. Средневековые погребения Семиречья // Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968. С. 146—153.

²⁰⁰ Мерциев М. С. Поселение Кызыл-Кайнартобе I—IV веков и захоронение на нем воина IV—V века // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970. С. 91.

²⁰¹ Арсланова Ф. Х. Погребения тюркского времени в Восточном Казахстане // Культура древних скотоводов и земледельцев Казахстана. Алма-Ата, 1969. С. 43—57; Она же. Памятники Павлодарского Прииртышья (VII—XI вв.) // Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968. С. 99.

²⁰² Нурмуханбетов Б. Некоторые итоги раскопок Борижарского могильника // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970. С. 110.

ни (VI—X вв.) с покойником был захоронен конь с одним стремяном и седлом²⁰³. Вообще обычай захоронения лошади с одним стремяном распространен в тюркских погребениях VI—X вв.

Обычай одновременного захоронения всадника и коня встречается и в памятниках кочевников VIII—XIII вв.²⁰⁴ В позднекипчакское время (XIV—XV вв.) в Центральном Казахстане покойника иногда сопровождали седло и уздечка коня²⁰⁵.

О бытовании обряда захоронения коня или вообще лошадей с покойником у племен, живших на территории Казахстана и пришедших сюда, свидетельствуют и письменные источники. По сведениям Геродота, массагеты, в племенной союз которых входили и населявшие Казахстан племена, вместе с покойником хоронили сотни лошадей²⁰⁶. Такой обычай существовал и у хуннов (гуннов)²⁰⁷, которых многие ученые склонны считать прототюрками. В любом случае племенное объединение хуннов сыграло немалую роль в истории степных племен территории Казахстана в эпоху железа.

По сообщению китайского хроника Луи Мау-Цзай, тюрки своих умерших сначала помещали на возвышении в юрте. Рядом с юртой родичи клали принесенных в жертву овец и лошадей. В назначенный день «брали лошадь, одежду и вещи покойника и сжигали их вместе с трупом умершего. Затем собирали пепел, чтобы захоронить его в подходящее время... вешали все головы принесенных в жертву овец и лошадей на столб»²⁰⁸.

Обычай сопровождать покойника конем существовал и у огузов, в этническом формировании которых немаловажную роль сыграли и древние насельники Южного

²⁰³ Максимова А. Г. Средневековые погребения Семиречья. С. 148—149.

²⁰⁴ Сеницын И. В. Археологические исследования в Западном Казахстане // Труды ИИАЭ КазССР. 1955. Т. 1. С. 103—104.

²⁰⁵ Маргулан А. Х. Раскопки погребения воина эпохи классового общества (в долине р. Нуры) // Труды ИИАЭ АН КазССР. 1959. Т. 5. С. 254—255; Арсланова Ф. Х. Погребения золотоордынского времени в Павлодарской области // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970. С. 54; Кадырбаев М. К., Бурнашева Р. З. Погребения кипчака первой половины XIV века из могильника Тасмола II // Там же. С. 44—45.

²⁰⁶ Геродот. История: В 9 кн. / Пер и прим. Г. И. Стратоновского. Л., 1972. Кн. 1. С. 216.

²⁰⁷ Бернштам А. Н. Очерки истории гуннов. Л., 1951. С. 202—205.

²⁰⁸ Цит. по: История Казахской ССР. Т. 1. С. 431—432.

На наш взгляд, этот вопрос, как и многие исторические проблемы, имеет две стороны. Одна из них — утверждение культового характера коня, другая — чисто «практическое» значение коня для потустороннего мира. Здесь нельзя впадать в крайности. Дело в том, что религиозные представления, связанные с конем в погребальной обрядности, охватывают в территориальном отношении почти весь Старый и часть Нового Света, а во временном — период начиная с IV тысячелетия до н. э. до начала XX в. У некоторых народов в пережиточном виде они сохраняются и до сего дня. Такую распространенность во времени и пространстве вряд ли можно объяснить только этими двумя точками зрения, возможно, этот обычай связан с еще большим числом различных представлений. Конечно, в каких-то регионах этот обычай мог иметь общие истоки и, таким образом, одно объяснение, но мы знаем, что идея, смысл обрядов, хотя и медленно, но меняются. Поэтому, на наш взгляд, к решению вопроса о роли коня в похоронно-поминальной обрядности различных народов надо подходить конкретно во временном и локальном отношении.

В казахской этнографии можно проследить культовое значение белой лошади, а не всех ее мастей. Так, на поминках знатнейших людей закалывали белую лошадь²²⁷. Белой масти лошадь играла заметную роль в казахской свадебной обрядности: выпрашивая «разрешение» у аруахов на брак внутри рода с достижением определенной родственной группой седьмого колена, обычно закалывали белую кобылу (боз бие)²²⁸. Белая лошадь с белизной на глазах (шағыр ат, ақ шағыр ат), по казахскому поверью, отгоняла злого духа албасты от роженицы и ускоряла роды (8, 41). При избрании хана казахи производили над ним ритуальное омовение молоком белой кобылы (боз биенің сүтіне шомылдыру) (77, 79, 84). Для предотвращения каких-либо бедствий или после благополучного исхода каких-либо событий в жертву богу Тенгри приносили «аксарбас» (белый баран с желтой отметкой на лбу) и бозкаска» (белая лошадь с отметиной на лбу) (5, 12, 41).

Особая культовая роль белой лошади известна у многих народов мира. Индейцы в жертву Соме (бог душ

²²⁷ Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих... орд и степей. С. 115.

²²⁸ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 151.

предков) приносили белого коня²²⁹. В известном индийском обряде «ашвамедха» обычно использовали белого жеребца²³⁰. При коронации кельтского короля присутствовала белая кобылица²³¹.

У славян, германцев и кельтов в святилище содержались неприкосновенные белые лошади богов²³². В Англии два белых коня считались собственностью английского короля²³³, у римлян белые кони были посвящены Юпитеру и Фебу. Геродот писал, что впереди персидских войск шли священные белые кони²³⁴.

Коней белой масти приносили в жертву небесным богам Тенгри и Ульгену урало-алтайцы²³⁵. Уйгуры посвящали божеству неба коней рыжей масти с белой звездочкой на лбу²³⁶. Саяно-алтайские народы в месяц осеннего равноденствия богу неба Ульгену приносили в жертву лошадь белой масти²³⁷.

Как видим, особое культовое значение белой лошади проявляется у многих индоевропейских, тюркских и монгольских народов. Ее в основном посвящают небесным божествам и царственным особам.

Что же касается вообще коня, сопровождающего рядовых умерших или простого кочевника-скотовода, то, по нашему мнению, тут особого культового значения искать не следует. Конь, как и все сопровождающие умершего вещи и жертвенные животные, предназначался для служения своему хозяину на том свете, т. е. был связан с анимистическими представлениями о потустороннем мире, не более. Сопровождение жертвенных коней уздой,

²²⁹ Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня... С. 51.

²³⁰ Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* — конь // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 105—106.

²³¹ Puhvel J. Vedic *as'vamedha* and gaulish *ipomudvos* // Language. Baltimore, 1955. Vol. 31. P. 353.

²³² Howey M. The Horse in Magic and Myths. London, 1923.

²³³ Wolner D. Neue Light on White Horse // Folklore. London, 1967. Vol. 78. P. 90—111.

²³⁴ См.: Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня... С. 40.

²³⁵ Szaplicka M. Aboriginal Siberia. Oxford, 1914. P. 298—299.

²³⁶ Малов С. Е. Остатки шаманизма у желтых уйгуров // ЖС. 1912. Вып. 1. С. 73.

²³⁷ Потапов Л. П. Этнографический очерк земледелия у алтайцев // ТИЭ. Нов. сер. 1952. Т. 18. С. 182.

седлом и другим снаряжением лишней раз указывает не на культовое, а на чисто «практическое» их назначение. Более того, широкую распространенность захоронения коня с хозяином получили только начиная с первого тысячелетия до нашей эры, с переходом племен Казахстана к кочевому скотоводству²³⁸ и значительным повышением роли коня в жизни кочевника-скотовода.

Для кочевника-скотовода конь был не культовым животным, а «живым орудием труда» и первой жизненной необходимостью. Многие скотоводческие народы считали, что конь — это крылья человека: убегаешь от опасности — он спасает, если гонишься за кем-то, то догонишь (қашсаң құтқарады, қусаң жеткізеді); мясо его — отличная еда, молоко — незаменимый напиток и лекарство. Таким образом, конь для кочевника-скотовода и воина был таким же благом, как оружие, одежда, и в реальной жизни, и в потустороннем мире.

Археологические, этнографические материалы, средневековые источники позволяют составить примерную картину эволюции этого обычая и связанных с ним представлений для племен территории Казахстана, начиная с эпохи бронзы до поздних кочевников: на ранних этапах коня хоронили вместе с покойником, позже (возможно, с эпохи раннего железа) хоронить коня вместе с умершим не стали, а закалывали его во время трапезы в честь покойного; думается, при этом мясо поедали собравшиеся сородичи, а основные кости и шкуру «хоронили» или оставляли на могиле; иногда вместо лошади хоронили ее изображение. В последующие эпохи преобладал обычай захоронения с умершим принадлежностей конского снаряжения: уздечного и седельного наборов. При этом коня умершего поедали сородичи, собравшиеся на похороны или поминки, а покойнику оставляли на могиле основные части коня: череп, кости конечностей, хвост, шкуру, т. е. «творческие элементы», символизирующие по принципу *pars pro toto* целого коня.

²³⁸ История Казахской ССР. Т. 1. С. 197. Подробно о значении коня в жизни тюрко-монгольских народов см.: *Липец Р. С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

ГЛАВА IV

ЮРТА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ, ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ КАЗАХОВ

Семья и юрта — тесно взаимосвязанные, взаимообусловленные категории: большинство семейных религиозно-мифологических обрядовых действий совершалось в юрте и с участием ее отдельных ритуально важных частей.

Одним из самых ярких объектов традиционной бытовой культуры кочевников и полукочевников является разборно-решетчатое жилище — юрта. История развития такой сложной и в то же время простой в обращении и весьма удобной для кочевой жизни конструкции интересовала многих исследователей¹. Но все они рассматривали юрту только с материальной стороны, тогда как каждый объект материальной культуры интересен и с точки зрения вложенного в него символа, знака, идеологии, что отражается в связанных с ними представлениях, верованиях и обрядах². «Вещь, подобно формам быта, создается условиями производства и труда, одновременно она подвергается интерпретации сознания, которое придает ей то или иное оформление»³.

Во II—I тыс. до н. э. основной формой хозяйства племен, обитавших на территории Казахстана, становится

¹ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1984. Т. 1. С. 188—190; Маковецкий П. Юрта (летнее жилище киргизов) // ЗЗСОРГО. Омск, 1893. Т. 15, вып. III. С. 1—11; Куфтин Б. А. Киргиз-кайсаки. Культура и быт. М., 1926. С. 20—26, 29—35; Маргулан А. Х. Казахская юрта. Алма-Ата, 1981.

² Лотман Ю. Статьи по истории культуры. Тарту, 1970. Вып. 1. С. 14; Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 63.

³ Фрейдсберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 199.

кочевое скотоводство⁴. Именно тогда зарождается и совершенствуется кочевое жилище — юрта.

До последнего времени генезис юрты, окончательное формирование ее конструктивных особенностей оставались спорным вопросом. По мнению С. И. Вайнштейна, прототипом современной юрты послужила юрта древнетюркского типа, изобретение которой относится к середине I тыс. н. э. Юрта же древнетюркского типа своими конструктивными особенностями связана с более ранней формой переносного жилища — полусферическим шалашом хуннского типа⁵. В любом случае ясно, что юрта кочевников является продуктом длительного развития, постепенного совершенствования более примитивных типов жилищ. Эта конструкция с оригинальным архитектурным решением, со сложным семантическим смыслом отражает уровень культурного развития тюркских племен, их сложную идеологию.

Для кочевников, проводивших большую часть времени в «неорганизованном» пространстве (степи), первым «жилищем» являлся промежуток между небом и землей. В большой надписи в честь Кюль-Тегина читаем: «Вверху — небо тюрков, [внизу] — тюркская священная земля»⁶. В этом тексте нетрудно заметить идею, что Небо и Земля принадлежат тюркам, являются их «большим домом». Думается, не без связи с культом двух священных начал — Неба и Земли, которые в представлении древних тюрков были «большим домом» «рожденных между ними человеческих сынов»⁷, складывался семантический смысл «малого дома» — юрты. И, видимо, не без связи с этим древним представлением в фольклоре казахов Земля и Небо сравниваются с большим жилищем или с убранством жилища. Примером могут служить казахские загадки о Земле и Небе:

Бір түкті кілем
Бір түксіз кілем?

Один ворсовый ковер,
Другой безворсовый ковер?

Тең-тең, тең кнiз,
Екі арасы кең кнiз.

Одинаковые две кошмы,
Между ними пространство огромное

⁴ История Казахской ССР: В 5 т. Алма-Ата, 1977. Т. 1. С. 101.
Вайнштейн С. И. Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ. 1976. № 4. С. 42—62.

⁶ *Стеблева И. В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннесредневековый период. М., 1976. С. 19.

⁷ Там же. С. 15.

Әуіп дедім, әуеге шықтым,
Ептедім, септедім,
Қара жерді түптедім?

Что-то поднял с криком «ауп!»,
Поднялся на небо, затем различными
действиями создал днище из
черной земли?

(Загадки. Алма-Ата. 1940. С. 87. На каз. яз.)

В последней загадке поднятый с усилием шаньрак сравнивается с Небом, пол юрты — с Землей. Аналогию «небо — крыша» встречаем в представлении древних тюрков: «Танрім очун бізка» — «Небо мое (божество) крыша нам»⁸. Как видим, казахская загадка сохранила глубинный семантический пласт народных представлений о юрте как о повторяющей конструкцию Вселенной.

О большой по размеру юрте казахи говорили: «Кересі жер тістеп, уықтары көк тіреп» — «Решетки остова вонзаются (букв. «кусают») в землю, уықи (купольные жерди) подпирают Небо».

Тесная связь и параллель между образно-концептуальной моделью мира и юртой прослеживается в ее строении. Каркас юрты состоит из трех частей: кереге (решетчатый остов), уық (жерди, подпирающие верхний круг), шаньрак (верхний круг) — каждая из которых составляет определенный уровень по вертикали. В свою очередь, кровельное войлочное полотно также состоит из трех частей: туырлык (покрытие решетчатого основания юрты), узюк (покрытие купольных жердей) и тундык (войлок, закрывающий верхний круг). Таким образом, и кровельный материал по вертикали составляет три уровня.

С другой стороны, в представлении казахов, мифологический мир также имел трехслойный, трехуровневый характер. Ч. Ч. Валиханов отмечал: «Казахи считают, что на небе есть жители — люди. Они опоясываются под горлом. Мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные носят пояс на ногах»⁹. Казахи, как и многие народы мира, в человеческом теле по вертикали выделяют три части (уровня) — голову, туловище и ноги. Рассматривая триальную космограмму саков, А. К. Акишев пишет: «Соотнесенность человеческого тела, имеющего тройную вертикальную (голова, туловище, конечности) ...морфологию с космической триадой (или тетрадой), позволяет классифициро-

⁸ Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952. С. 66.

⁹ Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 4. С. 58.

вать по отношению к частям человеческого тела всю структуру Универсума, и наоборот»¹⁰.

Традиционное деление казахов на три жуза связано с древней традицией триальной организации у кочевых тюрко- и монголоязычных народов Центральной Азии¹¹.

Приведенные материалы подтверждают идею, что в мифологической картине мира моделью служили либо человеческое тело, либо человеческое жилище, либо человеческое общество¹².

Возведение юрты напоминает соединение трех пространств по вертикали (кереге, уык, шанырак), по окончании которого в центре остается бакан — символ мирового дерева. Аналогичные трончные структуры, по словам В. Н. Топорова, «могут мыслиться разделенными во времени, как три фазы, или в пространственном истолковании — как три сосуществующие ипостаси, допускающие такую трансформацию, при которой члены пространственного ряда, проецируясь на ось времени, образуют трехфазную структуру. Отсюда понятно, что число может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок или в несколько ином плане — тезу, антитезу и синтез»¹³.

Итак, согласно древним воззрениям кочевников, юрта — это малый космос. Вознесение шамана на шанырак, отраженное в мифологии народа, понимается как странствие его в небесном царстве и встреча там с духами-покровителями. Для нас в этом особый интерес представляет параллель шанырак — небо. Действительно, с внутренней стороны шанырак вместе с уыками образует как бы небесный свод. Таким образом, казахская юрта представляла собой точную копию макрокосма¹⁴.

В мифологии народов мира человек, человеческое общество, жилище и модель мира являются взаимосвязан-

¹⁰ Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. С. 66.

¹¹ Зуев Ю. А. Историческая проекция казахских генеалогических преданий // Казахстан в эпоху феодализма. Алма-Ата, 1981. С. 65.

¹² Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1972. С. 49.

¹³ Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах. Структура текста. М., 1980. С. 23.

¹⁴ К аналогичным выводам пришел А. Сейдимбеков (Первый снег: Документальные рассказы. Алма-Ата, 1989. С. 100—101. На каз. яз.).

ными, универсальными категориями¹⁵. При создании жилища человек уподоблял его не только «большому дому» — макрокосмосу, но и себе или себе подобным. Не потому ли существует так много терминов из области строения человека для обозначения частей юрты или ее элементов: керегенің басы (букв. «голова кереге»); керегенің көзі (глаза кереге); керегенің құлағы, аяғы (уши и ноги кереге); уықкөз (глаза для уйка); балашық (детеныш — самые короткие стержни в решетках); мандайша (лоб — верхняя часть косяка двери); үйдің сүйегі (кость — остов юрты); кіндік (пуповина — центр помещения юрты); кабырға сүйегі (реберные кости — синоним кереге). В названиях различных узорных лент: басқұр, басбау, аяқбау, пықбау, белдеу — понятия голова, нога, туловище, плечи в каждом случае сочетаются с понятием бау — узорная лента. Во всем этом мы находим подтверждение закона мифотворчества в концепции пространства, когда обыденное сознание человека уподобляет человеческое тело, жилище и модель мира.

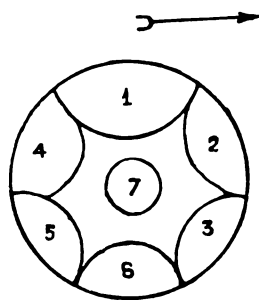
По функциональному признаку казахская юрта в горизонтальной плоскости делится на семь частей: 1) почетное место «төр», расположенное в противоположной от двери юрты части, самая отдаленная от входа часть юрты; 2) место хозяина — чуть ближе к входу, в левой части юрты; 3) кухонная часть — ближе к двери от места хозяев; 4) место для молодых членов семьи — вправо от төр; 5) место для хранения конской сбруи — ближе к входу от места молодых членов семьи, также в правой половине юрты¹⁶; 6) входная часть, дверь — противоположная төр часть юрты, «есік жак» или «есік», «кіре беріс»; 7) очаг — в центре юрты (см. рис.).

Төр — место для почетных гостей, сакрализованная часть юрты. Обычно здесь располагается «жукаяк», «жук» (постельная принадлежность с декоративной подставкой), вывешиваются ружья, декоративная плетка, домбра и другие сакральные ценности. По мнению языковедов, слово «төр» происходит от древнетюркского глагола терумек (теру), что означает «закон, положение», регулирующее взаимоотношения племен, родов и отдель-

¹⁵ Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени... С. 49.

¹⁶ Пять частей юрты выделяет М. Муканов (См.: Муканов М. Казахская юрта. С. 51—57).

ных людей¹⁷. В этом же значении слово «төр» употребляется в некоторых алтайских языках. Например, в турецком тер — обычай, обряд; в монгольском — строй, государство, руководство, власть, закон. Позднее блюстителей обычаев, законов внутри рода, племени стали называть «төре», а место, где положено сидеть таким почетным людям, — «төр»¹⁸.



В представлении казахов төр — место не только почетное, но и сакральное. Раньше тул — заместитель умершего — в течение года после смерти человека устанавливался в төр¹⁹.

В казахском языке пространство по оси двери — төр передается словами «төмен — жоғары» (ниже — выше). Обычно, предлагая сесть в более отдаленном от входа месте юрты, говорят: «Жоғарылаңыз», «Жоғары шығыңыз», что в буквальном смысле слова означает «Проходите выше». Думается, такое стратифицированное членение горизонтального пространства юрты еще раз указывает на социальную ранжированность внутреннего ее пространства.

Левее от төр, чуть ближе к входу, располагается постель хозяев юрты. Эта часть юрты называется «сол жак» и является как бы семейной половиной. Здесь размещаются кухонные принадлежности, в том числе саба —

¹⁷ Мелиоранский П. Памятник в честь Кюль-Тегина // ЗВОРАО. 1889. Т. 12, вып. 1—3. С. 82—83.

¹⁸ Краткий этимологический словарь казахского языка. Алма-Ата, 1966. С. 188. На каз. яз.

¹⁹ Толеубаев А. Пережитки анимистических представлений казахов // Проблемы этнографии и этнической антропологии. .. 1980. С. 53—54.

огромный бурдюк для кумыса. Иногда эту часть юрты отгораживают чиевой перегородкой.

Правая половина юрты «оң жақ» обычно отводится взрослым детям семьи, в частности достигшим совершеннолетия девушкам. Отсюда у казахов эпитет для взрослой девушки — «оң жақта отырған қыз» и «қонақ» (букв. «девушка, расположенная в правой половине», «гость»). На наш взгляд, правая половина юрты в целом семантически была гостевой. Это подтверждают и похоронные обряды казахов. Когда хозяин умирал, тело его переносили с левой половины юрты на правую²⁰. Представление о покойнике как о госте известно и у других народов²¹. Мысль, что казахи причисляли покойника к категории гостей и потому переносили его с семейной в гостевую часть юрты, подтверждают название угощения в честь покойника — «қонақ асы» и устоявшееся выражение: «Сколько дней гостил покойник?» — «Өлік неше күн қонақ болды?»²². Возможно, перенесение покойника было связано также с представлением о нечистоте трупа и стремлением отдалить его от кухонной части.

Часть юрты «оң жақ», предназначенная для хранения конской сбруи (седла, уздечки и др.), и «есік жақ», «есік» — входная часть, место у входа — непочетные части юрты. Во время больших сборищ это место обычно отводилось молодым. У богатых казахов здесь обитали придомные рабы и слуги (күл, күң), отсюда существовало изречение: «Есікте жүрген адам» — «Человек, обитающий у наших дверей».

В центре юрты находится очаг. Это не только топографический центр ее, но и функционально важное, сакральное, священное место. Почитание очага выражалось в умилостивлении духа огня — хранителя очага. При первом заходе в юрту свекра или свою свадебную юрту (отау) невеста лила растопленное сало в огонь очага. При этом отправитель обряда и присутствующие женщины приговаривали: «От-ана, Май ана, жарыл-

²⁰ Балаубаева-Голяховская А. М. Погребальные обряды у казахов Акмолинской губернии // Сб. науч. кружка при восточном факультете САГУ. Ташкент. 1928. Вып. 1. С. 20; Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 108.

²¹ Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 255.

²² Подробно см.: Толеубаев А. Т. Пережитки анимистических представлений. С. 51—52.

ка» — «Мать-огонь, мать Умай, благослови»²³. С почитанием очага, уважительным отношением к нему связаны запреты плевать, мочиться в него (детям), перешагивать через него. Казахи обычно избегали специально тушить огонь в очаге, а старались постоянно его поддерживать или же предпочитали, чтобы огонь сам угас. Обычно на ночь тлеющие угли закапывали глубоко в золу и на следующий день получали от них огонь. Для далеких предков казахов угасание огня в очаге означало прекращение жизни семьи. Поэтому одним из самых тяжелых проклятий было: «Ошақта отың өшсін!» — «Пусть погаснет огонь в твоём очаге!». Во время окота не давали огонь из очага, ибо, согласно суевериям, это вызовет ненормальный окот, принесет различные бедствия семье и т. п. С. А. Каскабасов дает такую этимологию казахского слова «отау»: «Очевидно, первоначально слово «отау» было образовано от «отты алу» или «от алу» (брать огонь) и возникло в связи с обычаем брать огонь из родового очага при расселении рода»²⁴. Действительно, при выделении сыновей из семьи их наделяли отдельной юртой, малым казаном от большого отцовского очага или же чем-нибудь из кухонной утвари, имеющей отношение к очагу. Возможно, раньше в выделившейся из отцовской семьи юрте молодых «отау» и первый огонь зажигали из «ломаного огня» от большой отцовской или родовой юрты (үлкен үй).

В представлении казахов казан-ошақ (очаг) является символом продолжения рода, функционирования семьи, поэтому казахская пословица гласит: «Қатыныңнан айрылсаң да, қазан-ошағыңнан айрылма» — «Хоть с женой разведешься, но никому не давай свой казан-ошақ»²⁵.

Как видим, в горизонтальной планировке казахской юрты четко прослеживаются семь частей, каждая из которых несет определенную функциональную и символическую нагрузку, а также отражает религиозно-мифологическую картину мира ее создателей. Это, на наш взгляд, самое удобное, оптимальное использование круглого в

²³ Жубанов Х. Исследования по казахскому языку. Алма-Ата, 1936. Вып. 1. С. 13.

²⁴ Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С. 74.

²⁵ Казахские пословицы и поговорки. Алма-Ата, 1980. С. 51. На каз. яз.

горизонтальном разрезе жилища. Здесь, по существу, учтены все стороны семейной жизни и всему отведено свое место — для гостей; для взрослых членов семьи и детей; для хранения посуды и продуктов; для хозяйственных предметов и для приготовления пищи и обогрева помещения. Представляется, что такая тщательная разработанность внутренней планировки юрты говорит о длительной ее эволюции и продолжительном освоении внутреннего пространства.

В горизонтальной планировке наряду с семичастным делением можно усмотреть и двучастное. При этом условной осью является линия, проведенная от двери в тор. Левая половина является семейной, т. е. женской частью, — здесь располагаются ложе хозяев, кладовка; правая — мужской, ибо в этой половине находятся вещи мужского назначения (конская сбруя), кроме того, эта половина предназначалась для непостоянных членов семьи (покойника, просватанной взрослой девушки, гостей) — всех их мы условно называем «гостями». Вообще в горизонтальной планировке связывание левой половины с женским, а правой — с мужским началом характерно для многих народов²⁶. По мнению некоторых ученых, это представление может быть следствием генетического предрасположения²⁷.

Дверь и шанырак как границы, через которые совершается связь с внешними, неорганизованными, неосвоенными мирами (земля, небо), представляют собой особо важные части юрты в горизонтальном и вертикальном планах. Поэтому столь много различных представлений и верований связано с сакральностью и высокой степенью знаковости этих частей юрты.

Во всей композиции юрты наиболее почитаемой сакрализованной частью является шанырак. Согласно универсальному представлению многих народов, «существенно реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему»²⁸.

²⁶ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 12.

²⁷ См.: Иванов В. В. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. С. 85.

²⁸ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6. С. 114.

Шанырак выступает одним из основных классификаторов вертикальной плоскости пространства жилой площади. С одной стороны, он является границей между верхом и низом, с другой — между внешним и внутренним пространством. Через шанырак жители юрты связываются с сакральными небесными светилами: Солнцем, Луной и звездами. Попаданию дневного света, лучей солнца в жилище через шанырак казахи придавали особое значение. Наверное, поэтому в первые месяцы после свадьбы невеста обязана была вставать с восходом солнца и приоткрывать кошмовое покрывало (түндік) над шаныраком. В этом действии молодой усматривался глубокий символический смысл.

Изучая семантику шанырака с точки зрения аналогии его горизонтального плана с крестом, заключенным в круг, Р. Р. Фатиков пришел к выводу, что структуру шанырака можно рассматривать и как модель мира, близкую к скифо-сакской²⁹. На наш взгляд, модель мира составляет не шанырак, а остов юрты в целом. В культурном горизонте юрты также можно выделить четыре части: «төр», «есік», «оң жақ», «сол жақ». Таким образом, культурный горизонт юрты в плане представляет собой четырехугольник (квадрат), заключенный в круг. Купол, образуемый уыками и шаныраком, соотносится с квадратным культурным горизонтом, символизирует соединение Неба и Земли.

В системе перекодировок «макрокосм и жилище» шанырак, будучи самым верхним уровнем юрты, соотносится с небосводом. В вознесении шаманов на шанырак с целью встретиться со своими духами-помощниками мы усматриваем параллель с широкораспространенным у сибирских народов представлением о странствии шамана в верхнем мире — на Небе.

Итак, в шаманском представлении древних тюрков, позднее казахов шанырак и Небо — сопоставимые, взаимоперекодируемые понятия. Небо — Кок аспан (букв. «синее небо») имеет глубинную концептуальную связь с культом Тенгри³⁰. Само название «Тенгри», по мнению М. П. Хомонова, образовалось в период общности алтайских языков и состоит из двух компонентов: тэн (свод,

²⁹ Фатиков Р. Р. К семантике шанырака // Проблемы изучения и охраны памятников культуры Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 179.

³⁰ Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980. С. 143—152.

арка, столбы) и гэр (юрта, дом, жилище)³¹. На наш взгляд, особая сакрализация шанырака объясняется его связью с двумя важнейшими древнетюркскими культами — Тенгри³² и предков.

Шанырак и дверь, будучи проницаемыми границами³³ вертикальной и горизонтальной организованных структур, считались наиболее уязвимыми частями³⁴. Поэтому шанырак и дверь на ночь обязательно закрывали и вывешивали вещи с апотропическим значением. Например, у дверного косяка (босаға) вывешивали локтевую кость барана (қара жілік), которая, считалось, хранила от различных бед. У порога на ночь оставляли в плоской посуде молоко («ақ»), чтобы змея не навредила жителям юрты; во время родов с целью предотвращения прихода различных злых духов к роженице у двери держали коня с белизной на глазах («ақ шағыр ат»), а у шанырака — беркута (4, 12; 31, 56, 131). Иногда у входа в юрту устанавливали найзу — пику как оберег благополучия жившей в ней семьи³⁵.

Всем действиям у входа-выхода приписывалась высокая степень семиотичности³⁶. Так, при первом входе в юрту свекра или в «отау» (юрта молодоженов) невеста должна была у порога совершить три поклона, прислониться головой к косякам двери, переступить порог сначала правой ногой; казахи запрещали детям прислоняться к косякам двери (босағаға сүйенбе»), стоять у входа (босағада тұрма); в случае частой смерти детей при последующих родах пуповину резали на пороге; у некоторых казахских племен покойника перед выносом три раза поднимали и опускали у порога (2, 8, 45, 59, 60, 81, 86, 93). Европейские послы при посещении ханской ставки старались не наступать на порог, ибо это считалось при-

³¹ Хомонов М. П. Бурятский героический эпос Гэсер. Улан-Удэ, 1976. С. 55.

³² Стеблева И. В. О реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М., 1972. С. 213—214.

³³ О роли границ в различного рода памятниках культуры см.: Лотман Ю. М. О метаязыке типологических описаний культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. 4. С. 470—471.

³⁴ Ср. у восточно-славянских народов: Байбурич А. К. Жилище в обрядах... С. 133—134.

³⁵ Джанибеков У. Д. Культура казахского ремесла. Алма-Ата, 1982. С. 16.

³⁶ Байбурич А. К. Жилище в обрядах... С. 136.

знаком недобрых чувств, плохим предзнаменованием. «Черный» гонец сообщал плохую весть, наступая правой ногой на порог и руками подпирая косяк двери. Этот обычай, известный со времени Тюркского каганата, дошел до казахов начала XX в.³⁷

В народном представлении пространство за пределами организованной структуры жилища представляло собой мир стихии и дикой природы, поэтому казахи говорили: «Есіктен қырық қадам шыққан адам мүсәпір» — «Человек, отошедший на сорок шагов от порога, нуждается в помощи». Шанырак и босага всегда выдавал отец жениха³⁸, даже если юрту выделяла невестина сторона. О потомках рода обычно говорили: «Әкесенің шаңырағын құлагпай, түтінін түтетіп», что означает «Достоинно продолжает отцовский род». Шанырак тесно связывали с понятием семьи, поэтому, когда в семье происходила большая беда или семья распадалась, говорили: «Шаңырағы шайқалды» — «Шанырак покачнулся».

Наряду с шаныраком и босага важное ритуальное и сакральное значение имел очаг, который также является экологическим и топографическим центром юрты. Отсюда его название — «кіндік» (пуповина, пуп) юрты³⁹.

В представлении казахов шанырак, дверь и очаг были связаны с культовыми обрядами и служили как бы символом продолжения рода. Поэтому их старались передавать из поколения в поколение. В случае смерти хозяев, не имевших потомства, шанырак юрты оставляли на могиле, что означало конец родового колена. Устоявшиеся казахские благожелательные выражения: «Шаңырағың биік, босағаң берік болсын» — «Пусть шанырак будет высоким, стойки двери — крепкими»; «Ошақта отың өшпесін» — «Пусть не гаснет огонь в твоём очаге»; «Қазан-ошағыңнан күт кетпесін»⁴⁰ — «Пусть будет благоденствие и счастье у твоего очага» — содержат идею покоя, благополучия и счастья.

В народном представлении шанырак часто выступает эквивалентом юрты. Об этом свидетельствуют устоявшиеся выражения «Үлкен шаңырақ», «Қара шаңырақ» (Дом

³⁷ Сейдимбеков А. Первый снег. С. 101.

³⁸ Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. С. 203.

³⁹ Муканов М. С. Казахская юрта. С. 221.

⁴⁰ Кенесбаев С. Фразеологический словарь казахского языка. Алма-Ата, 1977. С. 558—559. На каз. яз.

предков), «Шаңырақ салық» (Дань от каждой юрты) ⁴¹.

Некоторые ученые полагают, что по углу падения солнечных лучей через верхнее отверстие (шанырак) юрты на кончики жердей, которых бывает около 60, можно определить время ⁴². Мы пока не можем сказать ничего определенного по этому поводу, хотя вопрос сам по себе очень интересный. Отметим лишь, что в казахской юрте в каждой кереге по 15 развилок, за которые привязывается по одной жерди. Таким образом, 60 жердей обычно бывает в четырехрешетчатой юрте. В отношении количества развилок определенные сведения дает фольклорный материал. У казахов есть начальные слова песен: «девяносто бас кереге для восьмидесяти уыков». Наиболее распространены шестиканатные юрты, отсюда-то и происходит «девяносто бас кереге». «Восемьдесят уыков» говорится потому, что уыки привязываются не к каждой развилке (бас), а с некоторым припуском, что придает устойчивость каркасу (суйек) при сильных ветрах ⁴³. Есть у казахов загадки о кереге: «Тұрады жетпіс кемпір жерді басып» (Стоят семьдесят старух, упираясь ногами в землю); «Алпыс атым алаяк, жетпіс атым желаяк» (Шестьдесят коней с белым пятном на ногах, семьдесят коней быстроногих, т. е. 60 жердей и 70 бас кереге); «Жетпіс кемпір, жер тістеп жатыр» (Семьдесят старух кусают землю, т. е. нижние семьдесят развилок кереге, которые упираются в землю) ⁴⁴.

Одним из основных отличительных признаков юрты является разборно-складной решетчатый остов стен ⁴⁵. Этот элемент — настолько важная составная часть, что, по мнению некоторых исследователей, само название юрты восходит к названию решетчатого остова. Раскрывая семантику слов «терме гер», М. С. Муканов пишет: «Можно полагать, что между терминами «терме гер» и «терме алаша» есть смысловая связь, — и в том и в дру-

⁴¹ *Куфтин Б. А.* Киргиз-кайсаки: Культура и быт. М., 1926. С. 34; *Маргулан А. Х.* Казахская юрта и ее убранство. С. 10.

⁴² *Пюрвеев Л.* Культурное наследие кочевников в аспекте проблемы стационарного и мобильного в архитектуре // Проблемы изучения и охраны памятников культуры Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 175.

⁴³ *Мұқанов С.* Халық мұрасы. Алматы, 1974. 102-б. Рис. 7.

⁴⁴ Загадки. Алма-Ата, 1940. С. 67. На каз. яз.

⁴⁵ *Попов А. А.* Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 140; *Вайнштейн С. И.* Проблемы истории жилища... С. 42—43; *Муканов М. С.* Казахская юрта. С. 199—200.

гом случае имеются в виду различные по своему значению элементы материальной культуры, несущие признак переплетений, решетки; полотняное переплетение подсказало древним народам создание жилища хуннского типа, а затем и изобретение решетки как более удобной и практичной конструкции переносного жилища кочевников»⁴⁶. Представляется спорной связь слова «терме», «теру» (в современном казахском языке «перебирать») с решетчатым остовом, как и перевод слов «терме гер»⁴⁷. На наш взгляд, монгольское название юрты «кэр» (гер) генетически восходит к древнетюркскому *kegaγ*, что означает «шатер, юрта»⁴⁸. Семантическое содержание древнетюркского «керагу» и позднеказахского «кереге» восходит к общему корню — «кер». В свое время исследователь культуры казахов Б. А. Куфтин писал: «...слово «кереге» этимологически производится от корня «кер» — растягивать»⁴⁹. Действительно, главной отличительной особенностью решетчатого остова стен юрты как раз и является способность растягиваться во время установки. М. С. Муканов отмечает, что в Восточном Казахстане юрту называют одним словом — «кереге»⁵⁰. Есть основание считать такое понимание слова «кереге» характерным для всех казахов. Так, в произведении одного из старейших современных писателей А. Токмагамбетова, выходящего из Южного Казахстана, встречается выражение: «Баласын үйлендіріп бөлек кереге тұрғызып берді» (Женил сына и наделил его отдельным кереге, т. е. юртой)⁵¹.

Итак, можно считать установленным, что в казахском языке слово «кереге» ранее употреблялось также и в значении юрты в целом. Думается, монгольское название юрты — «гер» генетически восходит к древнетюркскому «керагу», точнее, к его корню «кер». Если считать более или менее доказанным заимствование решетчато-разборной юрты древнетюркского типа монгольскими ко-

⁴⁶ Муканов М. С. Казахская юрта. С. 205.

⁴⁷ С. А. Козин переводит «терме кер» как «решетчатая юрта» (*Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М., 1941. Т. 1. С. 190*), Н. П. Шастина — как «юрта с острой (конической) верхушкой» (*Лубсан Ланзан, Алтан тобчи. М., 1973. С. 237*).

⁴⁸ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. XXXV. 300.

⁴⁹ Куфтин Б. А. Киргиз-кайсаки.

⁵⁰ Муканов М. С. Казахская юрта. С. 206.

⁵¹ Кенесбаев С. Фразеологический словарь... С. 248.

свенниками⁵², то и заимствование названия юрты в несколько измененном виде не вызывает сомнения.

Тюрко-монгольские параллели в названиях частей юрты касаются также и названия купольных жердей: «уык», монг. «уни»⁵³, калмыц. «унин»⁵⁴. Очевидно, «уык» в семантическом отношении восходит к «оқ» (стрела). В самом деле, длинная жердь, заостренная с одной стороны, напоминает стрелу, копье.

«Шанырак — один из немногих терминов, относящихся к юрте, почти однозвучных у турецких и монгольских («цагрък»)»⁵⁵; в калмыцком языке «шанаран»⁵⁶ напоминает нам о далекой общей основе названия и этой важной составной части юрты.

В процессе освоения пространства человек постепенно придавал ему «характер организованной структуры». Способы структурирования жилого пространства отражали устойчивый комплекс представлений, связанный в конечном счете с его представлениями о строении мира и с механизмом ориентации в этом мире⁵⁷. Ориентация жилища не только имеет глубоко символический смысл, связанный с религиозными и мифологическими представлениями человека, но и является как бы ориентиром, позволяющим в повседневной практике ощущать себя в определенной точке пространства⁵⁸.

Ориентировка жилища, как мы уже отмечали, определяется по входу. По нашим материалам, традиционной ориентацией юрты у казахов был восток (в зависимости от господствующего направления ветра иногда встречается ориентация на юго- или северо-восток). Один из информаторов — узбек из рода кипчак, многие обычаи которого совпадают с казахскими, объяснил это словами: «Таков обычай наших предков. Предки говорили, что солнце — счастье, оно несет на землю все блага, изо-

⁵² Вайнштейн С. И. Проблемы истории жилища... С. 52—54; Кызласов Л. Р. Ранние монголы // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975. С. 173.

⁵³ Щепетильников Н. М. Архитектура Монголии. М., 1960. С. 65.

⁵⁴ Пюрвеев Д. Б. Архитектура Калмыкии. М., 1975. С. 10.

⁵⁵ Куфтин Б. А. Киргиз-кайсаки. С. 34.

⁵⁶ Пюрвеев Д. Б. Архитектура Калмыкии. С. 10.

⁵⁷ Байбурун А. К. Жилище в обрядах... С. 120, 126.

⁵⁸ Цивьян Т. В. О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренний — внешний // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 243.

биле человеку»⁵⁹. Вообще восточная ориентация, поклонение восходящему солнцу является древней культурной традицией тюрков. Так как горизонтальная ориентация у древних тюрков обуславливалась движением солнца, то бинарными оппозициями были: вперед (восток) — назад (запад), вправо (юг) — влево (север). Интересно, что и «дома умерших» — могилы казахи ориентировали на восток. Восточная ориентация бытовала у представителей тасмолинской культуры (ранний железный век), чьи «курганы с усами» были ориентированы в сторону восходящего солнца⁶⁰, у средневековых кипчаков (их каменные изваяния были обращены на восток⁶¹). Поклонение восходящему солнцу имело место и у гуннов⁶², культурная традиция которых оказывала определенное влияние на тюркоязычные народы.

Надо сказать, что обычно при определении внутренней планировки жилого пространства точкой отсчета исследователи берут вход в жилище. При таком отсчете часть по правую руку от входящего в юрту человека считается правой, а по левую руку — левой. Такое членение противоречит традиционному названию внутренних частей юрты, ибо левую от входа часть юрты казахи называют «оң жақ», т. е. «правая половина», а правую — «сол жақ», т. е. «левая половина». По тюркской традиции, внутреннее членение юрты велось от человека, сидящего в тюр и обращенного лицом на восток. В таком случае «оң жақ» (правая часть юрты) будет находиться по правую руку, а «сол жақ» (левая половина) — по левую руку сидящего человека. В представлении народов мира дом является моделью универсума, и поэтому «его элементы могут быть приведены в соответствие с функционально тождественными элементами пространства (стороны света) и представлены в виде проекции «макроуниверсума» на «микроуниверсум»⁶³.

Установка юрты в своей символике отражает пример

⁵⁹ Шаниязов К. Узбеки-карлуки: (Историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964. С. 37.

⁶⁰ Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1961.

⁶¹ Плано Карпини. История монголов // Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1911. С. 102—103.

⁶² Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. 1. С. 50.

⁶³ Цивьян Т. В. О некоторых способах отражения... С. 203.

ную картину создания мира. После расстановки решетчатого остова самые старые, счастливые, почетные люди рода (аула) с баканом — длинным шестом, разветвленным на конце, — держат шанырак в центре юрты⁶⁴, где затем устанавливают очаг.

При возведении новой юрты — отау обязательно в честь бога и аруахов закалывали барана, варили его в очаге той же юрты. Причем звено шейно-позвоночных костей варили в целом виде. Уже обглоданную шейную кость подавали будущему хозяину этой юрты, и он, стоя в центре юрты, у очага, выбрасывал ее прямо через шанырак. Присутствующие при этом говорили: «Түтінің түзу шықсын» — «Пусть дым из твоей юрты выходит прямо»⁶⁵.

Думается, сначала длинный шест, используемый для установки юрты, потом целое звено шейных костей, несколько позднее дым, струящийся из очага в центре юрты и идущий прямо в небо (вспомним пожелание прямого выхода дыма из юрты) — все это мировое древо в разных ипостасях. Эту же символику, возможно, имели и «желбау» — два орнаментированных тесемных полотна, спускающихся с шанырака⁶⁶. В универсальном представлении народов «мировое древо» призвано маркировать центр — точку развертывания мира⁶⁷.

Внутренний горизонтальный план юрты — круг представляет собой один из самых распространенных способов ограничения пространства. Человек с момента выделения из природы стремился установить границы и как бы обезопасить себя внутри некоторого замкнутого пространства⁶⁸. У казахов путник, вынужденный ночевать в безлюдной степи, обязательно выбирает для ночевки огороженное место (могилу, заброшенные строения, древние курганы), если же поблизости таких нет, то перед ночлегом он очерчивает круг вокруг себя или же кладет кругом аркан.

При выборе места для установки юрты придерживались определенных правил. Обычно местом стойбища ау-

⁶⁴ *Ибрагимов И.* Этнографические очерки киргизского народа // Русский Туркестан. 1872. Вып. 2. С. 142; *П.* Обычай киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. 1878. Т. 137. С. 38—39.

⁶⁵ *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. С. 203.

⁶⁶ *Сейдимбеков А.* Первый снег. С. 101.

⁶⁷ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах... С. 59—60.

⁶⁸ *Цивьян Т. В.* О некоторых способах отражения... С. 243.

ла выбирали урочище⁶⁹ подальше от могильников, перекрестков дорог. В фольклоре жрец Асанкайгы, указывая народам или племенам места остановки коша (кочевого каравана) и районы заселения, выступает как знаток правил освоения мира. «И поныне жители у берегов каждой реки, жители горных хребтов и урочищ передают ту оценку, которую дал этой местности в кратких изречениях-стихах Асан»⁷⁰. При перекочевке с одного места на другое аул обычно поселялся там, где были следы старого журта (стойбища), так как он входил в категорию освоенного пространства (обжитого места), которое уже прошло проверку временем⁷¹. Журты делились на счастливые и несчастливые. Несчастливыми считались журты, где прежде свирепствовали эпидемия или эпизоотия (сарсузек, кызылша, топалаң и т. д.). Таких мест обычно избегали или заселяли их по прошествии трех лет, предварительно проведя ритуальное очищение стойбища огнем. Чтобы перекочевка была удачной, обычно при разборке юрты шанырак опускали с наклоном в ту сторону, куда собирались откочевывать⁷².

Во время возведения новой юрты — отау происходила обрядовая борьба за юрту между друзьями жениха и подругами невесты⁷³. Первые преследовали цель снять кошмовое покрывало и разобрать юрту, а вторые, вооруженные баканом, соилом (дубина), упорно ее защищали от друзей жениха. Эта обрядовая борьба мужчин и женщин кончалась выдачей подарков отряду мужчин от имени невесты и ее подруг.

Значение ритуала, по всей видимости, заключается в борьбе между хаосом и космосом⁷⁴. Это с одной стороны. С другой, по универсальному представлению многих народов мира, жилище, дом, «внутреннее пространство» соотносятся с женским началом, а внешнее — с муж-

⁶⁹ По мнению некоторых ученых, слово «юрта» произошло от тюркского «урто» — стойбище, урочище, где сосредоточивали свои жилища кочевники (См.: *Майдар Д., Пюрвес Д.* От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1980. С. 18).

⁷⁰ *Ауззов М. О.* Мысли разных лет. Алма-Ата, 1961. С. 101.

⁷¹ Ср. у славян: *Байбурич А. К.* Жилище в обрядах... С. 38.

Сейдимбеков А. Первый снег. С. 104.

⁷³ ЦГА КазССР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 78, 128; *Женщина в кочевом быту* // Туркестанские ведомости. 1889. 22 августа.

⁷⁴ *Байбурич А. К.* Жилище в обрядах... С. 62; *Акишев А. К.* Искусство и мифология саков. С. 51.

ским. Возможно, такой универсалий сложился у народов на ранней стадии их развития под влиянием половозрастного и общественного разделения труда. В рассмотренном же казахском обряде мы имеем дело с реминисценцией порядков эпохи матрилокальной родовой общины, когда дом (жилище) принадлежал женщине (поэтому женщины его и защищают).

После похорон (по некоторым сообщениям, после годичных поминок) участники ритуала на скаку били плетями по юрте, снимали с нее «түнлік», «туырлық» — кошмовые покрывала верхней части (2, 9, 31, 60, 107). Этот обычай нашел отражение в стихах Махамбета:

Туырлықсыз түл үйге
Ту байласаң тұрар ма? ⁷⁶

Разве будет держаться знамя
На тул юрте без туырлықа?

Годичные поминки завершались обрядом переламывания копья. «Заранее назначенный переломить найзу человек садится на почетное место в передней части юрты и приказывает джигиту ее переломить. Вдова и дочери, схватившись за древко найзы, ее защищают. В это время несколько молодых людей становятся на конях снаружи юрты и крепко держат верхушку найзы, джигит в юрте схватывает древко посередине и переламывает его; тут поднимается такой вой, плач, стон, что нельзя ни описать, ни вообразить» ⁷⁷ Обычно переломивший найзу и должен был, по обычаю левирата, стать мужем вдовы.

Таким образом, казахская юрта является не только памятником материальной культуры народа, но и в высшей степени знаком с глубоко символическим содержанием, где сосредоточена самая разнообразная информация о религиозно-мифологической народной картине мира. В народной картине мира казахов и их предков моделью служили, во-первых, доступные обыденному сознанию внешние признаки окружающего мира (ср. макрокосм — юрта), во-вторых, человеческое жилище, человеческое общество.

Внутренняя структура юрты в вертикальном плане имеет три уровня, в горизонтальном — семь, четыре и две

⁷⁵ Байбурин А. К. Жилище в обрядах... С. 77—78. Ср. с казахской пословицей: «Ер — түздік, әйел — үйлік» — «Мужчина создан для внедомашнего, женщина — для дома».

⁷⁶ Поэты пяти веков. Алма-Ата, 1984. Т. 1. С. 232. На каз. яз.

⁷⁷ П. Обычай киргизов Семипалатинской области. С. 53—54.

части. На наш взгляд, в этих членениях горизонтального пространства юрты кроются традиции разных этнических групп и времен. Деление жилища на женскую и мужскую половины, т. е. на две части, является следствием генетического предрасположения. Четырехчастное деление внутренней планировки юрты, соотносимое с четырьмя сторонами света, исходит из общей аналогии между представлениями об устройстве Вселенной (макрокосма) и жилища. Семичастное деление пространства юрты является традицией сравнительно поздней — времени совершенства и полного освоения внутренней части юрты. Кроме того, число семь как один из универсальных параметров модели мира различных культурных традиций связано с религиозно-мифологическим характером видения мира.

Шанырак, дверь и очаг — части юрты высокой степени семиотичности, знаковости и сакральности. Большинство религиозно-мифологических и культовых обрядов совершается с участием этих ритуальных символов.

В названиях юрты встречаются тюрко-монгольские параллели, которые, по нашему мнению, подкрепляют мнение о заимствовании решетчато-разборной юрты монгольскими кочевниками у древних тюрков.

Важный компонент народной культуры — жилище и существенный социально-экономический институт — семья — тесно взаимосвязанные, взаимообусловленные категории. Поэтому большинство семейных религиозно-мифологических обрядовых действий совершается в жилище, с участием его отдельных ритуально важных элементов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пережитки доисламских верований и обрядов охватывают циклы, непосредственно связанные с этнографической категорией «семья». Тем не менее термин «семейные обряды» в отношении этого комплекса обрядности надо понимать с определенной условностью. Особенно это касается верований и обрядов, связанных с вступлением в брак и со смертью человека, его похоронами и поминками. Они выходят за рамки семьи по составу не только участников, но и организаторов (охватывают членов рода, иногда даже племени, в таких обрядах, как «ас»). В то же время весь этот комплекс верований и обрядов сопровождает три основных события в жизни человека: рождение, вступление в брак и смерть, и как правило, основной ячейкой всех этих событий и церемоний является семья. Поэтому условное объединение всех этих верований и обрядов термином «семейные» может быть вполне оправдано с точки зрения их внутреннего смысла и содержания.

Традиционная свадебная обрядность казахов полна различных верований и ритуалов доисламского происхождения. В этом цикле обрядности большое место занимают верования магического характера, культ плодородия и культ предков. Особенно значительна в нем роль религиозно-магической практики, связанной известным образом с названными культами и в целом направленной на то, чтобы основное назначение брака, основная его функция — продолжение рода — была успешно выполнена.

Культ плодородия у казахов в связи с особенностями их хозяйственной деятельности имел свои отличительные

черты в предметах магического действия и в символике. Так, в свадебном ритуале часто участвуют кобыла, молочные и мясные продукты — курт, иримшик, куйрук-баур, тостик и др. — все, что тем или иным образом связано со скотоводческим хозяйством. Особое место культа предков в свадебном цикле казахов, видимо, связано с сохранением патриархальных отношений в дореволюционном казахском обществе, поскольку возникновение его относят ко времени сложения отцовского рода.

Магические ритуалы в свадебной обрядности казахов можно подразделить на две большие группы: апотропейческие (предохранительные) и протропенческие (побудительные или продуцирующие). Первая группа, в свою очередь, делится на отгоняющие, скрывающие, обманывающие и избегающие; вторая группа — на синдиасмические и магию плодородия. Кроме перечисленных типов магических обрядов встречаются магия белого цвета, числовая магия.

В сравнительно-этнографическом аспекте и в зависимости от распространенности в среде различных народов верования и ритуалы, присущие казахской свадебной обрядности, можно подразделить на три уровня: а) характерные для достаточно широкого круга народов, говорящих на языках индоевропейской, кавказской и алтайской семей; б) религиозного характера, присущие многим народам Средней Азии и Казахстана; в) характерные для казахов и в той или иной мере близкого им этнически и культурно круга народов — киргизов, каракалпаков и дештикипчакских узбеков.

Отчасти сходны по своим функциям со свадебными верования и обряды, связанные с рождением ребенка и его воспитанием. Все обряды религиозного значения и в этом цикле подчинены одной главной цели — воспроизводству рода, увеличению численности его членов. Поэтому бесплодие женщины считалось большим несчастьем для семьи.

В народе существовала огромная вера в силу шаманского лечения от бесплодия, хотя оно иногда бывало безрезультатно.

Казахское шаманство, даже в узкой области их «профессии» — в излечивании бесплодия женщин, имеет свои особенности в сравнении с сибирским и среднеазиатским. Инструментом шаманского камлания у казахов являлись домбра или кобыз, в то время как сибирские и

среднеазиатские шаманы пользовались бубнами. В казахском шаманстве большую роль играли конь и плеть. В отличие от шаманов южных районов современного Казахстана и среднеазиатских, шаманы восточных и западных казахов призывали на помощь в основном не мусульманских святых, а духов своих легендарных предков. Несомненно, это объясняется меньшим влиянием исламства на шаманство казахов этих регионов.

В детской обрядности изобилуют различные виды верований — фетишизм, тотемизм, анимизм, культ предков и др., но явно преобладают верования магического содержания — они пронизывают всю обрядность этого цикла, как и свадебную. Если их классифицировать по роли в жизни ребенка, то выделяются три вида магии: вредоносная, предохранительно-лечебная и выделенная нами в особую группу магия хороших предзнаменований, или благожелательная. С точки зрения техники передачи магической силы или защиты от нее встречаются почти все типы магии: имитативная, контактная, апотропейская, катартическая, вербальная и инициальная.

Похоронно-поминальная обрядность от начала до конца пронизана анимистическими верованиями. Казах различал три вида души: телесная, душа в виде мухи и дух. Согласно нашей реконструкции древних представлений по отдельным осколкам верований, существовавших в XIX в., один из видов души, по всей вероятности дух (рухи жан), после смерти тела до года жил среди живых в так называемых «заместителях» умершего, под общим названием «тул». Душу умершего периодически подкармливали, оплакивали три раза в день. По истечении года устраивали прощальные обряды и провожали покойника в «мир мертвых». В этом смысле казахские поминки по своей целенаправленности и смыслу более тяготеют к поминальным обрядам тюркских народов Сибири. Смысл их — кормление души умершего, обеспечение покойника всем необходимым в другом мире и, наконец, отправление его в иной мир. Определение «поминок», взятое из христианского погребального обряда, не раскрывает внутреннюю сущность и смысл казахских ритуалов данного цикла — последние больше соответствуют определению «прощально-поминальные» или «прощальные» обряды.

Семантика поминальных дат еще находится на уровне гипотезы и не претендует на окончательное решение.

На основании наших материалов можно лишь утверждать, что определенные устойчивые даты (7, 40 и год), как и сам обряд поминовения, имеют донсламское происхождение. Они не связаны и с другими развитыми формами религии; скорее всего, эти даты своими корнями уходят к архаическим представлениям наших далеких предков о магических и круглых числах, с одной стороны, к анимистическим представлениям о формировании человека и его души, о рождении и смерти, о состоянии души после смерти тела — с другой.

К вопросу о роли коня в похоронно-поминальной обрядности казахов мы подошли несколько по-новому — рассматривая проблему конкретно во временном и локальном отношениях. Большое количество археологических материалов, письменные источники и этнографический материал указывают на то, что в похоронно-поминальной обрядности казахов следует искать особое культовое значение не вообще коня, а только коня белой масти, который сопровождал в «потусторонний мир» царственных особ. А вообще конь, который сопровождал в потусторонний мир каждого кочевника-скотовода и воина, был для них благом наравне с оружием как в реальной жизни, так и в «потустороннем мире», т. е. конь был объектом ритуала, но не всегда объектом почитания.

Казахская юрта является не только памятником материальной культуры народа, но и в высшей степени знаком с глубоко символическим содержанием, где сосредоточена самая разнообразная информация о религиозно-мифологической народной картине мира. В народной картине мира казахов и их предков моделью служили, во-первых, доступные обыденному сознанию внешние признаки окружающего мира (ср. аналогию: макрокосм — юрта), во-вторых, человеческое жилище, человеческое общество.

Внутренняя структура юрты в вертикальном плане имеет три уровня, в горизонтальном — семь, четыре и две части. На наш взгляд, в членении горизонтального пространства юрты мы имеем дело с разностадиальными представлениями народа в процессе становления этого сложного компонента народной культуры, возможно, с традициями разных этнических групп и времен. Деление жилища на женскую и мужскую половины (т. е. на две части) является следствием генетического предрасполо-

жения. Четырехчастное деление внутренней планировки юрты, соотносимое с четырьмя сторонами света, исходит из общей аналогии между представлениями об устройстве Вселенной (макрокосма) и жилища. Семичастное деление жилого пространства юрты является традицией сравнительно поздней — времени совершенства и полного освоения внутренней части юрты. Кроме того, число семь как один из универсальных параметров модели мира различных культурных традиций связано с религиозно-мифологическим характером видения мира.

Шанырак, дверь и очаг — части юрты высокой степени семнотичности, знаковости и сакральности. Большинство семейных религиозно-мифологических и культовых обрядов совершаются с участием этих ритуальных символов.

В названиях юрты встречаются тюрко-монгольские параллели, которые, по нашему мнению, подкрепляют мнение о заимствовании решетчато-разборной юрты монгольскими кочевниками у древних тюрков.

Важный компонент народной культуры — жилище и существенный социально-экономический институт — семья — тесно взаимосвязанные, взаимообусловленные категории. Поэтому большинство семейных религиозно-мифологических обрядовых действий совершаются в жилище, с участием его отдельных ритуально важных элементов.

Наше исследование в какой-то мере подтверждает предположение о генетических связях казахов с территорией не только их нынешнего проживания, но и Средней Азии, с одной стороны, Сибири и Центральной Азии — с другой. Множество аналогий с казахами в обрядах и верованиях обнаруживают народы Средней Азии, в особенности киргизы, каракалпаки и дештикпчакские узбеки. В то же время многие казахские верования становятся понятными, полнее раскрывают свою внутреннюю «тайну» только после сопоставления их с аналогичными этнографическими материалами народов Алтая, Сибири и Центральной Азии. Немало параллелей обнаруживается и с народами Поволжья, Закавказья. Поразительно сходство многих верований и обрядов казахов с осетинскими, что, вероятно, должно объясняться общими скифо-сарматскими и аланскими пластами в этногенезе этих народов. Конечно, не всякую параллель в верованиях и обрядах можно считать этногенетически обусловленной.

Некоторые из них могли возникнуть у разных народов независимо друг от друга и носить стадильный характер. В ходе сравнительного изучения казахских верований с верованиями других народов мы не раз сталкивались с такими явлениями.

Весь семейный обрядовый цикл, где присутствовали пережитки фетишизма, анимизма и магии, в соответствии с ранними формами религии можно классифицировать следующим образом: а) ведовство, вредоносные обряды; б) знахарство; в) эротические обряды; г) погребальный культ; д) семейно-родовой культ святынь и покровителей; е) патриархальный семейно-родовой культ предков; ж) шаманизм. О специфике или общности верований различных этнических групп казахов пока трудно сказать что-либо определенное, да такая задача и не ставилась. Тем не менее приведенный материал дает право предполагать, что казахи в этом отношении, как и в других сферах традиционной культуры, особо не отличаются по регионам.

ABSTRACT

The author of this book has focused his attention on investigation of the religious world outlook of the Kazakhs at the end of the XIX-th and the beginning of the XX-th centuries, at that very period when the pre-Islamic faith was of tremendous significance and was predominating.

During the process of spread and popularization of the Islamic faith official and non-official clergy adjusted its religion to the local ethnic conditions and peculiarities, absorbed a great number of local cults and as a consequence of the process religious mentality of the nation had acquired syncretic character.

The magic rituals during the wedding ceremonies can be divided into 2 large subgroups: 1) apothropaic (or preventive); 2) prothropaic (or inducing).

In its turn the 1-st group of the magic wedding rites can be subdivided into the following groups:

a) driving away rites. In order to drive away misfortunes the groom had to shoot at a pumpkin with an arrow during the wedding ceremonies; the groom had to overcome some obstacles before he got the right to carry the young bride on a koshma¹;

b) concealing (disguising) rites. In order to keep the young couple from an evil eye and to avoid misfortunes and bad luck the faces of the young couple were covered by the veil — chynlydyck; on the first coming to the groom's house the bride was disguised by the veil;

¹ Koshma — a hand-made felt carpet with ornaments in dyed wool.

c) deluding (beguiling) rites. According to this rite before leaving for the groom's house the elder brother's wife had to put on the bride saukele (a tall head dress) and she had to escort the young bride on her way to the groom's place;

d) Evading (avoiding) Rites. Traditionally childless people were not invited to perform the magic wedding ceremonial rituals.

The second large group of magic rites that had profound philosophical and religious connotation can be divided into the following subgroups:

a) syndiasmatic (or linking) Rites. The essence of this group of magic rites is conclusion of the matrimonial alliance. According to these rites the groom had to present the bride with gifts: «Shege-shapan» — «kargybay» (articles of garment). There were some other rites that symbolized that the wedding treaty was concluded and for that groom and the bride were bound to each other tightly and the young couple should have a drink of blood of a sacrificial mare. The young couple was served a traditional ritual course — mutton liver with oil which symbolized agreement as well;

b) Magic Rites of Fertility. This group of magic rites comprised various customs and traditions that symbolized good wishes for the newly-weds to be prosperous, welfare and healthy. According to that group of rites a sacrificial mare was slaughtered — the ritual denoted the right of asking the ancestors' permission for concluding the alliance; the relatives were treated to different meat courses and fruit that were brought inside a yurta² in a pail through the hole in the roof of the yurta; the ritual meat course for the young couple was mutton chest meat; the young couple were swayed on the Swings.

As a rule the usual time for wedding ceremonies were autumn and full — moon periods; the young bride was carried on sheep's skin and her face was unveiled with a green spray of a fragrant tree. An arrow at the wedding ceremonies symbolized phallus as a reproductive organ and was worshipped as a symbol of generative power; all the wedding ceremonial rites were performed by an aged woman or a man who had many children. It was acknowledged that there was some weird magic power in the white colour and numerical order. It should be mentioned

² Yurta — a dome-shaped summer dwelling.

that during all the wedding ceremonial rituals Kazakhs always appealed to the ancestors' spirits. The cult of the distant ancestors was of great and tremendous significance. Kazakhs always asked the ancestors' permission for concluding the wedding treaty for the young couple to get the blessing from the ancestors. The cult of the ancestors had always been very mysterious and weird for Kazakhs, that was why the bride's relatives (kinsfolk) were given gifts («oli-tiri»). Traditionally the groom was led to the hearth and poured oil to it when he first came to his father — in — law's place. As the bride threaded over the threshold, oil was poured into the hearth as a symbol of entering the new family. By touching the door of the groom's yurta with the forehead the young bride pleaded with the ancestors' spirits for blessing and protection. The child-bearing period of Kazakhs was penetrated with animism, totemism and worship of the ancestors' magic.

According to the role of the rites in the life of Kazakhs these rituals can be classified into 3 principal groups: a) deleterious magic; b) protective — curing magic; c) magic of favourable signs.

In the Kazakh pandemonium there exist 2 types of personages, that are diametrical: a) good spirits that take protection of children and women in childbirth — the distant ancestors' spirit, piri, chiltany, Umai, the latter is somewhere in middle between the pandemonium of spirits and idols; b) Evil Spirit — wicked albasty, marty, peri, dzins, shaitans, etc. In Kazakh nomadic tribes shamans played a very important role, especially in cases of treatment of woman's infertility (sterility).

Kazakh shamanism had much in common with shamanism of Middle Asia and Siberia, at the same time Kazakh shamans had their own specific peculiarities and features. The instruments that were widely used by Kazakh shamans were kobyz and dombra (national musical instruments) whereas the Siberian and Middle Asian shamans — healers used tambourines. Unlike the shamans of the Southern regions of Kazakhstan and Middle Asian shamans, shamans — healers of the Central-Eastern and Western regions of Kazakhstan very seldom appealed to the Islamic prophets, the ancestors' spirits were present in their prayers. The most prominent feature of Kazakh shamanism was that Kazakh shamans used even a horse during a process of curing ill people.

The cycle of funeral-burial rites of Kazakhs was penetrated with animism. Without any doubt it should be thoroughly investigated. Judging by some fragments of the ideas and thoughts that were prevailing in religious mentality of Kazakh nomads in the XIX century, we have a lucid picture that the Kazakh ancient ancestors believed and differentiated various states of a human being's soul, the soul of a living man, the soul of a dead man and the spirit. People believed that the soul of a deceased man kept on living even after his death and the soul moved and found its shelter in some other person's body. The relatives mourned for the deceased man and fed his soul three times a day. After a year passed the relatives had the commemorative feast and saw the soul of the deceased man off into the abode of spirits. To some extent, the Kazakh funeral rituals resemble the rites of the Turkic nations of Siberia. The most important feature of these burial rituals is that the Soul of the deceased man was fed, provided with all the necessary things and only then it was sent to the beyond world. The word «commemorative feast» that is taken from christian rituals doesn't reveal the essence of the Kazakh funeral rituals. To be more precise, the Kazakhs had «parting — mourning» ceremonies.

In this chapter the author undertakes some attempts to analyse the meaning of the dates. The following conclusions can be given — the fact that the commemorative feasts were held by the Kazakhs on the 7th, on the 40th day, and a year after the death. It is quite evident that these dates had emerged in the pre-Islamic period. The existence of these dates, by no means, is connected with some other religions. It is more likely that the dates go back with their roots to the ideas of the ancient Kazakhs about the magic charge of the numbers (7, 40) and their philosophical views and thoughts on birth and death of a man his life, his soul, transformations of his soul. A great number of excavations, rare manuscripts testify that a horse played an important role in the life of Kazakh nomads. Kazakhs are born horse-back riders and hunters and for Kazakh nomads horse — breeding has always been an integral part of life.

A horse accompanied a Kazakh who was a warrior and a cattlebreeder during all his lifetime and it accompanied the man on his way even to the other world. The horse has always been an object of rituals but it has never been an object of worship.

Special attention should be drawn to the Kazakh yurt. It must be regarded not only as an element of national value and a traditional dwelling, but from time immemorial it had been a sacred place which had profound philosophical meaning, as a great number of rituals, family customs that passed down from generation to generation, took place and were performed in the yurt. The most interesting thing is the general world outlook and understanding of the composition and structure of the macrocosm (Universe) by our ancestors was reflected in the inside structure of the yurt. The yurt was divided into 3 vertical layers and into 7, 4 or 2 horizontal segments. It must be mentioned that some other ethnic groups had the same similar horizontal division of their dwellings. The division of the yurt into 4 segments (sections) coincide with the position of cardinal points, and to some extent gives explanation of understanding of the structure of the macrocosm by the ancient Kazakhs. The division of the dwelling into 7 sections appeared later. 7 had always been a sacred number not only among Kazakhs but among other nations as well. Threshold, hearth, door of a yurt — all these symbols were fettered by Kazakhs. These symbols bore magic and weird charge. A great number of religious rites and ceremonial rituals were performed with the help of these symbols.

Our research work and thorough investigation enable us to conclude that nations and ethnic groups that inhabit the territories of Central Asia, Siberia — Kirghizs, Karakalpaks and Deshtikipchack Uzbeks were historically connected and have similar religious rites and ceremonial rituals.

Many Kazakh religious rites become lucid when we draw parallels with the ethnic traditions and rites of the nations of the Altai, Siberia and Central Asia. All these nations were never isolated, there were close connections and links. We can even hypothesize that all these nations and ethnic groups had similar roots in their ethnogenesis. There is some striking resemblance of customs and religious rites of Kazakhs with the rituals of some nations of the Caucasus, with Osetian people, in particular. We can suppose that besides ethnic cultural links, these nations had common roots in their ethnogenesis. And at the same time it should be borne in mind and taken into consideration that some ethnographic features and peculiarities could have emerged quite independently.

- Аргынбаев Х. А.* Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1973. На каз. яз.
- Аргынбаев Х. А.* Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем // СЭ. 1974. № 6.
- Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. Спб., 1897.
- Аристотель.* О возникновении животных. М.; Л., 1940.
- Арсланова Ф. Х.* Памятники павлодарского Прииртышья (VII—XII вв.) // Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968.
- Арсланова Ф. Х.* Погребение тюркского времени в Восточном Казахстане // Культура древних скотоводов и земледельцев Казахстана. Алма-Ата, 1969.
- Арсланова Ф. Х.* Погребальный комплекс VIII—VII вв. до н. э. в Восточном Казахстане // В глубь веков. Алма-Ата, 1974.
- Ас* (поминки в Каркаралинском уезде) // КСГ. 1894. № 34.
- Ауэзов М.* Путь Абая. Алма-Ата, 1982. Т. 1; 1987. Т. 2.
- Ауэзов М. О.* Мысли разных лет. Алма-Ата, 1961.
- Ахундов М. Д.* Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982.
- Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Баласагун Жүсіп.* Құтты білік / А. Егеубаевтің аудармасы. Алматы, 1986.
- Балаубаева-Голяховская А. М.* Погребальные обряды у казахов Акмолинской губернии // Сб. науч. кружка при восточном факультете САГУ. Ташкент, 1928. Вып. 1.
- Балдаев С. П.* Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
- Балзаров Д.* Черная вера, или шаманство, у монголов // Собр. соч. М., 1955.
- Барон Услар.* Четыре месяца в плену в киргизской степи // ОЗ. 1848. № 10.
- Бартольд В. В.* К вопросу о погребальных обрядах тюрков и монголов // ЗВОРАО. 1921. Т. 25, вып. 124.
- Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1971.
- Басилов В. Н.* О пережитках тотемизма у туркмен // ТИИАЭ АН ТуркССР. 1963. Т. 7.
- Басилов В. Н.* Некоторые пережитки культа предков у туркмен // СЭ. 1968. № 5.
- Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984.
- Баялиева Т.* Пережитки магических представлений и их изживание у киргизов // Древняя и средневековая культура Киргизстана. Фрунзе, 1967.
- Баялиева Т. Д.* Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Бекимов М. Н.* Этнографические материалы: Следы шаманства у киргизов // Средняя Азия. 1910. № 2.
- Бекмуратова А. Т.* Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970.
- Беленицкий А. М.* Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании // СЭ. 1948. № 4.
- Беленицкий А. М.* О домусульманских культурах Средней Азии // КСИИМК. 1949. Вып. 28.
- Белиловский А. К.* Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин Сибири и Средней Азии // ЖС. 1894. Т. 3—4.

- Бернштам А. Н.* Древнейшие тюркские элементы в этногенезе Средней Азии // СЭ. 1947. Т. 6—7.
- Бернштам А. Н.* Очерки истории гуннов. Л., 1952.
- Бертагаев Т. А.* Культ богини матери и огня у монгольских племен // СЭ. 1973. № 6.
- Бертагаев Т. А.* Космогонические представления в мифологии монгольских племен // Историко-филологические исследования. М., 1974.
- Биккевич Е.* Верования грузин // Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 2.
- Бичурин Н. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. 1.
- Боас Ф.* Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.
- Бодэ К. К.* Очерки туркменской земли и юго-восточного побережья Каспийского моря. Спб., 1856.
- Бойс Мэри.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1988.
- Бонч-Осмоловский Г.* Свадебные жилища турецких народностей. Л., 1926.
- Борозна Н. Г.* Некоторые черты традиционной свадебной обрядности узбеков-дурменов южных районов Таджикистана и Узбекистана // СЭ. 1959. Т. 12.
- Брайант А. Т.* Зулуцкий народ до прихода европейцев. М., 1953.
- Броневский С. И.* О киргиз-кайсаках Средней орды // ОЗ. 1830. Ч. 43.
- Бючнинг Э.* Ритмы физиологических процессов. М., 1961.
- Вайнштейн С. И.* Проблемы истории жилища степных кочевников Евразии // СЭ. 1976. № 4.
- Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений: В 5 т. Алма-Ата, 1985.
- Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. М., 1867.
- Васильева Г. П.* Туркмены-нохурли // ТИЭ. Нов. сер. 1954. Вып. 21.
- Васильева Г. П.* О роли этнических компонентов в сложении свадебной обрядности туркмен // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968.
- Веселовский Н. И.* К вопросу о восточном обычае перенесения костей покойника для погребения на родине // ИАК. 1905. Вып. 16.
- Веселовский Н. И.* Об обычае отделения у покойника мяса от костей // ЗВОРАО. 1872. Т. 13.
- Веселовский Н. И.* Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // ЗВОРАО. 1921. Т. 25.
- Владимирцов Б. Я.* Монгольская литература // Литература Востока. Пг., 1920. Вып. 2.
- Вирский М. М.* Об устройстве сартской могилы и похоронных обрядах у туземцев // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1880. Т. 35, вып. 1—3.
- Волгок Б. Я.* Традиция протоиндийского календаря и хронологии в индийской литературе // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М., 1975.
- Волости и населенные места 1895 г.* Вып. 5. Семипалатинская область. Спб., 1895.
- Воропаева К. Л.* Существует ли загробная жизнь? М., 1958.
- Востров В. В.* Казахи Джанибекского района Западно-Казахстанской области // ТИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1956. Т. 3.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ЛИТЕРАТУРА

- Маркс К.* К критике гегелевской философии права: Введение // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1.*
Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19.*
Энгельс Ф. К истории первоначального христианства // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22.*
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.*
Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.*
Ленин В. И. Классы и партии в их отношении к религии // *Полн. собр. соч. Т. 17.*
Ленин В. И. Социализм и религия // *Полн. собр. соч. Т. 12.*
Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии // *Полн. собр. соч. Т. 17.*
Ленин В. И. Предложения к проекту постановления пленума ЦК РКП(б) о пункте 13 программы партии // *Полн. собр. соч. Т. 54.*
Абрамзон С. М. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов // *Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946.*
Абрамзон С. М. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас» // *СЭ. 1947. № 2.*
Абрамзон С. М. Рождение и детство киргизского ребенка // *СМАЭ. Л., 1949. Т. 12.*
Абрамзон С. М. Свадебные обряды киргизов Памира // *Памяти М. С. Андреева. Сталинабад, 1960.*
Абрамзон С. М. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов // *КСИЭ АН СССР. М., 1961. Вып. 86.*
Аверкиева Ю. П. Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки. М., 1961.
Авеста / Пер. и коммент. И. М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
Адылдаев М. Синкретизм пережитков доисламских и исламских верований киргизов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Фрунзе, 1967.
Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII в. Алма-Ата, 1974.

- Акатаев С. Н.* Культ предков у казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки: Дис. ... канд. ист. наук. Алма-Ата, 1973.
- Акатаев С. Н.* Свет и мрак: Научно-познавательные очерки. Алма-Ата, 1990. На каз. яз.
- Акатаев С. Н.* К пережиткам культа Теягри у казахов // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук. 1984. № 2.
- Акимов В. Н.* Свадебные обряды чеченцев и ингушей. М., 1989.
- Акишев А. К.* Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.
- Акишев К. А.* Памятники старины Северного Казахстана // ТИИАЭ АН КазССР. 1959. Т. 7.
- Акишев К. А., Кушаев Г. А.* Древняя культура саков и усуней долины реки Или. Алма-Ата, 1963.
- Алексеев А. Н.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — нач. XX в. Новосибирск, 1975.
- Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Алексеев Е. А.* Старинные обычаи кетов, связанные с рождением // КСИЭ АН СССР. 1963. Вып. 38.
- Алексеев Е. А.* Кеты: Историко-этнографический очерк. Л., 1967.
- Алектров А. Е.* Чем и как мы способствуем укреплению мусульманства в киргизах // Материалы для изучения старины, истории и быта киргизов. Оренбург, 1982. Вып. 1.
- Алектров А. Е.* Бакса: (из мира киргизских суеверий) // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1900. Т. 16, вып. 1.
- Алектров А. Е.* Из мира киргизских суеверий // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1900. Т. 16, вып. 1.
- Алтынсарин И.* Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // ЗООРГО. Казань, 1870. Вып. 1.
- Алтынсарин И.* Очерк обычаев при похоронах и поминках киргизов Оренбургского ведомства // ЗООРГО. Казань, 1870. Вып. 1.
- Альцидлер В. М., Гуревич В. М.* Лунные ритмы. Л., 1971.
- Азназаров Х. З.* Проникновение ислама в Казахстан, его эволюция и пути преодоления: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Баку, 1973.
- Амитин-Шапиро Э. Л.* Верования и обряды среднеазиатских евреев, связанные с материнством и ранним детством // СЭ. 1933. № 3—4.
- Андреев М.* Поездка летом 1928 года в Касанский район (север Ферганы) // Изв. общ-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1928. Т. 1.
- Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (верховья Амударья). Сталинабад, 1953. Вып. 1.
- Андреев М. С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927.
- Андреев М. С.* Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927—1928 гг.). Душанбе, 1970.
- Аннаклычев Ш.* Похоронные обряды туркмен Челекена // ТИИАЭ АН ТССР. 1963. Т. 7.
- Анохин А. В.* Душа и ее свойства по представлениям телеутов // СМАЭ. Л., 1929. Т. 8.

- Востров В. В.* К вопросу о пережитках древних верований у казахов // Изв. АН КазССР. Сер. ист., арх. и этногр. 1959. Вып. 2.
- Востров В. В., Муканов М. С.* Родоплеменной состав и расселение казахов. Алма-Ата, 1968.
- Вяткина К. В.* Монголы Монгольской Народной Республики // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. 1960. Т. 60.
- Вяткина К. В.* Культ коня у монгольских народов // СЭ. 1968. № 6.
- Гафуров Б. Г.* Таджики: Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
- Гемуев И. Н.* Мироззрение манси. Дом и Космос. Новосибирск, 1990.
- Геродот.* История: В 9 кн. / Пер. Ф. Г. Мищенко. М., 1886. Кн. I—II.
- Гильом де Рубрук.* Путешествие в восточные страны. М., 1957.
- Грачева Г. Н.* К методике изучения ранних представлений о человеке (на материале нганасан) // СЭ. 1975. № 4.
- Грачева Г. Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1975.
- Грачева Г. Н.* Возрастные категории и погребальный обряд у нганасан // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21.
- Гродеков Н. И.* Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Ташкент, 1889. Т. 1.
- Гудкова А.* Ток-кала. Ташкент, 1964.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Джаббаров И.* Спор с религией (Проблемы атеизма) // Правда Востока. 1975. 16 февраля.
- Джанибеков У. Д.* Культура казахского ремесла. Алма-Ата, 1982.
- Джумагулов А.* Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960.
- Диваев А.* Древнекиргизские похоронные обычаи // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1897. Т. 15, вып. 1.
- Диваев А. А.* Легенды о происхождении албасты, джинна и дива // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1897. Т. 14, вып. 2.
- Диваев А. А.* Баксы как лекарь и колдун // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1899. Т. 15, вып. 3.
- Диваев А. А.* О свадебном ритуале киргизов Сырдарьинской области. Казань, 1900.
- Диваев А. А.* Киргизские болезни и способы их лечения // ТВ. 1902—1903. № 43, 80.
- Диваев А. А.* Баксы // ЭО. 1907. № 4.
- Длужневская Г. В.* Сопроводительный инвентарь половозрастной дифференциации древнетюркского общества // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21.
- Долгих Б. О.* Старинные обычаи энцев, связанные с рождением ребенка и выбором ему имени // КСИЭ. 1954. Т. 2.
- Долгих Б. О.* Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968.
- Досумбеков В.* Табибы и баксы // КСГ. 1894. № 16.
- Древнетюркский словарь.* Л., 1969.
- Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии.* М., 1986.

- Дужан К.* Свадебные обряды киргизов Кокпектинского округа // Северная пчела. 1855. № 22.
- Дыренкова Н.* Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3.
- Дьяконова Г. П.* Погребальный обычай тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1974.
- Ербанов Н.* Происхождение и сущность религиозных обрядов и праздников. Улан-Удэ, 1956.
- Есбергенов Х. К.* К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1963.
- Есбергенов Х. К.* К вопросу о борьбе с пережитками устаревших обычаев (каракалпакские поминки «ас») // СЭ. 1963. № 5.
- Есбергенов Х. К., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.
- Жанпейсов Е. Н.* Этнокультурная лексика казахского языка. Алма-Ата, 1989.
- Жанузаков Т.* Из истории казахских имен. Алма-Ата, 1971. На каз. яз.
- Жанузаков Т.* Обычай и традиции в казахской антропонимии // Этнография имен. М., 1971.
- Жданко Т. А.* Этнографическая разведка в Чимбайском районе // КСИЭ. 1927. Вып. 11.
- Жданко Т. А.* Каракалпаки Хорезмского оазиса // ТХАЭ. 1939. Т. 1.
- Жданко Т. А.* Очерки исторической этнографии каракалпаков. М., 1950.
- Живопись древнего Пенджикента.* М., 1954.
- Жигалин В.* Тарбагатайская провинция: (путевые заметки) // ТВ. 1901. № 61, 62.
- Жирмунский В. М.* Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. М., 1960.
- Жирмунский В. М.* Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Жубанов Х.* Исследования по казахскому языку. Алма-Ата, 1936. Вып. 1.
- Жуковская Н. Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Загадки.* Алма-Ата, 1940. На каз. яз.
- Зарубин И. И.* Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927.
- Заседателев Н. И.* Древний обряд коронования тюркских народов. Казань, 1894.
- Захарова И. В.* Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии // ТИИАЭ АН КазССР. 1960. Т. 8.
- Захарова И. В., Ходжаева Р. Д.* Казахская национальная одежда. Алма-Ата, 1964.
- Зданович С. А.* Могильник эпохи бронзы Бурлук I // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970.
- Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Запреты в домашней жизни // СМАЭ. 1930. Т. 9.
- Зуев Ю. А.* Историческая проекция казахских генеалогических преданий // Казахстан в эпоху феодализма. Алма-Ата, 1981.
- Ибрагимов И. И.* Этнографические очерки киргизского народа // РТ. 1872. Вып. 2.

- Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иванов В. В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Иванов В. В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Инал-Ипа Ш. Д.* Абхазы. Сухуми, 1965.
- Иностранцев К. А.* О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // ЖМНП. Нов. сер. 1909. № 3.
- Искаков А.* Чокан Валиханов о происхождении религии // Изв. АН КазССР. Сер. экон., филос. и права. 1958. Вып. 1.
- Искаков А.* Суеверия и религиозные обряды. Алма-Ата, 1968. На каз. яз.
- История Казахской ССР: В 5 т.* Алма-Ата, 1977. Т. 1.
- Иоселева М. Я.* Происхождение магических чисел // Страны и народы Востока. 1965. Вып. 4.
- Йохансен У.* Дьявол в образе женщин: Представление тюркских народов о дьяволах. М., 1959.
- Кагаров Е. Г.* О значении некоторых русских свадебных обрядов // Известия АН 1917. № 9.
- Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности // СМАЭ. 1929. Т. 8.
- Кадырбаев М. К., Бурнашева М. З.* Погребения кипчака первой половины XV века из могильника Тасмола // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970.
- Кадырбаев М. К., Курманкулова Х., Радионов В. В., Степанова И. Н.* Работы в Актыубинской области // Археологические открытия 1974 года. М., 1975.
- Казахская поэзия XIX века.* Алма-Ата, 1985. На каз. яз.
- Казахские сказки.* Алма-Ата, 1958. Т. 1.
- Казак тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі.* Алматы, 1966.
- Калмаков Н.* Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сырдарьинской области // КСГ. М., 1910.
- Калоев В. А.* Обряд посвящения коня у осетин // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. 1970. Т. 8.
- Кандинский В.* Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян. Национальные божества // ЗО. 1889. Кн. III.
- Кармышева Б. Х.* Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Вып. 1. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период // ТИИАЭ АН ТССР. 1954. Т. 28.
- Кармышева Б. Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.
- Кармышева Дж. Х.* Семья и семейный быт // Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967.
- Карпини Иоанн де Пано.* История монголов. Спб., 1911.
- Каруновская Л. Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // СМАЭ. 1927. Т. 6.
- Каруц Р.* Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. Спб., 1911.
- Каскабасов С. А.* Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.
- Каскабасов С. А.* Казахская несказочная проза. Алма-Ата, 1990.
- Кастанье И. А.* Надгробные сооружения киргизских степей // ТОУАК. 1911. Вып. 26.

- Кастанье И. А.* Из области киргизских верований // ВООУ. 1912. № 3, 6; 1913. № 3, 4, 6.
- Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1884. Т. 12, вып. 2.
- Кауанова Х. А.* Образ жизни и быт рабочих семей: (На материалах КазССР). Алма-Ата, 1982.
- Кенесбаев С.* «Жеті», «уш», «тоғыз», «қырық» пен байланысты ұғымдар // Изв. АН КазССР. Сер. филол. 1964. Вып. 4.
- Кеңесбаев С.* Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. Алматы, 1977.
- Керимов Г. М.* Шарнат и его социальная сущность. М., 1978.
- Кисляков Н. А.* Очерки семьи и брака народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
- Климович Л. И.* Ислам. М., 1962.
- Кляшторный С. Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.
- Ковалевская В. Е.* Конь и всадник. М., 1977.
- Ковалевский А. П.* Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939.
- Ковалевский М.* Этюды о современном обычае и древнем законе России // ВВ. 1903. № 12.
- Ковалевский М. М.* Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939.
- Колбасенко И. С.* Некоторые киргизские обычаи, имеющие акушерское значение // Протокол киевского акушер. гinek. о-ва. 1889. Вып. 4.
- Коновалов А. В.* Казахи Южного Алтая. Алма-Ата, 1986.
- Кононов А. Н.* Родословная туркмен: Сочинение Абулгази, хана хивинского. М.; Л., 1958.
- Конишин Н. Я.* Материалы для истории, статистики и этнографии Семипалатинской области // Семип. обл. ведомости. 1972. № 32, 42, 43.
- Коран* / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
- Қорқыт ата кітабы.* Ә. Қоңыратбаев пен М. Байділдаевтің аудармасы. Алматы, 1986.
- Котляровский А. О.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.
- Коняев Д. А.* О погребальных обрядах якутов // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1902. Т. 12, вып. 5.
- Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки. СПб., 1755.
- Крейнович Е. А.* Рождение и смерть человека по воззрениям гилляков // СЭ. 1930. Т. 4.
- Крейнович Е. А.* Нивхгу. М., 1973.
- Кривелев И. А.* К критике анимистической теории // Вопросы философии. 1956. № 2.
- Кривелев И. А.* Преодоление религиозно-бытовых пережитков у народов СССР // СЭ. 1961. № 4.
- Кривелев И. А.* Место магии в религиозном комплексе // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации. М., 1973.
- Кыласов Л. Р.* Ранние монголы // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975.
- Кузнецов С. К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис. М., 1905.

- Кузьмина Е. Е.* Результаты работ на Эмбе в 1958 году // КСИА. 1961. Вып. 85.
- Кузьмина Е. Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.
- Кун А.* Погребальные обряды у среднеазиатских таджиков // ИОАИЭ при Казан. ун-те. 1872. Т. 9, ч. 1.
- Кустанаев Х.* Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894.
- Куфтин Б. А.* Киргиз-кайсаки: Культура и быт. М., 1926.
- Куфтин Б. А.* Материалы по археологии Колхиды. Тбилиси, 1950. Т. 2.
- Лавров М.* Кочевники. Спб., 1906.
- Леваневский М. А.* Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда) // Землеведение. 1895. Кн. 2—3.
- Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Левин М. Г.* Гольды // Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 1.
- Левшин А.* Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Спб., 1832. Т. III.
- Лентовский И. Н.* Памятники древней культуры в южной половине Петропавловского округа КазССР. Кокчетав, 1930.
- Литвинский Б. А.* Погребальный обряд древних ферганцев в свете этнографии // Изв. АН ТаджССР. Отд. обществ. наук. 1968. № 3.
- Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968.
- Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.
- Лобачева Н. П.* Свадебный обряд хорезмских узбеков // КСИЭ. 1960. Вып. 34.
- Лобачева Н. П.* Формирование новой обрядности у народов СССР: (Опыт этнографического обобщения) // СЭ. 1973. № 4.
- Лобачева Н. П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975.
- Лобачева Н. П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Лобачева Н. П.* К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.
- Лотман Ю. М.* О метаязыке типологических описаний культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. 4.
- Лотман Ю.* Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970. Вып. 1.
- Майнагашев С. Д.* Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // ЖС. 1915. Вып. III.
- Маковецкий В. Е.* Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886.
- Макимова А. Г.* Средневековые погребения Семиречья // Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968.
- Малов С. Е.* Остатки шаманства у желтых уйгуров // ЖС. 1912. Вып. I.
- Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.

- Малов С. Е.* Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952.
Манас. М., 1960.
- Матвеев С. М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии. Казань, 1899.
- Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948. Вып. 1.
Материалы по обследованию хозяйства и землепользования киргиз Семипалатинской области. Т. 3. Зайсанский уезд. Спб., 1913.
- Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
- Маргулан А. Х.* Раскопки погребения воина эпохи классового общества (в долине р. Нуры) // ТИИАЭ АН КазССР. 1959. Т. 5.
- Маргулан А. Х.* Открытие новых памятников культуры эпохи бронзы Центрального Казахстана. М., 1960.
- Маргулан А. Х.* Казахская юрта и ее убранство. М., 1964.
- Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М.* Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966.
- Маргулан А. Х.* Комплексы Былкылдак // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970.
- Маргулан Ә. Х.* Шоқан және «Манас». Алматы, 1971.
- Марғұлан Ә.* Ежелгі жыр, аңыздар. Алматы, 1985.
- Мелиоранский П. М.* Памятник Кюль-Тегина // ЗВОРАО. 1899. Т. 12. вып. 1—3.
- Мерцеев М. С.* Поселение Кзыл-Кайнартобе I—V веков и захоронение на нем воина IV—V веков // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970.
- Миллер В. Ф.* О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе // ЭО. 1911. Кн. 88—89.
- Миллер Дж.* Магическое число семь плюс или минус два // Инженерная психология. М., 1964.
- Мирошников М.* Демонологические рассказы киргизов // ЗРГО. Спб., 1888. Т. 10, вып. 3.
- Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм. Новосибирск, 1987.
- Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до XVIII в.). Новосибирск, 1980.
- Муродов О.* Духи пари и обряд «париталбон» (приглашение пари) у таджиков средней части долины Зеравшан // Изв. АН ТаджССР. Отд. обществ. наук. 1974. № 4.
- Муродов О.* Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе, 1979.
- Михайлов К.* Длительность человеческой жизни. Киргизская легенда // ТВ. 1913. № 108.
- Муқанов Ж.* Анимизм — одна из религиозных форм до шаманизма // Изв. АН КазССР. 1969. № 1. На каз. яз.
- Муқанов М. С.* Казахская юрта. Алма-Ата, 1981.
- Мұқанов С.* Халық мұрасы. Алматы, 1974.
- Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.
- Налимов В. И.* Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. Кн. 72—73. № 1—2.
- Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Т. 1.
- Небольсин П. И.* Очерк быта калмыков Хошоутовского улуса. Спб., 1852.
- Никольский В. К.* Является ли магия религией? // Воинствующий атеист. 1931. № 11—12.

- Никольский Н. М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.
- Никонов В. А.* Имя и общество. М., 1974.
- Нурмуханбетов Б.* Некоторые итоги раскопок Борижарского могильника // По следам древних культур Казахстана. Алма-Ата, 1970.
- Овезов Д.* Свадебные обряды туркмен долины рек Сумбара и Чандыра в конце XIX — начале XX в. // Изв. АН ТССР. Сер. обществ. наук. 1964. № 6.
- Оразбаев А. М.* Северный Казахстан в эпоху бронзы // ТИИАЭ АН КазССР. 1958. Т. 5.
- Орлов А. С.* Казахский героический эпос. М., 1945.
- П.* Обычаи киргизов Семипалатинской области / РВ. 1878. Т. 137. № 9.
- Паллас П.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. Спб. 1778. Т. III.
- Памятники древнетюркской письменности Тувы. Кызыл. 1963. Вып. 1.
- Паннекук А.* История астрономии. М., 1966.
- Пекирский Э. К.* Словарь якутского языка. М., 1958.
- Пецерева Е. М.* Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976.
- Плотников Вл.* Заметки на статью И. Алтынсарина «Очерк киргизских обычаев при сватовстве и свадьбе», читанную в Оренбургском отд. РГО 23 марта 1868 года // ЗООРГО. 1870. Вып. II.
- Плотников Вл.* Поминки (ас) // ЗООРГО. 1870. Вып. I.
- Попов А.* Материалы по шаманству. Культ богини Аисыт у якутов // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3.
- Попов А. А.* Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976.
- Попле Н. Н.* Монгольские числительные // Языковые проблемы по числительным. Л., 1927.
- Пословицы и поговорки казахского народа. Алма-Ата, 1980. На каз. яз.
- Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883. Вып. 4.
- Потанин Г. Н.* Вопросы по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у киргизов и сибирских татар // КСГ 1894. № 29, 30, 31.
- Потанин Г. Н.* Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // ЖС. 1916. Вып. 2—3.
- Потапов Л. П.* Этнографический очерк земледелия у алтайцев // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. 1952. Т. 18.
- Потапов Л. П.* Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953.
- Потапов Л. П.* Новые данные о древнетюркском otuken // СВ. 1957. № 1.
- Потапов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Потапов Л. П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.
- Потапов Л. П.* Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический словарь. М., 1973.

Поэты пяти веков. Алма-Ата, 1989. Т. 1. На каз. яз.

Поэты пяти веков. Алма-Ата, 1990. Т. 2. На каз. яз.

- Поярко́в Ф. В.* Из области киргизских верований // *ЗО*. 1891. № 4.
- Приклонский В. Л.* Три года в якутской области // *ЖЕ*. 1891. Вып. 1.
- Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Путешествие в восточные страны Плато Карпини и Рубрука. М., 1957.
- Путешествие в Тану Иосафата Барбаро, венецианского дворянина // Библиотека иностранных писателей о России. Спб., 1836. Т. 1, ч. 1.
- Пчелина Е. Г.* Родильные обряды у осетин // *СЭ*. 1937. Вып. 4.
- Пюрвеев Д. Б.* Архитектура Калмыкии. М., 1975.
- Пюрвеев Д. Б.* Культурное наследие кочевников в аспекте проблемы стационарного и мобильного в архитектуре // Проблемы изучения и охраны памятников культуры Казахстана. Алма-Ата, 1980.
- Радлов В. В.* Из Сибири. М., 1989.
- Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий. Спб., 1893. Т. I; 1905. Т. III; 1911. Т. IV.
- Радлов В. В.* Образцы народной литературы тюркских племен. Спб., 1870. Ч. III; 1885. Ч. V.
- Рахимов М.* Обычай и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области // *Изв. АН ТаджССР*. 1953. Вып. III.
- Религиозные верования народов СССР. М., 1930—1931. Ч. 1—2.
- Росляков Н. П.* Похоронные обряды у остяков // Ежегодник Тобольского губерн. музея. 1896. Вып. 5.
- Руденко С. И.* Очерк быта северо-восточных казахов. Л., 1930.
- Руденко С. И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.
- Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Рычков Н.* Древние записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степи в 1771 году. Спб., 1772.
- Сабитов И.* Общественная жизнь и семейный быт казахов-колхозников // ТИИАЭ АН КазССР. 1956. Т. 3.
- Сагалаев А. М.* Мифология и верования алтайцев. Новосибирск, 1984.
- Сагалаев А. М., Октябрьская И. В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Садов А. И.* Знаменательные даты. Спб., 1909.
- Сарсенбаев Н. С.* Обычай, традиции и общественная жизнь. Алма-Ата, 1974.
- Сарсенбаев Н. С.* Роль новых обрядов в пропаганде идеалов коммунизма // Актуальные вопросы атеистического воспитания. Алма-Ата, 1976.
- Свердлова В. В., Мозговая Л. А.* Новые обряды и праздники в быту трудящихся (на примере г. Зырянска) // В творческом поиске. Алма-Ата, 1971.
- Сейдимбеков А.* Первый снег: Документальные рассказы. Алма-Ата, 1989. На каз. яз.
- Синицын И. В.* Археологические исследования в Западном Казахстане // ТИИАЭ АН КазССР. 1955. Т. 1.
- Солешиников С. И.* История календаря и хронологии. М., 1977.

- Слюз Н. Тризна у киргизов // Северная пчела. 1826. № 283.
- Смирнов А. С. Обычай, обряды русской народной свадьбы // ЮВ. 1878. № 7.
- Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1899.
- Смирнов К. Ф. Савроматы. М., 1964.
- Смоляк А. В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. 1962. Т. 78.
- Снесарев Г. П. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // МХАЭ. 1960. Вып. 4.
- Снесарев Г. П. Большевесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма // КСИЭ. 1960. Вып. 33.
- Снесарев Г. П. Маздентская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.
- Снесарев Г. П. Традиции мужских союзов в их позднейшем варианте у народов Средней Азии // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960.
- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев-Посад, 1913.
- Сокол мой ясный: Плачи и причитания / Сост. Т. Арынов. Алма-Ата, 1990. На каз. яз.
- Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // СМАЭ. 1971. Т. 27.
- Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.
- Сорокин Н. Заметки о смертных киргизских обрядах // Тобольские губерн. ведомости. 1871. № 25.
- Сорокин С. С. Памятники ранних кочевников в верховьях Бухтармы // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. 1966. № 8.
- Сорокин С. С. Большой Берельский курган (полное издание раскопок 1965 и 1969 гг.) // Труды Гос. Эрмитажа. 1966. № 10.
- Спасский Г. И. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой орды // Сибирский вестник. Спб., 1820. Ч. 10.
- Спенсер Г. Основы социологии. Спб., 1876. Т. 1.
- Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. М., 1972.
- Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI—VIII вв. М., 1965.
- Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
- Сулацкова В. Н. Атеистическое книгоиздание — звено в системе антирелигиозного воспитания // Актуальные вопросы атеистического воспитания. Алма-Ата, 1976.
- Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов Н. Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. Киев, 1885.
- Сурхаско Ю. Д. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии. Петрозаводск, 1976.
- Сухарева О. А. Мать и ребенок у таджиков // Иран. Л., 1929.
- Сухарева О. А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ. 1940. Т. III.
- Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

- Сухарева О. А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Сухов А. Д.* Социальные гносеологические корни религии. М., 1961.
- Суючиалиев Х. Ж.* Казахская литература VIII—XVIII вв. Алма-Ата, 1989.
- Токарев С. А.* Религиозные верования восточно-славянских народов XIX — начала XX в. М.; Л., 1957.
- Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // ТИЭ АН СССР. Нов. сер. 1959. Т. 51.
- Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Токарев С. А.* О марксистской периодизации религии // Наука и религия. 1974. № 12.
- Токоева Н. Ф.* Погребальные и поминальные обряды осетин в XX веке // СЭ. 1957. № 1.
- Толубаев А. Т.* К истории изучения свадебной обрядности казахов // Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры. М., 1977.
- Толубаев А. Т.* Пережитки магии в традиционной детской обрядности казахов // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук. 1978. № 1.
- Толубаев А. Т.* Пережитки анимистических верований у казахов // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978.
- Толубаев А. Т.* О пережитках ранних форм религиозных верований и обрядов в современном быту казахов / Проблемы изучения и охраны памятников культуры Казахстана. Алма-Ата, 1980.
- Толубаев А. Т.* О некоторых проблемах этнографической науки в Казахстане // Знание и труд. 1982. № 2.
- Толубаев А. Т.* Происхождение и сущность казахского обычая посвящения умершему коня // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. наук. 1984. № 2.
- Толубаев А. Т.* Домусульманские верования и обряды казахов, связанные со скотоводством // Вестник АН КазССР. 1984. № 12.
- Толубаев А. Т.* Народная картина мира и юрта // Тезисы конференции молодых ученых Алма-Атинской области. Алма-Ата, 1985.
- Толстов С. П.* Религия народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 1.
- Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
- Толстов С. П.* Очерки первоначального ислама // СЭ. 1932. № 2.
- Топоров В. Н.* О космологических источниках раннетюркских описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6.
- Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
- Трисман В. Г.* Брачные обряды и поверья у индонезийцев // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
- Трифонов Ю. И.* Об этнической принадлежности погребения с конем древнетюркского времени // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.

- Троицкая А. Л.* Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В. В. Бартольд. Ташкент, 1927.
- Тронов В. Д.* Материалы по антропологии и этнографии киргизов и обычаи и обычное право киргизов // ЗРГО. 1894. Т. 17, вып. 2.
- Турсунов А.* Философские основы космологии. М., 1977.
- Тэйлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1939.
- Фазлаллах ибн Рузбихан Исфাহани.* Михман наме-йн Бухара (Записки бухарского гостя). М., 1976.
- Фатиков Р. Р.* К семантике шанарака // Проблемы изучения и охраны памятников культуры Казахстана. Алма-Ата, 1980.
- Федоров-Давыдов Г. А.* Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966.
- Формозов А. А.* К вопросу о происхождении андроновской культуры // КСИИМК. 1951. Т. 39.
- Формы погребения у современных народов Восточной России. // ИОАИЭ при Казан. ун-те, 1892. Т. 10, вып. 1, 2, 3.
- Фрезер Д.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 1—4; М.; Л., 1931.
- Фрейдентберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.
- Фролов Б. А.* Магическая семерка // Природа. 1972. № 5.
- Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.
- Хангалов М.* Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Унгунского инородческого ведомства Балаганского округа // ЗО. 1898. № 1.
- Харузин А.* Киргизы Букеевской орды (антрополого-этнографический очерк). М., 1889. Вып. 1.
- Ходырев П.* Из киргизских поверий. Б. м., б. г.
- Хомонов М. П.* Бурятский героический эпос «Гэсэр». Улан-Удэ, 1976.
- Цивьян Т. В.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренний / внешний // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М. 1973.
- Чеканинский И. А.* Баксылык. Следы древних верований казахов // Записки Семипалатинского отд. общ. изучения Казахстана. 1929. Т. 1.
- Чернецов В. Н.* Представление о душе у обских угров // ТИЭ АН СССР Нов. сер. 1959. Т. 51.
- Черников С. С.* Восточный Казахстан в эпоху бронзы // МИА. 1960. № 88.
- Чистяков И. И.* Числовые суеверия. М.; Л., 1927.
- Чурсин Г. Ф.* Очерки этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
- Шалкенов У. Х.* Казахи низовьев Амударьи. Ташкент, 1966.
- Шаниязов К.* Узбеки-карлуки: (историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964.
- Шаревская Б. И.* Против антимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии // СЭ. 1953. № 3.
- Шаревская Б. И.* О методологической и терминологической путаницах в вопросах первобытного мышления (по поводу статьи А. А. Попова) // СЭ. 1958. № 6.
- Шаревская Б. И.* Старые и новые религии тропической и Южной Африки. М., 1964.
- Шапшал С. М.* К вопросу о тарханных ярлыках // Сб. статей к семидесятилетию акад. В. А. Гордлевского. М., 1953.

- Шестаков М. А.* Религия и легенды, похороны и рождения у киргизов // ЗООРГО. 1886. Т. 8, вып. 1.
- Шиллинг Е.* Абхазы // Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. 2.
- Шишло Б. П.* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. М., 1975.
- Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Штернберг Л. Я.* Новые материалы по свадьбе // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
- Шулембаев К. Ш.* Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975.
- Щепетильников Н. М.* Архитектура Монголии. М., 1960.
- Яшуржинский Х. П.* Свадьба малорусская как религиозно-бытовая драма. Киев, 1896.
- Czaplicka M.* Aboriginal Siberia. Oxford, 1914.
- Hildebrandt A.* Vedischen Mythologie. Bd. I. Breslau, 1927.
- Honeey M.* Are Horse in Magic und Myths. London. Puhvel. M., 1955. Vedic asvamedha und gaulisch upomidvos — «Language». Baltimore. Vol. 31.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

1. *Аташев Журагат*, 1905 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (полевые записи 1976 года; далее указ. только год).
2. *Онгарбаев Кажиякбар*, 1895 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
3. *Маутканов Аргынгазы*, 1906 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
4. *Отемисов Бабагумар*, 1889 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
5. *Жунисов Нурахмет*, 1896 г. р., Курчумский район, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
6. *Қатиева Гайша*, 1907 г. р., Курчумский район, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
7. *Кенжалинов Айтмуханбет*, 1903 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
8. *Тегешева Багила*, 1913 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
9. *Мусин Буратай*, 1904 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976).
10. *Кокенов Амангазы*, 1910 г. р., Тарбагатайский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
11. *Жазыбаев Гуламкадыр*, 1902 г. р., Тарбагатайский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
12. *Рахимжанов Зекен*, 1890 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
13. *Такыров Шериаздан*, 1903 г. р., Тарбагатайский район, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
14. *Жабаев Оразгали*, 1895 г. р., Кокпектинский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
15. *Ортанбаев Исабек*, 1891 г. р., Кокпектинский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
16. *Талтаков Курмангали*, 1893 г. р., Тарбагатайский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
17. *Ахметжанов Сагидалла*, 1904 г. р., Кокпектинский р-н, Семипалатинская обл. (1977),
18. *Сарбасова Казима*, 1907 г. р., Кокпектинский р-н, Семипалатинская обл. (1977)

19. *Карибаева Бактыжан*, 1910 г. р., Кокпектинский район, Семипалатинская обл. (1977)
20. *Сауклбаев Нурсапа*, 1895 г. р., Кокпектинский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
21. *Мусинов Тилепалды*, 1902 г. р., Кокпектинский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
22. *Килыбаев Ахметхан*, 1907 г. р., Кокпектинский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
23. *Нугманов Сабит*, 1902 г. р., Абайский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
24. *Садырбаева Жакыл*, 1899 г. р., Абайский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
25. *Ниязбеков Слям*, 1900 г. р., Абайский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
26. *Мукажанов Кали*, 1906 г. р., Абайский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
27. *Адильханов Кудайберген*, 1894 г. р., Абайский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
28. *Асрандин Нурулла*, 1901 г. р., Абайский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
29. *Азибаиров Нурымжан*, 1898 г. р., Аксуатский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
30. *Едигенов Калиаскар*, 1901 г. р., Аксуатский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
31. *Тураров Можбай*, 1900 г. р., Аксуатский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
32. *Самарканов Курмаш*, 1901 г. р., Аксуатский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
33. *Таласбаев Хасен*, 1898 г. р., Аксуатский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
34. *Жакыпов Жетимек (Нурмади)*, 1905 г. р., Аксуатский р-н, Семипалатинская обл. (1977)
35. *Ибраев Темирболат*, 1895 г. р., Экибастузский р-н, Павлодарская обл. (1978)
36. *Мукатов Жилкибай*, 1900 г. р., Экибастузский р-н, Павлодарская обл. (1978)
37. *Байкенов Аширбек*, 1905 г. р., Экибастузский р-н, Павлодарская обл. (1978)
38. *Кеңжалинов Айтмуханбет*, 1905 г. р., Экибастузский р-н, Павлодарская обл. (1978)
39. *Байкенова Бикен*, 1904 г. р., Экибастузский р-н, Павлодарская обл. (1978)
40. *Жакиянов Хамидолла*, 1893 г. р., Джангильдинский р-н, Тургайская обл. (1979)
41. *Шатикенова Разига*, 1913 г. р., Джангильдинский р-н, Тургайская обл. (1979)
42. *Нургалиев Акан*, 1898 г. р., Джангильдинский р-н, Тургайская обл. (1979)
43. *Капанов Хамитбек*, 1902 г. р., Амангельдинский р-н, Тургайская обл. (1979)
44. *Мырзатаев Тотыбек*, 1903 г. р., Амангельдинский р-н, Тургайская обл. (1979)
45. *Газезов Кабыш*, 1905 г. р., Джангильдинский р-н, Тургайская обл. (1979)

46. *Капанов Закария*, 1896 г. р., Джангильдинский р-н, Тургайская обл. (1979)
47. *Батырбеков Жандильда*, 1912 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1979)
48. *Иманберлин Мырзагазы*, 1894 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1979)
49. *Омаров Хасен*, 1905 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1979)
50. *Есенеев Ергали*, 1900 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1979)
51. *Кожобаев Хасен*, 1896 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1979)
52. *Туртбаев Омар*, 1912 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1979)
53. *Есболов Шарип*, 1892 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1980)
54. *Молдахметов Молдаш*, 1911 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1980)
55. *Карамендина Калипа*, 1911 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1980)
56. *Абдоахов Куат*, 1906 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1980)
57. *Сейдалиев Мукай*, 1909 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1980)
58. *Нурманов Койлан*, 1902 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1980)
59. *Саттибаев Аргын*, 1902 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1980)
60. *Сарыбаев Дулат*, 1898 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1980)
61. *Айткажаев Кердан*, 1985 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1980)
62. *Байгожаев Игенберды*, 1891 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1981)
63. *Кулишков Омиркул*, 1907 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1981)
64. *Салимбаев Мурат*, 1949 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1981)
65. *Карымсакова Кульдан*, 1910 г. р., Чуйский р-н, Джамбулская обл. (1981)
66. *Сыбанов Жумигул*, 1899 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1981)
67. *Курманкожаев Сагынбек*, 1902 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1981)
68. *Утеушев Мунал*, 1915 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1981)
69. *Саткынова Бубихан*, 1912 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1982)
70. *Кудайбердиева Ажихан*, 1908 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1982)
71. *Оспаналиев Абдусалим*, 1899 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1982)
72. *Карибаев Хасен*, 1891 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1981)

73. *Қенбаева Қирағы*, 1897 г. р., Курдайский р-н, Джамбулская обл. (1982)
74. *Бортаев Абиш*, 1903 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
75. *Борибаев Оспанали*, 1903 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
76. *Идрисов Мухаметали*, 1900 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
77. *Абишев И.мияс*, 1930 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
78. *Бокушев Амирбай*, 1899 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
79. *Садыков Кадыр*, 1910 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
80. *Чунгулова Культай*, 1890 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
81. *Отарбаев Бейсен*, 1902 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
82. *Найманбаев Торекул*, 1921 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
83. *Кадыров Пернебай*, 1902 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
84. *Шолпанкулов Диханбай*, 1892 г. р., Меркенский р-н, Джамбулская обл. (1983)
85. *Аскаров Ергили*, 1894 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская (ныне Мангистауская) обл. (1984)
86. *Саргожаев Кенжебай*, 1912 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
87. *Кадыров Мукаш*, 1907 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
88. *Турмаганбетов Беккали*, 1900 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
89. *Ахметова Бубихан*, 1914 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
90. *Сакаев Ергали*, 1908 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
91. *Есбосынов Болысбай*, 1910 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
92. *Рахимжанов Зекен*, 1897 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
93. *Батыров Жумагул*, 1910 г. р., Бейнеуский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
94. *Мынкисинов Таскара*, 1936 г. р., Мангистауский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
95. *Даулбаев Жонас*, 1916 г. р., Мангистауский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
96. *Нуриддин Сапаш*, 1923 г. р., Мангистауский р-н, Мангышлакская обл. (1984)
97. *Курманалиева К.*, 1909 г. р., Домбаровский р-н, Оренбургская обл. (1984)
98. *Назаров Амантай*, 1893 г. р., Домбаровский р-н, Оренбургская обл. (1984)
99. *Акбасова Жибек*, 1913 г. р., Домбаровский р-н, Оренбургская обл. (1984)

100. *Жакенов Амангазы*, 1909 г. р., Домбаровский р-н, Оренбургская обл. (1984)
101. *Бекмаганбетов Жаксылык*, 1902 г. р., Домбаровский р-н, Оренбургская обл. (1984)
102. *Нурпеисова Анипа*, 1929 г. р., Домбаровский р-н, Оренбургская обл. (1984)
103. *Аманжолова Кенжебике*, 1912 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
104. *Нурғалиев Курмангазы*, 1922 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
105. *Саудабаев Рахимбай*, 1901 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
106. *Жундибаев Исатай*, 1911 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
107. *Ешекеев Куадык*, 1900 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
108. *Аманкельдина Орынды*, 1914 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
109. *Абжанова Рыскалы*, 1926 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
110. *Нурманова Хадиша*, 1918 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
111. *Нурпеисова Алипа*, 1929 г. р., Ясненский р-н, Оренбургская обл. (1984)
112. *Басенова Куляш*, 1900 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
113. *Кушербаева Аманбике*, 1906 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
114. *Кердеринов Нусипбай*, 1902 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
115. *Изтилеуова Рахима*, 1909 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
116. *Сагынбаев Кумар*, 1908 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
117. *Мендикулова Абила*, 1910 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
118. *Сейткаппаров Каден*, 1900 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
119. *Такенова Жанылсын*, 1910 г. р., Адамовский р-н, Оренбургская обл. (1984)
120. *Жиеналиев Курмагали*, 1904 г. р., Красноярский р-н, Астраханская обл. (1985)
121. *Кенжебаев Маужен*, 1908 г. р., Красноярский р-н, Астраханская обл. (1985)
122. *Изтилеуов Сатан*, 1919 г. р., Красноярский р-н, Астраханская обл. (1985)
123. *Жагыппаров Паудин*, 1910 г. р., Володарский р-н, Астраханская обл. (1985)
124. *Калиева Латипа*, 1905 г. р., Володарский р-н, Астраханская обл. (1985)
125. *Кошербаев Иманмурат*, 1927 г. р., Володарский р-н, Астраханская обл. (1985)
126. *Дастанов Меруерт*, 1909 г. р., Володарский р-н, Астраханская обл. (1985)

127. *Мусаев улыкар*, 1921 г. р., Харабалинский р-н, Астраханская обл. (1985)
128. *Телеуов Кумар*, 1916 г. р., Харабалинский р-н, Астраханская обл. (1985)
129. *Алиппергенов Маху*, 1913, р., Харабалинский р-н, Астраханская обл. (1985)
130. *Калмаганбетов Камысбек*, 1909 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
131. *Усербаев Рахимберди*, 1903 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
132. *Алишкуллов Нурзада*, 1929 г. р., Курчумский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
133. *Тультаяева Даметкен*, 1931 г. р., Джангильдинский р-н, Тургайская обл. (1979)
134. *Алдабергенов Саду*, 1900 г. р., Наурзумский р-н, Кустанайская обл. (1979)
135. *Сулейменкулова Кульбуби*, 1926 г. р., Тарбагатайский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
136. *Мурзахметов Шарипат*, 1907 г. р., Тарбагатайский р-н, Восточно-Казахстанская обл. (1976)
137. *Курмангалиев Султан*, 1903 г. р., Боровской р-н, Кустанайская обл. (1986)
138. *Казыбаев Мухаметкали*, 1906 г. р. Боровской р-н, Кустанайская обл. (1986)
139. *Жубанов Максум*, 1914 г. р., Чиилийский р-н Кзыл-Ординская обл. (1987)
140. *Абишев Илияс*, 1907 г. р., Чиилийский р-н, Кзыл-Ординская обл. (1987)
141. *Оразымбетов Койшыбай*, 1907 г. р., Чиилийский р-н, Кзыл-Ординская обл. (1987)
142. *Алиаскаров Алимбай*, 1907 г. р., Кармакчинский р-н, Кзыл-Ординская обл. (1987)
143. *Махамбетов Наби*, 1909 г. р., Кармакчинский р-н, Кзыл-Ординская обл. (1987)
144. *Мергенбаев Бинур*, 1916 г. р., Эңбекшиказахский р-н, Алма-Атинская обл. (1989)
145. *Калиев Абдрахман*, 1909 г. р., Эңбекшиказахский р-н, Алма-Атинская обл. (1989)
146. *Комекова Кульшан*, 1912 г. р., Эңбекшиказахский р-н, Алма-Атинская обл. (1989)
147. *Кемшиов Кекилбай*, 1905 г. р., Эңбекшиказахский р-н, Алма-Атинская обл. (1989)

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абыз** 97
Ағаш ат 117
Адраспан (дикая рута) 97
Ажал 88
Аза *см.* траур
Азрейл 92
Аисыт 125
Ай 77
Ақ бата 16
Ақ киіз (белая кошма) 20, 21, 37, 39, 99
Акырет *см.* саван
Ақшағыр ат 66, 146
Аксүйек 22
Ақтық байлау 99
Ала жіп (разноцветная веревка) 28, 41, 52, 64, 66, 79, 97, 98, 165
Алас 73, 99
Албасты 8, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 56, 65, 86, 146
Алтыбақан 22
Алып қара құс (огромная черная птица) 58, 59
Амаат 102
Амбар-она 44
Амулет 58, 81
Ангел *см.* періште
Ангины лечение 85
Анимизм 9, 36, 86, 145, 171, 174
Анимистические представления (верования) 5, 9, 90, 92, 99, 109, 113, 114, 117, 118, 137, 147, 171, 172
Апофетические цели 22
Апотропеические вещи 37, 159
Аруак (духи умерших) 14, 18, 20, 24, 28, 38, 41, 42, 43, 46, 72, 86, 89, 146
Аруахов гнев 41, 43
Аруахам жертва 38
Арханчные представления (обряды, верования) 6, 25, 36, 38, 119, 121, 127, 132, 172, 177
Ас 113, 116, 117, 118, 142, 169
Асык (альчик) 69
Әулие *см.* святой
Бақан *см.* юрты части
Баксы 8, 12, 40, 41, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 65, 66, 86, 152, 158
Баксы и роды 45, 46, 51, 54
Баксы сарыны 51, 52, 53, 56, 57, 58
Баран 60, 85
Батыр 45, 46
Батырам обращение 45
Баурымдау 94
Бауырсақ 72
Бездетность 22, 37, 41, 54, 56
Бесплодне 25, 40, 41, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 86, 170
Бездетные женщины 40, 41
Бесплодия лечение 51, 52, 54, 55, 57, 58, 86, 170
Белая кобыла 14, 35, 145
Белая лошадь 146, 147
Белый цвет 35, 81, 84, 105, 106, 109, 170
Беременной прихоть 132
Беременность 22, 61, 121, 123, 124, 132
Беркут 58
Бессмертие 91
Беташар 30
Бинарные оппозиции 164
Благ (изобилия) пожелание 17, 32
Близнецов культ 71
Богиня 43, 126
Божество, бог 72, 77, 24, 36, 43, 86, 89, 126, 147
Болезни перевод 41
Болезнь 41, 43, 84
Борьба обрядовая 19, 108, 109, 166
Бракосочетание религиозное 25, 38
Брачная вода 37
Брачная ночь 25
Брачная постель 25, 34
Бубен 59, 86
Буддизм 5
Бусы (моншак) 86
Бык (бугай) 30, 57, 61
Бұлак 85
Бұралқы 83
Вдова 106, 108

- Ведьма 47
 Величание новобрачных 20
 Вера (полное доверие) 42, 59, 61, 114, 115
 Верблюд (самец) 54, 57, 62, 63, 97, 99
 Верблюд (матка) 99
 Веревка разноцветная *см.* ала жип
 Верх — низ 129, 158
 Ветка свежая 31, 38, 85
 Ветка сухая 54
 Вздох последний 88, 90
 Вместилище души 109, 110
 Вода 17, 25, 37, 45, 60, 67, 72, 82, 83, 84, 85, 88, 86, 102, 127
 Волк 32, 54, 61, 62, 81, 82, 83, 88
 Волосы 71, 76, 77, 41, 46, 47, 48, 95, 96, 108, 111, 131
 Возникновение и завершение 152
 Воскрешение 114
 Восток (ориентация) 103, 104, 129, 163, 164
 Вред молодоженам 25, 26
 Вредовосец 58, 83
 Время 122, 161
 Время года 21, 132, 134
 Время месяца 21, 132
 Время смерти 133
 Гадальщики 8
 Гадание 55
 Гайыперен 45, 56, 57
 Гвоздь у изголовья покойника 97, 100
 Главенство в доме 24
 Глаза 58, 85, 86
 Глазные болезни 85, 86
 Год 73, 95, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 131, 133, 134, 137, 143, 167
 Голень *см.* толарсақ
 Голова 89, 98, 100, 105, 121, 130, 142, 151, 153
 Голубя перья 84
 Гора 55, 88
 Гость 77
 Грехи 98, 136
 Грехов передача 97
 Грудь 46, 47, 48
 Грудь барана 17, 31, 38, 39, 170
 Дары ритуальные 34, 39
 Дәуір 97
 Девочка 78
 Девять 33, 34, 54, 63, 73, 84, 131, 134
 Дем салу 57, 58
 Демонология 8, 9, 11, 42, 48, 49, 50
 Дерево 31, 55, 70, 134, 135, 142
 Детей невыживание 58, 78
 День — ночь 129, 132
 Детские болезни 75, 80
 Детские обряды при невыживании детей 58
 Десятичная система счета 123, 133, 134
 Джинн 8, 65, 74, 41, 45, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 86
 Дий (дев) 8
 Доанимистические верования, представления 92, 98, 118
 Долголетие 98
 Дом, жилище 90, 98, 164, 166, 167
 Дом большой (макрокосм) 150, 164
 Дом малый (микрокосм) 150, 151, 152, 153
 Дом, где есть покойник 92, 129
 Домашнего очага культ покровительниц 20, 44
 Домашние животные 53
 Домбра 51, 54, 59, 86, 153, 170
 Дорог семь 54
 Дорог девять 54
 Дорога 55
 Дух покойного 112
 Духи враждебные 86
 Дурной человек 63, 81
 Духи гор 60
 Духи добрые 42, 43, 51, 86, 125, 126
 Духи злые 19, 21, 41, 45, 48, 49, 50, 51, 65, 66, 73, 74, 78, 80, 81, 83, 86, 91, 129, 145
 Духи предков 23, 24, 28, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 50, 59, 60, 69, 70, 73, 86, 89, 98, 146, 171
 Духов предков умилоствление 18, 38, 98
 Духи родника 60, 171
 Духовенство мусульманское 6
 Душа 46, 88, 89, 90, 111, 113, 118, 119, 121, 123, 130, 132

- Душа-муха 88
 Душа-рух 88, 89, 121
 Душа и тело 131
 Душа умершего 42, 90, 109, 110, 112, 118, 125, 129, 132, 133, 171
 Душа-кровь 92, 93
 Душа телесная (ет-жан) 88, 89, 90, 171
 Души виды 88, 90, 171
 Души двойственность 89, 90
 Души множественность 88, 89
 Души тройственность 88, 90, 171
 Души умершего кормление 112
 Ен (болезнь детей) 85
 Ешектас 81
 Жадылау 41
 Жалмауыз кемпір 49
 Жаназа 97
 Жарыс қазан 65
 Жаушы 15
 Жезтырнақ 49
 Железо 48, 55, 139, 140, 142, 164
 Жели (желі) 19
 Желтый цвет 106
 Желчь зверя 82
 Женщина 40, 41, 47, 50, 55, 73, 95, 170
 Женщина многолетняя 23, 24, 25, 38, 39, 72
 Женщина старая 25, 38, 73, 79
 Женщина счастливая 30
 Женщины нечистота 60
 Женщины подол платья 57
 Жерік 61, 62
 Жеребец 57, 61
 Жертвенное животное 17, 24, 60, 115, 116, 143
 Жертва ритуальная 16
 Жертва святому 30
 Жертвенного животного масть 37, 39, 147
 Жертвенного животного пол 18, 60
 Живые — мертвые (отношения) 18, 110, 112, 117, 118
 Жизнь — смерть 129
 Жизнь на том свете 131
 Жилище 101, 150, 152, 158, 162, 163, 164, 166, 168, 173
 Животных культ 11, 77
 Жоқтау (плач, оплакивание) 93, 94, 95, 109, 129
 Жыртыс 32, 98
 Жылқышы-ата 45
 Жұрт (стойбище) 165
 Заклание личного коня на годичных поминках 143
 Закливание 71
 Заместитель умершего 107, 109, 111, 112
 Занавеска обрядовая 19, 28, 31, 37, 39
 Захоронение наземное 10?
 Захоронение по истечении определенного времени (временное захоронение) 135
 Захоронение фигурки лошади 139, 148
 Захоронение частей коня 139, 142, 143, 144, 148
 Захоронение с покойником вьючного верблюда 99
 Запреты невесте (новобрачной), женщине 26, 27, 41, 61
 Засохшие черепа в лечебном обряде 54, 55, 84
 Зачатие ребенка 26, 48, 136
 Заяц 62
 Звезда 35, 88
 Звери дикие 123
 Земля 76, 94, 100, 104, 129, 151, 158
 Земля-мать 136
 Земля — небо 129
 Зеңгі-баба 45, 53
 Зерно пшеницы 97, 100
 Змея 32
 Знак 5, 149
 Знахарство 9, 174
 Зола 85
 Зоолатрия 5
 Зороастризм 5, 11, 92, 97, 102
 Зубы 32, 76, 131
 Игровые обряды 17, 19, 24, 35
 Идея роста (развития) 98
 Идея убывания и исчезновения 137
 Ие (хозяин) 88
 Изображения на надгробных сооружениях 104, 148
 Имена плохие 78

- Имена-пожелания (дезидеративы) 78
 Имена-хранители 78
 Имянарекатель 78
 Имянаречение 77, 78
 Имя ложное 79
 Имя настоящее 79
 Искат 97
 Ислам 5, 6, 7, 8, 78
 Ислам бытовой 6
 Ислам канонический 6, 11
 Ит с.м. собака
 Итжын 82
 Ит ауру (ит тию, иттий, ұлан ауру) 82, 83
 Ит кәйлек (собачья рубашка) 75
 Ит ырылдар 20
 Кабак ату 19, 37, 39
 Кабан, доңыз (свинья) 61
 Казан 81, 84, 156
 Календарь 133
 Календарь десятично-лунный 123, 133, 136
 Қалжа 74
 Қалым 17, 18, 34
 Каменные изваяния 104
 Қамбар-ата 44, 45, 53
 Қамбар-она 44
 Камлания подготовительный этап 56
 Камлание при трудных родах 53, 56, 86, 170
 Камшы (плеть, пагайка) 45, 46, 56, 65, 73, 101, 108, 153
 Қара шаңырақ 70, 23
 Қарабасу 48
 Қарғыбау 16, 37, 39
 Қарыжілік (локтевая кость) 31, 158
 Қарын шаш 76
 Қаспақ 23, 81
 Качание на качелях 19, 38, 39
 Кебсnek 73
 Келін тілі 17
 Кереге с.м. юрты части
 Керегенің көзі 151
 Керемет (кереметі бар) 46
 Клятва 16, 17, 24
 Кобыз 46, 52, 54, 55, 56, 59, 86, 170
 Кобыла 14, 18, 37, 38, 39, 170
 Коза 50, 57, 61, 83, 85
 Козел 57, 61
 Көген 41
 Көз тию с.м. сглаз
 Көкжетел (коклюш) 83
 Колдовство (жадылау) 41, 47
 Колотушка 52
 Колыбель 72, 73, 77, 81, 84, 101
 Колыбели окуривание 72
 Қонақ асы (пища для гостя) 92, 112, 155
 Конь 33, 37, 39, 46, 53, 54, 59, 66, 82, 83, 84, 86, 94, 113, 115, 117, 118, 137, 141, 144, 145, 147, 148, 171
 Көнек 17
 Конские гривы 25, 26, 101, 110, 143
 Коня культ 104, 108, 117, 137, 145, 148
 Коня сбруя 73, 100, 108, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 148, 153, 155, 157
 Конь в похоронной обрядности 105, 108, 113, 116, 137, 138, 139, 140, 145
 Конь личный 145
 Конь покойника 108
 Коня череп 54
 Көр лахат 99
 Копье 100, 104, 108, 163
 Копья переламывание 109
 Қоран (құран) 97, 119
 Қоржын 18
 Қорь (кызылша) 84
 Көрісу 108, 143
 Костей жертвенных животных сожжение 84, 85
 Кости жертвенных животных 84, 114, 138, 148
 Косы 27, 45, 47, 64, 110, 111
 Кочевой (полукочевой) образ жизни 5,7
 Кочевое скотоводство 148, 149, 150
 Көшіру (перевод недуга) 54, 59, 86
 Красный цвет 84, 105, 106, 109
 Кровосмешение 37
 Кровь 16, 37, 84, 85, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 121
 Круг 158, 165
 Қорқыт 78, 87
 Қошкар 58, 60
 Қышқаш (щипцы) 52
 Құдай 72
 Күзет (охрана) 91, 92

- Кузнец 46, 65, 66
 Кузнечный горн 66
 Кузнеца культ 66
 Күйрык бауыр 17, 35, 37, 170
 Кумыс 113
 Күрт 18, 72, 98, 170
 Күт 90
 Куыршақ (кукла) 54
 Қызылша *см.* корь
- Лошади белой культ 53, 83, 146, 147
 Лук и стрелы 26, 100
 Луна 21, 35, 41, 70, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 158
 Луна (полнолуние) 21, 22, 38, 70, 125, 126, 133
 Луна (новолуние) 22, 38, 125, 126, 133
 Луна-мать 123, 125, 126
 Лунный месяц 133
 Луны фазы (периоды) 22, 122, 123, 124, 125, 128
 Люди «опасные» *см.* дурной человек
 Магия 5, 9, 12, 36, 37, 38, 40, 60, 66, 171, 174
 Магия апотропическая 21, 26, 27, 28, 37, 65, 73, 81, 86, 170, 171
 Магия благожелательная 32, 71, 78, 86, 171
 Магия белого цвета 14, 15, 16, 20, 21, 22, 35, 38, 39, 46, 146, 170
 Магия вербальная 80, 86, 171
 Магия вредоносная 41, 80, 86, 171
 Магия избегающая 37, 170
 Магия имитативная 19, 31, 61, 62, 64, 65, 66, 73, 75, 84, 85, 86, 171
 Магия инициальная (начинательная) 15, 74, 75, 80, 86, 171
 Магия катартическая 86, 171
 Магия контактная 60, 70, 75, 86, 171
 Магия лечебная 80, 81, 82, 84, 85, 86, 171
 Магия обманывающая 28, 37, 74, 81, 86, 170
 Магия отгоняющая 37, 170
- Магия парциальная 72, 77
 Магия плодородия 17, 18, 19, 31, 32, 37, 170
 Магия предзнаменования 32, 61, 171
 Магия предохранительная 20, 27, 28, 30, 37, 62, 63, 73, 81, 86, 170, 171
 Магия протропическая (побудительная) 37, 170
 Магия симпатическая 23, 61, 62, 64, 65, 71, 77, 84
 Магия синдиасмическая 15, 16, 35, 36, 37, 41, 170
 Магия криптоическая 74
 Магия чисел 16, 28, 29, 32, 33, 34, 38, 45, 52, 60, 61, 62, 39, 72, 76, 96, 97, 98, 113, 115, 119, 122, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 137, 154, 161, 170
 Магия экзопатическая *см.* обманывающая
 Мазары святых 60
 Макрокосм 150, 151, 152, 153, 158, 167
 Мальчик 47, 57, 58, 78
 Манихейство 5
 Марту 41, 45, 48, 49, 86
 Масло и огонь 18, 43, 155
 Мать-огонь 29, 43, 44, 67, 155, 156
 Медведь 30, 61, 81, 82, 83
 Места святые 59
 Металл 85
 Мир мертвых 102, 117, 119, 132, 137, 171
 Микрокосм *см.* дом малый
 Мир мифологический 151
 Мира модель 6, 150, 151, 159
 Мира модель и человеческое общество 150, 151, 152, 167
 Мира модель и человеческое жилище 148, 151, 152, 153, 167
 Мира модель и человеческое тело 151, 152, 153
 Мира религиозно-мифологическая картина 151, 156
 Мировое древо 152, 165
 Могила 23, 60, 83, 90, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 133, 135, 140, 143, 148, 164, 165
 Могильная яма 99, 100
 Молоко 20, 23, 83, 85, 148, 170

- Мойын тастар 24
 Монотеизм 9
 Мужчина 38, 67, 68, 166, 167
 Мулла 46, 48, 51, 58, 59, 65, 66, 78, 97
 Мусульманство 5, 42, 44, 86, 87, 90, 96, 103, 137, 171
 Мусульманские обычаи 25, 77, 87, 96, 97, 102, 103
- Народная медицина 82**
 Небесные светила 35, 77, 99, 158
 Небо 50, 89, 90, 147, 150, 158
 Небо — земля 150
 Небо-крыша 150, 151
 Неке су 25, 37
 Невеста 30, 37, 38, 39, 43
 Невесте подстиланье шкуры 29, 30, 38
 Невесты болезнь 18, 27
 Невестой кормление собаки 31
 Невесты поклон порогу 24
 Несчастье 27, 43, 166, 170
 Новолуние *см.* луна (новолуние)
 Нога 54, 89, 98, 142, 151, 153
 Ногти 47, 76, 77
 Нож 63, 65
 Нос 89
- Оберег 32**
 Обливание сватов водой (кулание в речке) 17, 37, 39
 Обряд осыпания *см.* шашу
 Обрядовое связывание молодых 35, 36, 38
 Обряды предотвращения нежелательных исходов 42
 Огонь-мать, *см.* мать-огонь
 Огонь очаговый 25, 155, 156
 Огонь 25, 50, 52, 73, 74, 84, 92, 97, 129, 130, 155, 156
 Огня дух 155
 Огня культ 20, 29, 44
 Огня маслом кормление 18, 20, 29, 38, 39, 43, 67, 155
 Одежда 41, 76, 81, 83, 85, 98, 105, 138, 141, 143
 Одежды подол 31, 138
 Оживление и омертвление 128, 129, 130, 131, 132, 133
 Ойсыл-кара 45, 53
 Окуривание 82, 97
- Омывальщнки 96
 Өлі-тірі 18, 38, 39, 43
 Орел 54, 55
 Оружие и режущие инструменты в свадебной обрядности 26
 Оскверненный (нечистый) 92, 97
 Оспа *см.* шешек
 Оставление головы лошади на надгробном памятнике 104, 139, 145
 Отау 34, 156
 Очаг 44, 71, 73, 98, 153, 155, 160, 165, 173
 Очага культ 20, 24, 29, 156
 Очага огонь 20
 Очаг родовой 156
- Пандемониум 42, 86
 Патриархальные обычаи 23
 Переодевание 81
 Перерождение 120, 121
 Пери 41, 45, 49, 50, 74
 Періште (ангел) 45
 Печень 17, 45, 46, 56, 74, 85, 94
 Пир (пір) 42, 44, 45, 53, 86
 Пища (дәм) 17, 31, 35, 37, 38, 39, 41, 60, 61, 62, 92, 98, 100, 112, 114, 138
 Плакальщицы 95
 Плач *см.* жоқтау
 Плач над лошастью 143
 Плодородия культ 11, 14, 17, 18, 19, 27, 30, 31, 32, 35, 36, 43, 57, 125, 170
 Плодородия символ 18, 19, 30
 Повитуха 64, 72, 73
 Поедание посвященного коня 148
 Пожелание достатка и богатства 17
 Пожелания увеличения численности членов рода 97
 Позвонки (ритуальная еда) 75
 Поклон обрядовый 20, 28, 38, 40
 Покойник-гость 112, 155, 157
 Покойник ногами вперед 98
 Покойника временное захоронение 102, 135
 Покойника жена 105, 109
 Покойника конь 105
 Покойника личные вещи 106, 110, 113, 114, 116

- Покойника кости 102, 115
 Покойника место омовения 97
 Покойника нечистота 135
 Покойника одежда 106, 109, 111
 Покойника омовение 96, 97
 Покойника место омовения 97
 Покойника обеспечение всем необходимым 99, 100, 110, 113, 114, 116, 118
 Покойника оплакивание 106, 108
 Покойника отделение мяса 102
 Покойнику пища ритуальная 100, 109, 111, 112, 114, 132
 Покровители семьи 38, 43
 Полнолуние *см.* луна (полнолуние)
 Половой орган 41
 Паломничество 59, 60
 Поминки (тризна) 114, 115, 116, 117, 119, 132, 133, 135, 136, 137, 142, 143, 145, 146, 148, 167, 169, 171
 Поминальные даты 119, 121, 135, 136
 Поминальных дат семантика 119—137
 Постепенное формирование плода и расформирование покойника 121, 122, 130, 133, 136, 137
 Потусторонний мир 9, 102, 138, 145, 147, 148, 172
 Посуда 64, 92
 Потник седла 82
 Послед 41, 69
 Почки 85
 Преграды обрядовые 19, 20, 25, 28, 37
 Предков духи *см.* духи предков
 Предков культ 5, 9, 10, 12, 14, 18, 20, 23, 28, 29, 36, 37, 38, 39, 104, 159
 Приметы суеверные 8, 94
 Притолока юрты 38
 Проклятие 77
 Причитания *см.* жоқтау
 Прощально-поминальная обрядность 35, 104, 118
 Пуповина 71, 72, 89
 Пуповины отрезание 67, 68, 85
 Пшеница 69, 97
 Расформирование человека 128, 130, 133, 135
 Ребенка будущего пол 14, 70, 125, 126
 Ребенка будущего желание 62
 Ребенка вымалывание у святых 59, 60, 61
 Ребенок долго не говорит 85
 Ребенка душа 72
 Ребенка замена 48
 Ребенка зачатие *см.* зачатие ребенка
 Ребенка мнимая продажа 73
 Ребенка невыживание 73
 Ребенок недоношенный 70
 Ребенка обеспечение всем необходимым в потустороннем мире 116
 Ребенка охрана 74, 81, 82, 91
 Ребенка первое кормление 71
 Ребенка покровитель 42, 61, 125
 Ребенка пропускание через очаг 85
 Ребенок в чреве и внешний мир 46, 62, 63, 64, 124, 125, 127, 131
 Ребенка этапы развития в чреве матери 63, 122, 123, 124, 127, 128, 131, 136
 Реки берег (водопой) 50, 54, 85
 Ритуальная борьба *см.* борьба ритуальная
 Ритуальная игра 19
 Ритуальное кровосмешение 16
 Роды 45, 64, 123, 165, 168
 Родника духи *см.* духи родника
 Рода воспроизводство 50
 Родственники 31, 94, 96, 106
 Родов последующие приступы 74, 124
 Родов сроки 123, 124
 Родов сроки и луна 20, 70, 124
 Родовые схватки 67, 125
 Родов узлы 44, 65
 Роды трудные 45, 51, 56, 65, 66
 Роженица 41, 42, 45, 46, 48, 65, 66, 74, 127, 146
 Родовые кладбища 101, 135
 Рождение — смерть 122, 127, 128, 129, 172
 Ритуальное захоронение коня (лошади) 39, 141
 Ружье 46, 65, 66, 153
 Рухи-жан *см.* душа-рух
 Рыжеволосая женщина 54
 Сабля 46, 65

- Саван 19, 97, 103
 Сагана 102, 103
 Сажа 81
 Сакральное животное 20
 Сакральные вещи 20, 28, 153
 Сардаба 103
 Сауап (богоугодное дело) 96
 Сәукеле 28, 32, 35, 37, 39
 Свадьбы день и погода 23
 Свадебная юрта 35
 Свадьба и ее время 20, 21, 23, 26, 38, 43
 Сверхъестественные силы 8
 Свинец 82, 84
 Связывание обрядовое 35, 36, 37
 Святыи 40, 42, 44, 51, 59, 60, 84, 99, 196
 Святыи культ 11, 12, 40
 Свиное мясо 62
 Сглаз 78, 80, 81, 82
 Сглаза лечение 81, 82
 Сглаза предотвращение 81
 Сглазившего определение 82
 Сексуальные обычаи 15, 19, 22
 Семь 14, 34, 48, 54, 57, 60, 61, 62, 63, 70, 72, 73, 81, 93, 94, 95, 113, 119, 121, 122, 127, 129, 131, 132, 134, 137, 139, 145, 153, 156, 167, 168, 172
 Седьмой день 60, 63, 111, 129, 131, 134, 135, 137
 Сердце 71
 Сизоворонка (көкқарға) 84
 Символика (знак) 5, 15, 149
 Синий 71, 81, 83, 84
 Синкретизм 6, 7, 9, 10, 49
 Сладости 72
 Слезы 94
 Смерть человека 14, 87, 88, 90, 122
 Собака 39, 46, 61, 63, 75, 82, 83, 111, 134, 144
 Сова 81
 Совершеннолетие 45
 Совместное отпивание воды 25
 Сожжение костей животных, посвященных покойнику 142
 Солнце 35, 85, 104, 106, 158, 163
 Солнца культ 104, 164
 Солнцу восходящему поклонение 158, 164
 Соль 25, 98
 Соя 60, 84, 88
 Сопровождение покойника женами, слугами 100
 Сорок 70, 76, 85
 Сорок дней 45, 58, 60, 63, 71, 76, 80, 84, 108, 113, 115, 118, 119, 121, 122, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 135
 Сопровождение покойника конем 100, 141, 146, 147, 148
 Сопровождение покойника скотом 141
 Сопровождение покойника личными вещами 147
 Сороковина младенца 45, 75, 129, 136
 Социокосмос 15
 Сәре 71, 102, 135
 Старый человек 71
 Стрела в свадебной обрядности 25, 26, 37, 38
 Сүйінші 28
 Судьба 14, 78, 87
 Сундук 64
 Счастье — несчастье 129
 Счастливые обстоятельства 166
 Счастливыи день 15, 16
 Табу 55, 63, 118, 143
 Тело умершего 88, 91, 135, 144, 171
 Тенгри (Тәңір) 8, 87, 146, 147, 158, 159
 Тигр 61
 Тіл тию с.м. сглаз
 Тобык (щиколотка) 62
 Токпак (колотушка) 52
 Толарсак (голень) 62
 Топалаң 71, 166
 Топор 56, 68
 Тәстік с.м. грудника барана
 Тотемизм 5, 9, 30, 86, 145, 171
 Трава 134
 Траур (аза) 105, 106, 107
 Три 28, 33, 58, 59, 60, 73, 77, 81, 82, 83, 92, 97, 151, 152, 166, 167, 169, 171, 172
 Трупa нечистота 97
 Трупосожжения обычаи 131
 Тұл (тұл) 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 118, 129, 130, 132, 137, 143, 154, 167, 171
 Тұсау кесу 79
 Тың (тыңыс) 90

- Узелков развязка 26, 64
 Умай (Ўмай) 43, 44, 67, 86, 125, 126, 127
 Универсум 152
 Ұлу (рак) 83
 Ұлан ауру *см.* нт ауру
 Ұлтарак (стелька обуви) 26, 82
 Ұрын бару 18
 Ұшкіру *см.* дем салу
- Фаллистический культ 26
 Фетишизм 5, 8, 171, 174
 Филина перья 32
- Хлеб 81, 98
 Хомут (лошади) 82
 Христианство 5, 137, 171
- Царапание лица при оплакивании 95
- Черный цвет 1, 22, 47, 72, 81, 105, 106, 109, 115, 116, 143, 144
 Чет — нечет 96, 129
 Чильтан 42, 45, 50, 56, 57, 86
- Шайтан (сайтан) 41, 45, 48, 50, 51, 53, 64, 65, 74, 86
 Шаман *см.* баксы
 Шаманство 5, 8, 9, 11, 12, 40, 59, 170, 171
 Шаманское представление 87, 93
 Шаманское лечение от бесплодия 40, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 170
 Шаманство среднеазиатское 59, 87, 170, 171
 Шаманство Сибири 59, 90, 102, 170
 Шамана атрибуты 51, 52, 54, 55, 170
 Шаңырақ *см.* юрты части
 Шанырака оставление 166
 Шашу 34, 38
 Шеге-шапан 15, 16, 37, 39
 Шейная кость (мойын) 24
 Шекшек-ата 45
 Шетпе 71
 Шешек (оспа) 84
- Шілдехана (шілде күзет) 48, 74, 91, 92, 129
 Шкура барана 29, 30, 38, 55
 Шопан-ата 45, 53
 Шілде (болезнь) 70
 Шілде (сорок опасных дней) 71
 Шыбын-жан *см.* душа-муха
 Шырак (свеча, фитиль) 76, 108
- Эротический текст 57, 174
- Юрта 73, 20, 23, 24, 25, 26, 28, 31, 51, 53, 56, 84, 92, 99, 104, 106, 108, 141, 144, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 172, 173
 Юрта, запятнанная кровью, оскверненная 92
 Юрты генезис 150
 Юрты левая (семейная, женская) половина 24, 29, 38, 80, 112, 153, 154, 155, 157, 158, 164
 Юрты ориентация 103
 Юрты правая (мужская, гостевая) половина 91, 112, 113, 154, 155, 157, 158
 Юрты сакральная часть 153, 154, 155, 157
 Юрты уровни по вертикали 151
 Юрты части и части тела человека 153, 158
 Юрты функциональные части по горизонтальной плоскости 153, 156, 157, 158, 159
- Юрты части: *Бақан* 19, 41, 101, 152, 165, 166; *Дверь (есік)* 23, 28, 29, 38, 83, 104, 153, 155, 157, 158; *Кереге* 70, 92, 151, 153, 161, 162; *Порог (табалдырық)* 18, 20, 23, 24, 28, 36, 68, 81, 98, 159, 160; *Притолока (маңдайша)* 28; *Төр* 99, 109, 153, 154, 158; *Түндік (түңлік)* 32, 151, 158; *Туырлық* 151; *Уық (уук)* 24, 151, 158, 161; *Үзік* 151; *Шаңырақ* 17, 23, 24, 38, 70, 73, 75, 101, 157, 158, 159, 161, 163, 168, 172

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ — Военный вестник
ВДИ — Вестник древней истории
ВО — Восточное обозрение
ВОУО — Вестник Оренбургского учебного округа
ВФ — Вопросы философии
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ЖС — Живая старина
ЗВОРГО — Записки Восточного отделения Русского географического общества
ЗЗСОРГО — Записки Западно-Сибирского отделения Русского географического общества
ЗООРГО — Записки Оренбургского отделения Русского географического общества
ЗРГО — Записки Русского географического общества
ИАК — Известия археологической комиссии
ИОАИЭ — Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ИРГО — Известия Русского географического общества
КС — Кауфманский сборник
КСГ — Киргизская степная газета
КСИА — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР
КСИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР

- МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР
ОГВ — Оренбургские губернские ведомости
ОЗ — Отечественные записки
ОЛ — Оренбургский листок
РГО — Русское географическое общество
РТ — Русский Туркестан
СА — Советская археология
САГУ — Среднеазиатский государственный университет
СВ — Советское востоковедение
СЭ — Советская этнография
ТВ — Туркестанские ведомости
ТИИАЭ — Труды Института истории, археологии и этнографии
ТИЭ — Труды Института этнографии
ТОУАК — Труды Оренбургской учебно-архивной комиссии
ТХАЭ — Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции
ЭО — Этнографическое обозрение
ЮВ — Юридический вестник

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Введение	5
Глава I. Доисламские верования в традиционной свадебной обрядности	
Верования и обряды досвадебного периода	14
Свадьба, сопровождающие ее верования и обряды	15
Верования, связанные с отдельными обычаями и ритуалами свадебной обрядности	21
	31
Глава II. Верования и обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка	
Верования, связанные с бесплодием женщины, шаманское лечение, поклонение святым	40
Беременность, связанные с ней суеверия и запреты	—
Поверья и обрядовые действия, сопровождающие роды	61
Первые сорок опасных для ребенка и матери дней (чильде)	64
Имянаречение и другие обряды, совершаемые в первые годы жизни ребенка	71
Детские болезни и приемы лечебной магии	77
	80
Глава III. Верования и ритуалы в похоронно-поминальной обрядности	
Верования и обряды, связанные со смертью и допохоронным периодом	87
Верования и обряды, связанные с похоронами	—
Религиозные верования в прощально-поминальной обрядности	96
Семантика поминальных дат	104
Конец в похоронно-поминальной обрядности казахов	119
	137
Глава IV. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов	
	149
Заключение	169
Abstract	175
Приложения	
Литература	180
Список информаторов	196
Предметный указатель	202
Список сокращений	211

Научное издание

Абдеш Ташкенович Толеубаев

**РЕЛИКТЫ ДОИСЛАМСКИХ ВЕРОВАНИЙ В СЕМЕЙНОЙ
ОБРЯДНОСТИ КАЗАХОВ (XIX — НАЧАЛО XX в.)**

*Утверждено к печати Ученым советом Института истории,
археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова
Академии наук Казахской ССР*

Рецензенты: доктор исторических наук *Х. А. Аргынбаев*,
кандидат филологических наук *Ш. И. Ибраев*

Редактор *В. В. Сирождинова*
Художественный редактор *В. Н. Афуксениди*
Оформление художника *А. К. Садвакасова*
Технический редактор *Л. Ю. Уляницкая*
Корректоры *Г. А. Макукова, О. С. Сладких*

ИБ № 3659

Сдано в набор 17.04.91. Подписано в печать 09.08.91.
Формат 84×108¹/₃₂. Бум. тип. № 1. Литературная гарнитура.
Высокая печать. Усл. п. л. 11,34. Усл. кр.-отт. 11,34. Уч.-изд. л. 13,7.
Тираж 1000. Заказ 70. Цена 5 руб.

Издательство «Гылым»
480100, Алма-Ата, ул. Пушкина, 111/113.
Типография издательства «Гылым»
480021, Алма-Ата, ул. Шевченко, 28

НОВЫЕ КНИГИ
издательства «ГЫЛЫМ»

1991 год

Марьяшев А. Н., Рогожинский А. Е. Наскальные изображения в горах Ешкиольмес. На русском языке. 3 л. 1 р. 30 к.

Подводятся итоги исследований новых памятников первобытного искусства в долине р. Коксу, в горах Ешкиольмес Джунгарского Алатау. Публикацией петроглифов вводится в научный оборот ряд уникальных сюжетов эпохи бронзы, изображений раннего железного века в «зверином стиле», рассматривается их идейное содержание.

Эволюция наскального искусства исследуется на общем фоне развития культуры древних обитателей долины р. Коксу. Впервые публикуются материалы раскопок памятников (поселений, могильников), расположенных вблизи древних горных святилищ.

Книга интересна историкам, краеведам, широкому кругу читателей.