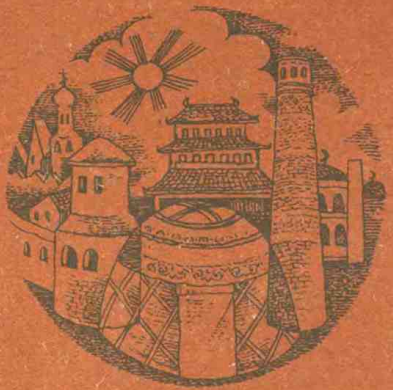
С. М. Абрамзон

Киргизы

и их этногенетические и историко-культурные связи



Киргизы

С. М. Абрамзон

Киргизы

и их этногенетические и историко-культурные связи

ФРУНЗЕ
«КЫРГЫЗСТАН»
1990

ББК 63.5
А 16

Текст печатается по изданию:
С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. — Л.: Наука, 1971

Автор вступительной статьи академик АН Киргизской ССР С. Т. Табышалиев

Абрамзон С. М.
А 16 Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи /Авт. вступ. ст. С. Т. Табышалиев. — Ф.: Кыргызстан, 1990. — 480 с.
ISBN 5-655-00518-2

Автор, известный советский этнограф, тюрколог, киргизовед С. М. Абрамзон на основе обобщения и анализа данных, относящихся к различным явлениям этнической истории, быта и культуры киргизского народа, рассмотрел пути, по которым шло формирование этнического и культурного облика киргизов. Исследуются этногенетические связи с другими народами.

А $\frac{0503020911-16}{M\ 451\ (11)-90}$ 17—90 ББК 63.5

ISBN 5-655-00518-2

© Вступительная статья, оформление.
Издательство «Кыргызстан», 1990.

НЕУТОМИМЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ

История Средней Азии, в том числе и Киргизии, длительное время оставалась вне поля зрения ученых Европы. В середине прошлого века путешественники России, составляя карту Туркестанского края, шутя говорили, что цивилизованный мир знает о Луне больше, чем об этой загадочной стране. Дело в том, что западноевропейским буржуазным историкам всегда было свойственно в большей или меньшей степени пренебрежительное отношение к «дикому Востоку». Обращая на это внимание, академик В. В. Бартольд утверждал, что точка зрения западноевропейских ученых в основном сводилась к тому, что «народы Востока не имеют и никогда не имели истории в европейском смысле слова и поэтому методы изучения истории, выработанные историками к истории Востока неприемлемы»[1].

Однако подлинное научное и систематизированное изучение Киргизии началось только после Великой Октябрьской социалистической революции, когда среди других социальных преобразований в крае стала осуществляться культурная революция.

Среди исследователей истории Киргизии особое место занимает С. М. Абрамзон. В отличие от других ученых Москвы, Ленинграда и других научных центров страны он всю свою жизнь посвятил изучению самых различных проблем истории горного края и его народов.

С. М. Абрамзон принадлежит к той плеяде ученых, усилиями которых была создана советская школа в этнографии. Трудно переоценить значение его научных исследований для создания объективной истории народов Средней Азии, Казахстана, Алтая, Южной Сибири. Глубина постановки научных проблем, широкая эрудиция, всестороннее знание особенностей культуры и быта народов этих регионов позволили ему вникнуть и понять сложность и многообразие этнических процессов, протекающих с древности до этнографической современности.

Фундаментальные научные разработки С. М. Абрамзона в области истории и этнографии киргизского народа легли в основу этнографии киргизского народа. В своих монографиях и многочисленных статьях С. М. Абрамзон освещает как вопросы исторической этнографии, так и социалистического преобразования культуры и быта киргизского народа в советский период.

Саул Матвеевич Абрамзон родился 5 июля 1905 года в г. Дмитровское бывшей Орловской губернии в семье ремесленника — часового мастера. В 1922 году окончил Советскую школу II ступени. В годы учебы принимал участие в работах профессиональной и комсомольской организаций. В 1922 году поступил в Ленинградский сельскохозяйственный институт, из которого в 1924 году перешел на этнографическое отделение географического факультета Ленинградского государственного университета, где специализировался по тюркскому циклу. Руководителями его были такие выдающиеся этнографы, тюркологи, как А. Н. Самойлович и С. Е. Малов. В студенческие годы С. М. Абрамзон совершил две этнографические поездки: в 1924 г. в Пошехонско-Володарский уезд Ярославской губернии и в 1925 г. в Каракольский округ Киргизской Автономной области. В 1926 г. по приглашению Киргизской Научной Комиссии и с согласия Президиума факультета выехал на работу в Киргизию, хотя и был намечен в аспирантуру по кафедре турецкой этнографии. С этих пор вся научная и педагогическая жизнь С. М. Абрамзона была связана с Киргизией. Начал он свою трудовую деятельность в качестве научного сотрудника областного музея в г. Фрунзе, затем по 1928 г. заведовал Государственным музеем. С октября по ноябрь 1928 г. работал в качестве заместителя директора Киргизского научно-исследовательского Института при Совете Народных Комиссаров (СНК) Киргизской Автономной республики, одновременно руководя секцией «Человек» института, был ученым хранителем государственного музея, исполнял обязанности директора, а с января 1931 г. назначен директором Института краеведения при Наркомпросе Киргизской АССР. В этом же году С. М. Абрамзон переехал на постоянное местожительство в г. Ленинград, где он до конца своих дней работал в секторе этнографии народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа Ленинградской части Института этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР. На него были возложе-

ны обязанности редактора Среднеазиатского тома четырехтомного капитального этнографического труда «Народы СССР».

С. М. Абрамзон — член Коммунистической партии с 1927 г. С его именем связано начало систематического и целенаправленного сбора материалов по истории, этнографии киргизского народа, а также коллекций для создаваемого исторического музея. Говоря о первых этнографических экспедициях в советское время, следует отметить, что поездки связаны с именами талантливых этнографов Н. П. Дыренковой[2] и Ф. А. Фиельструпа[3]. Однако, если первая впоследствии стала крупным исследователем этнографии, фольклора, языкознания народов Южной Сибири, то жизнь второго трагически оборвалась в 1933 г. и многое задуманное им по этнографии киргизского народа не осуществилось (к счастью, сохранился его архив).

Заслуги С. М. Абрамзона перед исторической наукой Киргизии огромны. Почти все этнографические экспедиции в Киргизии начиная с 1926 до конца 50-х годов связаны с его именем. В характеристике, подписанной заместителем директора института, доктором исторических наук Н. Степановым от 1944 года, говорится о том, что «с 1944 года С. М. Абрамзон работает по совместительству в Институте языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР, где под его руководством развертывается работа по этнографическому изучению Киргизии и по подготовке кадров этнографов». Он также неоднократно читал курс лекций по этнографии Киргизии для студентов-историков и географов Киргизского Государственного педагогического института в г. Фрунзе (ныне Киргизский государственный университет). В его экспедициях прошли школу полевого сбора и изучения исторических материалов многие историки, впоследствии ставшие крупными учеными и организаторами науки. Весомый вклад внес С. М. Абрамзон в подготовку кадров этнографов. Среди его учеников — Т. Дж. Баялиева, А. Алымбаева, К. Мамбеталиева и др.[4] Он оказывал постоянную помощь, консультировал, редактировал работы кандидатов исторических наук К. И. Антипиной, А. Ф. Бурковского, И. Т. Айтбаева. Это дало возможность создать в 1966 г. отдельное научное подразделение в структуре Института истории Академии наук Киргизской ССР — сектор (с 1989 г. отдел) этнографии. С. М. Абрамзон всегда интересовался работой

этого сектора: следил за научными разработками, консультировал сотрудников, давал советы. Свидетельство тому его эпистолярное наследие — письма полные забот о состоянии и перспективах развития этнографической науки в Киргизии[5]. Он оставил огромное научное наследие: опубликованные монографии, статьи, рецензии. В Институте истории АН Киргизской ССР хранятся многочисленные рукописи ученого: неопубликованные работы, переписка, рецензии, которые изучаются молодыми киргизскими историками, готовятся к публикации.

Научное наследие С. М. Абрамзона, можно безо всякого преувеличения сказать, вошло в золотой фонд киргизской советской исторической науки. Он своими трудами, неутомимой пропагандой исторического и культурного наследия киргизского народа, хорошими человеческими качествами снискал к себе уважение коллег, учеников. Диапазон научных проблем, которыми занимался С. М. Абрамзон, весьма широк и охватывает почти все вопросы этнографии киргизского народа.

Ведущее место среди них занимают исследования по дореволюционному общественному строю, семье и браку у киргизов. Многие из этих работ написаны с использованием обширного круга сравнительных данных, в теоретическом плане и по своему значению выходят за рамки Среднеазиатской этнографии. В частности, в его трудах подверглись глубокой разработке некоторые вопросы патриархально-феодальных отношений, проблема патриархального общинного уклада и родоплеменная организация киргизского общества.

Важным аспектом исследований С. М. Абрамзона являлась проблема этногенетических и историко-культурных связей киргизов с народами Средней Азии, Южной Сибири и Центральной Азии. Сюда относятся разрабатывавшиеся им вопросы истории форм хозяйственной деятельности киргизов и их материальной культуры. Некоторые его работы в этом же плане посвящены исследованию обычаев, обрядов и верований киргизов, в частности, пережитков анимизма, шаманства, архаических культур, нашедших отражение и в погребальных обрядах, в церемониях, посвященных рождению, браку и другим важнейшим событиям народной жизни.

Существенный вклад в разработку этнографических проблем внесла первая большая этнографическая экспедиция в Тянь-Шаньскую область. Она была организована в 1946 году Институтом этнографии совместно с

Киргизским филиалом Академии наук под руководством С. М. Абрамзона. Были собраны обширные научные материалы и большие этнографические коллекции. В 1947 г. Абрамзоном были продолжены его экспедиционные работы в Ошской области Киргизской ССР. Результаты этих экспедиций нашли отражение в печати.

Во всех экспедициях он проявлял скрупулезность и умение собрать этнографические материалы до тончайших деталей. Как отметил академик Б. Юнусалиев в своем отзыве на его диссертацию «Киргизы...» «если бы не усилия С. М. Абрамзона, многие материалы этнографического порядка были бы утрачены для науки. Так, например, ему удалось выудить материал у последнего шамана-киргиза».

Значительное место в исследованиях С. М. Абрамзона занимала проблема этногенеза и этнической истории киргизского народа — сложный и во многих отношениях запутанный вопрос в историографии Киргизии. Сложность этого заключается в том, что историческими источниками засвидетельствовано существование двух этнических общностей с одним и тем же этнонимом «кыргыз» — на Енисее в более ранний период и в более поздний — в восточной части Средней Азии, в горах Тянь-Шаня и Памиро-Алая, т. е. в основном в пределах современной территории Киргизии. Историография этой проблемы насчитывает несколько десятков работ. Первые попытки изучить этническую историю киргизов начались еще со второй половины XVIII в. усилиями русских ученых. В советское время их труды были продолжены В. В. Бартольдом[6], Г. Е. Грум-Гржимайло[7], А. Н. Бернштамом[8] и другими исследователями. Однако отсутствие широкого комплекса разнообразных источников в определенной мере затрудняло решение проблемы этногенеза киргизского народа. Новым этапом в разработке этой проблемы явились изыскания, развернувшиеся в 1950-х гг., в особенности работы Киргизской археолого-этнографической экспедиции Академии наук СССР и его Киргизского филиала в 1953—1955 гг. Существенное значение имели и переводы извлечений на русский язык исторических и географических сочинений восточных авторов о киргизах и Киргизии. С. М. Абрамзон участвовал в экспедициях и был начальником этнографического отряда экспедиции.

Концепция С. М. Абрамзона о происхождении киргизского народа была обобщена в его фундаменталь-

ном труде «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи». В основных чертах она сводится к следующему: основу киргизской народности, складывавшейся в XIV—XVIII вв., составили: а) местные, издавна обитавшие здесь тюркоязычные племена, часть которых по своему происхождению, вероятно, восходит к племенам эпохи тюркских каганатов, уйгурского и кыргызского государств, а также Караханидского государства (конец X—XII вв.), в том числе карлукско-уйгурское наследие; б) группа пришлых, в основном тюркоязычных, племен южносибирского и центральноазиатского происхождения, передвинувшихся на территорию Центрального и Западного Тянь-Шаня и Памиро-Алая с севера-востока и востока; в) племена Монгольского и Казахско-ногайского происхождения[9]. Таким образом С. М. Абрамзон больше многих других авторов связывает процесс сложения киргизской народности с нынешней территорией его обитания и постоянно подчеркивает преимущественное участие в нем древних аборигенных племен.

Следует подчеркнуть, что эта проблема и сегодня занимает центральное место в исторических исследованиях Института истории АН Киргизской ССР. Сегодня вместе с Институтом языка, истории и философии Сибирского отделения АН СССР разработана комплексная программа «Этногенез и культурогенез киргизского народа» — исследование проблем происхождения и формирования культуры киргизского народа.

Тем не менее разработка этого вопроса С. М. Абрамзоном остается пока одной из наиболее убедительных, так как основана на совокупности исторических, этнографических, антропологических, лингвистических источников. Исследования этногенетических и историко-культурных связей киргизов с народами Средней Азии, Южной Сибири и Центральной Азии в значительной степени подтвердили его выводы. Они нашли отражение и в последнем (четвертом) издании «Истории Киргизской ССР». (1984 г.)

Особое место в трудах С. М. Абрамзона занимает разработка вопросов этнографического изучения современности преобразования хозяйства, культуры, быта, брачно-семейных отношений народов Средней Азии и Казахстана в советское время. В частности, он был руководителем и одним из основных авторов коллективного труда о культуре и быте киргизского колхозного

крестьянства[10]. В нем на основе детального стационарного исследования двух сел — Дархан и Чычкан, расположенных в Восточной части Иссык-Кульской области, были показаны изменения, происшедшие в жизни народа за четыре десятилетия социалистических преобразований. Новые формы коллективного труда, общественных отношений, в том числе установление фактического равноправия между мужчинами и женщинами стали мощными факторами преобразования всех сторон жизни народа.

Авторы коллективной монографии, написанной под руководством С. М. Абрамзона на основе конкретного материала, сумели раскрыть реальную картину глубинных изменений культуры и быта народа, показать уровень обновления и степень сохранности традиций. Этот труд стал историко-этнографическим срезом одного из этапов исторического и культурного развития киргизского народа в советское время.

С. М. Абрамзон так же, как и многие его предшественники, уделял большое внимание изучению фольклора киргизского народа как этнографического источника. Особенно его привлекал монументальный памятник устного народного творчества — героический эпос «Манас». Предпринятое С. М. Абрамзоном исследование некоторых этнографических сюжетов, содержащихся в эпосе, показало, что они позволяют осветить многие стороны истории народного быта и мировоззрения киргизов. К числу исследованных сюжетов относятся: социальные отношения, пережиточные формы древних семейно-брачных институтов, мифологические сюжеты, погребальные и другие обряды, восходящие к кругу магико-анимистических представлений, шаманский культ, ономастика и др. С. М. Абрамзон высказал вполне обоснованно, что часть описываемых в «Манасе» событий является художественным отображением отдельных этапов истории киргизской народности в XV—XVIII веках.

С. М. Абрамзон выдвинул задачу освоения и исследования замечательного памятника киргизской культуры — эпоса «Манас», как одну из важнейших задач этнографической науки Киргизии.

Итогом многолетних исследований истории и этнографии киргизского народа стала упомянутая фундаментальная монография «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи», вышедшая в 1971 г. Ранее, 28 мая 1968 г., на базе этого исследования

С. М. Абрамзон успешно защитил докторскую диссертацию[11].

После выхода книги в свет за сравнительно короткое время на страницах общественных и республиканских периодических изданий монография получила ряд положительных отзывов и была оценена научной общественностью как крупный вклад в изучение этнографии тюркских народов. К примеру, доктор исторических наук Р. Г. Кузеев в своем отзыве на эту работу отмечал: «По широте охвата темы, тщательной разработанности огромного круга этнографических источников, оригинальности и доказательности выводов книга С. М. Абрамзона, безусловно принадлежит к числу ценнейших тюркологических работ». С. М. Абрамзон получил ряд писем от видных советских и зарубежных ученых, деятелей культуры, одобряющих его труд. Среди них академик АН СССР А. П. Окладников, академик АН Киргизской ССР К. К. Юдахин, д. и. н. К. У. Усенбаев, известный венгерский тюрколог, профессор Ю. Немет, писатель Ч. Айтматов и др.[12]

Однако на фоне всей этой совокупности положительных отзывов о книге диссонансом прозвучала рецензия группы историков Киргизии — академика АН Киргизской ССР С. И. Ильясова, члена-корреспондента АН Киргизской ССР А. Г. Зимы, кандидата исторических наук К. К. Орозалиева — «Оценивать прошлое с партийных позиций (о некоторых ошибках в освещении истории и этнографии киргизского народа)», опубликованная в газете «Советская Киргизия» 28 февраля 1973 г. (почти через два года после появления книги). Вскоре после этого книга С. М. Абрамзона была раскритикована на республиканском партийном активе, где тогдашний первый секретарь ЦК КП Киргизии Т. У. Усубалиев обвинил автора в идейно-политических и методологических ошибках. Таким образом итог многолетних исследований талантливого этнографа — монография оказалась в опале, а сам автор вместо почета и общественного признания (хотя в научном мире он был общепризнанным киргизоведом) со стороны народа, изучению истории и культуры которого посвятил всю жизнь, со стороны республики, в культурном строительстве которой с молодого возраста принимал самое активное участие, встретил дружное молчание.

Переписка С. М. Абрамзона со своими учениками, с коллегами в республике, с которыми поддерживал доб-

рые отношения, полны драматизма. С разрешения владельцев приведем несколько выдержек из его писем, которые наглядно свидетельствуют о положении ученого в последние годы жизни. С. М. Абрамзон с болью в сердце и страданием писал: «...факт такого пренебрежения к одному из старейших киргизоведов со стороны руководящих органов Киргизии не имеет прецедента. Я воспринял это, и не мог воспринять иначе, как смертельное оскорбление, как издевку над всеми своими трудами, направленными на развитие киргизской культуры», и далее — там же: «самое главное в том, что многолетний труд не нашел в Киргизии подлинного общественного признания. Согласитесь сами, что не так просто пережить эту тяжелую травму. Хуже всего однако, то, что «подсудимому» остается неизвестным то, в чем его «обвиняют» ...в чем же дело?» Из писем киргизскому этнографу, своей ученице Т. Дж. Баялиевой: «... и Вы оказались бессильны противостоять этой трудно объяснимой истории, поднявшейся вокруг моей книги. При сложившейся ситуации у меня не оставалось никакого другого выхода, кроме принятия решения о полном разрыве каких бы то ни было связей с Киргизией, и прежде всего с АН Киргизской ССР. Те, кто был в этом по тем или иным причинам заинтересован, сделали все необходимое, чтобы выбросить меня и мои труды как ненужный хлам на свалку! Но дело не только во мне, хотя я, как мне казалось, заслуживал совершенно противоположного отношения..., а в том, что «деятели» исторической науки в Киргизии поставили и самих себя, и науку в нелепое, смешное положение, в **положение изоляции** (здесь и далее подчеркнуто самим С. М. Абрамзоном — *С. Т.*) Каждый, кто прочтет рецензию в СК. (Сов. Киргизия — *С. Т.*) от 28. 11 и рецензии в «Советской этнографии», в «Известиях АН Казахской ССР», в «Общественных науках в Узбекистане», в «Советской тюркологии» поймет, на чьей стороне истина, и на каких **антиисторических** позициях оказались лица, носящие титулы и звания, но, оказавшиеся несостоятельными в оценке труда, для суждения о котором они не **обладают необходимой компетенцией**...»

Что же послужило причиной негативного отношения к труду С. М. Абрамзона со стороны крупных историков Киргизии (заметим, что все-таки была одна положительная рецензия Д. Айтмамбетова), а также тогдашнего руководства республики? Вряд ли мы так ско-

ро узнали бы всю эту трагическую историю, если бы не подул свежий ветер перемен в нашей стране, начатый апрельским (1985 г.) Пленумом ЦК КПСС. Именно перестройка, гласность открыли путь к самоочищению от всего наносного, вредного, что накопилось за годы культа личности и застоя. Ставятся точки над і по многим вопросам, в большинстве случаев добро торжествует над злом. Нам кажется, что должна быть поставлена окончательная точка и в отношении научного творчества С. М. Абрамзона вообще и в отношении его крупных монографий — «Очерк культуры киргизского народа» и «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи» в частности.

История эта имеет начало еще с 1947 г. В 1946 г. вышла первая монография С. М. Абрамзона «Очерк культуры киргизского народа» — первая попытка дать картину развития культуры киргизского народа с конца XIX века до 40-х годов XX в. Она была заметным явлением в культурной и научной жизни республики того времени и была встречена общественностью очень тепло. Однако через год, 14 октября 1947 года в газете «Сов. Киргизия» (все та же газета) появилась статья тогдашнего секретаря ЦК КП (б) Киргизии по пропаганде К. Орозалиева (и тот же автор) под названием «Очередные задачи в развитии исторической науки и литературоведения в Киргизии», в которой хотя и отмечаются положительные стороны монографии, однако в основном она содержит негативный характер. По его мнению С. М. Абрамзон неправильно оценивает факт присоединения киргизского народа к Российской империи, якобы не показывает главного положительного момента этого исторического события — сближения с революционным русским народом, умалчивает о роли партии, Советов, ошибочны оценки акынов — «заманистов», а также Токтогула и Тоголок Молдо и т. д. и т. п. Конечно, нельзя сказать что «Очерк»... лишен недостатков, упущений, ошибочных суждений. Но перечисленные претензии автора статьи носят скорее всего дискуссионный характер, нежели ошибочный. Сложность и неоднозначность исторического процесса после присоединения Киргизии к России и до 1917 года и сегодня вызывают жаркие дискуссии среди историков. А что касается творчества акынов — «заманистов» Калыгула, Арстанбека и Молдо Кылыча, то это культурное наследие пересматривается под новым углом зрения. Есть первые

положительные результаты: постановлением Бюро ЦК КП Киргизии от 4 января 1989 года реабилитирован Молдо Кылыч Шамыркан уулу, выдающийся акын-письменник и рекомендовано всестороннее исследование его творчества.

Теперь о рецензии на вторую книгу С. М. Абрамзона.

Основные замечания авторов рецензии заключаются в том, что, по их мнению, С. М. Абрамзоном допущены «серьезные идейно-политические ошибки», которые снижают научный и воспитательный уровень работы. «Наряду с правильными суждениями и выводами,— пишут они,— в книге есть явно ошибочные суждения». С. М. Абрамзона обвиняют в том, что он в данной монографии «игнорирует те колоссальные изменения в этнографическом облике киргизов, которые произошли за годы советской власти», «преувеличивает роль родоплеменных пережитков в современной жизни киргизов», что он «пошел по ложному пути дробления киргизского народа на многочисленные ветки самых различных родов и племен», и делают из этого вывод, что «такого рода публикации явно не способствуют монолитности киргизской нации, укреплению дружбы между нациями».

Вскоре после появления рецензии была создана комиссия Института этнографии АН СССР по рассмотрению книги С. М. Абрамзона, которая состояла из крупных и компетентных специалистов по истории и этнографии народов Средней Азии и Казахстана. Комиссия, внимательно рассмотрев все положения книги по критическим замечаниям, дала заключение (на 22 стр.). Ниже приведем общие выводы комиссии с некоторыми сокращениями.

1. Книга С. М. Абрамзона, представляющая собой капитальный труд, итог многолетних изысканий одного из виднейших этнографов нашей страны, написана на высоком научно-теоретическом уровне. Ее отличает последовательное соблюдение принципов историзма. Этнографические явления изучаются автором в тесной связи с социально-экономическими факторами, составляющими основу общественного развития.

Мы вполне согласны с теми многими историками, археологами, этнографами и филологами, которые высоко оценивают значение книги С. М. Абрамзона и отмечают в своих отзывах, что она является крупным вкладом в изучении этнической истории и истории формиро-

вания культуры не только киргизского, но и целого ряда других тюркских народов.

2. Комиссия считает научно необоснованной ту часть критических замечаний авторов рецензии, которая связана с проблемами этнической истории киргизского народа. Точка зрения автора книги нам представляется более убедительной, чем доводы сторонников глубокой автохтонности киргизского этногенеза и их попытки определить «собственную» территорию формирования киргизской народности, ограниченную пределами современной территории республики.

3. На современном этапе всестороннего развития киргизской социалистической нации вряд ли уместно предполагать возможность отрицательного идеологического влияния научных изысканий в области этнической истории и изучения в связи с этим уже давно ушедших в прошлое архаических реликтов родоплеменных структур. Авторы рецензии в своих высказываниях по этому поводу, на наш взгляд, чрезмерно преувеличивают значение и место остатков родоплеменных традиций в этническом самосознании современного образованного, культурного населения социалистической Киргизии.

4. Комиссия считает, что книга С. М. Абрамзона содержит также и ряд недостатков; часть критических замечаний рецензентов следует признать справедливым.

5. Комиссия считает, что в рассматриваемой рецензии справедливо уделено определенное место положительным суждениям о книге С. М. Абрамзона. В ней имеется также ряд правильных критических замечаний. Однако наряду с этим весьма заметна и склонность рецензентов к преувеличению отдельных, даже несущественных недостатков, допущенных автором явных редакционных погрешностей; в рецензии, как было показано, наблюдаются случаи критики фраз, вырванных из контекста, что искажает смысл и значение высказываемых автором мыслей и формулировок.

6. Комиссия считает совершенно неправильным заглавие, заведомо дискредитирующее автора, приписывающее ему без должных оснований для этого, отступление от партийных позиций в оценке исторического прошлого.

7. Научно-политическая направленность книги С. М. Абрамзона не только не противоречит задачам воспитания интернационализма, а напротив, может быть

широко использована в этих целях. Выявленные автором книги многовековые этногенетические и историко-культурные связи киргизов с целым рядом соседних народов свидетельствуют и о глубоких исторических корнях тех черт общности, которые (наряду с национально особенным) наблюдаются в культуре, быту, языке, народном искусстве у киргизов с алтайцами и тувинцами, казахами, каракалпаками, узбеками и другими народами братских республик Советского Востока. Эти вновь открытые автором книги исторические факты должны послужить ценным материалом для пропаганды в Киргизии и других республиках Средней Азии идей дружбы народов.

Однако это заключение комиссии нигде не было опубликовано и с его выводами широкая общественность была не ознакомлена. Причиной тому тогдашняя обстановка в общественно-политической жизни страны, когда начисто отрицался плюрализм мнений, практиковалась односторонняя критика, совершенно не допускалась критика официальной политики.

В это тяжелое для С. М. Абрамзона время нашлись люди, которые поддерживали его, высказывали слова благодарности за его труд. В его личном архиве хранится письмо писателя Чингиза Айтматова. Приведем его полностью: «Уважаемый Саул Матвеевич! Еще до того, как Вы прислали мне свою книгу «Киргизы», я ее приобрел и прочитал отложив все остальные дела. Для меня было приятной неожиданностью получить вслед за этим такую же книгу с Вашей дарственной подписью.

Прежде всего извините за то, что я так долго отвечал на Ваше письмо. Все собирался, а время шло...

Саул Матвеевич, я глубоко убежден, что Ваша книга имеет для нас, современных киргизов, большое научное и культурное значение. Лично я Вам благодарен и признателен за этот отличный труд — я обнаружил в нем для себя много познавательных вещей.

Единственное, в чем я не могу с Вами согласиться, это датировка периода формирования киргизского народа, как этнической общности. XVIII век для народа это всего лишь вчерашний день. Тогда как, судя даже по «Манасу», по его архаичному содержанию, киргизы очень давно бытующая, сложившаяся группа древних тюрок.

Что касается статьи в «Сов. Киргизии», то я думаю

она нисколько не умалит значение Вашего труда. Бог с ней... Не огорчайтесь.

Саул Матвеевич, есть у киргизов странная на первый взгляд поговорка или вернее пословица: «Если умер твой отец, пусть дольше живут люди, знавшие его». Смысл этих слов в данном случае еще раз подтверждается — спасибо Вам за теплые воспоминания о моем отце. Будьте здоровы, Саул Матвеевич, и не забывайте, что киргизская интеллигенция Вас уважает и ценит, как своего человека и пытливого, талантливого исследователя.

Чингиз Айтматов. 10. 03. 73 г.»

Близко знавшие С. М. Абрамзона люди утверждают, что он был очень тронут вниманием всемирно известного писателя Ч. Айтматова.

Виднейший ученый этнограф, тюрколог, один из крупных киргизоведов, внесший большой вклад в изучение истории и культуры киргизского народа Саул Матвеевич Абрамзон ушел из жизни в расцвете творческих сил, так и не дождавшись официального общественного признания своих заслуг на поприще культурного строительства Киргизии. Правда, С. М. Абрамзон был отмечен в связи с 20-летием Киргизской ССР орденом «Знак почета», однако его научные разработки не были должным образом оценены в нашей республике.

Предваряя новое издание капитального труда С. М. Абрамзона вступительным словом, хочется сказать, что само это решение — есть первый шаг в признании заслуг С. М. Абрамзона перед Киргизией и киргизским народом и надеемся, что книга будет встречена читателями тепло. С другой стороны, первое издание книги давно стало библиографической редкостью (выпущено было тиражом всего 2200 экз.), а спрос на эту книгу огромный.

Желаем читателю благодатного соприкосновения с трудом С. М. Абрамзона — большого друга киргизского народа, видного советского этнографа-киргизоведа.

Академик АН Киргизской ССР
С. Т. Табышалиев

ВВЕДЕНИЕ

Один из крупнейших советских востоковедов — акад. В. В. Бартольд отнес киргизов к числу древнейших народов Средней Азии[1]. И действительно, уже более двух тысяч лет тому назад в письменных источниках начали встречаться этнонимы и топонимы, так или иначе сближаемые с территорией и этническими общностями, имеющими прямое либо косвенное отношение к далеким предкам современного киргизского народа.

Древность происхождения киргизов, их трудные и сложные исторические судьбы, своеобразная культура, синтезировавшая достижения центральноазиатских и среднеазиатских цивилизаций, которая увенчана созданием такого памятника мирового значения, как народный героический эпос «Манас»,— все это вызывало и вызывает огромный интерес к проблемам киргизоведения со стороны гуманитарных наук, и в том числе этнографии.

Изучение киргизов в этнографическом отношении начало развиваться в XIX в., особенно во второй его половине. Из источников первой половины и середины XIX в. для этнографического киргизоведения представляют интерес записки участника русской военно-дипломатической миссии лекаря Зибберштейна (1825 г.)[2], а также ценные сведения о киргизах, собранные первыми учеными-путешественниками на Тянь-Шань — П. П. Семеновым-Тянь-Шанским[3] и Чоканом Валихановым[4].

Киргизы становятся объектом пристального этнографического изучения после добровольного вхождения Киргизии в состав России. К сожалению, в большинстве своем этнографические материалы собирались людьми либо малоподготовленными, либо лишенными возможности производить систематические наблюдения быта и культуры киргизов. Чаще всего они имели случайный, поверхностный характер, в них фиксировались отрывочные, изолированные факты. Однако благодаря сравнительно небольшому числу трудов русских ученых

и объективных наблюдателей были заложены основы для последующих, более углубленных этнографических исследований. Среди них могут быть названы труды В. В. Радлова, Н. А. Северцова, М. И. Вешокова, Г. С. Загряжского, Н. И. Гродекова, Н. А. Аристова, Ф. В. Пояркова.

Относительно лучше других были освещены такие вопросы, как родоплеменное деление, отдельные стороны хозяйственного быта, социальных отношений, религии, фольклор. Крайне фрагментарны сведения по материальной культуре, семейно-брачным отношениям, пережиткам патриархально-общинного уклада, прикладному искусству и другим сторонам народной жизни. Собранный весьма неравномерно материал не давал сколько-нибудь отчетливой картины бытового уклада жизни киргизов, а тем более не мог служить прочным фундаментом для научных выводов. Этнографическое изучение киргизского народа в дореволюционное время можно рассматривать преимущественно как период накопления фактического материала, введения в науку хотя и не всегда полных и точных, но все же полезных сведений, имеющих большое познавательное значение[5].

После Великой Октябрьской социалистической революции начинается новый этап этнографического изучения киргизов. Приобретает более широкий размах работа по собиранию этнографических материалов, начинается приобретение коллекций для музеев. Объединяется деятельность научных учреждений Москвы, Ленинграда, Ташкента и возникающих в самой Киргизии научных ячеек. Этнографы не ограничиваются уже наблюдениями и простой фиксацией фактов, они идут по пути их обобщения и истолкования. Их исследования характеризуются более глубоким подходом к изучаемым явлениям, применением марксистско-ленинской методологии, в особенности при анализе социальных отношений у киргизов. Представители смежных научных дисциплин: историки, социологи, филологи, экономисты, искусствоведы — также привлекают и разрабатывают в своих исследованиях этнографические материалы.

В числе первых советских этнографов, проводивших свои исследования в Киргизии в соответствии с современными научными требованиями, были сотрудники ленинградских этнографических музеев Ф. А. Фиельструп[6] и Н. П. Дыренкова[7]. Вторая половина 1920-х годов характеризуется интенсивной экспедиционно-собиратель-

ской деятельностью. Большинство экспедиций не преследовало самостоятельных этнографических целей, они проводили социологические и социально-экономические исследования. Но ими собраны и опубликованы ценные данные, имеющие прямое отношение к этнографии. Среди них должны быть особо выделены исследования Н. Х. Калемина[8], М. Ф. Гаврилова[9], П. И. Кушнера[10], П. Погорельского и В. Батракова[11]. В 1928 г. проводила свою работу Киргизская антрополого-этнографическая экспедиция Академии наук СССР. Ее участник этнограф А. С. Бежкович обстоятельно изучил киргизское земледелие и животноводство[12].

Первые годы национально-государственного существования Киргизии были ознаменованы созданием Республиканского музея (1927 г.) и Научно-исследовательского института краеведения при СНК Киргизской АССР (1928 г.). В связи с организацией музея уже в 1926 г. силами местных ученых были начаты этнографические исследования. Первыми киргизскими исследователями, проявившими большой интерес к этнографии родного народа и производившими этнографические записи, были Белек Солтоноев[13], С. И. Ильясов[14], Б. Д. Джамгырчинов[15] и Б. М. Юнусалиев[16].

Организация в 1943 г. Киргизского филиала Академии наук СССР и в его составе Института языка, литературы и истории послужила стимулом к расширению этнографических исследований. Начиная с 1946 г. Филиал провел несколько экспедиций, собравших материал по различным вопросам киргизской этнографии. В 1954 г. на базе филиала была создана Академия наук Киргизской ССР. С этого времени в Институте истории Академии начинает действовать сектор археологии и этнографии, организуются этнографические экспедиции, подготовка кадров этнографов. Местные этнографы (А. Ф. Бурковский, А. Джумагулов, Л. Т. Шинло, К. И. Антипина, К. Мамбеталиева, З. Л. Амитин-Шапиро, Т. Баялиева, М. Айтбаев, Б. Алымбаева) опубликовали и подготовили к печати ряд исследований по домашним промыслам, охоте, материальной культуре, прикладному искусству, религиозным пережиткам, быту и культуре киргизов — колхозников и рабочих, быту и культуре дунган и некоторых этнографических групп, а также по библиографии[17].

Отдельные стороны этнографии Киргизии освещались и в работах историков (К. Усенбаева, Д. Айтмамбетова

и др.), языковедов и филологов (К. К. Юдахина, И. А. Батманова, Б. О. Орузбаевой и др.), искусствоведов (В. С. Виноградова, Д. Уметалиевой и др.), философов (Б. Аманалиева и др.). Ценнейшим источником для этнографического киргизоведения служит «Киргизско-русский словарь», составленный К. К. Юдахиным[18].

Рекогносцировочной поездкой на оз. Иссык-Куль в 1925 г. начал свои изыскания в области киргизской этнографии и автор настоящего труда. В течение 1926—1931 гг. он проводил полевые работы по сбору этнографических материалов и коллекций в Прииссыккулье, долинах Алая, Сусамыра, Чон-Кемина, Кочкора. Эти работы сочетались с деятельностью по организации упомянутых выше Республиканского музея и Института краеведения и по руководству этими учреждениями. В 1946—1948 гг. автор возглавлял этнографические экспедиции на Центральный Тянь-Шань и в Южную Киргизию (две из них проведены совместно Институтом этнографии АН СССР и Киргизским филиалом АН СССР[19]; в 1950—1951 гг. руководил работой этнографического отряда Памиро-Ферганской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР. В 1952—1955 гг. совместными силами этнографов и фольклористов Института этнографии АН СССР и Академии наук Киргизской ССР под руководством автора осуществлялось всестороннее изучение быта и культуры колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан (Прииссыккулье)[20]. В течение 1953—1955 гг. автор возглавлял этнографический отряд Киргизской археолого-этнографической экспедиции АН СССР и АН Киргизской ССР, охвативший маршрутным обследованием все основные районы расселения киргизов в Киргизской ССР[21].

Участниками ряда названных экспедиций были этнографы Е. И. Махова и К. И. Антипина. Собранные и обработанные ими материалы были опубликованы как в коллективных, так и в монографических исследованиях[22]. Помощниками автора в экспедициях были аспиранты и студенты из киргизской молодежи: Дж. Шукуров (1927 г.), У. Абдукаимов (1928 г.), С. Табышалиев (1946 г.), К. Курманов (1947 г.), К. Дыйканов (1948, 1953 гг.), Р. Рустемова (1950 г.), З. Турдукулов (1951 г.), А. Ниязов (1951 г.), Ш. Бекеев (1954 г.), Дж. Керимбеков (1955 г.) и др., а также знаток киргизского быта Абдыкалык Чоробаев (1946, 1954 гг.). Особенно ценную помощь оказывала автору многократ-

ная участница экспедиций З. Белекова (1948, 1952, 1953, 1954 гг).

Участие в перечисленных экспедициях и использование доступных исторических, археологических, фольклорных и других данных позволили автору исследовать различные аспекты развития культуры киргизского народа в условиях феодального строя и перехода к социализму. Разработка этих проблем требовала освещения и решения многих неясных вопросов, в том числе теоретических, касающихся родоплеменной структуры киргизской народности, ее общественного строя, идеологии и т. д. Результаты исследований нашли отражение как в отдельных статьях, так и в разделах коллективных трудов и в монографиях.

В этих работах рассматриваются этногенетические связи киргизов с рядом народов и пути сложения некоторых особенностей киргизской культуры, дается историко-этнографическая характеристика как советских, так и зарубежных киргизов, освещаются современный быт и культура киргизского колхозного крестьянства и рабочего класса, раскрывается прогрессивное влияние русской культуры на культуру и быт киргизов, исследуются некоторые вопросы сближения наций в условиях Киргизии.

Свою основную задачу при подготовке настоящего труда автор видел в том, чтобы на основе обобщения и анализа данных, относящихся к различным явлениям этнической истории, быта и культуры киргизского народа, рассмотреть пути, по которым шло формирование этнического и культурного облика киргизской народности, в каком она предстает перед нами во второй половине прошлого и в первой половине нашего века.

Не сделав попытки проследить разносторонние этногенетические и историко-культурные связи киргизов с соседними народами и с народами сопредельных стран[23], трудно было бы объяснить и истолковать своеобразие быта и культуры самих киргизов. Современный уровень наших историко-этнографических знаний позволил предпринять эту сложную работу. Автор далек от мысли, что ему удалось успешно разрешить все возникшие проблемы. Одни можно было лишь поставить, в отношении других пришлось ограничиться пока самыми общими положениями. Однако автор хотел бы надеяться, что его труд послужит подспорьем для других исследователей в их стремлении еще глубже и всесторонне познать бо-

гатство и многообразие киргизской народной культуры, имеющей свою древнюю самобытную основу и ставшей своего рода синтезом многих культурных достижений братских народов Средней Азии и Казахстана, Южной Сибири, МНР.

Считаю своим приятным долгом выразить глубокую благодарность научным учреждениям, коллективам и отдельным лицам за их отзывы, замечания и пожелания, которые помогли мне при подготовке настоящего труда, в особенности Сектору Средней Азии и Казахстана Института этнографии АН СССР, коллективам этнографов Киргизии, Казахстана, Узбекистана и Кара-Калпакии, руководству и Ученому совету Института истории АН Киргизской ССР, коллективу историков Киргизского госуниверситета, а также Т. А. Жданко, К. К. Каракееву, Н. А. Кислякову, С. Г. Кляшторному, Л. П. Потапову, В. А. Ромодину, К. К. Юдахину, Б. М. Юнусалиеву.

Глава I.

ВОПРОСЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КИРГИЗСКОЙ НАРОДНОСТИ

Проблема происхождения киргизского народа принадлежит к числу наиболее сложных и спорных аспектов этнической истории Центральной Азии. Начиная со второй половины XVIII в. эта проблема привлекает к себе пристальное внимание русских, западноевропейских, восточных историков, географов и хронистов. Одна за другой рождаются гипотезы, высказываются догадки и предположения, исследуются различные стороны этнической истории киргизов. Этот неизменный, не угасающий до наших дней интерес объясняется многими причинами, в особенности тем обстоятельством, что историческими источниками засвидетельствовано существование двух этнических общностей с одним и тем же названием «кыргыз»: в более ранний период — в Южной Сибири, на Енисее; в более поздний — в восточной части Средней Азии, в горах Тянь-Шаня и Памиро-Алая. Неослабевающий интерес к этнической истории киргизов вызван также той своеобразной ролью, которую играли предки современных киргизов в исторических судьбах целого ряда народов и племен древности и средневековья. Наконец, эта проблема привлекала и привлекает к себе внимание исследователей не в последнюю очередь и тем, что до недавнего времени наука не располагала достоверными источниками, которые позволили бы поставить решение многих вопросов на твердую почву фактов.

Основоположниками изучения этнической истории современных киргизов по праву должны считаться русские ученые, внесшие наиболее весомый вклад в разработку этой проблемы. Среди них можно назвать ученых XVIII в. — П. И. Рычкова[1] и академика В. Н. Татищева[2], а также капитана И. Г. Андреева[3]. Следует также добавить, что Ф. Ефремов, лично проехавший по кочевьям киргизов в конце 1770-х годов, сообщал: «От Ушу (современный г. Ош на территории Южной Кирги-

зии,— С. А.) до города Кашкары (т. е. Кашгара,— С. А.) езды 13 дней. Между Ушом и Кашкарою в горах кочуют киргизцы от киргиз-кайсаков особливого рода»[4].

Крупный вклад в разработку этой проблемы внесли исследователи XIX в. Н. Я. Бичурин (Иакинф)[5], А. И. Левшин[6], Ч. Ч. Валиханов[7], академик В. В. Радлов[8] и Н. А. Аристов[9], а в советское время Г. Е. Грумм-Гржимайло[10], академик В. В. Бартольд[11], А. Н. Бернштам[12] и другие ученые[13].

Достоянием науки стали также сочинения ряда восточных авторов, в которых приводятся ценные исторические и этнографические сведения о киргизах, позволяющие уверенно утверждать, что по крайней мере во второй половине XV в. киргизы уже обитали на территории Тянь-Шаня либо по соседству с ней[14].

Новым этапом в разработке этнической истории киргизов явились изыскания, развернувшиеся в 1950-х годах. Начало им было положено Памиро-Ферганской археолого-этнографической экспедицией 1950—1951 гг. (руководитель А. Н. Бернштам). На более широкой основе эти исследования были продолжены Киргизской археолого-этнографической экспедицией Академии наук СССР и Академии наук Киргизской ССР в 1953—1955 гг. (руководители: в 1953 г — А. П. Окладников, в 1954—1955 гг. — Г. Ф. Дебец)[15]. Существенное значение для изучения вопросов этнической истории киргизов имели разыскания материалов в исторических и географических сочинениях восточных авторов и переводы извлечений из этих сочинений на русский язык, предпринятые в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (руководитель группы В. А. Ромодин). В эти же годы и позднее были проведены разносторонние исследования киргизскими языковедами. Их труды также способствовали раскрытию этногенетических связей киргизов и некоторых сторон их этнической истории[16]. Итоги исследований археологов, этнографов, историков и языковедов в области изучения проблемы происхождения киргизского народа были подведены на состоявшейся в ноябре 1956 г. в г. Фрунзе совместной научной сессии Академии наук СССР и Академии наук Киргизской ССР, посвященной этногенезу киргизского народа[17]. Участники этой сессии пришли к выводу, что основное ядро киргизского народа или по крайней мере один из основных компонентов, вошедших в его состав, имеет центральноазиатское происхождение. Вместе с тем бы-

ло признано, что вопрос о более точной локализации центральноазиатского этнического ядра киргизов остается еще недостаточно изученным.

Ценные данные по вопросам этнической истории киргизов были обнаружены во введенной недавно в научный оборот упомянутой выше рукописи сочинения «Маджму ат-Таварих», написанной в Фергане в XVI в. Муллой Сайф ад-дином Ахсиканти. Большое значение имеет также опубликование обнаруженной в архиве Чокана Валиханова черновой незаконченной рукописи, посвященной киргизам[18], не вошедшей в изданные ранее его «Сочинения»[19].

Перечисленные материалы и источники служат прочным фундаментом для выявления главных этапов этнической истории киргизов. Они уже были частично использованы для обоснования некоторых новых гипотез о происхождении киргизского народа[20].

К настоящему времени определились три направления в исследовании этногенеза и этнической истории киргизской народности. Одно из них связано с развитием или интерпретацией гипотезы А. Н. Бернштама о «многоэтапном» переселении киргизов на Тянь-Шань на протяжении 1300—1400 лет (см. указанные ранее и приводимые ниже его работы). Эта гипотеза и поныне имеет в той или иной степени своих сторонников, склонных считать киргизов аборигенами Тянь-Шаня, по крайней мере в период, предшествовавший монгольскому завоеванию.

С гипотезой А. Н. Бернштама очень близко смыкается другое направление, которое признает, что киргизы с самых древних времен непрерывно проживали в горах Тянь-Шаня и Памиро-Алая. На этой точке зрения стояли такие исследователи XIX в., как Н. Я. Бичурин, Ч. Ч. Валиханов, Н. А. Аристов. В последнее время взгляды Ч. Ч. Валиханова по этому вопросу широко развил и обосновал А. Х. Маргулан. Из ряда соображений, высказанных Ч. Ч. Валихановым, А. Х. Маргулан сделал вывод, что центр киргизского политического союза в IX—X вв. находился в районе г. Урумчи и к северу от Турфана. Оттуда киргизы совершали перекочевки в разных направлениях. Некоторые сильные группы из числа кочевавших в направлении Тянь-Шаня остались на этой территории и дали имя киргизов образовавшейся здесь народности[21]. Утверждение о том, что основное ядро киргизов находилось с древнейших времен на сов-

ременной территории Киргизстана, поддерживал А. Хасанов[22] и некоторые другие участники упомянутой научной сессии по этногенезу киргизского народа.

Хотя аргументы сторонников теории автохтонного происхождения киргизов или их основного ядра либо не подтвердились, либо не являются в достаточной мере убедительными и исконная связь киргизов с территорией их современного местообитания остается недоказанной, все же еще продолжает сохраняться и поддерживаться не основывающаяся на каких-либо новых научных данных теория образования киргизского народа на базе древнего местного населения. Она оказывает известное влияние на взгляды некоторых историков Киргизии.

Третье направление, представленное названными работами К. И. Петрова, также исходит из двух-трех этапов переселения киргизского этноса из «Енисейско-Иртышского междуречья», но приурочивает их к более позднему периоду, охватывающему 300—400 лет.

В общей форме гипотеза К. И. Петрова сводится к тому, что основным массивом (или массивом-потоком, или ядром) племен, которые образовали в дальнейшем киргизскую народность и формировались в I тысячелетии н. э., являлись кимакско (кыпчакско)-кыргызские племена «Енисейско-Иртышского междуречья», а также близкородственные им восточно-кыпчакские племена. Заняв сначала Или-Иртышское междуречье (в середине и второй половине XIII в.), они затем стали продвигаться к Центральному Тянь-Шаню. Эти передвижения автор объясняет военно-политическими событиями, в особенности вторжениями вражеских войск. Первоначально продвижение к Тянь-Шаню происходило мелкими группами, которые перемешивались с прочим монгольско-тюркским населением. В послетимуровское время (XV в.) переселение на Тянь-Шань приобрело массовый характер. Распространение названных племен по Тянь-Шаню (XIII—XV вв.) совпало, по мнению автора, с началом процесса сложения киргизской народности.

Эта гипотеза происхождения современных киргизов до последнего времени не была предметом серьезного рассмотрения в научной печати. Исключение составляет статья киргизского ученого О. Караева[23]. Краткая оценка некоторых взглядов К. И. Петрова содержится в обобщающей работе автора — «Киргизы»[24]. Отдельные

этногенетические построения К. И. Петрова оказались полностью опровергнутыми[25].

Основные положения гипотезы К. И. Петрова покоятся на более или менее обоснованных предположениях, на весьма спорных, во многом произвольных толкованиях им исторических источников. Тем не менее К. И. Петров очень часто оперирует своими гипотетическими построениями как вполне обоснованными научными доказательствами, установленными историческими фактами. Названная статья О. Караева явилась первой попыткой рассмотрения одной из работ К. И. Петрова под углом зрения правильности использования и толкования некоторых источников, которые он привлекает для обоснования своих гипотез. В целом попытка О. Караева заслуживает внимания, хотя некоторые из его возражений автору книги недостаточно убедительно обоснованы, а с отдельными положениями О. Караева трудно согласиться.

Я вынужден пока воздержаться от развернутой критики гипотезы К. И. Петрова, ибо она потребовала бы слишком много места. Приводимые в данной работе этнографические данные, многие из которых не укладываются в схему, принятую К. И. Петровым, сами по себе являются в достаточной мере обоснованными возражениями против ряда главных положений его гипотезы. Что касается исторической основы этой гипотезы, мы считаем возможным полностью присоединиться к замечанию В. П. Юдина, которое следует отнести именно к гипотезе К. И. Петрова: «Попытка объяснить появление киргизов на Тянь-Шане прежде всего проникновением их с Алтая и Енисея в притяньшаньские районы в период после монгольского завоевания, накоплением там значительного количества собственно киргизских племен и последующим вытеснением ими могулов с Тянь-Шаня и частичной ассимиляцией последних остается малоубедительной гипотезой, так как не подкрепляется достаточными свидетельствами источников, доказывающими, что процесс имел именно такой характер и последовательность»[26].

Автор данного труда не стремится пересмотреть или полностью отвергнуть всю гипотезу К. И. Петрова, которая получила признание у некоторых историков Киргизии, хотя он и не скрывает своего критического отношения к ряду основных положений этой гипотезы.

Следует лишь подчеркнуть, что в вышедших в 1960—1963 гг. в свет нескольких работ К. И. Петрова были приняты полностью или частично, в отдельных случаях повторены, в других развиты некоторые важные идеи и построения, выдвинутые участниками упоминавшейся научной сессии, посвященной этногенезу киргизского народа, в том числе и автором настоящего труда, в течение 1947—1959 гг. разрабатывавшего различные вопросы этнической истории киргизской народности (основные результаты этих исследований были изложены в отдельных статьях и докладах, опубликованных в 1954—1960 гг., частично в работах, напечатанных в 1961—1963 гг.).

Поэтому работы К. И. Петрова включают в себя и такие положения по вопросам сложения киргизской народности и ее этнической истории, которые в общем сходны с рядом высказываний и выводов его предшественников, а в значительной мере прямо опираются на труды некоторых участников Киргизской археолого-этнографической экспедиции и упомянутой сессии, особенно в отношении этнографических изысканий.

Приходится признать, что решения вопросов этнической истории киргизов, предложенные авторами названных выше гипотез и теорий, имеют однолинейный характер. Согласно гипотезе А. Н. Бернштама, в передвижении на Тянь-Шань участвовали прежде всего енисейские киргизы. Картина передвижения этих киргизов на Тянь-Шань представлялась достаточно отчетливо, хотя аргументация автора была далеко не во всем убедительной. В то же время гипотеза К. И. Петрова о передвижении некоей условной группы кимакско-киргизских племен, в котором имелись и «приливы» и «отливы», рисует нам чрезвычайно сложную картину этнического процесса. При этом автор стремится во что бы то ни стало «уложить» этнические процессы в рамки политических событий, рассматривает их преимущественно через призму политической истории, вольно или невольно «подгоняет» факты этнической истории к истории политической. Но этническая история — это совокупность явлений социальных, экономических и других, а также процессов, затрагивающих культурные, бытовые и этнические традиции. Она не может быть сведена главным образом к миграциям, вызванным политическими событиями и военными столкновениями. Такой прием едва ли можно признать правильным.

К тому же К. И. Петров не придает должного значения и такому фактору, как этническая территория. Между тем обширные пространства, занимаемые горными хребтами Тянь-Шаня и Памиро-Алая, отчасти и Саяно-Алтая и Куэнь-Луня, с прилегающими к ним горными областями, в разное время были освоены различными племенами. Расположенные на этих пространствах пастбища, кочевые пути, охотничьи угодья, пахотные земли вместе с разбросанными здесь стойбищами и поселениями, должны быть с полным основанием признаны той этнической территорией, с которой было связано формирование племен, вошедших впоследствии в состав киргизской народности, и сложение самой народности. Едва ли можно рассматривать этногенез киргизов, их этническую историю вне устойчивой в определенные периоды этнической территории, хотя подвижность кочевых племен, из которых складывалась киргизская народность, и превратности их военно-политических судеб могли иногда суживать или расширять, либо как бы «размывать» границы их этнической территории.

Мне представляются крайностями как суждения тех, кто стремится утверждать глубокую автохтонность киргизов, так и взгляды тех, кто сводит этногенез киргизов к переселению каких-то «потоков» или «массивов» киргизских племен с весьма отдаленных территорий на Тянь-Шань.

В действительности киргизская народность сложилась в результате тесных этнических взаимосвязей местного и пришлого населения, а ее этническая история едва ли могла иметь тот чрезмерно усложненный характер, какой ей придает в своих работах К. И. Петров. Главной ее особенностью была, если можно так выразиться, ее «многогранность». Этническая история киргизов складывалась в многообразных связях с этническими процессами, протекавшими в Центральной Азии, Южной Сибири, Средней Азии, на степных просторах современного Казахстана; она не может рассматриваться без учета этих связей.

Именно поэтому решение многих вопросов, возникающих при анализе движущих сил и этапов этнической истории киргизской народности, вряд ли сможет быть найдено, если его искать на пути передвижения в течение ряда столетий какого-то единого «массива-потока» тюркоязычных племен «Енисейско-Иртышского между-

речья», который представлял собой чуть ли не вполне уже сложившуюся киргизскую этническую общность[27].

К сказанному следует добавить, что если уже давно стала очевидной невозможность отождествления енисейских и тянь-шаньских киргизов, то столь же очевидна необоснованность полного отрицания некоторых этногенетических связей между ними, которые обнаруживаются при более тщательном рассмотрении данных археологии, истории, языка и этнографии.

Процесс формирования племен, образовавших киргизскую народность, протекал в течение длительного времени на огромной территории. Большинство современных исследователей пришли к выводу о том, что предки киргизских племен были связаны своим происхождением с древнейшими племенными союзами саков и усуней, динлинов и гуннов[23].

При рассмотрении этнической истории киргизского народа и проблемы его этногенеза возникают вопросы, ответы на которые призвана дать и этнографическая наука. К ним относятся, в частности, такие вопросы: каковы те этнические компоненты, из которых сложилась киргизская народность; на какой территории происходило формирование этих этнических компонентов и сложение самой киргизской народности; какова последовательность их включения в состав киргизской народности, их «удельный вес», и др.

К сожалению, некоторые историки недоучитывали показания этнографических источников, а отдельные авторы просто обходили эти источники. Это приводит к известному обеднению фактической стороны исследований, к некоторой односторонности и к появлению малообоснованных, поспешных и спорных гипотез, построений и концепций. Правда, возможности этнографии в известной мере ограничены, прежде всего — хронологическими рамками. Однако при правильном и внимательном использовании даже относительно поздних этнографических материалов, при строго научном к ним подходе они могут пролить свет и на более ранние периоды этнической истории.

Казалось бы, при исследовании вопроса о формировании киргизской народности следует прежде всего выявлять те конкретные этнические компоненты, из которых она сложилась. Между тем во многих работах до недавнего времени говорилось о киргизах вообще, о переселении или передвижении всех киргизов. Теперь

уже признается, что изучение этнической истории киргизов, как и любой другой народности, может быть успешным только при условии, если будет установлено происхождение основных компонентов, вошедших в их состав. По отношению к киргизам это особенно важно, так как хронологические и географические координаты, связанные с их именем, исключительно широки.

Для правильного понимания этнических процессов, приведших к образованию киргизской народности, известное значение имеет та или иная трактовка вопроса о самом этнониме «кыргыз». Не касаясь здесь истории и этимологии этого этнонима и связанного с киргизами этнонима «бурут»[29], следует лишь высказать несколько соображений об этническом его содержании. Вряд ли можно признать допустимым (как это делали раньше, а иногда делают и теперь некоторые исследователи) свободное обращение с этнонимом «кыргыз» как с имеющим одинаковое этническое содержание на протяжении всего его существования.

Самая большая трудность при решении этого вопроса состоит в том, что носители этнонима «кыргыз» (по крайней мере в XVI—XVII вв.) жили одновременно в Южной Сибири, Восточном Туркестане, на Тянь-Шане, Памиро-Алае, в Средней Азии и казахских степях, в Приуралье (среди башкир), т. е. на весьма отдаленных друг от друга территориях. Уже этот факт свидетельствует, это этническая история киргизов представляла собой длительный многогранный процесс, тесно связанный с историей формирования многих других племен и народов как Средней и Центральной Азии, так и сопредельных областей. Взятое само по себе, в отрыве от конкретного этнического содержания, вне окружающей этнокультурной среды и без учета хронологии, название народности едва ли может послужить отправным пунктом для глубоких изысканий. Исследователи уже не раз отмечали, что сам факт наличия одинаково звучащих этнонимов на чрезвычайно удаленных друг от друга территориях еще не служит достаточно веским доводом в пользу утверждения об общности происхождения их носителей.

Вопрос об отношении современных киргизов Тянь-Шаня и Памиро-Алая к киргизам так называемой киргизской государственности IX—X вв., как и вопрос об эпохе формирования киргизской народности, относится к числу тех наиболее сложных вопросов, по которым до

сих пор продолжаются споры и ведутся дискуссии, существуют противоположные точки зрения. Попытки установления прямолинейной связи между киргизами Тянь-Шаня и Памиро-Алая, с одной стороны, и киргизами Енисея — с другой, основанные главным образом на совпадении имени тех и других, не принесли какого-либо существенного результата, не стали базой для научного решения проблемы происхождения киргизского народа. Однако в ряде работ до недавнего времени этноним «кыргыз» вместе с его носителями рассматривался как нечто перемещающееся в неизменном виде как во времени, так и в пространстве. К киргизам VII—VIII вв., равно как и к киргизам XVIII—XIX вв., подходили как к однородному этническому коллективу, единой этнической общности. Недостаточно учитывались уровни развития производительных сил, разные политические условия, иная географическая среда, иные производственные отношения, различное этническое окружение, когда речь шла о киргизах на Енисее и киргизах на Тянь-Шане.

Но как же все-таки объяснить тот факт, что имя «кыргыз» с верховьев Енисея «переместилось» далеко на юго-запад, вплоть до Ура-Тюбе, до Афганского Бадахшана? И что скрывалось под этим именем в конце I тысячелетия нашей эры: политический союз, административно-территориальное или военно-кочевое объединение племен, или сложившаяся народность со своим самоназванием? Если даже полностью довериться источникам о существовании в ту пору (IX—X вв.) киргизской государственности, то и в этом случае ее нужно отнести к государственности ранне-феодального типа, где господствовали племенные традиции. Племена, входившие в состав этого объединения-государства, не могли не сохранять свои этнонимы, свое племенное самосознание. Поэтому трудно согласиться с мнением некоторых ученых о том, что уже в IX—X вв. существовала вполне сложившаяся народность с самоназванием «кыргыз». Для возникновения народности в то время еще не созрели объективные условия (см. ниже, стр. 34—35), социально-экономическое развитие еще не успело достигнуть того уровня, при котором могла бы сложиться самостоятельная народность. Хорошо известно, что сложение едва ли не всех тюркоязычных народностей Средней Азии и Казахстана очень близко совпадало по времени. Нет оснований предполагать, что кирги-

зы составляли в этом отношении какое-то исключение, хотя сложение киргизской народности несомненно обладало чертами своеобразия.

Однако не допускаем ли мы ошибки, признавая, что название «кыргыз» всегда равнозначно этнониму? Ни рунические надписи, ни свидетельства Махмуда Кашгарского в его «Диване», ни «Сборник летописей» Рашид-ад-Дина, ни другие источники не содержат убедительных доказательств в пользу того, что термин «кыргыз» был этнонимом. Совершенно прав В. П. Юдин, когда он пишет: «По-видимому, при объяснении происхождения киргизского народа следует отказаться от стремления следовать за термином, что уже является в основном принятой точкой зрения в отношении казахов»[30].

Вероятно, с формированием киргизской народности как определенного исторического этапа этнической общности дело обстояло значительно сложнее. Никто не «перенимал» название «кыргыз», оно лишь постепенно, в ходе исторического развития, в процессе формирования самого киргизского этноса утверждалось как этническое самоназвание. Совсем не так уж далеко ушло время, когда к самоназванию «кыргыз» обязательно прилагалось название племени, к которому относило себя то или иное лицо.

В начале XX в. даже далеко заброшенные в горы Куэнь-Луня, оторванные от основной массы киргизов мелкие группы, называвшие себя кыпчаками, одновременно осознавали себя как киргизы. Следовательно, этническое самосознание уже успело упрочиться. Можно полагать, что и в отдаленном прошлом целый ряд племенных групп, по различным причинам и в разное время оторвавшихся от своего «ядра», сохраняли отчетливое представление о своем политическом единстве и вместе с тем удерживали и свое общее наименование, и свои племенные имена.

Имя «кыргыз» на более ранних этапах истории, в особенности в эпоху весьма преувеличенного киргизского «великодержавия», имело, на наш взгляд, не столько этническое, сколько п о л и т и ч е с к о е содержание. Оно распространялось на группы племен различного происхождения, жившие не только в Минусинской котловине и в пределах Саяно-Алтая, но и значительно южнее и юго-западнее, на территории Джунгарии и частично Восточного Туркестана. Источники X в. уверенно говорят о южной границе киргизов, проходившей через Вос-

точный Туркестан[31]. Следовательно, часть племен центральноазиатского происхождения, которых соседи называли киргизами (самоназвания этих племен неизвестны), проживала поблизости от современной территории расселения киргизов, а кое-где эти территории и совпадали.

Едва ли необходимо говорить о переселении какого-либо крупного массива киргизов с Енисея, если некоторой части киргизских племен достаточно было передвинуться на несколько сот километров с северо-востока и востока на Западный Тянь-Шань, а затем и южнее, чтобы оказаться на территории расселения современных киргизов. Имеющиеся в распоряжении исследователей материалы дают основание предположить, что на территорию современного Киргизстана пришли преимущественно не киргизы, жившие на Енисее, а некоторые, главным образом тюркоязычные, племена, проживавшие ранее в пределах Восточного Притяньшанья, отчасти Прииртышья и Алтая. Для многих из них название «кыргыз» было вначале не этнонимом, а названием того политического союза, к которому они принадлежали.

Подходя к этому сложному вопросу диалектически, следует сказать, что если до X—XI вв. географическое распространение имени «кыргыз» было значительно шире того этнического ядра, для которого это имя было этническим самоназванием, то после X—XI вв., наоборот, круг племен, вовлеченных в процесс киргизского этногенеза был значительно шире той территории, к которой непосредственно был привязан этноним «кыргыз». Ошибка некоторых исследователей состояла в том, что они искали киргизов только там, где встречалось собственное имя «кыргыз». Оно словно обладало магической силой, которая заставляла исследователей послушно следовать за ним. Этнические группы, которые были за пределами этого названия,, рассматривались как не имеющие отношения к киргизскому этногенезу.

Теперь уже совершенно очевидно, что к решению этой проблемы нужно подходить конкретно-исторически, т. е. с учетом всех тех племен и этнических групп, которые могли принять участие в образовании киргизской народности. Но для образования самой киргизской народности требовался ряд условий: а) наличие относительно устойчивой территории, в достаточной мере обеспечивающей сношение племен друг с другом; б) наличие господствующего во всех основных племенах общего языка; в) наличие такой системы хозяйства, которая

сочетает ведущий хозяйственный уклад с другими формами хозяйственной деятельности; г) близость культурно-бытовых особенностей, складывавшихся в процессе обмена и культурно-исторического взаимодействия и способствующих известному тяготению друг к другу отдельных племен в конкретной исторической обстановке; д) наличие сходных черт в идеологических воззрениях и элементов общности культа; е) наличие социально-политических факторов, объединяющих группу данных племен в союз или конфедерацию на почве их отношений с другими соседними народами и племенами; ж) сознание принадлежности к новой, более широкой этнической общности — народности.

Все эти условия имелись налицо. У племен, образовавших киргизскую народность, уже в средние века была общая территория, существовал единый язык (с племенными диалектами). У всех этих племен уже складывалось общее этническое самосознание. Они вели кочевой образ жизни, занимались скотоводством и охотой и жили в условиях патриархально-родового быта и патриархально-феодальных общественных отношений; у них сложился общий тип культуры, хотя и сохранявший локальные и племенные особенности. Из племенных эпосов начал формироваться единый общенародный эпический памятник «Манас». Наконец, возникшие агрессивные устремления ойратских феодалов способствовали сплочению близких территориально и в значительной мере родственных племен в единое социально-политическое целое.

Названные выше условия, хотя каждое и в различной степени, в конечном итоге обеспечили образование киргизской народности. Начало этого сложного процесса можно отнести примерно к XIV—XV вв., но наиболее интенсивно он шел, несомненно, в XVI—XVII вв. Завершение процесса формирования киргизской народности по всем признакам происходило в XVIII в., хотя в отдельных районах этот процесс частично еще продолжался и позднее. Во всяком случае в период, предшествовавший присоединению Киргизии к России, киргизы представляли собой уже вполне сложившуюся крупную народность.

Комплекс этнографических данных, в частности показаний этнонимики и народных преданий (генеалогических и исторических), как имеющихся в литературе, так и в особенности собранных этнографическим отрядом

Киргизской археолого-этнографической экспедиции 1953—1955 гг., дополненных свидетельствами исторических источников, позволяет с довольно большой долей точности ответить на вопрос об основных этнических компонентах, сформировавших киргизскую народность в том ее облике, который предстает перед нами в XVI—XIX вв.

Численность киргизов, проживающих на территории трех государств, составляет свыше 1500 тыс. человек. Основная их масса населяет территорию СССР, где их насчитывается 1452 тыс. человек (1970 г.)[32], в Китайской Народной Республике — 71 тыс. человек (1953 г.)[33] и в Афганистане — до 15 тыс. человек[34]. В пределах СССР 88,5% киргизского населения (1285 тыс. человек)[35] сосредоточено в Киргизской ССР. В Узбекской и Таджикской ССР живет 146 тыс. человек, остальные в небольших количествах — в других республиках. Подавляющее большинство киргизов в КНР проживает в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, причем около 50 тыс. — в Киргизском автономном округе Кызыл-Суу. Группы киргизов Афганистана кочуют на Большом и Малом Памирах и на склонах Гиндукуша.

Таким образом, ареал распространения киргизов — от северных предгорий Тянь-Шаня и до отрогов Куэнь-Луня и Гиндукуша на юге, от оазиса Куча на востоке и до западных склонов Туркестанского хребта — весьма обширен[36].

Этнический состав киргизской народности тесно связан с существовавшей ранее системой родоплеменного деления.

Ценные сведения о родоплеменном составе киргизов, отражающие, несомненно, собственные воззрения народа, содержатся в китайских источниках XVIII в. Они рассмотрены в работах И. Бичурина, А. Н. Бернштама, А. А. Кондратьева[37]. Их дополняют сведения русского автора XVIII в. И. Г. Андреева[38]. Подробные данные о родоплеменном делении киргизов собрал во время своих путешествий Чокан Валиханов[39]. Крупный вклад в изучение этнического состава киргизов внесли труды М. Венюкова, В. В. Радлова и Н. А. Аристова[40]. Обзор родоплеменного деления памиро-ферганских киргизов содержат работы Н. Ф. Ситняковского[41]. Соответствующие сведения о киргизах Восточного Туркестана приводит Корнилов[42]. В опубликованных в советское время работах В. Н. Дублицкого, Г. Е. Грумм-Гржимайло,

А. С. Сыдыкова, С. И. Ильясова, Б. Д. Джамгерчинова, Б. М. Юнусалиева[43] приводятся данные, дополняющие ранее известные, а также новые сведения по рассматриваемому вопросу.

Новым источником явились полевые материалы, собранные во время работ Киргизской археолого-этнографической экспедиции 1953—1955 гг. в районах Киргизии: северных — С. М. Абрамзоном и южных — С. М. Абрамзоном и Я. Р. Винниковым[44]. Благодаря собранным в разное время сведениям появилась также возможность рассмотреть родоплеменное деление киргизов, населяющих Синьцзян-Уйгурский авт. р-н КНР.

При изучении А. Т. Тагирджановым и В. А. Ромодиным находящихся в Ленинградских архивохранилищах списков сочинения на таджикском языке Сейф ад-дина Ахсиканти «Собрание историй» (Маджму ат-Таварих)*, написанного в XVI в., выявлены новые ценные данные о родоплеменной структуре киргизов, которые служат доказательством глубокой традиционности их генеалогических представлений[45].

Имеющиеся обильные свидетельства позволили полностью, с большой детальностью реконструировать сложную и в то же время довольно гибкую систему родоплеменного деления, охватывавшую все группы киргизов на территории их расселения. Несмотря на существование многочисленных вариантов генеалогических преданий, касающихся тех или иных элементов общей схемы, тех или иных легендарных предков или структуры отдельных племен, родоплеменное устройство киргизов, предстает перед нами в целом как единая и стройная всеобъемлющая система.

Сличение сведений, содержащихся в упомянутой рукописи XVI в., с собранными нами генеалогическими преданиями позволяет установить, что не менее половины легендарных предков киргизов, названных в рукописи, представлено и в бытующих еще теперь генеалогиях. Среди этих предков (по нисходящей линии) Аналхак, Арслан-бий, Мары-бий, Шукур-бий, Сангин-бий, Сары-бий, Домбур (Домбул), Долон-бий, Ак уул. Большинство генеалогических преданий нашего времени выводит происхождение основных киргизских племен от

---

* В связи с ограниченными возможностями полиграфической базы далее по всему изданию тюркское написание дается в русской транскрипции.

Долона и его сыновей Ак уула (Агул, Абыл) и Куу уула (Куул, Кугул, Кабыл).

Уже в XVI в., как и в более позднее время, киргизские племена делились на правое крыло *(оң)* и левое крыло *(сол)*. Но если в XVI в. правое крыло подразделялось на группу *отуз уул* (тридцать сыновей) и группу племен — потомков Булгачи, то в более близкое к нам время под названием «отуз уул» большинство киргизов объединяло оба крыла — и правое и левое, группа же племен — потомков Булгачи, к которой причислялись уже и другие племена, получила название *ичкилик*. Киргизы, живущие в Синьцзян-Уйгурском авт. р-не КНР, представляют себе родоплеменную структуру несколько иначе. К левому крылу они относят всю группу отуз уул[46], а к правому— группу ичкилик.

В составе правого крыла тянь-шаньские киргизы выделяют три ветви: *тагай, адигине* и *муңгуш*. К первой из них относят следующие племена:*сары багыш, бугу, солто, тынымсейит, саяк, чекирсаяк, жедигер, черик, азык, багыш, моңолдор, баарын, суу мурун*. Ветвь адигине включала в себя племена *жору, бёрю, баргы, кара багыш, сарттар*. Ветвь муңгуш состояла из двух подразделений — *жагалмай* и *кош тамга*, которые в свою очередь распадались на некоторое число племен. Особняком стало племя *коңурат*.

Қ левому крылу принято было относить следующие племена: *кушчу (кутчу), сарүү, мундуз, жетиген, кытай, басыз, тёбёй и чоң багыш*.

В третью группировку киргизов, известную под именем ичкилик, включали племена *кыпчак, найман, тейит, кесек, жоо кесек, каңды, бостон, нойгут, тёёлёс (дёёлёс)*[47], *авагат (ават)*. Иногда в ее составе выделяли еще группу *кыдырша*. Без достаточных оснований в нескольких случаях самостоятельное значение в составе группировки ичкилик было придано группе *оргу*[48].

Отчетливость родоплеменной структуры у киргизов, выступающая в упомянутом ранее источнике («Маджму ат-Таварих»), дает основание утверждать, что этнический состав киргизской народности успел к XVI в. стабилизироваться, а это не могло произойти далеко за пределами той территории, на которой мы застаем киргизов в XVI в. Имеющиеся данные свидетельствуют о том, что большинство тюркоязычных племен, на базе которых складывалась киргизская народность, не переселялись откуда-то издалека, а проходили некоторые

этапы своего формирования здесь же, на территории современного местообитания киргизов или близко примыкавших к ней областей. О том, что киргизы проживали в пределах Семиречья, и в частности в долине р. Чу, уже в XV в., убедительно свидетельствуют игнорированные другими исследователями данные, приводимые на основании изучения источников узбекским ученым Б. Ахмедовым[49].

Отрицание факта существования на Тянь-Шане этнической общности под именем «кыргыз» уже в XV в., а возможно и раньше, становится в свете достоверных исторических данных все более трудным для тех, кто сводит этническую историю современных киргизов к их массовому переселению на Тянь-Шань. Уместно в этой связи поставить вопрос и о содержании самого понятия «Тянь-Шань». Нередко различие точек зрения на этнические процессы, связанные со сложением киргизской народности, является результатом нечеткости и разнобоя в терминологии, причем это касается и этнических, и социальных, и географических понятий. Это полностью относится и к понятию «Тянь-Шань». Нередко когда говорят и пишут о тянь-шаньских киргизах, имеют в виду только территорию современной Киргизии. Это, конечно, приводит к существенным искажениям в трактовке фактов этнической истории киргизов. Между тем известно, что Тянь-Шань, как горная система, уходит далеко на восток за пределы современного Киргизстана. И если рассматривать Тянь-Шань в целом, как географическое понятие, то ряд спорных вопросов отпадает сам собой.

Кроме названных выше, в этническом составе киргизов были представлены некоторые компоненты смешанного или инородного происхождения. К их числу относят *кюркюрёё, кюрён, калча, кельдике, калмак, сарт-калмак, калмак-кыргыз, чала-казак* и др.[50].

Большая часть этнографической группы сарт-калмыков (сарт-калмак)[51] — около 2,5 тыс. человек (1959 г.) — проживает в селениях Бёрюбаш и Чельпек близ г. Пржевальска (Прииссыккулье), где они окончательно поселились в 80-х годах XIX в. Эта часть сарт-калмыков является смешанной по своему составу. В нее входят и потомки некоторых киргизских групп. Несколько сот сарт-калмыков живут в Синьцзян-Уйгурском авт. р-не КНР, в уезде Монгол-Курэ (Чжаосу), среди киргизов и казахов. И те, и другие сарт-калмыки по религии — му-

сульмане, давно уже двуязычны, длительное время живя с киргизами, стали причислять себя к последним.

В уезде Дёрбёльджюн Эмельгольского Монгольского авт. округа Синьцзян-Уйгурского авт. р-на представлена очень своеобразная группа калмак-киргизов, насчитывающая около 1000 человек. В ее состав входят киргизы, относящие себя по происхождению к племенам сары багыш, мундуз, баарын, а также в небольшом числе ханьцы, тувинцы (группа кёкмончок)[52], казахи. По своему быту эта группа близка к монголам, исповедует ламаизм, говорят же они на казахском языке, в котором сохраняются элементы киргизского. Ламы и старики знают монгольский язык. Они утверждают, что пришли сюда «из Ала-Тоо» около 300 лет назад. Калмак-киргизы считают себя теперь киргизами, хотя некоторые помнят, что их предки не были киргизами. Не исключено, что основу этой группы составили потомки части киргизов, насильственно уведенных джунгарами из Сибири в начале XVIII в.

В пределах Киргизской ССР проживает несколько групп, именуемых чала-казаками, но причисляющих себя к киргизам. Одна из них живет в западной части г. Фрунзе, на территории бывшего селения Кызыл-Аскер, две другие — в Таласской долине. В состав этих групп входят как выходцы из некоторых киргизских племен (солто, моңолдор и др.), так и представители других национальностей: узбеков, казахов, уйгуров.

Многие наши информаторы связывают с киргизами происхождение этнографической группы долонов (или доланов), живущих в Синьцзян-Уйгурском авт. р-не КНР и ныне по языку и образу жизни почти не отличающихся от уйгуров. По их утверждению, сами долоны признают, что по происхождению они — киргизы. Отмечают, что долоны по физическому типу ближе к киргизам, сохраняют некоторые обычаи соседних киргизов: скачки с козлом, конские скачки и др. Хотя В. П. Юдин и высказывает предположение о происхождении долонов от могулов, а также склонен принять отождествление Э. Р. Тенишевым этнонима «долан» с монгольским числительным «семь» — долон[53], это не противоречит возможным этногенетическим связям киргизов с долонами.

Основные родоплеменные группы киргизов СССР и КНР локализуются следующим образом: почти все племена ветви тагай — в пределах Центрального и отчасти Западного Тянь-Шаня, Чуйской долины и котловины

оз. Иссык-Куль, в бассейне р. Текеса, вдоль южных склонов хр. Кокшаал; племена ветвей адигине и мунгуш — по склонам Ферганского и Алайского хребтов, в восточной части Ферганской котловины и в уезде Улугчат Киргизского авт. округа (КНР); племена левого крыла — в долинах рек Таласа и Чаткала и отрогах одноименных хребтов, частично — в предгорьях Ферганского хребта, а также по южным склонам хребта Кокшаал; племена, причисляемые к группе ичкилик — в предгорьях части Алайского и Туркестанского хребтов и прилегающих к ним районах Ферганской котловины, в западной части Алайской долины, в восточной части Каратегина и на восточном Памире, а также в Синьцзян-Уйгурском авт. р-не КНР; в уездах Ак-Тоо, Улугчат, Таш-Курган, к западу от городов Кашгара, Янги-Гиссара и Яркенда и в уезде Гума — в предгорьях Куэнь-Луня[54].

Среди киргизов отчетливо выделялись две группировки, различавшиеся не только по составу входивших в них племен, но и по ряду особенностей их материальной и духовной культуры, некоторым обычаям. К первой принадлежит киргизское население северных частей Киргизии и Синьцзян-Уйгурского авт. р-на КНР, относившее себя к племенной группе отуз уул, ко второй — киргизское население южных районов Киргизской ССР и прилегающих районов Таджикской ССР и южной части Синьцзян-Уйгурского авт. р-на КНР, относившее себя к племенам группы ичкилик, а отчасти и правого крыла группы отуз уул (ветви адигине и мунгуш). Однако образ жизни, связанный с кочевым и полукочевым скотоводством, важнейшие черты культуры и быта были в прошлом общими для обеих группировок, как и этническое самосознание, и язык, несмотря на наличие в нем северокиргизских и южнокиргизских диалектов. Своеобразие, присущее названным крупным группировкам киргизов, вызвано, по всей вероятности, некоторыми различиями в их этнической истории. Процесс формирования этнических элементов, составлявших каждую из этих группировок, происходил в какой-то степени обособленно, что не помешало их сплочению в известное время в общий этнический коллектив — киргизскую народность.

Одной из важнейших особенностей этнического состава киргизов следует считать его сложность, пестроту и смешанность. В этом нельзя не видеть результата еще

сравнительно недавно протекавших этнических процессов.

Эта сложность этнического состава привела в свое время таких крупных исследователей, как В. В. Радлов и Н. А. Аристов, к ошибочным выводам о наличии у киргизов особого звена родоплеменной структуры, аналогичного алтайскому «сёёк», понимаемому как кровнородственное объединение. В действительности же среди киргизов подобное звено отсутствует. Широкое расселение в прошлом на значительной территории некоторых одноименных племенных и родовых групп является следствием имевших место социально-политических событий, передвижений, схождений и расхождений различных групп и т. д. Например, в составе *кыдык* — одного из основных подразделений племени бугу — имеются мелкие группы самого различного происхождения: кыпчак, кутчу, тыным сейит, *катаган* и др. Наличие в составе ряда племен мелких включений иноплеменного происхождения, например из среды моңолдор, черик, кутчу и др., вовсе не свидетельствует о существовании так называемых «костей» *(сёёк)* моңолдор, черик и т. д., но служит лишь подтверждением факта большой подвижности этнических групп. В XIX—XX вв. сёёк рассматривался только как родство по браку: имеются в виду отношения между двумя группами *(сёёкчюлюк)*, равнозначные отношениям между сватами *(кудалаш)*.

Для Прииссыккулья, например, должны быть отмечены несомненные и значительные этнические связи с южнокиргизскими племенными группами и с группами, проживающими в долине р. Таласа. Так, среди некоторых крупных подразделений племени бугу можно было встретить мелкие включения из таких южнокиргизских племен, как тейит, джору, кара багыш и др. Несколько небольших групп прииссыккульских мундузцев имеют прямую генетическую связь с относительно крупным южнокиргизским племенем мундуз. То же самое относится к проживающим на побережье Иссык-Куля и в Кочкорской долине группам кутчу и кытай — выходцам из Таласа.

Целый ряд других небольших групп, вкрапленных в основной массив местного населения Прииссыккулья, оторвался в свое время по разным причинам от групп своих соплеменников, проживающих на других территориях. К ним относятся, кроме упомянутых, дёёлёс[55], баарын, *керейит*. На Тянь-Шане живут мелкие группы кель-

дике (связывают себя с большим племенем багыш), джетиген, тёбёй и др. История некоторых из этих групп содержит немало ценных деталей, важных для понимания сложных этногенетических процессов. В условиях господства патриархально-феодальных отношений такие мелкие группы довольно часто находились на положении «черни» *(букара)*, жестоко эксплуатировавшейся феодальной верхушкой господствовавших родоплеменных подразделений.

В отношении пестроты этнического состава характерны два крупных племени: сары багыш и солто. Среди сары багыш наряду с группами казахского происхождения отмечены группа «сартского» происхождения *(чертике)*, потомки рабов из неизвестных «родов» из Таласа — *ёзюк, чечей, молой* и др. В состав племени солто входили выходцы из киргизских племен моңолдор, кыпчак, багыш, баргы, сарттар, саяк и др., а также довольно большая группа, состоявшая из мелких «букаринских» родов, известная под именем потомков «семи рабов» *(жети кул)*. Эти роды были поделены как наследство между крупными солтинскими манапами. Состав этих двух племен свидетельствует о том, как тесно переплеталась этническая история с процессами социального развития и классовыми противоречиями.

Имеются показания о генеалогической связи между собой крупных племен бугу и сары багыш, солто и сары багыш, бугу и саяк в сравнительно поздний исторический период, что свидетельствует об интенсивных контактах между этими племенами. Это подтверждается и данными о тамгах. Заслуживает внимания древняя тамга *жагалмай*, распространенная в прошлом прежде всего среди бугинцев и сарабагышцев; ее наносили не только на лошадей, но и на некоторые предметы (например, на стремена). Такая же или очень сходная по начертанию тамга и под тем же названием отмечена у племен черик и моңолдор (ветвь тагай), у племен сарттар, баргы и кара багыш (ветвь адигине), у подразделения джагалмай (ветвь мунгуш); тамга такого же или близкого начертания была также у племени багыш (ветвь тагай; тамга без названия), у племени бёрю (ветвь адигине; *бёрю тамгасы)*, у племени саяк (ветвь тагай; *саяк тамгасы)*, у племен кыпчак *(кыпчак тамга)* и конурат (без названия), у подразделения *бай согур* племени басыз *(байсогур тамга)*.

С одной из разновидностей тамги племени бугу и с

аналогичной по форме одной из тамг ветви мунгуш совершенно одинакова тамга племени чекир-саяк под названием *кайчы тамга* (кайчы — ножницы).

У подразделения племени саруу (левое крыло) *ай тамга* начертание тамги такое же, как тамги племени бугу, носящей название *жаа тамга* (от жаа — лук)[56], и тамги племени азык, а также тамги племен бугу и сары багыш под упомянутым названием «жагалмай».

Племя солто (ветвь тагай) имело отличную от большинства племен этой ветви тамгу под названием *ай тамга* (от ай — луна, месяц). Тамга такого же типа и под тем же названием (известна и под названием *наал тамга,* от наал — подковка) отмечена у племени сарттар (ветвь адигине), у племени чоң багыш (левое крыло), а также у племени дёёлёс (тёёлёс). У последнего (на юге Киргизии) имелось подразделение под тем же названием — ай тамга.

Тамга племени кушчу (левое крыло), в виде кружка, повторяется у ветви мунгуш и у подразделения *теңизбай* племени джору (ветвь адигине).

Из других совпадений начертаний, а нередко и названий, тамг отметим следующие: керки тамга (от керки — тесло) представлена у племени саяк и у подразделения *керки тамга* племени басыз; *босого тамга* (от босого — дверная рама, дверная коробка) — у племен кара багыш и баарын, у подразделения *бёлёк чал* племени саруу и у племени кыдырша; *ача тамга* (от ача — развилина) — у племени мундуз (левое крыло), подразделения *алакчын* племени саруу, и в таком же начертании у ветви мунгуш; одинаковы тамги у племени бёрю (одна из тамг, без названия) и у подразделения *оготур* племени саруу (под названием *кёёкёр тамга,* от кёёкёр — кожаная фляга для кумыса) и др.

Если в ряде случаев можно предполагать совпадение начертаний тамг, не обусловленное прямыми этногенетическими связями, то большая группа тамг, представленных у ветвей и основных племен правого крыла (бугу, сары багыш, багыш, кара багыш, черик, моңолдор, баргы, сарттар, бёрю, саяк, чекир-саяк, азык джагалмай и др.), с полной очевидностью подтверждает этногенетическое родство этих племен. Более пеструю картину являют собой тамги, относящиеся к племенам левого крыла, что не может не свидетельствовать о его весьма смешанном составе[57].

Благодаря опубликованному Ю. А. Зуевым переводу

извлечения из сочинения VIII—X вв. «Танхуйяо» появилась возможность сопоставить тамги древнетюркских племен с тамгами киргизов. В таблице тамг, накладывавшихся на лошадей различных племен[58], имеются тамги, начертания которых либо совпадают с киргизскими, либо близки к ним. Наибольший интерес вызывает тот факт, что тамга племени цзе-гу (киргут, т. е. древних кыргызов) идентична тамге (джагалмай тамга и джаа тамга), распространенной у крупнейших в прошлом киргизских племен правого крыла: бугу, сары багыш, черик, моңолдор, азык, а также у части подразделений племени саруу левого крыла. Примечательно, что приведенная Н. Г. Маллицким «кара-киргизская» (т. е. общекиргизская) тамга имеет сходное начертание с тамгой цзе-гу. Древняя тамга племени пу-гу в виде круга до сих пор известна старикам как тамга киргизских ветвей адигине и мунгуш и племени кушчу. Тамги древних племен хуй-гэ (уйгур), чэ-ли (черик) и хунь (күн) близки по начертанию к тамгам киргизских племен тёёлёс (дёёлёс), мундуз и солто. Изображение тамги племени а-ши-на имеет аналогию с одной из тамг у ветви адигине. Могут быть сопоставлены и тамги древнего племени цзюй-ло-бо (күраббор; ср. киргизский этноним *кара боор)* с тамгами киргизских племен тёёлёс, саруу и с одной из тамг ветви адигине. Некоторые из приведенных сопоставлений заслуживают самого пристального внимания, поскольку они позволяют протянуть нити этнических связей от самого недавнего к глубокому прошлому.

* * *

Благодаря имеющимся ныне материалам в некоторых случаях оказывается возможным уловить отголоски более раннего периода этнической истории киргизов, вплоть до XVI—XVII вв. К ним относятся данные о широких этнических связях киргизов с казахскими, узбекскими и ойратскими племенами. Группами казахского происхождения местное население называет в составе племени сары багыш — *абыла, сабыр* и *чагалдак,* в составе племени бугу — группу *отуз уул* и др. С другой стороны, имеются многократные указания на связь с киргизами некоторых казахских этнических групп, что подтверждает данные, приведенные в работах Н. А. Аристова[59]. Группами узбекского происхождения среди бугинцев считают *такабай уулу, торгой;* среди сарыбагыш-

цев — *жумаш уулу*. В ряде случаев зарегистрированы поколения ойратского (калмыцкого) происхождения; группы *жээренбай, чюрюм, кызыл сакал* среди бугинцев; *калмаки* среди сарыбагышцев, суумурунцев, адигине и др. Все названные и другие мелкие группы различного происхождения были в свое время ассимилированы теми или иными киргизскими племенами, и об их ином этническом прошлом сохранились лишь воспоминания среди стариков — хранителей генеалогических преданий.

Смешанный характер некоторых групп хорошо прослеживается на примере группы джети кул (семь рабов) в составе племени сары багыш. В нее вошли потомки четырех выходцев из калмыков, одного выходца из племени кутчу, одного — из племени моңолдор и одного — из племени мундуз. Образовавшись вначале как социальная группа (из рабов феодала Эсенгула), группа джети кул приобрела впоследствии черты этнической общности.

Следует отметить, что длительные связи с ойратскими племенами оставили глубокие следы не только в этническом составе киргизов и ойратов, но и в многочисленных преданиях, некоторых обычаях, тамгах и т. п.

Эти факты в совокупности с приведенными ранее данными свидетельствуют о том, что в прошлом существовали непрерывные и интенсивные этнические связи как между самими киргизскими племенами, так и между киргизами и другими тюркоязычными и монголоязычными племенами, проживавшими в прилегающих районах Восточного Туркестана, с одной стороны, и в районах Восточной Ферганы, объединяемых общим термином «Андижан»,— с другой. Территория Джунгарии и Восточного Туркестана, южного Семиречья, Ферганы и Алая представляется в прошлом единым гигантским котлом, в котором происходил длительный процесс кристаллизации тех этнических компонентов, которые образовали в конечном итоге киргизскую народность. Подтверждение этому можно найти во многих рассматриваемых далее явлениях.

В памяти стариков отложились, как было указано, события относительно далекого прошлого. Так, в предании о происхождении группы джетиген (Куланакский р-н, Тянь-Шань) фигурируют имена как Эдиге, так и Токтомышкана (Тохтамыш) и Баракана (Борак-хан), что указывает на связь этого предания с событиями первой трети XV в., захватывавшими и Могулистан. Кстати, племени джетиген приписывается «ногайское» проис-

хождение. Любопытно, что в предании упоминается и жестокая эпидемия, охватившая страну после убийства Бараканом трех сыновей Эдиге (известно, что в Дешти Кипчаке в 1428—1430 гг. свирепствовала чума)[60].

В одной из распространенных легенд о предках киргизов фигурирует пришелец Даир, отправившийся затем к казахам и ставший родоначальником казахской группы джалаир (по другому варианту — албан). Это имя вполне согласуется с исторической личностью — казахским ханом Тахиром, стоявшим в течение некоторого времени, в 20-х годах XVI в., во главе могулистанских киргизов.

Ряд показаний в преданиях и легендах уходит в XVII в. Наиболее ярким из них следует считать рассказ о походе киргизов на запад во главе с ханом Кудаяном; этот поход рассказчики связывают с голодным, тяжелым для киргизов временем, когда «казахи доили березу, а киргизы ушли в Гиссар и Куляб» *(казак кайың саап, кыргыз ысар-кёлёпкё кетти)*. Любопытно, что в некоторых легендах поход во главе с Кудаяном характеризуется как набег на народ, называемый «каратегин». Как известно, крупное передвижение киргизов через Каратегин в Гиссар (в количестве 12 тыс. семей) произошло в 1635—1636 гг.[61]

Сложность этнического состава некоторых групп киргизов и известная условность вхождения в них тех или иных элементов может быть раскрыта на примере группировки ичкилик. Бóльшая часть племен, обычно включаемых в ее состав, указывает на Восточный Туркестан как на свою древнюю родину. Источники XVI—XVII вв. упоминают некоторые из них среди киргизских племен, населявших в это время Восточное Притяньшанье. Появление основного ядра ичкиликов на территории Средней Азии очевидно, относится также к XVI—XVII вв.[62], хотя некоторые из племен передвинулись сюда позднее. Например, племя нойгут еще в XVIII в. было расселено в Восточном Туркестане. Ныне, за небольшим исключением, потомки нойгутцев живут в южной части Ошской обл. Киргизской ССР.

Придя на территорию Средней Азии, киргизские племена, причисляемые к группе ичкилик, вступили в тесный контакт с обитавшими здесь ранее значительными этническими группами местного тюркоязычного населения и впитали в себя часть этих групп. Прямое доказательство этому мы находим в мемуарах султана Бабура

(«Бабур-намэ»). Касаясь ряда явлений, связанных с социально-экономическим положением в Фергане, Бабур отмечает, что в горах между Ферганой и Кашгаром кочует большое племя скотоводов, состоящее из нескольких тысяч семей. Называя горы, в которых кочевало это племя, труднодоступными, он указывает, что кочевники имеют много лошадей и овец, а вместо быков они разводят кутасов (яков), которых у них также много.

В данном случае имеется очень важный этнографический признак, а именно — яководство, который может быть связан только с киргизами. В Средней Азии неизвестно ни одной народности, кроме киргизов, у которой разведение яков являлось бы одним из основных занятий. Название племени, которое приводит Бабур, читается по-разному: чакрак, чограк, чагрек, чегерак[63]. Мною установлено, что среди южнокиргизского населения, относящего себя по происхождению к племенам тейит, нойгут и бостон, до сих пор сохранились небольшие группы, удержавшие этноним *чогорок*. Все это дает основание полагать, что названное Бабуром племя вошло в состав ичкиликов.

Не все племена, которые принято было относить к ичкиликам, признают это объединяющее их название. По своему происхождению они различны. Включение их в данную группировку происходило в разное время. Не случайно из известных в XIX—XX вв. под названием «ичкилик» десяти основных племен в сочинении «Маджму ат-Таварих» в качестве потомков Булгачи названы только пять, причем отсутствует такое крупное племя, как кесек, а также и племена кыпчак, найман и др. Однако наблюдающееся сходство культурно-бытовых особенностей и диалектов основных племен этой своеобразной группы свидетельствует о пережитых ими общих этапах этнической и социально-политической истории. В то же время этнографические черты, свойственные в прошлом отдельным племенам этой группы, которые отмечались рядом исследователей[64], указывают на то, что процесс консолидации группы ичкилик происходил в не слишком отдаленные времена.

В работах К. И. Петрова[65] делается попытка доказать прямую этногенетическую связь между сложившейся на территории современной Южной Киргизии группой ичкилик (или ее «ядром») и явно монголоязычными племенами булагачин и кэрэмучин, жившими в XIII в. в Приенисейской области Баргуджин Токум. Эта

связь представляется нам сильно преувеличенной. В записанных нами генеалогических преданиях среди имен предков ряда киргизских племен мы находим имя Булгачи (также в форме Булганч, Булганчы), однако оно, как это можно полагать, возникло на тюркоязычной почве (см.: КРС, стр. 157—158).

Впервые имя Булганч — предка ряда племен, которые ныне включаются в состав группировки ичкилик, было записано мною в 1953 г.[66] Позднее, в 1955 г., то же самое подтвердил Сарт Курманалиев[67]. Согласно его варианту, от Булганча произошли племена тейит, канды, джоо кесек, нойгут, кыпчак, *кызыл аяк,* кесек, найман (в «Маджму ат-Таварих» из них названы, только первые три; следовательно, состав объединения ичкилик изменился).

Закир Чормошев[68] назвал имя Булганчы среди имен сыновей Джору — родоначальника племени джору (в составе ветви адигине). Наконец, Низам Исламов[69] сообщил, что в составе племени найман есть еще род булгачы-найман; его представители живут в Шааркане (Шаарихан), в Узбекистане, называют себя сейчас узбеками. Раньше, по его словам, булгачы-найман была большая группа, но вследствие голода многие из них ушли в Ысар (Гиссар) и остались там жить. И потомков там называют теперь калдык-найман (калдык или карлык, т. е. карлуки).

В. П. Юдин, ссылаясь на «Зафар нама» Низамуддина Шами, отмечает, что племя булгачи упоминается совместно с салучи для времен Тимура. После смерти Вайсхана, указывает В. П. Юдин, оно вместе с калучи и рядом других племен ушло в Дашт-и Кипчак к Абу-л-Хайр-хану. О нем говорится как о могульском племени[70]. В «Тарихи Рашиди» также сообщается, что во второй четверти XV в. племя под названием «булгачи» объединилось с кочевыми узбеками, возглавляемыми Абу-л-Хайр-ханом[71]. Все эти свидетельства плохо вяжутся с гипотезой К. И. Петрова. Ее еще никак нельзя считать доказанной. Происхождение группировки ичкилик значительно сложнее, чем оно представляется автору гипотезы.

Приступая к исследованию истории сложения современного этнического состава киргизов, необходимо отметить, что этнонимика, представленная в киргизском героическом эпосе «Манас», содержит существенные показания и для этнической истории. Она была частично

проанализирована мною в 1946 г.[72] Ценный опыт исследования этнонимов в «Манасе», в особенности их этимологии принадлежит языковеду Б. О. Оруэбаевой[73].

На основании сопоставления имеющихся данных, характеризующих этнический состав киргизов, с показаниями исторических и географических сочинений и с этнонимикой древних и средневековых тюркоязычных, а также монголоязычных племен и народностей можно выделить несколько «пластов» этнических групп, в наименованиях которых нашли отражение важнейшие этапы этнической истории киргизского народа.

Первый «пласт» таких групп непосредственно восходит к периоду, который можно датировать VI—XI вв. н. э. Только к концу этого периода окончательно складываются феодальные отношения. Поэтому вряд ли для всего обозреваемого периода можно говорить о существовании такой этнической общности, как народность. К этому «пласту» принадлежат этнонимы, ближайшим образом связанные с кругом древнетюркских и раннесредневековых племен, а именно: тёёлёс, мундуз, кыпчак, каңды (т. е. канглы), кушчу, арык, уйгур, бугу, азык и предположительно солто, саяк (частично), багыш, сары багыш, чоң багыш, кара багыш, джедигер и некоторые другие.

При тщательном рассмотрении генеалогических преданий племени бугу становится очевидным, что входящее в его состав подразделение *арык* (или *арык тукуму*) не является его органической частью. Даже в преданиях, связанных с приходом бугинцев на оз. Иссык-Куль в XVIII в., арык выступает как самостоятельная группа. Это позволяет поддерживать выдвинутое Г. Е. Грумм-Гржимайло утверждение, что арык является по своему происхождению одним из родов уйгуров, носившим имя арик[74].

Племя азык мы сближаем с древним асиги. Как и гэшу (современные кушчу), оно принадлежало к аймаку Нушиби (VII в., Западнотюркский каганат)[75]. Однако возможно отождествление этого этнонима и с названием народа «аз», упоминаемого в орхонских надписях на памятниках в честь Кюль-Тегина (Большая надпись) и Тоньюкука[76]. В. В. Бартольд, отметивший, что чтение названий двух поколений тюргешей Семиречья VII в. — тохсийцы и азийцы — сомнительно, писал: «...возможно, что азийцы тождественны с упоминаемым в орхонских надписях народом аз»[77]. В своей работе «Киргизы»

В. В. Бартольд также отмечает, что вместе с киргизами в надписи Тоньюкука несколько раз упоминается народ аз[78] и уже уверенно называет азов ветвью тюргешей[79].

В связи со сказанным об азах-тюргешах обращает на себя внимание сходство изображений тамги племени азык (Э Э) с тамгой в виде лука на тюргешских монетах VIII в., найденных во время раскопок в Чуйской долине[80]. Тамга имеющая точно такое же начертание, имелась у племени бугу. Она носила название «жаа тамга» (от жаа — лук)[81].

Племя азык может быть сопоставлено также с алтайской группой «торт-ас», входящей в состав современных теленгутов и ач-кыштымов[82], потому что и представители киргизского племени азык (или асык) называют себя «четырехтамговыми» *(тёрт тамгалуу азык)* по числу подразделений: *козугуна, байкючюк, бычман* и *берю*[83].

Вопрос о происхождении нескольких племен, в названиях которых имеется этноним багыш, относится к числу наиболее сложных. До недавнего времени приходилось считать недоказанной гипотезу Н. А. Аристова о бесспорном центральноазиатском происхождении этих племен[84]. Она была основана на переводе В. В. Радловым названий киргизских племен сары багыш и чоң багыш (желтый лось, большой лось)[85]. По мнению Н. А. Аристова, этот этноним мог быть принесен только из Средней Монголии, а частию, быть может, даже из-за Саянов. В последнее время появились весьма веские доказательства в пользу возможности «переноса» названий диких животных из Саяно-Алтая на Тянь-Шань. В одной из записей, сделанных мною во время работы этнографического отряда Киргизской археолого-этнографической экспедиции в 1953 г., встретилось незнакомое слово *куну*. С этой записью я ознакомил К. К. Юдахина. Благодаря его исследованиям, а также изысканиям А. М. Щербака теперь уже установлено, что киргизское куну — росомаха (ср. хакасск. хуну, шорск. кунучак)[86]. Росомахи на Тянь-Шане не водились, это название — саяно-алтайского происхождения.

Согласно последним изысканиям Л. П. Потапова, с которыми он меня любезно ознакомил, у челканцев (одна из этнографических групп в составе северных алтайцев) шаман называл свой бубен во время камлания «ер пагыч». Так как бубен во время камлания — это ездовое животное (обычно то животное, шкурой которого обтянут бубен), то, следовательно, ер пагыч — это

название самца (ер) животного. Если обратиться к термину пагыч, окажется, что это фонетический вариант киргизского этнонима багыш; тогда бубен для челканского шамана символизировал лося. Лоси же, как известно, до недавнего времени были объектом охотничьего промысла челканцев, и шкуры их действительно шли на обтягивание шаманских бубнов. «Шаманский бубен у тувинцев,— пишет Л. П. Потапов,— как и у других народностей Саяно-Алтайского нагорья, во время камлания осмысляется как ездовое животное шамана. Название бубна обычно означает диких промысловых копытных животных»[87]. Таким образом, алтайский этнографический материал подтвердил семантику этнонима багыш.

Следовательно, соображения Н. А. Аристова, казалось бы, получили некоторые основания. Но гипотеза Н. А. Аристова находит частичное подтверждение не только в семантике этнонима багыш, но и в другом факте. Киргизский ученый Абак Биялиев, изучавший архаические слова в лексике эпоса «Манас», обратил мое внимание на название дикого животного — *булан*. Действительно, как свидетельствует К. К. Юдахин, булан в киргизском эпосе — название дикого животного, которое в некоторых тюркских языках означает — лось, олень[88]. Это архаическое слово, значение которого неизвестно современным киргизам, именно в языках народов Саяно-Алтая сохранилось как название лося[89]. Итак, хотя вопрос о енисейском происхождении киргизских племен с этнонимом багыш все же продолжает оставаться спорным, приведенные факты могут говорить в пользу вхождения в состав предков киргизов этнического компонента, связанного по своему происхождению с Саяно-Алтаем.

Довольно крупное племя канды (канглы), на которое обращал в свое время внимание В. В. Бартольд, принадлежит, по видимому, к одному из аборигенных тюркоязычных племен. Еще до вторжения кара-китаев на территорию современной Киргизии Баласагунского владетеля (из Караханидов) притесняли тюркские племена — канглы и карлуки[90]; следовательно, канглы жили по соседству с долиной р. Чу[91]. Вероятно поэтому В. В. Бартольд не отверг приводимого им сообщения Абульгази о том, что еще в домонгольское время канглы занимали территорию от Таласа до оз. Иссык-Куль[92]. В таком случае они могли тесно соприкасаться с другими тюркоязычными племенами, также вошедшими позднее

в состав киргизской народности. Потому канглы упоминаются на этой же территории и в более позднее время среди других племен Моголистана. Они вошли как в состав Старшего жуза казахов[93], так и в состав киргизов[94].

Характерно, что знатоки киргизских генеалогий различают в этническом составе киргизов группу более древних и группу поздних племен. К числу древних племен они относят кыпчак, мундуз, кутчу (кушчу), канды, что вполне согласуется с историческими фактами. Менее обосновано включение в эту же группу племен нойгут, катаган, джедигер. Следует подчеркнуть, что некоторые киргизские этнонимы и показания генеалогических преданий позволяют говорить об этногенетической связи части киргизских племен с карлукско-уйгурской средой, игравшей важную роль в этнической истории населения Тянь-Шаня и Притяньшанья в домонгольское время[95].

Новые показания, сигнализирующие о связи киргизских племен с карлуками, заставляют нас внимательно отнестись к отдельным совпадениям этнонимов у таджикистанских карлуков, приводимых Б. Х. Кармышевой[96], и у киргизов. Так, карлукскому этнониму «мажаки» соответствуют названия групп мачак в составе племен чоң багыш и саруу у киргизов. Карлукскому этнониму «гилат» соответствует у того же племени чоң багыш название группы *килет*.

У некоторых исследователей вызывало сомнение отнесение нами этнонима уйгур к числу тех, которые отражают первый этап формирования будущей киргизской народности. Для такого сомнения нет оснований. Хорошо известно, что в сочинении X в. «Худуд-ал-алам» (изданном В. В. Бартольдом, переведенном и прокомментированном В. Минорским) киргизы и токуз-огузы, в состав которых в VII—VIII вв. входили племена теле, и в том числе уйгуры, неоднократно упоминаются как соседние конфедерации племен[97]. Киргизовед-филолог Б. М. Юнусалиев, отмечая связь киргизского языка с уйгурским, пишет: «Приведенные факты из области основного словарного фонда опять-таки связывают современный киргизский язык с теми же алтайским или, еще шире, с тувинским и хакасским языками, с одной стороны, и с уйгурским языком, с другой...

Южные же киргизы имели тесные культурно-экономические и политические взаимоотношения с узбеко-уй-

гуро-таджикским населением Ферганской долины, Памира и Кашгарии»[98]. В данном контексте речь идет о современных киргизском и уйгурском языках, но едва ли можно сомневаться и в более ранних связях языков киргизских и уйгурских племен, тем более что и древнеуйгурский и древнекиргизский языки входили в одну — уйгуро-тукюйскую подгруппу уйгурской группы восточной, или восточнохуннской, ветви тюркских языков[99].

Отражением этнических отношений киргизов с уйгурами служит и этноним уйгур, зарегистрированный в Южной Киргизии[100]. В настоящее время группы, относящие себя по происхождению к подразделению уйгур, живут в Уч-Коргонском р-не, в селениях Кароол-Буйга, Авузтам-Пилал, Тегирмеч, Караганды, Керегеташ, Олагыш, Каракыштак, Пум. Раньше жили еще в сел. Шыпы (Шиббе) и в местности Лянгар. По показаниям большинства информаторов, уйгур — самостоятельное подразделение племени тейит (одно из племен, объединяемых названием «ичкилик»). По другим сведениям, уйгур — часть подразделения *чал-тейит* (или же часть подразделения *сары-тейит*) того же племени. Относящие себя к группе уйгур старики Кенджебай Айтемиров и Райимберди Ормонов утверждают, что ранние предки этой группы пришли из Бухары (Бухара-и Шарып), а прямые предки уч-курганской группы уйгур переселились сюда из Каратегина, где и сейчас в местности Кош-Тегирмен проживает часть группы уйгур.

Судя по некоторым фактам, входившие в группу уйгур занимались и скотоводством, и земледелием. Так, в местности близ сел. Кароол имеется канал под названием Уйгур-арык. Рассказывают, что между группами булгачы-найман и уйгур были ожесточенные споры из-за пастбищ вокруг оз. Тегирмеч. Относящие себя по происхождению к группе уйгур отмечают свое близкое родство с племенем тейит: *тейит менен уйгурдун ураны бир,* т. е. у тех и других — один ураан[101]. Кенджебай Айтемиров добавил, что группа уйгур имеет также общее происхождение *(бир жаамы)* с группами кыдырша, канды, кесек и нойгут. Но имеется указание и на близкую родственную связь с двумя группами — *буйга* и тёёлёс.

Примечательно еще, что существует распространенное выражение: *ураан башы уйгур.* Смысл этого выражения толкуется по-разному. По одной версии, когда люди разбрелись от голода, во главе пришедших из Каратегина на территорию Южной Киргизии родопле-

менных подразделений была группа уйгур; по другой — группа уйгур когда-то была многочисленной и над кем-то господствовала. С исторической точки зрения, оба эти толкования вполне допустимы. Вряд ли можно сомневаться в том, что киргизская группа уйгур сохранила этноним, восходящий к древнему уйгурскому населению, как его сохраняло и одно из племен той части узбеков, которая имела родоплеменное деление. В записанных нами нескольких генеалогических преданиях среди 92 узбекских племен обязательно называлось племя уйгур.

Киргизское же племя кыпчак явно обнаруживает свою связь с племенами «алтайского» происхождения. Оно не может быть сопоставлено с аналогичными племенами среди узбеков и каракалпаков. В составе киргизского племени кыпчак (*тогуз уруу кыпчак*, т. е. девятиродовый кыпчак) называют следующие основные подразделения: *тору айгыр, таз, коджомюшкюр, жартыбаш, шерден, кармыш, жаманан, омонок, алтыке.* Называют еще группу *сакоо-кыпчак.* Среди подразделений этого племени, проживавших на юге Киргизии, не представлены некоторые группы, расселенные только на территории Синьцзян-Уйгурского авт. р-на КНР: *кан-кыпчак, товур-кыпчак* и др.

В то же время племенная группа кыпчак, принявшая участие в этногенезе узбекской народности (киргизы называют ее *сарт-кыпчак),* имела другую структуру. Ш. И. Иногамовым были зарегистрированы в Фергане у узбеков-кыпчаков следующие родовые подразделения: яшик, ульмас, бугач, джайдак, кугай, илятан, огин, кучджарак, кумушай, тикан, сары-кыпчак, тоз, кизилмуш, туртайлик и др.[102] В списке «кипчакских родов», живших на территории современной Наманганской обл. Узбекистана, переданном мне в конце 1940-х годов В. Г. Мошковой, содержатся кроме некоторых перечисленных Ш. И. Иногамовым подразделений (кумышай, къгай, буғач, ульмас, яшик, яйдаг, илатан и ткан) и другие: пучукой, буғаз, курама, кулон, айбойра, чляль, чирик, итти кашка (?). Последнее подразделение, по указанию В. Г. Мошковой, включено ею в этот список только потому, что оно упомянуто в работе В. П. Наливкина в числе пяти колен ферганских кипчаков[103].

Таким образом, генеалогические структуры киргизского и узбекского племен кыпчак, если не считать подразделения таз у киргизов и тоз у узбеков, не совпа-

дают. Вместе с тем обращает на себя внимание, что среди подразделений этого племени у киргизов и у казахов Среднего жуза есть общее — тору айгыр[104]. Если учесть, что территории расселения киргизского и казахского племен кыпчак разделяет расстояние, исчисляемое многими сотнями километров, факт наличия у тех и других одноименного подразделения приобретает особый интерес. Этот факт можно рассматривать как прямое свидетельство давних этногенетических связей этих двух племен. Предположение об этногенетической связи киргизского племени кыпчак с восточной, приалтайской, ветвью кыпчаков и об его движении на юг через Семиречье, высказанное мною в 1959 г., подтверждается также сведениями о расселении этого племени на территории Семиречья и Восточного Туркестана, содержащимися в рукописных сочинениях, повествующих о событиях XVI—XVIII вв.[105]

Как показало исследование А. А. Валитовой, тюркоязычным памятником, в котором в п е р в ы е был назван этноним кыпчак, следует считать известное сочинение XI в., написанное Юсуфом Баласагунским (автор — уроженец г. Баласагуна, который, по мнению многих исследователей, был расположен в Чуйской долине)[106]. А. А. Валитова отмечает и тот существенный факт, что сведения о кыпчаках, содержащиеся в «Диване» Махмуда Кашгарского (XI в.), относятся к племенам кыпчаков Семиречья и Восточного Туркестана[107].

По поводу отношения киргизского племени кыпчак к сарт-кыпчакам существуют различные толкования. Некоторые утверждают, что у них был общий предок — Кыпчак. Одна жена у него была киргизка, другая — сартянка. Потомки первой — кыргыз-кыпчаки, потомки второй — сарт-кыпчаки[108]. Иные просто подчеркивают, что обе эти группы близки по происхождению[109]. Но есть и показания, что никакой связи или близости между ними не было, о ней не слышали[110].

Едва ли имеются основания сомневаться в том, что кыпчакский компонент играл определенную роль уже на том этапе этнической истории киргизской народности, который отразился в первом «пласте». Об этом самым убедительным образом свидетельствует история киргизского языка. Несмотря на наличие в составе западной, или западнохуннской, ветви тюркских языков самостоятельной кыпчакской группы, киргизский язык, вместе с южными диалектами алтайского языка, составляет киргизско-кыпчакскую группу, входящую в другую класси-

фикационную категорию — восточную, или восточно-хуннскую ветвь[111]. Такая классификация обусловлена тем, что и киргизский, и алтайский языки находились под влиянием кыпчакских языков. Можно поэтому допустить, что субстратом киргизского языка были языки древних тюркских племен, живших в I тысячелетии н. э. на Алтае и в соседних с ним областях[112].

Роль кыпчакского компонента хорошо прослеживается и по данным более позднего источника — рукописи «Маджму ат-таварих». В описываемых здесь событиях действуют сыновья Ак-Тимур кипчака, которых назвали Джети-Кашка (ср. выше — итти кашка), затем кошун (войско) Ульмас-Кулана (ср. выше подразделения сарт-кыпчаков ульмас и кулон). Наряду с ними в событиях участвуют кипчаки Каркары (сын Каркары — Якуб-бек, сын Якуб-бека — Манас). Эти последние жили в Кара-Кишлаке. Как отмечает В. А. Ромодин в связи с переводом извлечений из названной рукописи, Кара-Кишлак находился, очевидно, в районе современного города Мерке (Казахстан); на современных картах там же показана р. Каракыстак. По преданию, относящемуся примерно к середине XVIII в., к западу от гор, расположенных поблизости от Мерке, находился город Кара-кыштак, в котором жил калмыкский хан Контааджы[113]. Хотя в одном месте рукописи и отмечается, что кипчаки Джети-Кашка были того же происхождения, что и Каркара, но все же, очевидно, речь идет о разных группах кыпчаков, тем более что Каркара назван дедом Манаса — легендарного героя одноименного киргизского эпоса. Поскольку мы коснулись эпоса, следует сказать, что некоторые из произведений «малого» эпоса (поэмы «Эр-Тёштюк», «Курманбек», «Олджобай и Кишимджан») воссоздают картины жизни именно племени кыпчак. В эпосе «Манас» видную роль играет соратник Манаса кыпчакский хан Урбю.

Согласно некоторым киргизским преданиям, все племя кыпчак во главе с ханом Шырдаком прибыло из местности Кёк-Дёбё — Каркыра (см. выше — предводитель кыпчаков Каркара)[114]. Хана Шырдака считает своим предком подразделение кыпчакцев — коджомюшкюр[115]. Некоторые старики прямо указывают на то, что кыпчаки выделились из среды народа «ак-калпак» (как называют древние племена киргизов) в качестве господствующей группы, они считались аксакалами *(бийлер чыкты;* от *бийле* — управлять, владеть, повелевать)[116],

что вначале всеми киргизами управляло племя кыпчак, а позднее — племя багыш[117].

Замечу еще, что первый комплекс в составе киргизского орнамента, который С. В. Иванов считает основным, определяющим характер киргизского искусства, он условно называет кыпчакским «поскольку он встречается у целого ряда народов, в состав которых входят кыпчаки. Сложился он, видимо, в среде поздних кочевников, т. е. в IX—XII веках... Орнамент кочевников IX—XII веков обнаруживает черты сходства с современным орнаментом степняков и близок, в частности, к киргизскому и казахскому»[118].

Все сказанное свидетельствует о том, что как этническая среда, так и язык восточной, приалтайской ветви кыпчаков, оказали определенное влияние на сложение киргизской народности, ее языка, фольклора, изобразительного искусства и других особенностей ее культуры.

Следующий «пласт» киргизских этнических групп, насколько об этом можно судить по их этнонимам и некоторым этнографическим данным, связан по своему происхождению с периодом, который можно датировать XII—XIV вв. Он характеризуется двумя крупными историческими событиями: киданьским и монгольским вторжениями на территорию местообитания ряда тюркоязычных племен, в том числе и вошедших несколько позднее в состав киргизской народности. В этот «пласт» входят как группы монгольского происхождения, так и некоторые другие. К ним можно отнести нойгут (вероятно, упоминаемое Рашид ад-Дином племя онгут), баргы (монгольское племя баргу, или баргут), конурат (монг. хонкират), катагат (монг. хатакин), баарын (монг. баарин), найман, керейт *меркит*[119]. По-видимому, к ним же могут быть отнесены такие небольшие группы, как *кодогочун* (в составе племени муңгуш), *кара кунас* и *ардай* (обе в составе племени джору, ветвь адигине). Особняком стоит племя кытай, в котором можно видеть отдаленных потомков киданей (кара китаев), подвергшихся ассимиляции со стороны киргизов.

Племя кытай было расселено в долинах рек Таласа и Чаткала, но крупные группы этого племени жили в Прииссыккулье, в Чуйской долине, более мелкие — на Тянь-Шане. Их в недавнем прошлом окружающее население в шутку называло «кара кытай». В составе подразделения этого племени — *кыйра* имеется группа, носящая название *кара кытай*. Существует мнение, что кир-

гизское племя кытай могло получить свое название от имени или прозвища родоначальника этого племени. С этим мнением трудно согласиться, поскольку племена с тем же названием (или с его фонетическим вариантом) были представлены в этническом составе узбеков, каракалпаков, казахов и башкир, т. е. восходят к общему этническому прототипу, каким, по всей вероятности, и были кидани.

В этот период не только вступает в полосу своего завершения процесс формирования основных киргизских племен, но и начинается сложение их в киргизскую народность.

Третий «пласт» относится к последнему этапу этнической истории киргизов, к периоду XV—XVIII вв., когда сложился современный этнический облик киргизской народности. Здесь видное место занимают, помимо еще не выясненных местных тюркоязычных групп (см. выше пример с племенем чогорок, стр. 36), группы казахско-ногайского происхождения. Среди них мы выделяем группы чекир-саяк (их потомки живут в основном в долинах Сусамыра, Джумгала и среднего течения р. Нарына), джетиген, некоторые группы из племени саруу (алакчын, *колпоч*) и племени сары багыш, а также отдельные мелкие группы казахского происхождения, входящие ныне в состав населения Таласской долины.

По-видимому, в этот же период сформировались некоторые группы, которые мы рассматриваем как группы смешанного монгольско-тюркского происхождения, также вошедшие в состав киргизской народности. К ним принадлежат прежде всего моңолдор и черик. В них мы склонны видеть группы чагатаидских могулов, этнический состав которых, в той мере, в какой он нашел отражение в исторических источниках, получил освещение в ценной публикации В. П. Юдина.

Мне представляются весьма плодотворными мысли, высказанные В. П. Юдиным по поводу этнических связей киргизов с могулами Могулистана и Могулии[120], тем более что именно в эту эпоху происходит формирование самой киргизской народности. По мнению В. П. Юдина, эти связи можно расчленить на два этапа: I — период общности могулов и киргизов в составе союза племен Могулистана, объединявшегося этнонимом «могул» (до XV в.); II — период обособления народностей и последующего поглощения могулов соседними народами (начиная с XV в.). В первый период будущие могульские и

киргизские (и будущие казахские) племена на равных основаниях входили в состав формировавшейся могульской народности[121]. Процесс этот оказался незавершенным. Далее на политико-экономической основе произошло обособление и выделение группировок племен, одна из которых сохранила название «могул», вторая приобрела название «кыргыз», третья влилась в состав казахской народности.

Такое направление этнических процессов наиболее близко к действительности, особенно если учесть два обстоятельства: 1) эти процессы хронологически совпадают с процессами формирования некоторых других соседних народностей (узбеков, казахов); 2) территория Могулистана включала в себя не только часть современной Киргизии, но и значительные пространства Восточного Притяньшанья, т. е. ту этническую территорию, на которой формировались будущие компоненты киргизской народности.

В. П. Юдин справедливо отмечает в составе киргизов «явно могульские и общие с могульскими элементы»: баарын, балыкчи, барак, дуулат, керейит, кушчу, монгол, монголдор, нойгут и др. Можно добавить сюда и племя баргы (если правильна приводимая В. П. Юдиным форма барки, встречающаяся иногда в источниках), а также племена мекрит (кир. меркит), булгачи[122] (у киргизов булгачы-найман)[123] и чирик [124].

На племени черик следует остановиться особо. В своих исследованиях К. И. Петров рассматривает улус Анга (Инга, Инка) тюри Бай Мурада Черика как киргизский улус. Такое утверждение основано на том, что в состав имени Анга-тюри входит слово «Черик», совпадающее с названием киргизского племени черик, а также на том факте, что, согласно «Маджму ат-таварих», генеалогия Анга-тюри в какой-то части совпадает с генеалогией правого крыла киргизов. Но эти аргументы неубедительны. Во-первых, как известно, черик — монгольское (заимствованное из индийских языков) слово, означающее «солдат, войско, поход»[125], т. е. имеет отношение к военным терминам. Это слово могло стать составной частью имени (а возможно и титула) Анга-тюри и безотносительно к названию племени черик. Во-вторых, при изучении генеалогических преданий, содержащихся в «Маджму ат-таварих», удалось установить, что в родословной Анга-тюри из 12 имен его предков (они названы предками м о н г о л о в) только шесть

(Ана-л-хакк, Лар-хан, Гуз-хан, Арсланг-бий, Кули-бий и Мары-бий) совпадают с именами легендарных предков, перечисляемыми в родословной правого крыла киргизов. В последней же цепочка имен предков родоначальника крыла Ак уула состоит из 19 имен. Это может свидетельствовать лишь о том, что имена некоторых предков правого крыла киргизов были позднее «присочинены» к родословной Анга-тюри не без участия киргизской феодальной знати, которая была в этом прямо заинтересована.

Весьма интересны следующие замечания в «Маджму ат-таварих» об улусе Анга-тюри[126]: «Около Анга-тюри собрались монголы (когда против него выступил Тохтамыш); «Ангара-тюря отправил в помощь Кара-ходже и Манасу 10 тысяч моголов»; «Анга-тюря отправил моголов и чериков на перекочевку». Вполне вероятно, что киргизы (в том числе и племя черик) входили в улус Анга-тюри, но он не был «киргизским».

Из этих данных следует, что в XVI в. племя черик в составе киргизов уже было представлено, хотя, возможно, и имело смешанный характер. В структуре правого крыла, как она вырисовывается из названного источника, племя черик не названо. Зато в других разделах рукописи встречается ряд имен, которые имеют прямое отношение к племени черик. Сыновьями военачальника Анга-тюри — Ахмеда Бек-Назара названы Ак-Чувак, Бай-Чувак, Диван-Черик, Мулла-Черик, Кара-Черик. В число основных подразделений в структуре племени черик, согласно нашим данным, входят: *ак-чубак, бай-чубак*. Отмечены и более мелкие группы: *молдо-черик, дубан* и *кара-черик*[127]. Таким образом, между племенем черик XVI в. и группой современных киргизов, относящих себя по происхождению к племени черик, устанавливается прямая генетическая связь. Однако племя черик могло сложиться и ранее XVI в. Как этническое название этот термин известен уже очень давно. Он дешифрован из табгачской лексики: чэ-ли=t'siet (r) — liji (ri); черики упоминаются в «сакском» документе VIII в., где «ясно проступает их западная, может быть, восточнотуркестанская локализация, так как рядом с ними названы тохары»[128].

Значительный интерес вызывает сопоставление киргизского племени моңолдор с могулами, в частности с улусом Анга-тюри. В «Маджму ат-таварих» сыном Анга-тюри назван Мухаммед-бек, по прозвищу Кок-буга. Меж-

ду тем, согласно некоторым вариантам генеалогических преданий современных киргизов, родоначальника племени моноолдор (мужа Нааль — сестры Адигине и Тагая) звали Көкё, а прозвищем его было Кёк-бука. Потомками Мухаммед-бека в рукописи XVI в. названы: Кувай (в четвертом поколении), Ку-Сюек (в восьмом поколении), Сейид-Гази (в девятом поколении), Кувай Буваке Дават-бий (в десятом поколении). Кроме того, называются еще Бай Могол и его потомки Чолок Тукиме и Кире. Все названные имена полностью совпадают (хотя и частично искажены в рукописи) с именами отдельных родоначальников и с названиями подразделений племени моноолдор, зафиксированными в современных генеалогических преданиях. В структуре этого племени мы находим подразделения: *кабай, куу сёёк, бай моңол, чолок туума, улу кыйра* (и *бала кыйра*). Предком подразделения *бёгёнёк* называют Сейитказы. Предком племени считают Баакы-бия[129].

Одним из могущественных могульских племен было племя чорас[130]. К числу крупнейших подразделений киргизского племени черик-саяк принадлежало подразделение *чоро*. Оно также отличалось своей воинственностью. Из его среды в XVIII в. вышел военный предводитель Джамболот, видным деятелем того времени был и Бостумак, который, согласно данным И. Г. Андреева, был старейшиной одноименной «волости». К подразделению чоро принадлежали и два военачальника первой половины XIX в. — Атантай и Тайлак, возглавившие борьбу всего племени чекир-саяк с иноземными захватчиками. Имеются все основания рассматривать подразделение чоро как потомков племени чорас периода общности могулов и киргизов (здесь, как и в других случаях, «с» могло быть аффиксом множественности).

К этому же «пласту» следует отнести и группы под названием «калмак», а также некоторые группы, называемые местным населением по имени их предка, но с замечанием, что он — калмыкского происхождения. И те и другие входили в состав различных киргизских родоплеменных подразделений[131].

Наконец, сюда же могут быть включены группы (преимущественно небольшие), восходящие этнически к местному узбекскому, отчасти таджикскому, населению. Среди них сарттар, *маңгыт, сарай*, чертике, калча и некоторые другие.

Таким образом, в этническом составе киргизской на-

родности выявляются несколько слагаемых различного происхождения. Главными из них можно признать центрально-азиатские (в основном тюркоязычные, отчасти и монголоязычные) и местные среднеазиатские (включая казахско-ногайские) компоненты.

Необходимо пояснить, что под центральноазиатскими компонентами мы понимаем не только племена, появившиеся на территории Тянь-Шаня в период монгольского завоевания Средней Азии либо вслед за ним, но и племена, жившие на этой территории или пришедшие сюда еще в домонгольское время, но так или иначе связанные по своему происхождению с Центральной Азией (к ним могут быть отнесены и выходцы с Саяно-Алтая, из Монголии, возможно даже из притибетских районов). В этом смысле и понятие «казахско-ногайские» компоненты (их можно также назвать кыпчакско-ногайскими) тоже имеет условный характер.

Заслуживает пристального внимания и вопрос о территории, в пределах которой происходило формирование некоторых этнических компонентов. Отмечу прежде всего, что среди народных преданий, относящихся к наиболее ранним этапам этнической истории, записанных как на Тянь-Шане, так и в Чуйской долине, имеются такие, в которых прежней родиной киргизов называется Алтай. Там киргизами правил Кыргыз-кан. Ряд киргизских этнонимов имеет прямую аналогию с этнонимами у южных алтайцев: кыпчак, найман (у алтайцев также — майман), меркит (у киргизов, как и у алтайцев, эту группу называют также мюркют или меркит-мюркют), тёёлёс или дёёлёс (у алтайцев — телес), мундуз (у алтайцев — мундус). Нужно отметить, что этнонимы тёёлёс и мундус представлены только у киргизов и алтайцев. Кроме того, среди алтайцев имеются этнонимы «кыргыз» и «бурут». У киргизов отмечен этноним керейит. Потомки средневековых кераитов и их ветви тункаитов, относившихся к кераитам алматов (албатов), представлены у южных алтайцев сеоками «тонгжоан» и «алмат», у северных — сеоком «тонг»[132].

Чрезвычайно важным является совпадение названий не только самих этнических групп (алтайских сеоков и киргизских племен), но и наименований их подразделений. И у киргизов, и у алтайцев — имеются подразделения *кара найман, кеке найман* (у алтайцев — *кёгёл найман);* подразделению «кочкор мундус» у алтайцев соответствует подразделение *коткор мундуз* у киргизов; ал-

тайскому подразделению «дьарык» (у алтай-кижи) — киргизское *жарыке* (в составе племени мундуз) и некоторые другие. Своим предком иссык-кульская группа киргизов-дёёлёсцев называет Чулум-Кашка, а в составе алтайцев имеется подразделение «чулум мундус»[133]. Обращает на себя внимание тот факт, что почти все названные племенные и родовые группы киргизов локализуются в пределах Южной Киргизии либо полностью (например, найман), либо в подавляющем большинстве. Исключение составляет лишь племя тёёлёс (дёёлёс), представители которого в значительном количестве населяют как Янги-Наукатский р-н Ошской обл., так и ряд селений в Джеты-Огузском р-не (Прииссыккулье). Характерно, что небольшие киргизские группы меркит и керейит живут среди тёёлёсцев и считают себя теперь подразделениями племени тёёлёс.

К числу наиболее древних из названных этнонимов у киргизов и алтайцев могут быть отнесены кыпчак, тёёлёс и мундуз[134]. На роли кыпчакского компонента в этнической истории киргизской народности мы уже останавливались[135]. Заслуживает рассмотрения и вопрос о той группе киргизских этнонимов, которые прямо или косвенно, уверенно или предположительно могут быть сопоставлены с племенами, составлявшими одно из древнетюркских кочевых объединений, носившее название «теле». Племена, входившие в состав этого объединения, кочевали на обширных пространствах по северную сторону пустыни Гоби, между Большим Хинганом на востоке и Восточным Тянь-Шанем на западе. Зона кочевий племен теле включала территории современной Монголии, Тувы и Алтая, как Русского, так и Монгольского. Этнический состав объединения теле был обстоятельно освещен Л. П. Потаповым в его работах, относящихся к этногенезу алтайцев[136], где он подробно рассматривал также мнения Ф. Хирта, Э. Шаванна, В. Томсена, Е. Пуллибланка, О. Притсака, Д. Позднеева, В. В. Бартольда, В. В. Радлова и других исследователей.

О причастности предков киргизов к конфедерации теле свидетельствует прежде всего сам киргизский этноним тёёлёс (дёёлёс), представляющий собой, как и южноалтайский этноним «телес», грамматическую форму тюркского множественного числа от теле[137]. В ряде образованных от теле племенных названий у южных алтайцев находится и «телеут». Поскольку сеок, или род мундус, у алтайцев — один из наиболее древних и ши-

роко распространенных в составе телеутов[138], мы можем считать и киргизское племя мундуз генетически восходящим к племенам конфедерации теле.

Л. П. Потапов сопоставляет упоминаемый в монгольском источнике «Сокровенное сказание» этноним «тенлек» с самоназванием «телек», или «телег», значительной группы тувинцев, которое также восходит к древнему этнониму теле. Л. Амбис (L. Hambis), на которого ссылается Л. П. Потапов, допускает возможность рассматривать телек как диалектальную форму от этнонима, переданного в китайских источниках термином «толо» (T'o — lo)[139]. В киргизской этнонимике термин *тёлёк* был представлен у племен чекир-саяк, баргы (ветвь адигине), саяк, солто[140].

К числу «поколений» теле среди других относились «пугу» (ср. киргизское племя бугу), «байси» (ср. *байсу* или *байзу* — один из родов, входивших в состав подразделения *кырк уул* киргизского племени саруу), «хойху», или «уйгур» (см. выше о киргизской группе уйгур стр. 53—55), «апа», или «аба» (ср. *абат, ават, авагат* — одно из киргизских племен, входивших в состав ичкиликов). В связи с этим обращают на себя внимание два факта: округ Цзиньвэйшань западных пугу соответствовал цепи Тарбагатайских гор в северо-западной Джунгарии, а р. Пугу-чжень (Бугу-чин) — Верхнему Иртышу[141].

Один из родов в составе подразделения *тёмён тамга* киргизского племени кытай носил название *тёрдёш*. Мы решаемся сопоставить этот этноним с *тардуш* древнетюркских рунических надписей (термин, обозначавший западную половину, или западное крыло, древних тюрков). В кратковременном каганате племен теле, возглавленном племенем *сеяньто*, западная часть владений именовалась *тадуш*[142].

Наконец, особый интерес представляет название одного из «поколений» теле *паегу*, или *баегу* (байырку). В 1954 г. мною были сделаны записи, имеющие отношение к этому названию. А. Чоробаев[143] сообщил: «Байгур и Уйгур — родные братья; от Уйгура происходят кашкарлык, от Байгура — тараанчи». Абдыке Кёкёев[144] слышал от стариков иной вариант: «Уйгуры — потомство Уйгура, кыргызы — потомство Байгыра» (*уйгур — Уйгурдун тукуму, кыргыз — Байгырдын тукуму*). Представляется крайне заманчивым сопоставить эпоним Байгур-Байгыр с этнонимом баегу (байырку)[145].

Несмотря на очевидную условность некоторых из приведенных сопоставлений, представляется неоспоримой мысль об этногенетической связи отдельных киргизских племен с племенами древнетюркской конфедерации теле.

Древнее этническое родство предков алтайцев и киргизов подтверждается не только совпадениями этнонимов, но и многими этнографическими параллелями, относящимися к различным сторонам быта и мировоззрения этих народов, не говоря уже о большой близости киргизского и алтайского (точнее, южноалтайского) языков[146].

Хотя и в меньшей степени, но имеются общие этнонимы у киргизов и хакасов (кирг. *желден,* у хакасов — чжельден; бугу; у хакасов — кыргыз), у киргизов и тувинцев (кирг. мунгуш, у тувинцев — монгуш; уйгур; у тувинцев — кыргыз)[147].

Следовательно, довольно значительное количество этнических связей прослеживается в направлении Саяно-Алтая, особенно Алтая. Параллели в этнических названиях не являются одинокими, они сопровождаются целым рядом явлений историко-культурного характера, перекликающихся у народов Алтая с киргизами. Приведу здесь лишь один пример, относящийся к довольно устойчивым в этническом отношении обрядам и обычаям. Географ-альпинист В. И. Рацек обнаружил на Прииссыккульских сыртах целый ряд погребений, имевших надгробные сооружения, сделанные из дерева[148]. Такие сооружения у современных киргизов Прииссыккулья и Тянь-Шаня не встречаются, они имеют совершенно другие формы. В 1954 г. географом А. В. Станишевским была передана Л. П. Потапову фотография целого киргизского кладбища, расположенного на территории северной части Синьцзян-Уйгурского авт. р-на КНР, на склонах хребта Бийик. Кладбище состоит из деревянных сооружений, близко напоминающих памятники, описанные В. И. Рацеком, а также алтайские надгробные сооружения[149], что было отмечено Л. П. Потаповым. Это явление вряд ли можно считать случайным. В соответствующих главах настоящего исследования приведен материал, свидетельствующий о глубоких этногенетических связях киргизов с народами Саяно-Алтая. Они касаются и материальной культуры, и некоторых черт общественного строя, и ряда семейных обычаев и обрядов, и религиозного мировоззрения.

* * *

Следующая территория, представляющая интерес с точки зрения исторической и генеалогической связи с киргизскими племенами,— Восточный Тянь-Шань и Притяньшанье (мы имеем в виду главным образом территорию Джунгарии и Кашгарии), а также Приртышье. В свое время А. Н. Бернштам обратил внимание на то, что в исторических документах (тибетские документы, опубликованные Ф. Томасом) содержатся упоминания о киргизских племенах в притибетских районах и на территории Восточного Туркестана, относящихся к VIII — началу IX в.[150] С. Е. Малов в своем исследовании о лобнорском языке пришел к выводу, что язык этот является прямым потомком разговорного языка древних киргизов[151].

Этнографические данные также подтверждают наличие давних этнических связей с этой территорией. И не только этнографические параллели, относящиеся к материальной культуре, но и исторические предания, многочисленные показания о передвижениях киргизских племен на Центральный и Западный Тянь-Шань и в Припамирье с востока, топонимика, фольклор и другое свидетельствуют, что ареал распространения киргизских племен на указанной территории был в некоторые периоды значительно шире, чем в настоящее время. Они распространялись вплоть до местностей, примыкающих к Тибету и Кашмиру, были в близких сношениях с населением современной провинции Цинхай, заселяли горные районы, прилегающие к Хотану.

Этнографические записи и данные литературных источников во многом документируют названные связи. У киргизов существуют, например, имеющие очень древнюю традицию заговоры (*бадик*) от укусов змей, ядовитых насекомых и т. д. В одном из заговоров против злой силы, которую несут с собой змеи и вредные насекомые, говорится: *«Кёкёноордун кёлюнё кёч! ...какшаалдын чёлюнё кёч!»* (Переселяйся на озеро Куку-Нор! ...переселяйся в степь Какшаала). Откуда взялось название Куку-Нор среди киргизов? Какое отношение к киргизам имеет этот отдаленный притибетский район? По показаниям некоторых информаторов, а также географа А. В. Станишевского, отдельные группы киргизов еще сравнительно недавно проникали вплоть до Тибета. И теперь в горах Куэнь-Луня, на сравнительно неболь-

шом расстоянии от Тибета, расселены мелкие киргизские группы.

В этом плане привлекают к себе внимание группы полуоседлых горцев — так называемых «мачинцев», в свое время бегло описанных Н. М. Пржевальским[152]. По сообщениям отдельных информаторов, еще несколько сот лет тому назад киргизы жили в Хотанских горах, т. е. поблизости от тех мест, где обитают названные мачинцы. .

На территории Тянь-Шаня, отчасти на территории современной Ошской обл., проживают представители племени басыз. По преданию, предком этой группы был Аксуулук; своим предком часть племени мундуз, локализующегося главным образом на территории Ошской обл., считает Аксуулук Баймундуза. Оба этих имени связаны с местностью Аксу в Восточном Туркестане. В Таласе среди племени кушчу и в Синьцзян-Уйгурском авт. р-не в составе одноименного племени кушчу имеются родовые подразделения под одним именем — *кагасты*. В Таласе в составе племени саруу и у кашгарских саруу имеется общее подразделение — *бёлёк чал*.

В сочинении «Си-юй-шуй-дао-цзы», посвященном гидрографии Восточного Туркестана, материалы для которого собирались, очевидно, не позднее XVII—XVIII вв., зарегистрирован ряд этнических групп, которые проживают и теперь как на этой же территории, так и в пределах Киргизской ССР. К ним относятся цзи-бу-ча-кэ (кыпчак), э-дэ-гэ-на (адигине), ху-ши-цы (кушчу), ноу-гу-тэ (нойгут), чун-бака-ши (чоң багыш)[153]. В настоящее время нойгутцы в очень незначительном количестве отмечены только в пределах Таш-Кургана, но эти сведения требуют проверки. Компактной группой они живут на территории современного Баткенского р-на Ошской обл.

Боевым кличем (урааном) группы племен, объединяемых общим названием сол (левое крыло) в системе киргизских генеалогических преданий, является Каратал. Представители этой группы живут в довольно большом количестве и на территории Восточного Туркестана, где, согласно названному сочинению, имеется р. Хала-та-лэ, или Каратал.

По ряду характерных признаков разводимые киргизами Памиро-Алая яки относятся не к монгольской, а к тибетской разновидности яка. Приведем свидетельство специалиста: «Расселение яка в Северной Киргизии,

т. е. в горах Тянь-Шаня, несомненно шло с юга на север. Это заставляет думать, что тянь-шаньский домашний як скорее всего происходит из Тибета, а не из Монголии, тем более что и южнее Киргизии, в Кашгарских горах и на Кокшаал-тау, живут киргизы, занимающиеся разведением этого животного. Такого же, вероятно, происхождения и яки, разводимые киргизами на Алае и на Памире... по морфологическим признакам алайские яки также ничем не отличаются от тянь-шаньских, а те и другие, в свою очередь, ближе к тибетскому яку, чем к монгольскому»[154]. Возможно, что отдельные племена, обитавшие в районах, расположенных по соседству с Тибетом, имели тесные хозяйственные связи с племенами, принявшими участие в сложении киргизской народности; в таком случае и у последних получил развитие такой важный вид хозяйственной деятельности, характерной для высокогорных районов, как разведение яков.

Для решения вопроса о путях передвижения на Тянь-Шань этнических групп центральноазиатского происхождения, вошедших в состав киргизской народности, крайне важное значение имеет ряд показаний, свидетельствующих о распространении в прошлом киргизских кочевий далеко на восток, вплоть до р. Кунгеса и долины Джылдыза (Большие и Малые Юлдузы). Районы этих кочевий находятся почти на полпути от Алтая до Иссык-Куля.

Использование киргизами отдаленных пастбищ на Кунгесе и в Джылдызе в сравнительно не столь отдаленное время было, по-видимому, связано не только с высокими кормовыми качествами этих пастбищ, пользующихся широкой известностью. Определенную роль играло, вероятно, и наличие древних традиций, воспоминаний о некогда освоенной киргизами территории. Имеются сведения о том, что и сейчас среди калмыкского и казахского населения Кунгеса и Джылдыза имеются группы киргизского происхождения, оказавшиеся в культурно-бытовом отношении под влиянием окружающего населения. Некоторые информаторы, ссылаясь на рассказы своих отцов и дедов, утверждали, что до того как киргизы поселились в ферганско-алайских горах, они пришли с Джылдыза.

В числе наиболее ранних предков киргизов называется Кылджыр[155]. Река со сходным названием Калджыр течет по территории, примыкающей к Южному

Алтаю. В Восточном Притяньшанье имеются и такие местности, названия которых связаны с именами легендарных предков киргизских племен (например, Урюмчю, Мунаты)[156] или называются по имени киргизских племен (Ават, Меркит, Актачи, Бостон-Терек, Орху и др.). Во многих из этих местностей киргизы ныне уже не живут. Не живут они и в других местностях, упоминаемых в некоторых киргизских преданиях и в героическом эпосе как древняя родина киргизов (Уч-Куштай, Джылдыз, Кюнёс, т. е. Кунгес, г. Манас и др.). Существенное значение имеет тот факт, что известная часть населения Синьцзян-Уйгурского авт. р-на, ныне ведущая оседлый образ жизни и говорящая на уйгурском языке, сохраняет воспоминание о своем киргизском происхождении. Из всех этих и других фактов следует, что киргизское население, о проживании которого в Восточном Притяньшанье уже в XVI в. упоминалось выше, является далеко не поздним компонентом в составе населения этого края, что часть тех племен, потомки которых составили позднее ряд родоплеменных групп среди киргизов, формировалась в пределах именно этой территории.

Приведенные данные позволяют считать, что крупная роль в формировании киргизской народности принадлежала центральноазиатскому элементу. Это отразилось не только в этнонимике, но и в самоназвании народности. Это же положение подтверждается и рядом показаний историко-культурного характера. Анализ этих данных и всего хода исторического развития в районах Центральной Азии, соприкасающихся с территорией современной Киргизии, заставляет признать, что этническим ядром киргизской народности не стали древнекыргызские племена Енисея, хотя их потомки, по-видимому, принимали участие в этногенезе киргизов. Этим ядром могли стать прежде всего тюркоязычные племена южной окраины «кыргыз». Оно было, очевидно, сохранено этими племенами в качестве названия для нового этнического и социально-политического объединения — образованной ими народности, приобрело постепенно этническое значение и стало самоназванием этой народности.

Этнической средой, в которой формировались будущие киргизские племена, были главным образом алтайские тюрки, отчасти карлуки, уйгуры, а также другие тюркоязычные племена, историческая жизнь которых

протекала на близко примыкающих к территории современной Киргизии пространствах Центральной Азии. Для уяснения общего хода исторического развития в этом регионе и сопутствующих ему этнических процессов существенное значение имеют вышедшие в 1960-х годах общие работы по истории древних тюрков и по социально-политической и этнической истории как отдельных районов самой Центральной Азии, так и прилегающих к ней областей, в том числе и Средней Азии и Казахстана[157]. Не вдаваясь в оценку и рассмотрение этих исследований и публикаций, необходимо указать на работу, основное положение которой находится в резком противоречии с устанавившимися в науке взглядами. Автор ее К. И. Петров утверждает, что «начало трудовой деятельности и развития хозяйства предков тюркоязычных народов на первых этапах происходило не **в Центральной Азии, а в регионе, близком к Передней Азии**, где они составляли **единый этнос вместе с индоевропейскими** и другими народами и откуда они распространились со временем по Азии»[158]. Основывая свою новую гипотезу на данных языка, К. И. Петров совершенно игнорировал результаты археологических и исторических исследований.

Формирование таких киргизских племен, как тёёлёс, мундуз, кыпчак, канды (канглы), кушчу, бугу, азык, вероятно и чоң багыш, сары багыш, кара багыш и некоторых других, было связано в первую очередь с территорией Южного Алтая, Прииртышья и Восточного Притяньшанья. Это подтверждается и некоторыми поздними историческими источниками. Так, в сочинении «Тазкира-и-ходжаган»[159] отмечается, что на территории Восточного Туркестана еще в середине XVI в. жило племя кушчу, а до середины XVIII в. на р. Или летовало племя кыпчак, перешедшее затем в Хотан. Кстати, под именем *сары калпак* (в сочинении — сарыг-калфак) и сейчас известны небольшие группы в составе племен бугу, сары багыш, солто и чекир-саяк. В сочинении названо еще племя мунки. Среди киргизов Чуйской долины отмечены очень мелкие группы под названием мёнкё.

Сказанное выше позволяет поставить вопрос о составе «этнического ядра» киргизской народности. Поскольку киргизы сохранили довольно отчетливые воспоминания о важнейших этнических компонентах, образовавших эту народность, трудно предположить, что из памяти народа начисто исчезли воспоминания о каких-то

значительных группах предков киргизов. Это дает возможность довольно уверенно отслоить те этнические слагаемые, которые связаны по своему происхождению с конкретными тюрко-монгольскими племенами, в особенности с теми из них, которые выступают на историческую арену в период средневековья. Пользуясь методом исключения, можно подойти к выявлению важных составных элементов искомого этнического ядра. К этому искомому ядру могут быть (с известной долей условности) отнесены прежде всего те из киргизских племен, происхождение которых до сих пор еще не удалось увязать с какими-либо другими тюркоязычными или иными племенами. Кроме племени саяк (чоң саяк) сюда войдут сары багыш, кара багыш, багыш, солто, джору, джедигер и некоторые другие, т. е. весьма крупная часть племен так называемого правого крыла.

Что касается таких племен правого крыла, как моңолдор, черик, чекир-саяк и др., а также значительной части левого крыла и племенного объединения ичкилик, то большинство этих племен этногенетически вполне увязывается с тюрко-монгольскими и другими племенами, появившимися или сформировавшимися на территории Средней Азии примерно в X—XV вв. Однако в этом направлении требуются дальнейшие изыскания. Совершенно очевидно, что и часть второй группы племен также могла тесно примыкать к собственно этническому ядру киргизской народности и слиться с ним, несмотря на то что ряд тюрко-монгольских племен в той или иной мере послужил этническим компонентом других народностей (узбеков, казахов, каракалпаков, башкир, алтайцев и др.) Нельзя признать случайностью, что, например, во всех вариантах преданий о 92 узбекских племенах представлены в том или ином числе названия, общие с киргизскими этнонимами, а часто фигурирует и этноним «кыргыз». Так, в одной из родословных среди 92 племен были названы: катаган, сарай, коңурат, найман, кыпчак, кытай, кушчу, арлай (кирг. ардай), маңгыт, меркит, кыргыз, мундуз, тубай, уйгур[160]. В другой родословной находим: коңурат, маңгыт, катаган, мангул (кирг. моңол), уйгур, манап, джапалак, бостон[161]. В записи Ч. Валиханова «Предки узбеков» также перечислены аналогичные киргизским этнонимы: сарай, кунграт, найман, хтай, канглы, джилджут (кирг. чилжубут), кераит, маңгыт, меркит, кыргыз, тубай, уйгур, бахрин[162].

Известно, что в состав башкирских племен входило и племя кыргыз. Как сообщает С. И. Руденко[163], по преданию, киргизы еще в домонгольское время составляли один из двенадцати основных родов башкир и жили в верховьях р. Ика и по Дёме. По сведениям Р. Г. Кузеева, в XVIII в. племя кыргыз вместе с племенами гирей, канглы и другими занимало долину р. Белой с ее правыми и левыми притоками[164]. В таблице родоплеменного состава башкир киргизы (кыргыз) представлены в качестве одного из подразделений рода кесе-табын племени табын, подразделения рода шайтан-кудей племени кудей, подразделений родов илекей-мин и кубоу племени мин и в качестве самостоятельного племени кыргыз среди нижне-бельских племен западных башкир, с родами танкей и кадыкей[165]. Кроме того, общие с киргизами этнонимы имеются и в названиях племен (кыпсак, катай, канлы), и в родовых названиях (аю, мунаш, барын-табын, кошсы, балыксы, миркит-мин и др.)[166]. В своей публикации башкирских шежере Р. Г. Кузеев сообщил, что в 1913 г. бугульминский учитель Ахмедгали Халимов опубликовал в журнале «Щуро» (Оренбург, № 10) краткое содержание шежере западнобашкирского племени киргиз. «Шежере племени Киргиз,— пишет Р. Г. Кузеев,— несмотря на то, что оно дано в кратком переложении, содержит ценные данные о происхождении этой группы башкир»[167].

Поскольку это шежере в названную публикацию не вошло, я обратился к Р. Г. Кузееву с просьбой ознакомить меня с его содержанием и получил от него текст и русский перевод шежере (пользуюсь случаем выразить Р. Г. Кузееву свою искреннюю признательность). Мне представляется, что этот источник заслуживает внимания, поэтому я привожу его полный перевод, сделанный Р. Г. Кузеевым.

ШЕЖЕРЕ БАШКИР ПЛЕМЕНИ КИРГИЗ

Согласно родословной (шежере), сохранившейся от времени наших дедов, родоначальника киргизских башкир (в смысле: башкир рода Киргиз), живших в деревне Ташлы Александровской волости Бугульминского уезда, называли «Куркод-ата», (происходящего) из киргизского юрта из потомков Саида (из рода Магомета); (он жил) на Бухарской дороге, у моря Сыр. Его (Куркод-ата) сын Ахмед би, от него Мухамед би, от него Янба би, от него Кушик би.

Кушык би жил в деревне Иске киргиз (Старый киргиз) в долине реки Белой у озера Татыш и бил челом Белому бию.

У Кушык бия была два сына: первый по имени Аккош би, второй —

Кукkуз би. У Аккош бия был сын по имени Бутамыш би, от последнего Буралмыш би. У Куккуз бия были два сына: по имени Кылчан (теперь название одной маленькой деревни) и по имени Тыныч; пишут, что эти два рода (зат) получили грамоту на нашу землю от Великого царя Алексея Михайловича.

У Кылчана был сын Уразкилде, от него Ыдай, затем Модок, от него Бикмухамед. Славный Бикмухамед со своими сородичами пришли из деревни Иске киргиз и стали жить в деревне Катай. У Бикмухамеда был сын по имени Хусаин, который в 1755 году со своими сородичами основал деревню Ташлы Александровской волости Бугульминского уезда.

Таким образом, Хусаин был потомком легендарного родоначальника племени кыргыз у башкир — Куркодата (ср. с именем героя огузского эпоса Коркут-ата) в одиннадцатом поколении. По самым минимальным подсчетам появление племени киргиз среди башкир следует отнести не позднее чем к концу XV в. В своем этюде, имеющем важное методическое значение и посвященном происхождению древнебашкирских племен[168], Р. Г. Кузеев не упоминает киргизов среди тех племен, которые переселились из Средней Азии и Приаралья в IX—XIV вв. Из этого можно сделать вывод, что племя кыргыз поселилось среди башкир позднее XIV в. (это совпадает и с данными приведенного выше шежере), либо оно проникло к башкирам раньше, но минуя Среднюю Азию. В этой же работе Р. Г. Кузеев рассматривает вопрос об этнониме «истяк», который служил общим названием группы башкирских племен и родов, большинство которых населяет сейчас восточную Башкирию. Некоторые исследователи связывают этот этноним с этнонимом обских угров «остяк». В XVII—XVIII вв., замечает автор, казахи и ногайцы называли истяками всех башкир, а иногда распространяли его и на барабинских татар. В этой связи привлекает к себе внимание имя отца легендарного родоначальника киргизского племени солто — Эштек (иногда — Эстек, у Валиханова — Истэк)[169]. Согласно одной из записанных мною родословных[170], у Бурута были сыновья Кабыран и Усун; у Кабырана — Эштек и Нуркунан. От Усуна произошли все казахи, от Нуркунана — ойгут, кыргыз и джедигер, а от Эштека — башкиры. Рассказчик подчеркнул, что башкиры ближе к киргизам по происхождению, чем казахи. Очевидно, киргизский эпоним может служить указанием на исторические связи с предками башкир и некоторых народностей Западной Сибири, тем более что имеются и другие данные об этих связях (в частности, киргизского племени язык).

Факты, которыми мы располагаем, позволяют склоняться к тому, что на территории Восточного Притяньшанья и смежных районов в период, предшествовавший монгольскому завоеванию и наступивший вслед за этим завоеванием, сложился весьма крупный массив из племен древнетюркского происхождения, а также тюркомонгольских племен средневековья, вошедший в состав киргизской народности.

В пользу этого предположения чрезвычайно убедительно свидетельствуют исследования антропологов[171]. Ими изучена последовательность смены расовых типов на территории Киргизии. Анализируя антропологический состав древнего и современного населения Киргизии, Г. Ф. Дебец установил, что монголоидная примесь, наблюдавшаяся в составе древнего населения по крайней мере с усуньского времени, несколько усиливается после V в. н. э. Характерное для современных киргизов резкое преобладание монголоидных признаков сложилось значительно позднее. По мнению Г. Ф. Дебеца, можно утверждать, что подавляющее большинство физических предков киргизов происходит из Центральной Азии.

Вместе с тем в образовании физического типа киргизов принимало участие, хотя и в самой незначительной мере, древнее европеидное население долин Киргизии, обитавшее здесь еще в начале II тысячелетия н. э.

Н. Н. Миклашевская, исследовавшая палеоантропологию Киргизии, пришла к выводу о сосуществовании разных антропологических типов (европеидного, смешанного и монголоидного) в середине I тысячелетия н. э., уменьшении монголоидности к концу I тысячелетия и ее резком увеличении в первые века II тысячелетия н. э. Она полагает, что этногенез киргизов складывался на базе местных и центральноазиатских элементов с очень большим преобладанием последних.

Как считает В. В. Гинзбург, современный антропологический тип киргизов сформировался в начале II тысячелетия н. э. В середине и второй половине I тысячелетия н. э. на физический тип местного населения Киргизии влияли пришлые группы ранних тюрков, антропологический тип которых говорит об их алтайском, а также восточнотуркестанском происхождении.

Эти объективные данные антропологических исследований в совокупности с этнографическими материа-

лами позволяют заключить, что один из важнейших, узловых моментов этногенеза киргизского народа связан с событиями первой половины II тысячелетия н. э. Именно в эту эпоху на территорию Киргизии с востока продвинулось значительное большинство предков современных киргизов, говоривших уже, как утверждают лингвисты, на сложившемся киргизском языке.

* * *

Существенными представляются другие линии связей киргизов, в особенности этнические связи с казахско-ногайским кругом племен.

Нельзя не обратить внимания на такие факты, как наличие среди названий киргизских племен левого крыла этнонима *бечине (пичине)*, который ведет нас на северо-запад от Тянь-Шаня, в огузскую среду, ибо в нем нетрудно видеть средневековый этноним «печенег»; в отдельных киргизских преданиях упоминается страна Балгар, из которой пришли некоторые племена (джетиген, кушчу, кюркюрёё)[172]; в памяти стариков сохранились отголоски событий, происходивших в Дешт-и Кипчаке в XV в.[173]

Уже давно отмеченная Чоканом Валихановым связь преданий и исторических событий, относящихся к XV—XVI вв., свидетельствующая о близких отношениях казахских и киргизских племен с ногайскими[174], нашла подтверждение и в собранных автором этнографических материалах. В их числе генеалогические предания о происхождении племен джетиген, чекир-саяк от «ногайцев» (ногой, или *астаркан ногой)*, об этнических связях киргизов с каракалпаками и др.[175]

Ногайские этнические элементы восходят к эпохе Золотой Орды. Они связывают ряд киргизских племен с племенами кочевых узбеков Дешт-и Кипчака и с племенами казахов и каракалпаков. Среди названий племен у ногайцев Северного Кавказа около десятка являются общими с этнонимами киргизов: найман, кыпшак, конырат, катаган, уйгур, ктай и др.[176]

Сведения и легенды об этнических и исторических связях киргизов с каракалпаками кажутся несколько неожиданными, но заслуживают большого внимания. Наряду с легендами об общем происхождении каракалпаков и киргизов (последних соседи называли «ак калпак» — по названию их головного убора) и легендами о

происхождении каракалпаков от киргизов племени адигине, есть предание и о происхождении от каракалпаков крупного подразделения племени саяк, называвшегося *каба*[177]; существует также предание и о столкновениях киргизов с каракалпаками, якобы пришедшими с низовьев Сырдарьи. Согласно записи от Абдыкалыка Чоробаева, на киргизской земле был убит один из предводителей каракалпаков по имени Эшмат. После этого между каракалпаками и киргизами началась вражда. Каракалпаки начали нападать на киргизов то в одном, то в другом месте. Их спрашивали, почему они нападают. Они отвечали: «Нападаем потому, что нам не дали виры *кун* за Эшмата». Поэтому среди некоторых групп киргизов бытует выражение: *каракалпак Эшматтын кунундай болду* (подобно куну за каракалпака Эшмата). Достоверность подобных сведений подтверждается преданиям, записанными у каракалпаков Т. А. Жданко. В одном из них рассказывается: «После смерти Ормамбет-бия (видного ногайского мирзы,— С. А.) киргизы нападали на каракалпаков, оттого они ушли из Туркестана»[178]. Эти столкновения относятся, по-видимому, к рубежу XVI—XII вв. Не исключено, что соприкосновение киргизов с каракалпаками могло происходить и в начале XVIII в., когда так называемые верхние каракалпаки жили по среднему течению Сырдарьи.

Имеются и другие факты, связанные с генеалогиями киргизов и каракалпаков. В одном киргизском генеалогическом предании[179] предком киргизов, от которого происходят ветви адигине и тагай, назван Ак-Чолпон. У каракалпаков родоначальницей племени муйтен считается женщина Ак-Шолпан, дочь Есим-хана, по прозвищу Муйтен. Это имя является и ураном этого племени[180]. Согласно родословной, записанной в Хиве в 1900 г., общим предком казахов и каракалпаков был Ери-қалпак[181]. Сына предка киргизов Долон бия несколько информаторов называли именем Эр-Калпак[182]. Целый ряд родословных преданий называет Калпак-бия дедом (или отцом) родоначальника правого и левого крыла киргизов Долон-бия. В генеалогических преданиях южнокиргизских племен в числе легендарных предков киргизов часто фигурирует Узун-Калпак Маат-бий, или Узун-Калпак Муратай.

Совпавшее во времени формирование киргизской и казахской народностей имело следствием включение в их состав однородных или этнически близких элемен-

тов. Политические события XVI—XVII вв., в которые были втянуты и казахские и киргизские племена, активизировали связи между ними[183]. Особенно живо повествовали об этом наши таласские информаторы. И это не случайно. Именно в бассейне р. Таласа в течение многих столетий прослеживается тесный контакт между казахами и киргизами.

Имеется ряд важных показаний в виде преданий и исторических рассказов об участии киргизов в войне между казахскими ханами Ишимом и Турсуном, происходившей в первой четверти XVII в. Сообщается (это соответствует также и историческим фактам), что хан Турсун был убит и его войско разгромлено. По преданию, это — кара, которую он заслужил тем, что нарушил клятву, данную Ишиму. Исторические сведения подтверждают, что в событиях, относящихся к истории городов Ташкента и Туркестана, большое участие вместе с казахами принимали киргизы[184]. Именно с этими событиями киргизские предания связывают образование в составе племени саруу подразделений алакчын и колпоч. Им приписывается казахское происхождение, что, однако, еще требует подтверждения. Независимо от этого происхождение этнической группы под названием «алыкчын» заслуживает специального внимания. Известно, что, по Абу-л Гази, г. Алакчин находился где-то на севере; живший там народ получил название от масти разводимых им лошадей (ала — пестрый, пегий). Несмотря на фантастичность сведений, сообщаемых этим и другими источниками, за ними, очевидно, скрываются нечто реальное. Ю. А. Зуев делает попытку реконструкции одного из этнонимов, содержащихся в исследуемом им сочинении[185]. Он считает, что гэ-лочжи-â-еэ-tsie восходит к алатчин (алачин, алчин)[186]. Если эта реконструкция и ее обоснование могут быть приняты, то киргизский этноним алакчын имеет своим источником этническое название, датируемое VII—VIII вв. н. э.

Одно из киргизских преданий повествует об астраханском хане Джедигере, который по призыву казанской царицы Суюн-бике отправился, чтобы помочь ей подавить восстание среди ее собственного народа. Действительно, в середине XVI в. у одного из казанских ханов была жена Суюн-бике[187]. Известно, что хан по имени Джедыгер был одним из потомков Эдиге. Более того, в 1549 г. Казань была занята ханом Джедыгер-

Мухаммедом[188], т. е. имело место событие, о котором и сообщает киргизское предание.

В казахской истории засвидетельствовано, что при Таукехане киргизами управлял Кокым-бий Карачорин[189]. Согласно киргизским преданиям, самым знаменитым вождем племени багыш был несколько столетий тому назад Кёкюм-бий, а предком последнего являлся Кара-Чоро, один из сыновей легендарного Тагая.

Обработка материалов, собранных этнографами — участниками Киргизской археолого-этнографической экспедиции, по жилищу, одежде, прикладному искусству показала, что киргизское население, живущее в долинах рек Таласа и Чаткала и прилегающих к ним горных районах, по своим культурно-бытовым особенностям несколько отличается от других групп киргизов. Это обстоятельство послужило основанием для выделения самостоятельного комплекса киргизской материальной культуры — северо-западного. В нем сочетаются черты, свойственные как киргизам, так и казахам, каракалпакам, некоторым группам узбеков[190]. Таким образом, вполне объективные данные полностью совпадают с приведенными выше показаниями о «западных» и «северо-западных» связях киргизских племен.

Реальное значение названных линий этнических связей киргизов сыгравших определенную роль в их этнической истории, до недавнего времени недооценивалось. Оно снова было раскрыто в полуисторических, полулегендарных сюжетах, содержащихся в упомянутой выше рукописи «Маджму ат-Таварих», и получило убедительную аргументацию в исследованиях В. М. Жирмунского, посвященных киргизскому героическому эпосу «Манас»[191].

Что касается роли в этнической истории киргизов других местных, среднеазиатских, компонентов, она еще недостаточно ясна. С этой целью нуждаются в тщательном исследовании названия некоторых этнических групп из числа входящих ныне в состав киргизского народа. Так, среди иноплеменных «примесей» в племени солто представлен род *кайдоол*. По данным он происходит из племени кушчу (левое крыло), по другим — из племени багыш (правое крыло). Но для нас важно, что этот этноним имеет, по-видимому, ближайшее отношение к названию эфталитов («хайтал») Тохаристана. Во всяком случае можно уверенно утверждать, что компоненты среднеазиатского происхождения внесли свой вклад

в сложение того этнического облика, который присущ только киргизам и который отличал их в прошлом и отличает в настоящем от ряда их соседей.

* * *

Совокупность этнографических материалов, рассматриваемых с учетом имеющихся антропологических, лингвистических и исторических данных, позволяет высказать некоторые соображения о направлении и характере имевших место этнических процессов, оказавших влияние на сложение киргизской народности.

1. Процесс формирования племен, из которых сложилась киргизская народность, происходил, преимущественно на территории Восточного Тянь-Шаня и Притяньшанья, а также Памиро-Алая и прилегающих горных областей (Алтай, Прииртышье, Восточный Туркестан).

2. Основу киргизской народности, складывавшейся в XIV—XVII вв., составили: а) местные, издавна обитавшие здесь тюркоязычные племена, часть которых по своему происхождению, вероятно, восходит к племенам эпохи тюркских каганатов, уйгурского и кыргызского государств, а также караханидского государства (конец X—XII в.) в том числе карлукско-уйгурское население; б) группа пришлых, в основном тюркоязычных, племен центральноазиатского происхождения предвинувшихся на территорию Центрального и Западного Тянь-Шаня и Памиро-Алая с северо-востока и востока; в) племена монгольского и казахско-ногайского происхождения.

3. Весьма интенсивное передвижение различных пришлых племен на территорию современной Киргизии происходило в связи с начавшимся монгольским завоеванием, частично, возможно, еще раньше. Важное значение в развитии этнических процессов играли и другие, как крупные по своим размерам, так и локальные перемещения различных племенных групп, в основе которых лежала прежде всего свойственная им подвижность, обусловленная кочевым и полукочевым образом жизни. Но многие из этих передвижений вызывались и социально-политическими причинами и экономическими обстоятельствами: борьбой с иноземными поработителями, вынуждавшей иногда к уходу с освоенных территорий на длительный период; раздорами и распрями между фео-

далами, возглавлявшими родоплеменные группы, что приводило к межплеменным войнам, насильственными переселениями феодалами подвластных групп населения на другие территории; ростом численности населения; притеснениями со стороны феодалов, приводившими к организованному переходу некоторых групп на новые территории; стремлением близких по происхождению, но территориально разобщенных групп к соединению друг с другом; ссорами между потомками разных жен одного предка; недостатком пастбищ; стихийными бедствиями, и т. д.

4. Однотипность хозяйственного уклада (кочевое скотоводство, отчасти охота и земледелие), близость форм быта и культуры названных выше племен, господство среди них патриархально-феодальных отношений способствовали постепенному исчезновению обособленности, облегчили процесс ассимиляции одних племен другими и их смешения, что в сочетании с процессом социально-политического развития и с некоторыми внешнеполитическими обстоятельствами создало предпосылки для образования новой этнической общности — киргизской народности.

Этнографические данные свидетельствуют о том, что этническая история киргизов имела чрезвычайно сложный характер. Поэтому следует считать обреченными на неудачу попытки однолинейно сводить появление киргизов на современной территории их расселения к передвижению какой-то крупной группы племен с одной территории на другую, например к передвижению некоей группы из «Или-Иртышского междуречья» на Тянь-Шань. При всех условиях взятые вместе Тянь-Шань и Памиро-Алай представляли собой большой узел этногенетических процессов, сыгравших важную роль в этнической истории киргизов.

Глава II.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ УКЛАД

Открытые на территории Киргизии многочисленные археологические памятники свидетельствуют о существовании здесь уже в древности богатой и разносторонней культуры, тесно связанной с культурой широкого круга племен и народностей Среднеазиатского междуречья и прилегающих горных и степных областей. Поскольку в состав киргизской народности в той или иной мере вошли потомки племен, населявших Тянь-Шань и Памиро-Алай в древности и в средние века, можно говорить об известной преемственности традиций хозяйственной жизни, быта и культуры предшествующих насельников этих территорий и современного киргизского населения.

СКОТОВОДСТВО.

Исконный хозяйственный быт киргизов в дореволюционном прошлом имеет, таким образом, глубокие традиции. Исторически сложившимся главным занятием киргизов в течение многих веков было кочевое и полукочевое скотоводство, имевшее экстенсивный характер. Его традиционность не может не быть поставлена в связь с теми археологическими данными, которые доказали наличие в горах и долинах Тянь-Шаня ранних форм кочевого скотоводства уже с VII в. до н. э. Сакские племена (VII—IV вв. до н. э.) и сменившие их племена усуней (III в. до н. э. — IV в. н. э.) занимались кочевым скотоводством, которое было характерно и для более поздних тюркоязычных племен, населявших территорию современной Киргизии. В скотоводческом хозяйстве киргизов нашли продолжение кочевые традиции как древних обитателей этого края, так и появившихся здесь позднее выходцев из Южной Сибири и Центральной Азии.

В XIX — начале XX в. производительные силы киргизского общества все еще находились на относительно

низком уровне развития. Преобладали мелкие скотоводческие хозяйства, которые вели кочевой и полукочевой образ жизни. Природные условия страны давали возможность содержать скот в течение всего года на подножном корму. Горный рельеф и наличие различных по своим климатическим условиям и по растительному покрову географических зон, расположенных в вертикальном направлении позволяли скотоводам планомерно совершать установившийся веками круглогодичный цикл кочевания, переходить со скотом с одного сезонного пастбища на другое. Но скотоводство у киргизов уже давно сочеталось с земледелием, которое, как правило, существовало не обособленно, а входило неразрывной частью в хозяйство кочевого аила. Лишь местами в более позднее время создавались небольшие земледельческие оазисы, которые, впрочем, были в той или иной мере связаны с окружающими их скотоводами.

Направление скотоводческого хозяйства менялось в зависимости от исторических условий. В период, предшествовавший вхождению Киргизии в состав России, когда часто возникали феодальные войны и совершались нашествия завоевателей, разводили главным образом лошадей, меньшее значение имели овцы и верблюды, как не столь подвижные виды скота.

С переходом киргизов к мирной жизни после присоединения к России первое место заняло овцеводство, увеличилось и количество крупного рогатого скота, верблюдов. При переходе части хозяйств к земледелию как основному занятию, особенно в южных районах, главное место в их стаде стало принадлежать лошадям, крупному рогатому скоту и отчасти козам. Крупный рогатый скот приобретал все большее значение в бедняцких хозяйствах, которые были вынуждены переходить на оседлый образ жизни.

Одним из основных видов животных, издавна разводимых киргизами на восточном Памире, в южной горной части Ошской обл. и отчасти на Центральном Тянь-Шане являлись яки *топоз, котос*. Ослов и мулов раньше держали преимущественно байские хозяйства на юге Киргизии для своих пастухов. Только с 1930-х годов они получили более широкое распространение, частично и на севере республики.

Киргизская лошадь — одна из разновидностей монгольской лошади. Крупный рогатый скот был низкорослый, малопродуктивной местной породы. Грубошерстные

курдючные киргизские овцы имели некоторые локальные особенности. У киргизов преобладал двугорбый верблюд (бактрийский).

Каждое племя и род кочевали на определенной территории. Кочевание совершалось преимущественно не в меридиональном (с юга на север), как у многих групп казахов, а в вертикальном направлении: из низколежащих горных долин к высокогорным альпийским пастбищам и обратно. В течение зимы скотоводы находились в защищенных от ветра лощинах и ущельях. На территории, прилегавшей к зимнему стойбищу *кыштоо,* многоскотные байские хозяйства выпасали только крупный рогатый скот, верблюдов, молодняк и лошадей, предназначенных для дальних поездок. Овец и остальных лошадей выпасали обычно на отдаленных отгонных пастбищах *отор,* расположенных в таких местах, где снег со склонов гор сдувало ветром. Богатые и зажиточные хозяйства нанимали в последнем случае пастухов и табунщиков или пользовались трудом зависимых от них общинников. Условия зимнего выпаса были очень тяжелыми. Морозы и бураны, длительное нахождение под открытым небом, неутепленные жилища и плохая одежда делали пребывание на отгонных пастбищах тягостным и изнурительным. Хозяйства среднего достатка объединяли скот для совместного зимнего выпаса собственными силами или сообща нанимали пастухов.

Зимний выпас скота был сопряжен с большими трудностями и требовал мобилизации всех сил для сохранения скота. Поэтому техника зимнего выпаса была разработана особенно тщательно. Для выпаса овец и крупного рогатого скота, не обладающих способностью самостоятельно добывать корм из-под снега, использовались южные склоны гор. Лошади тебеневали в местах, покрытых снегом. В тех случаях, когда бесснежных участков не было, скот выпасали в определенном порядке: сначала шли лошади, которые разгребали копытами снег, после них пускали крупный рогатый скот, а за ним овец.

Ранней весной, но обычно уже после посевных работ на своем небольшом поле, расположенном возле зимнего стойбища, скотовод среднего достатка откочевывал со скотом на близлежащие, находившиеся в предгорьях весенние пастбища *кёктёё, бёксё.* Здесь происходил окот овец. С наступлением летней жары и появлением беспокоящих скот оводов и разной мошка-

ры часть скотоводов перегоняла свой скот на высокогорные летние пастбища *жайлоо,* а хозяйства, владевшие небольшим количеством скота, оставались большей частью на этих же весенних пастбищах до возвращения на зимнюю стоянку. Многие летние пастбища находились на высоте до 3,5 тыс. м., поблизости от линии вечного снега и ледников. Осенью, с наступлением холодов в горах, скотоводы опускались с летних пастбищ на осенние *(кюздёё),* которые в большинстве случаев совпадали с весенними. На последних к этому времени подножный корм успевал возобновиться. По окончании уборки хлебов и сенокоса, производившихся посланными для этого членами семьи, а у богатых — зависимыми от них бедняками, кочевники возвращались на зимние стойбища.

Полный цикл кочевания сохранялся только в богатых и зажиточных хозяйствах, которые владели большим количеством скота, в том числе вьючного. Бедняцкие же хозяйства, не имевшие лошадей и овец или имевшие их в незначительном количестве, самостоятельно совсем не кочевали. Одни из них оставались возле своих или байских посевов, другие кочевали со своими богатыми сородичами, получая от них часть скота для собственных нужд на условиях отработки. Малоскотные хозяйства, владевшие небольшим количеством скота, оставались на лето на близлежащих пастбищах. Часть богатых скотоводов в течение всей зимы кочевала со своими стадами на обширных высокогорных пустынных плато *(сырт).* В некоторых местностях летние пастбища были четко разграничены по социальным группам. Довольно часто группа хозяйств, объединенных зимой общими выпасами, в остальное время года распадалась на несколько частей. Пользование пастбищами в большинстве случаев осуществлялось на общинных началах, хотя фактически ими распоряжалась феодально-байская верхушка; сенокосы были поделены и, за небольшими исключениями, находились в подворно-наследственном владении.

Выход на кочевье после суровой зимней стоянки превращался в своеобразный праздник. Все мало-мальски состоятельные скотоводы надевали самую лучшую одежду, лошадей покрывали расшитыми чепраками и попонами, головы и шеи верблюдов украшали. Навьюченные на верблюдов или лошадей части юрты и другой домашний скарб принято было покрывать коврами

или яркими паласами, а наиболее дорогие вещи (самовары, сундуки, подносы) привязывать сверху. Согласно обычаю, те, которые ранее прикочевали на место стоянки прибывшего аила, преподносили вновь прибывшим угощение *орюулюк*.

Длина кочевых путей в различных районах была неодинакова,она колебалась от нескольких десятков до 100—120 км, а местами достигала 150—200 км. Дальность кочевок находилась в зависимости от обеспеченности отдельных хозяйств скотом.

Для выпаса каждого вида скота выбирали пастбища с соответствующим рельефом местности и определенным травостоем. Трудовые хозяйства объединяли лошадей и овец для выпаса и в весенне-летний сезон. Совместно выпасали скот чаще всего родственники, иногда — соседи. Число хозяйств, входивших в подобную кочевую группу, зависело от количества принадлежавшего им скота. Такие объединения облегчали труд скотоводов по выпасу скота, охрану стад, преодоление трудных перевалов, бурных рек, позволяли более эффективно использовать пастбища. Байские хозяйства предпочитали кочевать отдельно небольшими аилами.

Табунщик имел всегда с собой аркан типа лассо *(чалма)* и шест *укурук* с петлей из шерстяной веревки для ловли пасущихся лошадей. Жеребят до определенного возраста днем держали на специальной привязи *желе*. В течение дня шесть-восемь раз к жеребятам пригоняли кобылиц для доения, а на ночь жеребят отпускали на пастбище вместе с матками. Чабан сопровождал овец верхом на лошади или на быке, на ночь он пригонял их к аилу. Ночью охрана стад возлагалась на девушек и молодых женщин. Коротая время, они пели песню *бекбекей,* которая должна была отпугивать волков.

Для того чтобы более конкретно представить технику и приемы киргизского скотоводства, мы дадим краткую характеристику одной из важнейших его отраслей — овцеводства[1].

Зимой овец выпасали в течение дня на прилегающих к зимнему стойбищу пастбищах, где не было снега, на солнечной стороне. Если же зима была очень снежная, овец держали в защищенных от ветра местах, куда снег не попадал или где его было мало. На этих пастбищах овцы питались высохшей травой. Вечером их помещали в загонах *короо*. Такие загоны были ка-

менные, глинобитные или из кустарника (*чычырканак* — облепиха, *алтыгана* — желтая акация, и др.). В некоторых местах искусственных загонов совсем не строили, овец загоняли в лощины и в естественно защищенные от ветра места, туда, где сохранялся слежавшийся овечий помет *кёң*.

Если зимой овцы паслись поблизости от дома хозяина, для пастуха особого жилища не строили. Если же эти пастбища находились далеко от аила, то для пастуха рядом с загоном ставили *алачык* — шалаш, крытый войлоком, вокруг которого делали валик из земли, доходивший до нижнего края войлочного покрытия, чтобы в жилище не проникали холод и ветер. Шалаш окружали слоем камыша и обвязывали кругом арканом. У синьцзянских киргизов подобного типа жилище называли *ак тёгёр*. Его делали из жердей[2], один конец которых втыкали в землю, а другой — в обод, венчающий обычную юрту. Вокруг него ставили циновку из чия и покрывали его войлоком. В таких примитивных жилищах обычно обитали с семьями байские пастухи, а нередко и бедные скотоводы.

Худых, истощенных и больных овец в байских хозяйствах подкармливали сеном, которое они в небольших количествах покупали у осевших на землю бедняков, пока не стало развиваться сенокошение. Так было в Северной Киргизии. На юге страны, где большинство хозяйств понемногу заготовляло сено, таким овцам утром давали ячмень, затем сено, после чего их выгоняли на солнечную сторону. Вечером снова давали сено. В течение одного-полутора первых зимних месяцев овцы обычно бывали упитанные, а потом некоторые из них начинали худеть. Тогда-то их в течение 50—60 дней подкармливали. Сена заготавливали на юге 500—600 снопов, для жатвы применяли серп *кол орок*. Таким серпом один человек за день мог снять до 20—30 снопов хорошей травы. Заготовкой сена занимался глава семьи или его сыновья. Скошенное сено перевозили на верблюде, лошади или ишаке. На зимнем стойбище для его хранения устраивали помещение из камня или арчевых стволов, либо глинобитное. Его называли *кепе* (*кәпә*) или (*кәдәң*).

Весной наступал самый ответственный период в овцеводстве: получение приплода. Овцы ягнились в марте — апреле, в месяц оленя или марала (*бугу айында туулат*). Заканчивался окот в конце апреля. Перед

окотом старались пасти маток на ровных чистых местах, на небольшом расстоянии от зимней стоянки. При этом пастух шел впереди, чтобы овцы не убегали вперед и чтобы пастьба происходила равномерно. По наблюдениям пастухов, признаками приближения родов у матки были следующие: живот опускался и на боках овцы образовывались как бы впадины, вымя увеличивалось, становилось более твердым, зад опухал, начиналось выделение желтого молозива *ууз*. Пастух начинал систематически ощупывать вымя, чтобы знать время наступления окота. После того как овца объягнится, пастух снимал с ягненка послед *тон* и, если погода была холодная, клал ягненка за пазуху и нес в юрту. В теплую погоду ягненка сразу подпускали к матке пососать молока, а потом уже уносили в юрту. Если окотились одна две овцы на выпасе, пастух сам приносил ягнят в юрту, в случае наступления массового окота он сообщал в аил, откуда присылали лошадь, и ягнят подвозили в мешке или в переметной суме. В обоих случаях матка *соолук* шла следом за ягненком.

Пастух помогал овце при ягнении лишь в очень редких случаях, например когда ягненок шел не головой, а ногами. В большинстве таких случаев ягненок бывал уже мертвым, но если он был живой, пастух выправлял ягненка (*ондойт*), чтобы он вышел головой. Для этого он засовывал руку внутрь, нащупывал передние ноги и за них вытаскивал ягненка. Если ему не удавалось нащупать передние ноги, он вытягивал ягненка за задние, но тот в этом случае погибал. В редких случаях, когда пуповина сама не обрывалась, пастух обрывал ее.

Пастух забирал ягненка только после того, как матка облизывала его и ему давали возможность пососать матку. Но не все ягнята могли сосать сразу, тогда это происходило уже в юрте.

В юрте, куда приносили ягнят, обязательно разжигали костер. Налево от входа в юрту вбивали два кола, к которым прикрепляли овцевязь *кёгён* — длинную веревку, с привязанными к ней коротенькими веревочками с узелками на концах. К овцевязи привязывали ягнят. В качестве подстилки насыпали сухой овечий помет. Для утепления закрывали куском войлока дымоходное отверстие, закрывали деревянную двустворчатую дверь, вокруг нижней части юрты насыпали землю, поверх нее клали траву, а на нее накладывали кирпичи. Ночью в

юрте горел чугунный светильник *чырак*. В него наливали жир, а из ваты делали фитиль. Иногда утепляли место привязи ягнят дополнительно путем устройства *кюпкё:* над тем местом, где они были привязаны, клали несколько жердей и покрывали их войлоком. Если в одной юрте новорожденные ягнята не помещались, делали из прутьев каркас размером с деревянный обод *(тюндюк)*, который держится на жердях купольной части юрты, и плотно покрывали его войлоком. В это укрытие (его называли *казанбак*) и помещали ягнят.

Окотившихся овец пасли невдалеке от зимнего аила. Старались чтобы они шли не гуськом *(чубаты)*, а ровной широкой линией.

Работающий наемным пастухом в байском хозяйстве Усубалы Чоткараев подробно рассказывал, как был организован труд овцеводов в период расплода. За окотом отары, состоявшей примерно из 400 овцематок, наблюдало не менее трех человек: сам пастух и два члена его семьи. Кроме того, хозяин выделял из членов своей семьи и прислуги на один месяц еще пять человек. Один наблюдал за ягнением ночью; второй, верхом на лошади,— во время выпаса днем; третий должен был подносить ягнят к маткам для кормления; четвертый — наблюдать за молодняком, чтобы ягнята не лезли друг на друга, поднимать и ставить на ноги тех, которые ложатся, давать ягнятам корм; он же должен чистить помещение, убирать навоз; пятый следил за тем, чтобы ягнята, которые мало сосали (их матки давали мало молока), были сыты; таких ягнят подсовывали маткам, у которых было много молока (этим была занята обычно жена пастуха); шестой пас ягнят (это происходило уже через 20 дней после их рождения); седьмой, сам пастух *койчу*, наблюдал за всеми процессами; восьмой была обычно дочь или невестка бая, которая не имела прямых обязанностей.

По поводу содержания и выпаса ягнят, ухода за ними сведения несколько разноречивы и в то же время дополняют друг друга, поэтому придется привести их в отдельности.

По словам К. Эркебаева, в течение месяца ягнята были привязаны к юрте. Утром их выпускали и они паслись целый день с матками, а на ночь их снова привязывали. Через 15 дней им уже начинали давать пучки сена. Через месяц ягнят выпускали из юрты и пускали на выпас вместе с матками. Так продолжалось около

месяца, пока не появлялось достаточное количество свежей травы. Тогда (в мае) начиналось доение овец. Вечером ягнят привязывали (уже вне юрты) к овцевязи, а утром отвязывали и пасли отдельно от маток. Около 12 час. ягнят пригоняли и привязывали к овцевязи, затем подгоняли сюда же паших отдельно маток и начинали доить. Выдаивали молоко из одного соска, а из второго давали сосать ягненку. После доения и до вечера ягнят выпасали вместе с матками. В начале или середине июля доение прекращалось и ягнята уже круглые сутки находились вместе с овцами. В сентябре же всех ягнят отделяли от маток в особую отару, так как иначе овцы могли похудеть.

По сообщению другого южнокиргизского информатора, М. Асанова, ягнят держали в юрте два месяца, выпускали их только в те моменты, когда производилось доение маток. Овец доили два раза в день — утром и вечером. Перед доением ягнят подпускали к маткам. Ягненок начинал сосать, и молоко шло, тогда его отнимали от матки и начинали ее доить. Когда молока оставалось уже мало, овцу переставали доить и ягненка снова подпускали. После того как он высасывал все молоко, его снова привязывали. Через 20—30 дней после рождения начинали прикармливать ягнят свежей травой. Некоторые ягнята ели траву сразу, другие — позднее. Траву ежедневно приносили свежую, а старую выбрасывали. Хотя ягнят нужно было держать в юрте до двух месяцев, тех ягнят, которые охотно поедали траву, привязывали часто уже не в юрте, а снаружи. До трех месяцев ягнята находились на привязи. Доение овец продолжалось три месяца, после чего ягнят вместе с матками начинали пасти вместе, в одной отаре.

Как сообщил У. Чоткараев, ягненку давали возможность в течение 20 дней сосать маток, но уже через 10 дней после рождения начинали ягнят подкармливать: привязывали к решетчатому остову юрты (*керегe*) сено и еще давали размельченное зерно (ячмень или овес) с солью. Через 20 дней после рождения ягненку позволяли пить воду и начинали подпускать его перед доением к матке. Благодаря такому режиму ягненок хорошо развивался. После первых 20 дней ягнят в ясную погоду выпускали пастись, но отдельно от маток. В течение первых 40 дней овец пригоняли три раза в день для кормления ягнят и для доения. Более крепких ягнят, которые могли сами ходить, в этот период пасли уже

вместе с матками, а когда ягнята подрастали, всех их пасли в одной отаре с матками.

По истечении 40 дней после окота овец выгоняли на пастьбу рано утром и пригоняли поздно вечером, причем возвращались они к аилу не по утренней, а по другой дороге. Старались оставлять овец на ночлег не на ровном месте, а на склоне, чтобы они не могли набирать жир на животе, а чтобы он накапливался на спине, благодаря чему овцы были менее подвержены влиянию непогоды. Отдыхали овцы также и днем, возле реки, в течение получаса-часа. Зимой же овец выгоняли на выпас поздно, так как земля после ночных морозов бывала твердая, а пригонять старались также позднее, чтобы овцы сразу же ложились спать.

Баранчиков кастрировали через 20—30 дней после рождения. Делали это сами с помощью специального небольшого ножа, который изготовляли местные мастера. Он имел ланцетовидную форму, лезвие было обоюдоострое, короткое, ручка круглая, как у шила. На юге его называли *наштар*. На ранку плевали, ничего не прикладывали. В Прииссыккулье для кастрации приглашали специального человека *(биттечю)*. Он отрезал у баранчиков мошонку и пускал их обратно, не присыпая ничем раны. Это делали через 40 дней после рождения ягнят.

Случка происходила обычно в ноябре, после возвращения с осенних пастбищ, когда с баранов-производителей *кочкор* снимали специально подвешивавшиеся передники, сшитые из войлока *(белдик;* на юге — *кёёк)*, которые до того мешали им оплодотворять самок при совместном выпасе. Этот момент, по наименованию месяца народного календаря, называли *бештин айында белдик алып*. На юге Киргизии, после того как пригоняли баранов к отаре, совершали обряд. Брали горящую ветвь арчи и окуривали дымом один раз вокруг головы каждой овцы, произнося: *бисмилля ырахман ыракым, чолпон-ата тукумуң кёбёйсюн!* (пусть размножится твое потомство, чолпон-ата)[3]. Потом подпускали производителей к овцам. Случка продолжалась до января. В этот период и после него производители паслись вместе с овцами. В августе их обычно отделяли от овец, но если не было возможности выпасать их отдельно, им привязывали упомянутые передники.

Чтобы случка (а следовательно, и окот) шла постепенно, на 300 овец, по словам У. Чоткараева, пускали

пять производителей. Он же добавил, что случка заканчивалась к началу второй половины декабря (*кыштык чилде*), когда день начинает прибавляться на один шаг птицы (*чил*)[4]. Богатые скотоводы давали производителям утром и вечером по пригоршне чистого ячменя или овса, да и более бедные хозяева по возможности давали им зерно. Между прочим, рассказчик сообщил, что, во избежание выкидыша, слишком жирных овец помещали в загоне на мерзлой земле, снимая для этого слой неслежавшегося овечьего помета (*кык*).

Стригли овец дважды — весной (в мае) и осенью после возвращения к зимним стойбищам), с помощью особых ножниц *жуушаң*. Весеннюю шерсть называли *даакы*, осеннюю — *кюзем*. Осенняя шерсть ценилась выше весенней, из нее изготовлялись самые лучшие войлоки, потники и т. п.

Каждый хозяин метил своих овец путем надреза на ушах. Эти меты *эн* имели различные формы и названия. Овец различали по масти, по рогам, и по другим приметам, каждая овца имела соответственно свою кличку.

Техника скотоводства, хотя она и представляла собой систему проверенных многовековым опытом приемов, стояла на низком уровне. Заготовка кормов на зиму в прошлом почти совершенно не практиковалась. Сенокошение начало распространяться несколько раньше у южных киргизов, а с конца XIX — начала XX в. и у северных (у последних под непосредственным влиянием русских переселенцев). Корм запасали в небольшом количестве, преимущественно для подкормки больного и истощенного скота, молодняка, а также лошадей, предназначенных для дальних поездок. Для уборки сена употребляли обычно серп, но уже с начала XX в. стала распространяться русская коса-литовка *чалгы, чапкы*.

Отсутствие достаточных запасов кормов на зиму ставило киргизское кочевое скотоводство в полную зависимость от стихийных явлений природы. Большой урон скотоводству приносили и эпизотии, в частности чума, и периодически повторявшиеся массовые падежи скота (*жут*) от бескормицы. Они наступали в результате затяжных и суровых зим с глубокими снегами и особенно во время гололедицы, когда ранней весной скот (прежде всего овцы) погибал, не имея сил пробить ледяную корку и добыть корм.

До третьей четверти XIX в. киргизы почти не строи-

ли каких-либо помещений для скота. Загоны возводили из камня, камыша, хвороста и т. п. Загоны из глинобитных стен, а потом и хлева появились вначале в богатых хозяйствах. Позднее они распространились несколько шире, особенно в Южной Киргизии, однако большую часть скота по-прежнему укрывали в примитивных загонах, которые могли служить лишь защитой от ветра, но не от снега, метели и бурана.

В трудовом скотоводческом хозяйстве на мужчине лежали все работы, связанные с организацией выпаса стада и заготовкой кормов. На долю женщины приходились уход за скотом, пасущимся поблизости от аила, доение кобылиц, и коров, коз и овец, уход за молодняком, молочное хозяйство, частично охрана овец ночью, а также главная часть работы, связанная с перекочевкой аила. Доение скота у киргизов повсеместно производилось с припуском молодняка, т. е. с применением подсосного способа.

В скотоводческом хозяйстве киргизов применялись различные методы лечения болезней домашних животных: оперативное вмешательство, кровопускание, различные способы лечения переломов и другие эмпирические средства народной ветеринарии. Но многие болезни не поддавались лечению, и тогда использовали разного рода магические приемы: окуривали стада дымом от горящей арчи[5], гнали скот к «священным местам» — мазарам, где устраивали моления, приносили жертвы патронам — покровителям домашних животных и т. п. Естественно, что все это не могло предотвратить бедствий, от которых чуть ли не ежегодно страдали скотоводы. Сеть ветеринарных учреждений, возникших после присоединения к России, была очень ограниченной и не могла обслуживать разбросанные на огромных пространствах киргизские аилы.

С поселением в крае русских и украинцев в местной хозяйственной жизни появились некоторые нововведения[6]. В котловине Иссык-Куля В. А. Пяновским был создан конный завод. Породистые производители имелись и на основанной в г. Пржевальске случной конюшне. В Киргизию были завезены улучшенные породы крупного рогатого скота, тонкорунные овцы. Кое-где были созданы сельскохозяйственные школы. Но все эти прогрессивные мероприятия, как и развитие сенокошения и заготовки кормов, не дали сколько-нибудь ощутимых результатов в киргизском скотоводстве. Оно по-

прежнему было отсталым и малопродуктивным, всецело зависящим от природных условий. Господствующим оставался кочевой и полукочевой образ жизни.

* * *

Анализ этнических традиций, нашедших свое отражение в скотоводческом хозяйстве киргизов и других в прошлом кочевых народов Средней Азии, Казахстана, Южной Сибири, Монголии и сопредельных стран, несомненно должен стать предметом специального исследования. Оно позволило бы выявить конкретные пути взаимных влияний и написать новые страницы этнической истории и истории культуры этих народов. Здесь мы ограничимся лишь некоторыми замечаниями, которые, возможно, дадут направление изысканиям подобного рода. В этой связи хотелось бы напомнить справедливое замечание С. И. Руденко, большого знатока археологических и этнографических источников, относящихся к истории кочевничества: «С научной точки зрения быт казахов, равно как и кыргызов, представляет исключительный интерес, так как они, без сомнения,— единственные из турков (т. е. тюркоязычных народов,— С. А.) — сохранили в наиболее чистом виде, вместе с исконным скотоводческо-кочевническим образом жизни, все те бытовые элементы, которые характерны для турков вообще»[7].

С указанной точки зрения, как это показали исследования, опубликованные после выхода в свет труда С. И. Руденко, не меньший интерес представляют и такие народы, как южные алтайцы, тувинцы и полукочевые узбеки, которые также сохранили очень много ярких и восходящих к глубокой древности черт скотоводческо-кочевнического образа жизни.

Основой хозяйственной жизни многих групп южных алтайцев являлось скотоводство, основанное на круглогодичном содержании скота на подножном корму. Состав стада (в него входили кроме других животных и яки), как и все основные приемы ведения скотоводческого хозяйства и значительная часть относящейся к нему терминологии, не имели у алтайцев и киргизов существенных различий. У алтайцев, например, телят и ягнят держали в юрте; ягнят — в особых ямах, выстланных травой и покрытых жердями (они носили название *«кюрке»*[8] или *«купэ»*[9]). Киргизы также содержа

ли молодняк животных в юрте или устраивали для них ямы, а также укрытия из войлока — *«кюпкё»*[10].

В интересующем нас плане выделяющееся значение имеет терминология, связанная со скотоводческим хозяйством. Включение в новое издание «Киргизско-русского словаря» обильного материала, отражающего диалектную лексику, дает основу для ряда сопоставлений. Так, в тянь-шаньском говоре киргизов имеется термин *сейнек* (двухлетняя козочка)[11], перекликающийся с тувинским «сейнек» (кастрированный козел в возрасте 1—2 лет)[12]. Характерно также, что названия некоторых видов домашних животных, генетически связанные с монгольскими, встречаются только в южных диалектах киргизского языка. Таковы *дёнён* (лошадь, бык, верблюд по 4-му году), *дёнён кой* (овца по 4-му году)[13], аналогичные по значению монгольским «дёнён морин», «дёнён ухэр», «дёнён хонь»[14]. В северных диалектах им соответствует (для лошадей, быков, верблюдов) *бышты*[15]. Для молодой козы, скотившейся раньше обычного срока, у южных киргизов существует название *жусак*[16]. У кашгарских киргизов мною отмечено то же название для овцы. Монголы же называют двухлетнюю козу «зусаг ямаа», двухлетнюю овцу — «зусаг хонь»[17]. Эти факты, возможно, находятся в известной связи с наличием в составе южнокиргизских племен некоторого числа групп монгольского происхождения (баргы, кодогочун, конурат, керейит и др.). Однако не исключено и иное толкование.

Следствием тесного контакта тех же южнокиргизских племен с местным оседлым таджикским и узбекским населением является наличие в их лексике ираноязычных (или иранотюркских) названий домашних животных: *кэлтэ тай* (жеребенок-сосунок, двухлетний жеребенок), *чари, чары* (валух 4 лет), *кунан ноопаз* (бычок по 3-му году), *бада, пада* (корова), *тайкар* (двухгодовалый ослик), *акта* (кастрированный осел)[18]. Эти названия проникли отчасти и на Тянь-Шань, например *ноопалан* (бычок по 3-му году)[19]; в моих тянь-шаньских записях — *тай ноопас* (кастрированный бычок), *бышты ноопас* (бык по 4-му году).

Л. П. Потапов приводит подробные данные о названиях домашних животных у тувинцев. В связи с этим он уделил внимание представляющему большой интерес исследованию венгерского этнографа и филолога Кете Урай-Кохальми[20], которая выявила у монголов две сис-

темы наименований домашнего скота по возрасту: с помощью числительных и по состоянию зубов у животных[21]. При этом, как установила исследовательница, вторая система характерна лишь для восточных монголов. Сохранилась она еще у маньчжуров, отражена в названиях оленей от двух- до четырехлетнего возраста у эвенков и эвенов, чередуется с числительной системой у тибетцев. Из тюркоязычных народов система наименований по состоянию зубов известна только у якутов.

Как показало исследование тувинских наименований животных, у юго-восточных тувинцев (родоплеменные группы чооду, кыргыз, соян и иркит) возрасты по годам домашних животных от трех до пяти лет включительно называются одинаково, монгольскими терминами, отражающими систему названий по состоянию зубов. Для лошадей и крупного рогатого скота, частично и для верблюдов (у иркитов) после шестилетнего возраста вступает в действие система числительных наименований. Таким образом, у юго-восточных тувинцев представлены в определенном и последовательном сочетании обе системы наименований домашних животных. Своей публикацией тувинских названий домашних животных Л. П. Потапов внес существенную поправку в предположение, что среди тюркоязычных народов только якуты составляют как бы исключение в отношении употребления системы названий животных по состоянию зубов[22].

До сих пор считалось, что у киргизов, как и у других тюркоязычных народов, для обозначения домашних животных по возрасту применяется только система с использованием числительных. Теперь в это положение также приходится внести некоторые поправки. Во время экспедиции в Южную Киргизию в 1947 г. я имел возможность произвести полевые записи от лиц, проживавших ранее в южной части Синьцзян-Уйгурского авт. р-на КНР. В числе других наименований домашних животных были записаны для двухлетних овец — *эки тишти*, для 3-летних — *тёрт тишти*, для 4-летних верблюдов-самцов — *бир кырктый*, для 5-летних — *эки кырктый*, для 6-летних — *тегерек тиш*. Во всех этих наименованиях важную роль играет количество (или форма) зубов.

Наши наблюдения были полностью подтверждены новыми достоверными данными, приводимыми К. К. Юдахиным в его «Словаре». В нем имеются аналогичные названия для двух- и трехлетних овец: *эки тишгюу кой*

и *тёерт тиштюу кой,* а также для верблюдов-самцов названных выше возрастов (в двух вариантах — общекиргизском и южнокиргизском): *бир кырккан* — 4-летний, *эки кырккан* (или, на юге, *эки кюрэк*) — 5-летний, *уч кырккан* (или на юге, *тёерт кюрэк)* — 6-летний, *алты кюрэк* (на юге) — семилетний (после этого он называется *буура)*[23]. Для общекиргизского обозначения верблюдов-самцов К. К. Юдахин отмечает факт определения возраста по зубам (вообще), для южнокиргизского он дает значение термина «кюрэк» — резец (зуб). Из этого следует, что важным определяющим признаком является наличие того или иного числа резцов.

Таким образом, у киргизов также сохранились отчетливо выраженные остатки системы наименования домашних животных по состоянию зубов для некоторых возрастов овец и верблюдов-жеребцов. Распространялась ли она на другие виды животных, сказать пока трудно. В связи с этим внимание привлекает термин *асый,* применяемый киргизами для наименования взрослых животных (по пятому году): лошадей, крупного рогатого скота, верблюдов, а также оленей. «После четырех лет,— пишет К. К. Юдахин,— возраст считается по **асый**'ям: **жаңы асый** или **бир асый** по пятому году, **эки асый** по шестому году, **уч асый** по седьмому году и т. д.»[24]. Этимология термина «асый» останется пока неясной. Можно лишь высказать предположение о связи его с понятием «клык, коренной зуб». В киргизском существует слово *азуу*[25] именно в этом значении, в других тюркских языках известны формы «азаw», «азы», «азу», «азік», «азіг», «азыг», «азук»[26]. Характерно, что везде наличествует «з». Было бы заманчиво видеть звуковой переход: *азый→асый.* На связь термина «асый» с «клыком, коренным зубом» указывают фразеологические примеры: **жылкы асыйында азуу саят** у коня на пятом году вырастает клык; азуу сай (о коне) выбросить, выпустить клык (т. е. коню пошел пятый год)[27].

Если бы наше предположение подтвердилось, мы получили бы дополнительное доказательство применения киргизами в прошлом наряду с системой числительных системы наименований овец и верблюдов некоторых возрастов по состоянию зубов, распространявшейся, возможно, и на лошадей. Следует учесть и интересное соображение по этому поводу, которое сообщил нам специалист по дунганской и киргизской лексикографии

Юсуп Яншансин. По его мнению, вторая половина термина «асый» (а+сый) связан с дунганским и китайским словом «суй». Иероглиф под № 7011 суй[28] означает: 1) число лет, возраст, (столько-то) лет; 2) год, начало года и т. д. Этот же иероглиф японцы произносят сай, корейцы — се, вьетнамцы — tuê. Но при этом значении первой части слова остается неизвестным.

Охарактеризованная система наименований животных по состоянию зубов сосуществует у киргизов с основной системой числительных наименований, как это имеет место у тибетцев и у части тувинцев. Семантически, как об этом позволяет судить лексика, киргизская система очень близка к применяемой у юго-восточных тувинцев и восточных монголов. К. Кёхальми приводит такие термины: sidüleng — 3-летнее животное с прорезывающимися зубами (по глоссарию Ибн-Муханны, sidün — зуб); kijäγalang — 4-летнее животное, снабженное с краю зубами[29]; sojuγalang — 5-летнее животное, снабженное клыком (см. кирг. асый); güyiceleng — животное (6-летнее) со всеми зубами[30].

Приведенные данные заставляют еще пристальнее взглянуть на этническую историю предков киргизов и монголов, в которой могли быть (и, вероятно, были) этапы чрезвычайно близких этнических, языковых и культурных контактов.

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Киргизское хозяйство не было развито односторонне. Скотоводство у киргизов сочеталось с земледелием, отчасти и с охотой, оно имело по существу комплексный характер. Однако хозяйственная ориентация у различных групп киргизов не было одинаковой.

Земледельческая культура на территории расселения современных киргизов существует с давней поры. Значительного развития она достигла в античный период в Фергане[31]; во второй половине I тысячелетия н. э. она пережила пору расцвета в Чуйской долине под влиянием занимавшихся земледелением выходцев из Согда[32]. В послемонгольское время в пределах Северной Киргизии земледелие пришло в полный упадок.

В недавнем прошлом существовало мнение, что возрождение земледелия на территории Прииссыккулья, Чуйской долины и других районов Северной Киргизии было связано с переселением сюда русских и украин-

ских крестьян, начало которому было положено в 60—70-х годах XIX в. В действительности земледельческая культура в этом крае возродилась гораздо раньше. Носителями ее были аборигены — киргизы, занявшиеся возделыванием земли тотчас же после возвращения на места своего прежнего жительства, временно захваченные ойратскими феодалами в XVII в.

Как показывают собранные автором полевые материалы, в соседней с Ферганой долине Тогуз-Тороо (Тянь-Шань) на рубеже XVII—XVIII вв. киргизы уже занимались поливным земледелием[33]. Эти данные находят подтверждение в китайских источниках, относящихся к последней четверти XVIII в.[34], а также в работе капитана И. Г. Андреева (см. сноску 3 в гл. I), написанной в конце XVIII в. И. Г. Андреев сообщает, что киргизы «имеют довольно изобильное хлебопашество», в котором «в летнее время упражняются». На территории Ферганской котловины и окружающих ее предгорий земледелие у киргизов несомненно существовало еще раньше. Из материалов В. П. Наливкина следует, что в XVII в. киргизы занимались здесь сооружением больших ирригационных систем[35].

Более поздние источники согласно свидетельствуют о широком распространении земледелия у киргизов в Иссык-Кульской котловине, в долинах рек Чу и Таласа, а также в Ферганской долине, в котловине Кетмень-Тюбе и повсюду в горах, где позволяли климатические условия, иногда на значительной высоте (например, в высокогорной долине р. Ат-Баши). Одним из наиболее крупных центров земледелия еще до присоединения Киргизии к России было Прииссыккулье. Это убедительно доказывают Зибберштейн (1825 г.) и Чокан Валиханов (вторая половина 1850-х годов)[36].

В киргизской земледельческой культуре имеется много общих черт с древней земледельческой культурой соседних оседлых народов — узбеков и таджиков и оседлого уйгурского населения, живущего на территории Синьцзян-Уйгурского авт. р-на КНР. Таким образом, земледелие у киргизов развивалось в тесном взаимодействии с местным среднеазиатским земледелием[37]. Вместе с тем киргизские земледельцы на севере страны (а частично и на юге) начиная с 60—70-х годов XIX в. испытывали благотворное влияние со стороны исконных земледельцев — русских и украинских переселенцев.

Удельный вес земледелия издавна был более высо-

ким в хозяйстве южных киргизов. В Северной Киргизии его значение стало увеличиваться после вхождения Киргизии в состав России. В 1913 г. уже около 93% киргизских хозяйств Пишпекского уезда занимались хлебопашеством[38]. Переход значительной части киргизской бедноты к земледелию и оседлости был вызван прежде всего усиливавшимся классовым расслоением киргизского общества, проникновением в киргизское хозяйство капиталистических отношений. Большую роль при этом сыграла колонизаторская политика царизма: происходило изъятие больших массивов пахотной земли и сокращение пастбищ, особенно более ценных — зимних, приводившее к уменьшению поголовья скота в малообеспеченных хозяйствах. Некоторое влияние на развитие земледелия у киргизов оказал также положительный пример их соседей — русских крестьян.

Часть обедневших хозяйств, имевших небольшое количество скота, перейдя к земледелию, все же совершала неполный цикл кочевания. Для многих же бедняцких хозяйств, у которых вовсе не было скота, земледелие превратилось в единственный источник существования.

В годы, предшествовавшие Октябрьской революции, значительное распространение получило смешанное скотоводческо-земледельческое хозяйство полуоседлого типа; часть семьи в таком хозяйстве оставалась летом на месте зимней стоянки для обработки полей. Однако переход к занятию земледелием далеко не всегда совпадал с оседанием ранее кочевых хозяйств. Так, в том же Пишпекском уезде среди киргизских хозяйств насчитывалось всего 15,1% оседлых. Попытки перехода киргизской бедноты на положение крестьян встречали резкое сопротивление со стороны манапов, видевших в этом сужение возможностей для эксплуатации зависимого от них населения. Борьба за переход на оседлость достигла иногда очень большой остроты. После длительной борьбы в 1900 г. в Пишпекском уезде было основано первое киргизское оседлое селение Таш-Тюбе[39]. Почти одновременно с ним возникло селение Боз-Учук в Пржевальском уезде. Незадолго до Октябрьской революции киргизы образовали несколько оседлых селений, в том числе смешанное киргизско-русское селение Дархан (1912 г.)[40]. Стали появляться целые оседлые киргизские волости[41].

Несмотря на то что в условиях аграрной политики царизма переход к земледелию и оседание бедняков-кир

гизов имели часто вынужденный характер и протекали далеко не безболезненно, все же эти явления безусловно имели прогрессивное значение, знаменуя переход к более высоким формам хозяйства и культуры.

В хозяйстве основной массы киргизов земледелие являлось подсобной отраслью и имело преимущественно потребительский характер. Посевы, особенно в бедняцких хозяйствах, были небольшие. Лишь у богатых скотоводов они достигали нередко значительных размеров. В Ферганской долине земледелие все более приобретало товарный характер, чему способствовало развитие там хлопководства. Помимо хлопка, на юге киргизы выращивали пшеницу, кукурузу, джугару, рис, бахчевые культуры, люцерну. На севере Киргизии основными культурами были пшеница, просо и ячмень, в небольшом количестве овес и люцерна. Ячмень получил особенно большое распространение в высокогорных районах. Посевы овса появились в крае под влиянием русского населения. Наиболее древним злаком у киргизов было, по-видимому, просо. Огородные культуры имели очень незначительное распространение. Так, в Пржевальском уезде в 1913 г. их возделывал лишь один процент киргизских хозяйств[42].

Земледелие у киргизов имело главным образом поливной характер. Применялись искусно разработанные, вероятно очень давно, приемы орошения, приспособленные к высокогорным условиям. Оросительные каналы *(арык, өстөн)* устраивали нередко на большой высоте, в скалистом грунте с каменным ложем.

Нам довелось встретиться с одним из известных на Тянь-Шане строителем ирригационных сооружений 79-летним Омюкё Атабековым[43]. Юношей он уже принимал участие в строительстве арыка в местности Теке-Секирек. Всего Омюке построил семь крупных оросительных каналов. По его рассказам, он на глаз определял исходную точку арыка, который начинался от реки. Хотя он и неграмотен, он умеет составлять план прокладки арыка. По его плану был построен большой арык возле г. Нарына.

После того как намечена исходная точка арыка, прокладывалась его трасса. Через каждые 50—100 м делалась отметка (камень, кусок дерна или торфа). Строитель на глаз определял, где и какую нужно дать глубину арыку: 0,5—1 или 1,5—2 м. Там, где вода не могла пройти, стала бы задерживаться, арык следовало рыть глуб-

же. Глубина арыка и длина его отрезков измерялись с помощью шеста длиной в один *саржан* (русск. сажень), однако считалось, что она равна *10 карыш*[44].

В зависимости от структуры и особенностей почвы отмерялся тот или иной отрезок арыка, и с учетом его глубины на этом участке определялось задание по выемке земли. Для рытья арыков употреблялись кетмени и железные лопаты. При пробивке арыка в каменистом грунте применялась кирка *чукулук*. Рассказчик слышал, что когда-то один человек копал арык с помощью рога горного козла *(текенин мюйюзю)*, но сам не видел, чтобы это орудие применялось.

При прокладке арыка в скалистом грунте устраивали деревянный желоб *ноо*. С помощью кирки выдалбливали в скале отверстия, в которые вколачивали большие железные прутья, на них устанавливали деревянный желоб. Его делали из четырех еловых досок (две в основании желоба), которые скрепляли гвоздями. Когда впервые пускали воду в арык, устраивали жертвоприношение, называемое *жер суу тайы*.

Существенные дополнения к сообщению тянь-шаньского информатора сделал опытный земледелец Сексенбай Калыкулов, 77 лет[45]. По его словам, крупные арыки строили еще при жизни его отца. Для строительства арыков объединялись местные жители. Они избирали одного из опытных аксакалов для руководства. Уровень расположения арыка определялся на глаз. Для обмеров употреблялся шест длиной в четыре *карыш* (местная мера длины, равная одному *газ)*. При строительстве употреблялись следующие орудия: кетмени, *чоку*[46] — кайла, ломы, рога дикого козла — *кийиктин мюйюзю* (для выворачивания камней).

В том случае, если на пути арыка попадалась скала, для ее раскалывания применялись кайла, потом при помощи шестов *калтек* и ярма *моюнтурук* отворачивали глыбы камня. Для переброски воды через овраги сооружали акведуки (ноо) из целых выдолбленных стволов ели. Сердцевину стволов выдалбливали с помощью тесла *керки,* топора *балта* и большого плотничьего топора с длинной рукоятью, с лезвием, насаженным поперек топорища *(байтеше)*[47].

Когда воды было много, акведук делали из двух параллельно идущих стволов. При широком овраге соединяли стволы-желоба с помощью пазов, а снизу делали подпорки *тюркюк*. Подпорки скрепляли со стволами

длинными железными гвоздями, а стволы между собой закрепляли с помощью железных скоб *чаңгек*.

Нередко в скалах выдалбливали для арыка каменное ложе, для чего употреблялось орудие под названием *мети*[48].

Перед строительством арыка совещались. Тогда устраивали и угощение, для чего закалывали какое-либо животное.

Арыки использовались только для полива проса. Распределение воды возлагалось на избираемое для этой цели лицо *(кёк башы)*[49].

Местами киргизы восстанавливали и древнюю, давно заброшенную ирригационную сеть, но они успели создать и свою традиционную оросительную систему. Применялось исключительно самотечное орошение. Система орошения позволяла кочевникам после посева укочевывать на пастбища и возвращаться к уборке урожая. Для проведения поливов в этот промежуток времени приезжали лишь отдельные члены семей скотоводов.

Кое-где поливное земледелие сочеталось с богарным, зависящим от атмосферных осадков. Но более широко богарные посевы распространились позднее, под влиянием окружающего русского населения.

Основным орудием для обработки почвы был деревянный *буурсун* (на юге — *амач, омоч, ысфар;* ср. тадж. сипор), аналогичный украинскому однозубому ралу. Обычно на его заостренный конец надевали чугунный наконечник *тиш*. Древность этого орудия на данной территории подтверждается тем, что во время раскопок будийского храма в Чуйской долине в 1953 г. было найдено точно такое же орудие, сделанное из арчи, которое датируется VIII в. н. э.[50]

Из-за несовершенства этого орудия приходилось проводить перекрестную вспашку поля. Тип пахотного орудия у киргизов и связанная с ним терминология указывают на общие черты в технике земледелия киргизов и оседлого населения Средней Азии и Восточного Туркестана.

Накануне Октябрьской революции деревянный буурсун еще продолжал господствовать в сельскохозяйственной технике у киргизов. Но под влиянием русских крестьян начали получать распространение и русские железные плуги. В 1913 г. в киргизских хозяйствах Пишпекского уезда насчитывалось уже 3538 плугов, в то же время было 13 217 буурсунов[51].

В киргизском земледелии господствовала залежная система, севооборот встречался очень редко, удобрение полей частично применялось в Южной Киргизии.

Засевали поля киргизы вручную, сеяли и по вспаханной почве и по невспаханной. В последнем случае почву потом пропахивали и бороновали. Зерно для сева брали горстью из шапки, полы халата, кожаного ведра, торбы. Позднее были заимствованы русские приемы сева: зерно брали из мешка. У киргизов местами сохранялись еще способы сева, характерные только для кочевников. Сидя верхом на лошади, сеятель бросал семена через ее голову[52]. Боронование производилось несколькими способами. Использовали связку ветвей и сучьев боярышника, арчи и т. д. *(мала, шак мала)* или бревно с сучьями, нередко боронили буурсуном, положенным на бок, на который для тяжести становился человек. Позднее начали пользоваться бороной с деревянными или железными зубьями, конструкция которой была заимствована у русских.

Единственным орудием уборки урожая служил серп в двух его разновидностях: более старый, крючкообразной формы — *кыргыз орок, кол орок* и гладкий, без зазубрин — *маңгел,* распространенный и в других районах Средней Азии. По воспоминаниям стариков, когда-то использовали для жатвы овечью челюсть или конское ребро. При небольшой площади посева иногда просто срывали колосья руками, срезали обыкновенным ножом или вырывали растения с корнем. Позднее получила некоторое распространение русская коса[53]. Снопы *боо* или складывали сначала на поле, или прямо перевозили к току *кырман* на волокуше *чийне,* реже — на русской телеге или украинской бричке.

Для обмолота урожая применялись различные способы. В более ранний период, когда площади посевов были очень небольшие, вымолачивали зерно ударами палки по куче колосьев. Для этой цели применяли и деревянную ступу *соку,* в которую набрасывали колосья. Однако наиболее распространенным был способ молотьбы *(темин басуу, пайкан)* с использованием животных (лошадей, быков, ослов), которых привязывали к врытому посередине тока шесту *(момук, мамы)* с надетым на него кольцом из прутьев *(чамберек)* и гоняли по разостланным снопам хлеба. В Южной Киргизии применяли заимствованное у узбеков и таджиков приспособление для молотьбы в виде прямоугольной деревянной

рамы, переплетенной сучьями, хворостом, травой или в виде связки хвороста *(увал;* тадж. чапар). От переселенцев — русских и украинцев — и от дунган был заимствован способ молотьбы при помощи молотильных каменных катков *моло таш.*

Веять было принято в первый раз вилами *бешилик,* а затем, после вторичного обмолота,— лопатами. На юге еще пересеивали зерно через решето *парак.* По окончании обмолота, когда очищенное зерно было ссыпано в кучу, устраивалось обрядовое угощение *(чеч).* Для этого считалось желательным заколоть какое-либо мелкое животное. Под голову животного подстилали веник *шыпыргы,* а кровь стекала на лопату. Кровью животного обрызгивали зерно и шест. Это угощение посвящали покровителю земледелия *(баба дыйкан).* Данный обряд аналогичен таджикскому «чошбанди».

Для помола зерна наряду с водяными мельницами общего для Средней Азии типа часто употребляли ручные каменные жернова *(жаргылчак).* Киргизы применяли в хозяйстве и такое универсальное орудие, как мотыга *кетмен* с овальной лопастью, насаженной перпендикулярно к рукоятке. Это орудие, употреблявшееся для вскапывания земли, рытья арыков и т. п., было повсеместно распространено в Средней Азии.

В целом киргизское земледелие, сохраняя некоторые архаичные самобытные черты, было органически связано со всем среднеазиатским земледелием. Но на технике и приемах киргизского земледелия уже заметно сказывалось прогрессивное влияние общения с соседним русским и украинским населением, а также укрепление экономических связей с Россией.

ОХОТА

Охота, бывшая в древние времена одним из основных занятий предков киргизов, еще и в XIX в. являлась значительным подспорьем в трудовых киргизских хозяйствах. В фольклоре и преданиях сохранились воспоминания о том, что в отдельных случаях охотники снабжали мясом свои бедные аилы или небольшие общины.

Охотились с ловчими птицами и при помощи ружей, ставили тарелочные капканы (железные) и силки, применяли ловушки. Значительное распространение до Октябрьской революции имели фитильные *(милтелюу мылтык, кара мылтык)* и кремневые *(алтай таш мылтык)* ружья с деревянными сошками, но появлялись также

пистонные ружья и берданки. Объектами охоты были горные бараны, козлы, косули, медведи, волки, лисицы; в первой половине XIX в. имела распространение охота на маралов, рога которых, добытые в определенное время года, высоко ценились в Китае, их скупали у киргизов китайские купцы. Киргизы славились как искусные, исключительно меткие и неутомимые охотники.

Охотники, как и пастухи, для ходьбы в горах пользовались особыми приспособлениями из конских копыт *(тай туяк)*, которые пристегивали к подошвам обуви. Они применяли также «ступающие», круглой или четырехугольной формы, лыжи для ходьбы по глубокому снегу *(жапкак, чаңгы)*[54], плетеные из прутьев и скрепленные ремешками, и железные приспособления типа «кошек» *(темир чокой)* для ходьбы по скалам.

С давних времен у киргизов была распространена охота с ловчими птицами. В качестве ловчих птиц, дрессировка которых была доведена до большого совершенства, служили орлы, соколы, ястребы. Промысловое значение имела главным образом охота с орлами-беркутами *(бүркүт)*, с помощью которых добывали лисиц, иногда волков, косуль. Охота же с соколами и ястребами на пернатую дичь была скорее любительской — спортивным занятием, чаще — развлечением феодальной знати. Искусно проводилась охота с борзыми[55]. Киргизы издавна разводят особый, горный тип борзой собаки *(тайган)*, которая хорошо идет на лисицу. Собаки использовались также во время облав на зверей. У киргизов существовал обряд посвящения в охотники. Применялись заговоры на различного вида зверя, на дичь.

Особый интерес представляют сохранявшиеся у киргизов в недавнем прошлом коллективные охоты на зверя, главным образом на диких парнокопытных животных. Впервые сведения о такого типа охоте были опубликованы в 1948 г.[56]. Они были основаны на личном участии автора в коллективной охоте и на информации, полученной от известного знатока киргизской старины Абдыкалыка Чоробаева. Этнографическая экспедиция, снаряженная в 1946 г. Киргизским филиалом АН СССР и Институтом этнографии АН СССР, проводила свою работу в одном из районов Центрального Тянь-Шаня — Тогуз-Тороуском.

Задолго до рассвета группа участников охоты выехала из колхоза «Дюдюмёль» в юго-западном направлении, к горному хребту, протянувшемуся на правом бе-

регу р. Нарына, против хребта Ак-Шийрак. В группе, состоявшей из одиннадцати человек (среди них — три сотрудника экспедиции), было четверо опытных охотников: Абдуллабек Монгошев по прозвищу Ак кёз (Белый Глаз), Джаналы, Борбу и Аяс. Утомительный подъем по крутым склонам занял более двух часов. Поднявшись на высоту около 3000 м, охотники в 6 ч. 30 м. утра увидели первую группу горных козлов *теке* в 6 голов, которые неторопливо поднимались по скалистым уступам и вскоре скрылись. Отправившись дальше, охотники достигли вершины, с которой хорошо была видна зажатая горами, покрытая свежей зеленью небольшая лощина. В бинокль можно было хорошо рассмотреть живописную группу теке, состоявшую из 15—20 голов. Они мирно паслись, переходя с места на место, то и дело сливаясь с разбросанными кое-где зарослями кустарников. Двое участников охоты отправились в обход, остальные остались на месте. Через полчаса мы увидели, как один из охотников передвигался небольшими перебежками по закрытому тенью склону горы, а вскоре он показался ненадолго в непосредственной близости от козлов, обойдя их. Через некоторое время раздалось подряд несколько выстрелов, козлы моментально исчезли.

Мы начали быстро спускаться вниз и добрались до небольшого урочища. Вскоре сюда стали подтаскивать убитых неподалеку козлов. Как оказалось, распорядок коллективной охоты в данном случае был несколько нарушен, так как одному из «загонщиков», Ак-кёзу, удалось отбить группу из пяти козлов. Не сдержав своего охотничьего азарта и воспользовавшись благоприятной обстановкой, Ак-кёз решил не гнать козлов дальше и тут же убил наповал трех козлов.

Ак-кёз пользуется в своем районе широкой известностью, как и брат его матери Каака Матыбаев и Медет Азаматов. Каждый из этих первоклассных охотников на крупного зверя имеет на своем счету до сотни и более убитых животных. Ак-кёз знает до мельчайших подробностей обширную территорию правобережья р. Нарына.

Когда убитых животных притащили и развели большой костер, три охотника начали свежевать добычу. По охотничьему обычаю, прежде всего было приготовлено излюбленное блюдо — *майлуу боор*. Поджаренная слегка на огне печень была в полусыром виде разрезана на небольшие куски. Они были затем завернуты в нарезанные в виде плоских пластинок слои внутреннего жира

и нанизаны на шомпол, а затем поджарены над огнем наподобие шашлыка (у тувинцев Л. П. Потапов описал аналогичный способ приготовления «согажа» — кушанья из печени, являющегося деликатесом). В старину, как рассказывали охотники, это блюдо, если его приготовляли из внутренностей убитого архара, можно было поджаривать только на деревянном шомполе, а на железном шомполе разрешалось готовить лишь из внутренностей других животных. Были поджарены на огне также почки, запечена часть грудинки. Тонкие кишки были начинены салом и тут же была приготовлена и поджарена колбаса *чучук*.

Тем временем продолжалась разделка туш. Часть внутренностей (желудок, легкие, толстые кишки) была выброшена, остальные вместе с мясом были завернуты в снятые с животных шкуры. В таком виде туши животных были навьючены на лошадей. Любопытно, что Аккёз выпил сырую желчь теке, объяснив, что это делает его более сильным *(кючтюу)*. Желчь теке считается также целебным средством от болей в пояснице.

В беседе с охотниками удалось узнать о старинном способе варки мяса при отсутствии металлической посуды. В качестве сосуда для варки мяса использовали желудок животного *(карын)*. Туда клали куски мяса с костями и наливали воду. Затем его укрепляли на палках над землей. Раскаляли небольшого размера камни и опускали их по одному в сосуд. Остывший камень вынимали и вместо него опускали раскаленный. Таким образом вода закипала и мясо сваривалось. Этот способ варки мяса носит название *таш боркок*[57]. Его описывает в своем словаре К. К. Юдахин, приводя и другие названия: *таш казан* и *таш кордо*[58]. Согласно его описанию, так называют сосуд из конской кожи для варки пищи при помощи бросания в него раскаленных камней (он использовался во время военных походов), а также пищу, сваренную этим способом. Очевидно, это один из древнейших способов варки мяса, существовавших у охотников и скотоводов-кочевников.

Импровизированная охота, в которой мы приняли участие, только отчасти напоминали устраивавшуюся в обычных условиях облавную охоту . В такой охоте, возглавляемой наиболее опытным охотником, принимало участие до 30—40 человек. К участию в ней за несколько дней до охоты приглашались охотники не только из своего аила или кочевой общины, но и из других. При-

глашали и хороших знакомых в качестве гостей. Никакого особого обряда перед отправлением на охоту не совершали, но при выезде охотников из аила старики и женщины произносили *бата* — благопожелание (пожелание удачной охоты): *омийн алло акбар, жолуң болсун!* (аминь, аллах велик! Счастливого пути!).

В намеченном для охоты районе, в удобном для засады месте полукругом располагалась цепь охотников. В противоположном от засады месте размещались полукругом же охотники с борзыми. Специально выделенные загонщики гнали зверя (архаров или козлов) в направлении основной цепи охотников, крича и бросая в животных камнями. Если зверя не удавалось загнать в место, окруженное цепью охотников-стрелков, спускали борзых, которые обязательно выгоняли зверей на охотников.

Тушу убитого зверя распределяли согласно издавна установленному порядку. Охотник, убивший зверя, получал голову, шею, грудинку (с ребрами) и шкуру. Все остальные части туши животного распределялись поровну между всеми участниками охоты. В тех случаях, когда животных было убито мало, поровну распределялись все части туши, охотник же, убивший данное животное, получал еще шкуру и первый позвонок.

Когда охотники возвращались с добычей, каждый встретившийся на пути и пожелавший получить мясо должен был произнести слово *шыралга* (подарок охотника из добычи, доля охотничьей добычи)[59], и охотник обязан был намекнувшего на подарок наделить мясом. Бывали случаи, когда охотники раздавали таким образом все добытое на охоте мясо. Если к такому охотнику еще кто-нибудь обращался с просьбой о подарке, он отвечал *болсун* (пусть будет), тем самым как бы давая обещание в следующий раз дать мяса. В этой связи приведем сведения об аналогичном обычае у монголов, сообщаемые К. В. Вяткиной, «Если в момент, когда охотники, убив зверя, делили добычу или снимали с убитого животного шкуру, появлялся посторонний человек и произносил слово «шорлога», 'что значит дать кусочек мяса', то охотники отвечали «өгнө» 'дадим' и делились добычей. При этом, если подъехавший человек был старше охотников, то ему давали мясо из лучшей части»[60].

Для того чтобы полнее представить себе особенности коллективной охоты у киргизов, приведем еще до-

полнительные данные, полученные от Бусурманкула Туранова[61]. Он сообщил, что нередко устраивались и коллективные охоты — *уу*. Говорили *ууга барабыз* (пойдем на коллективную охоту). Объединялись во временную артель 5—6 охотников. С ними отправлялись еще 2—3 загонщика (*сюрёёнчю*[62] или *карасанчы*), обязанностью которых было гнать зверя на охотников, находящихся в засаде. Охотились на горных козлов (*теке-эчки*) и архаров, главным образом для добывания мяса.

Охотники размещались в засаде недалеко друг от друга таким образом, чтобы ветер был по направлению от загонщиков к охотникам. Загонщики, выгоняя зверя, громко кричали. Если зверь, вспугнутый загонщиками, уходил не по направлению к охотникам, спускали собаку-тайгана, которая преследовала зверя и загоняла его в такое место, откуда он не мог уйти и где охотники убивали его.

Убитых зверей подвозили к какой-нибудь речке, разделывали, поджаривали на огне куски печени *боор* с внутренним салом, насаживая их на шомпол или тонкую деревянную палочку. Это специфическая пища охотников,— *кара кыйма* (*кый* — резать, срезать, рубить, резать наискось; *кыйма* — срезанный наискось)[63]. Печень считается очень полезной для охотника. Когда ее едят, говорят: *жолуң болсун* (счастливого пути тебе), что имеет значение пожелания удачи в дальнейшем. Тут же едят и почки *бёйрёк*, сердце *жюрёк*. Так же как и на Тянь-Шане, убив горного козла и освежевав его, охотник выпивает желчь, что придает ему силы (*кюч куват*).

Бусурманкул сообщил еще о таком способе варки мяса охотниками: в очищенный желудок животного клали небольшие куски мяса и подвешивали его на деревянной стойке над горячими углями. Налитая в желудок вода через некоторое время закипала и мясо сварилось.

Добыча между охотниками распределялась в зависимости от возраста: самому старшему давали задок с 8 ребрами (*уча сыйрам*), затем, по порядку, ляжки *сан*, передние ноги *кол*, остальные части туши (*жиликтер*). Охотник, убивший зверя, получал всегда голову *кэлдэ*, желудок, шкуру и грудинку *тёш*. Последняя считалась как бы вознаграждением за «работу» ружья (*мынтыктын акы*)[64]. Внутренности животного (легкие *опкё*, кишки *ичеги*) отдавали охотничьей собаке.

Если попадался встречный и произносил: *«э-э, мер-*

генчи, шыралга!»[65], охотник обязан был дать одну из 12 частей *(мючё)* туши животного. Считалось позорным отказать просящему. Поэтому нередко охотник старался пройти домой тайком.

Возвратившись в аил, охотники варили мясо, которым угощали всех своих одноаильцев. Если охотник убил зверя в одиночку, он часть мяса раздавал соседям по аилу в сыром виде, остальное варил и всех угощал.

О коллективных охотах на Тянь-Шане рассказал еще Дюйшемби Касымов[66]. В них принимали участие от 10 до 40 человек. Часть из них были охотники, а остальные — загонщики *карасанчы.* Нередко такие охоты были рассчитаны на продолжительный срок. Тогда участников охоты (не самих охотников) называли *салбырынчы.* Говорили *салбырынга барабыз* (поедем на салбырын).

Наши осведомители называли участников охоты термином «салбырынчы». Если же в охоте участвует всего несколько человек, тогда они — карасанчы. Эти термины, в свете других данных, потребовали уточнения и более широкого толкования. Согласно записи от Токтогоджо Айтбаева, 60 лет[67], коллективная охота называлась *салбаран,* а термин «карасанчы» применялся к таким ее участникам, которые помогали охотникам, но не имели ружей или ловчих птиц *(куш),* хотя и обладали правом на долю добычи.

В словаре К. К. Юдахина салбырын (также *салбырак, салбуурун)* — дальняя охота. Однако слово «салбырынчы» означает молодого охотника, который ездит с опытными охотниками, обучаясь у них[68]. Осталось неясным, как называли основных участников дальней охоты, опытных охотников[69].

Термин «карасанчы» (или *жаңдоочу*) применялся по отношению к помощникам в охоте, жестами указывающим охотнику местонахождение зверя, или к загонщикам[70]. По К. К. Юдахину, **санчы** *южн.* помощник по охоте, выполняющий подсобную работу (например, носит продукты). Приводится поговорка: **сынчыга — сан** — помощнику (на охоте) ляжка (обычай охотников)[71]. Наш информатор Бусурманкул Тупанов также указал, что карасанчы получает ляжку.

Для уяснения терминов «салбырын», К. К. Юдахин приводит несколько примеров: **алты ай, жети ай жоголуп, салбуурун кетип калбасын** *фольк.* как бы он не уехал на дальнюю охоту, исчезнув на 6—7 месяцев; **мээлей алып, боо тагып, салбуурундап жер чалып —**

бабабыздан калган иш *фольк.* надеть рукавицу, насадить путлища (на ноги ловчей птицы,) ехать на охоту, обследуя места,— занятие, оставшееся нам от дедов; **биз атайын салбырынга чыккан соң, кёпкё жюрюшюбюз керек** раз мы специально выехали на дальнюю охоту, то нам нужно будет долго ездить; **салбырынга келгендер, сюлёёсюн менен илбирстен атып келет мергендер** *стих.* охотники, прибывшие на дальнюю охоту, возвращаются, настреляв рысей и барсов[72]. Из приведенных примеров можно сделать некоторые выводы. Во-первых, салбырын[73], очевидно, означало не просто дальнюю, но и весьма продолжительную охоту. Если это так, то такая охота непременно должна была иметь коллективный, групповой характер. Во-вторых, эта охота могла быть не только ружейной, но и охотой с ловчими птицами. В-третьих, весьма вероятно, что целью такой дальней охоты могла быть и охота на пушного зверя, а не только заготовка мяса.

Коллективные охоты у киргизов могут быть ближайшим образом сопоставлены с облавными охотами на горных козлов, которые до недавнего времени устраивались у горных таджиков. Имеются общие черты и в технике самой охоты и в распределении добычи[74]. Любопытные сведения о коллективной охоте на диких коз у карлуков сообщает К. Шаниязов. Как и у тянь-шаньских киргизов, добычу разделяли поровну между участниками охоты[75].

Отдельные черты облавной охоты у киргизов напоминают подобного рода охоту у бурят. Она имела у них когда-то широкий общественный характер и была, по-видимому, тесно связана с их военным бытом. М. Хангалов пишет: «Каждую «зэгэтэ-аба» (так называли облавы на зверей,— С. А.) можно представлять не только артелью охотников, но и военным отрядом ... Вероятно, подобные превращения звероловной облавы в военное действие совершались с большой легкостью и часто облава превращалась в набег»[76]. Подробное описание этой охоты у северных бурят представляет собой до известной степени реконструкцию древних способов охоты[77]. Данными для реконструкции древней формы облавной охоты у киргизов мы не располагаем, если не считать отдельных упоминаний в эпосе «Манас», где повествуется о том, как Манас отправляет на охоту 600 стрелков, которые возвращаются с добычей из семисот горных баранов *(аркар, кулжа)*.

Значительный интерес для понимания принципов организации коллективной охоты и способов распределения добычи у алтайцев и тувинцев имеет материал, сообщаемый по этому вопросу Л. П. Потаповым и С. И. Вайнштейном[78].

Ссылаясь на «Дневные записки» И. И. Лепехина (1770 г.) и на собственные материалы, С. И. Руденко и Р. Г. Кузеев приводят некоторые данные о коллективных охотах у башкир, отмечая, что убитое большое животное делилось на равные части между участниками охоты[79].

* * *

Народный календарь у киргизов, как и у других народов, может быть использован в качестве одного из источников для познания истории хозяйства и культуры. Пока серьезных исследований на эту тему еще не публиковалось[80]. Между тем именно календарь и соприкасающиеся с ним народные знания открывают возможность более полно исследовать место и роль в хозяйственной жизни такого занятия, как охота.

До недавнего времени было известно о том, что пять народных названий месяцев у киргизов носят имя диких животных, имевших, очевидно, промысловое значение в качестве объектов охоты. Благодаря сопоставлениям А. М. Щербака[81] и К. К. Юдахина[82] теперь уже не пять, а семь названий месяцев оказываются связанными с охотничьим бытом. Не поддававшиеся ранее истолкованию названия месяцев *баш оона* и *аяк оона* (соответствуют августу и сентябрю) теперь разъяснены в свете тувинского «оона» (староузб. хона) как самец косули, сайги (монг. ухна и огоно — степной козел; по Юдахину — *монг.* самец антилопы). Остальные названия пяти месяцев следующие: *жалган куран*[83] (или *абал куран*, или *жан куран*)[84] — месяц ложного самца косули или джейрана (соответствует марту; по другим версиям — февралю и даже январю); *чын куран* — месяц истинного самца косули или джейрана (соответствует апрелю); *бугу* — месяц самца оленя (соответствует маю); *кулжа* — месяц горного барана, взрослого самца (соответствует июню); *теке* — месяц козерога, горного козла, самца (соответствует июлю). Месяцы баш оона, аяк оона, на основании данных охотоведов[85], можно толковать как месяцы начала и окончания гона у этих животных (он проходит у косуль раньше, чем у других

парнокопытных,— в конце августа — начале сентября — и тянется около месяца).

Вообще киргизам хорошо известны сезоны, связанные с жизненным циклом промысловых животных. По нашим записям, месяцы бугу и теке — это периоды расплода: *бугу тууйт, кийик тууйт*. К. К. Юдахин сообщает, что брачный период у горных козлов — *текенин жогорюгю* — падает на ноябрь[86], что соответствует и данным охотоведов[87].

У киргизов существует богатая поменклатура названий для различных возрастов промысловых животных (обоего пола). Для оленей, например: *марал* — важенка; *соёчор* — бычок 2—3 лет; *бышты чыгар* — 3-летняя ланка; *бугучар* — молодой олень; *музоо* — теленок оленя в возрасте одного года[88]; *алты айры бугу* — самец оленя с 6 отростками рогов (трехлетний); *тогуз айры бугу* — с 9 отростками рогов (четырехлетний); *он эки айры бугу* — с 12 отростками рогов (самый старый олень)[89].

Терминология, связанная с поло-возрастными особенностями оленей, своим обилием и разнообразием свидетельствует о важном промысловом значении охоты на оленей (маралов). Но по мнению проф. Б. М. Юнусалиева, высказанному им публично в мае 1968 г. и поддерживаемому мною, какая-то часть предков киргизов могла заниматься оленеводством, как это наблюдается у тувинцев-тоджинцев[90], в то время как другие группы тех же тувинцев являются типичными степными скотоводами.

Это мнéние получило подтверждение в интересном этюде С. И. Вайнштейна, который установил прямую аналогию между типом детского седла у киргизов и типом детского седла, характерным для тувинцев-оленеводов, а также тофаларов и дархатов-оленеводов. Это седло носит у тувинцев сходное с киргизским название «эримээш»[91].

Не вдаваясь здесь в рассмотрение аргументов, выдвигаемых С. И. Вайнштейном в ряде его работ в пользу гипотезы о развитии верхового оленеводства под влиянием коневодства, могу лишь ответить, что связи верхового оленеводства саянских народов с коневодством могут быть истолкованы и в пользу заимствования коневодами верховой упряжки у оленеводов. Любопытная параллель, обнаруженная С. И. Вайнштейном у саянских оленеводов и исконных коневодов-киргизов,

служит лишь свидетельством сложной этнической истории киргизов, пребывание части предков которых на Саяно-Алтае не может вызывать сомнений, чего никак нельзя сказать о киргизах в целом. Для любого киргизоведа более ясным и убедительным может быть допущение, что киргизское детское седло является важным отголоском тесных этнических связей древних киргизских коневодов, а отчасти, возможно, и оленеводов, с оленеводами-предками современных тувинцев.

Приведенные данные дают основание еще раз подтвердить сделанный более 20 лет тому назад вывод о том, что охота у киргизов издавна играла большую роль в их хозяйственной жизни[92]. Она обеспечивала их не только пушниной, но и мясом, что имело немаловажное значение в условиях частых джутов и эпизоотий. Это и нашло свое отражение в народном календаре. Сопоставление киргизского календаря с календарем других тюркоязычных народов показывает, что в нем с наибольшей отчетливостью сохранились черты, связывающие его с охотничьим хозяйством. Близки к киргизам в этом отношении тувинцы-тоджинцы. У них апрель носил название «ыдалаар ай» (месяц охоты с собаками по насту), сентябрь — «хулбус айы» (месяц косули; в записях П. И. Каралькина «кульбус ай» — август, месяц охоты на косулю-самца), октябрь — «алдылаар ай» (месяц охоты на соболя; по П. И. Каралькину имеется и другое название — «тиинner ай» — месяц охоты на белку)[93]. У алтайцев также существуют названия месяцев: самца косули («куран ай»), марала («сыгын ай»)[94]. У хакасов имеются названия «аіыг ай» (месяц охоты на медведей, февраль), месяцы охоты на хорьков (март, апрель)[95] у шорцев «корук аі» — месяц охоты на бурундуков; у карагасов — месяцы: охоты с собаками (март), оплодотворения оленей, изюбрей и лосей (сентябрь), охоты на оленей (октябрь)[96]. Замечу, что у казымских остяков (хантов) и некоторых групп эвенков сентябрь также называется месяцем спаривания оленей[97].

В то же время в народном календаре у алтайцев, хакасов (сагайцы, бельтиры), шорцев, барабинских татар, тофаларов (карагасов) часть названий месяцев связана с производственными процессами в скотоводстве, земледелии, собирательстве (сбор кандыка, сараны, орехов) и др. Такие названия отсутствуют у киргизов, так же как и названия, отражающие те или иные сезонные явления в природе, которые, наоборот, широко

представлены в народном календаре у южных алтайцев и тувинцев, встречаются у хакасов, шорцев, чулымских татар, казахов и др.

Остальные названия месяцев у киргизов относятся к разряду счетных, как, например, и у уйгуров. Однако у южных киргизов встречаются арабские названия некоторых месяцев, соответствующих 12 знакам Зодиака, отражающие их знакомство (через таджиков и узбеков) с солнечным календарем: *ут* (февраль), *соор* (апрель), *саратан* (июнь), *асат* (июль), *мийзам* (август) *сумбула* или *сумбила* (сентябрь), *акырап* или *акрап* (октябрь). Но в записанных нами комментариях к этим названиям отмечаются сезонные изменения в природе и их влияние на отдельные виды хозяйственной деятельности.

Поскольку речь идет о народном календаре, следует остановиться на представляющем особый интерес счете времени по Плеядам, впервые зафиксированном у киргизов М. С. Андреевым[98]. Правда, по отношению к казахам об этом в общей форме сообщал еще раньше Ч. Валиханов: «По Плеядам киргизы узнают часы ночи и времена года»[99]. М. С. Андреев не без оснований рассматривает счет по Плеядам как один из самых древних. Счет времени по положению Большой Медведицы и других созвездий отмечен у некоторых тунгусо-маньчжурских народов[100].

Знатоками этого календаря, основанного на наблюдениях за движением планет и созвездий, были в прошлом у киргизов (и у казахов) народные метеорологи и звездочеты *эсепчи*. Знаменитым эсепчи в Прииссыккулье был Манаке (из рода белек племени бугу). Когда его спрашивали, на чем он основывает свои прогнозы, он отвечал, что узнает по звездам, луне, солнцу, где будет хорошо для скота, когда будет большой снег и т. д.

Счет по Плеядам *(тогоол)* относится, по К. К. Юдахину, к времени, когда луна и Плеяды стоят в отдалении друг от друга и друг против друга[101]. Этот з и м н и й счет, по М. С. Андрееву, включает часть осени и весны, охватывает полгода. Одновременное пребывание на небе луны и Плеяд происходит в течение этого времени семь раз. Много народных примет и поговорок связывается с периодом *беш тогоол,* который падает приблизительно на март. К. К. Юдахин приводит поговорку: *беш тогоол болбой, бел чечпей* — пока не наступит беш тогоол, не распоясываются (на легкую одежду не переходят) [102]. В наших записях: *бештин тогоолунда токсон*

толуп, эшикте тоң калбайт, бешикте бала тоңбойт» — с наступлением беш тогоол кончается *токсон* (три зимних месяца), снаружи мерзлота не остается, в колыбели ребенок не мерзнет. В этот же период, т. е. в марте, отмечает М. С. Андреев, убирают у баранов войлочные переднички, которые до того не позволяли им оплодотворять овец, так как дальше нет опасности, что преждевременно появившиеся ягнята могли бы погибнуть от холода. Некоторые наблюдения и основанные на них предметы, относящиеся к погоде, тувинцы и алтайцы также связывают с движением созвездия Плеяд[103].

Таким образом, этнографические показания рисуют киргизский народный календарь как сложную систему представлений, сочетающих в себе: а) народный календарь, тесно связанный с древним охотничьим хозяйственным бытом; б) древний народный календарь, основанный на наблюдениях за движением планет и созвездий (счет по Плеядам); в) солнечный календарь; г) числительные названия месяцев. В целом этот календарь как бы документирует различные исторические эпохи, является их живым свидетельством. В определенной степени он несомненно генетически связан с подобными представленными у тюркоязычных народов Саяно-Алтая и в то же время служит доказательством давних культурных контактов киргизов с другими народами Средней Азии. Отложившийся в народном календаре киргизов, алтайцев, хакасов, шорцев, тафаларов и некоторых других народов «охотничий пласт» отражает важную роль охоты в их традиционном хозяйстве. Это позволяет с большей уверенностью утверждать, что в прошлом охота играла существенную роль, как одно из основных занятий киргизов и их предков.

Приведенные данные вполне согласуются с историческими свидетельствами, относящимися к древним тюркам. В них сообщается о том, что они «переходят с места на место, смотря по достатку в траве и воде: занимаются скотоводством и звериною ловлею .. носят меховое и шерстяное одеяние»[104]. О «звероловстве» и «звериной охоте» на сохатых и оленей у древних тюрков в источниках имеются неоднократные упоминания[105]. О значении охоты как подсобного промысла в хозяйстве скотоводов-кочевников имеется множество показаний археологических памятников, относящихся и к территории современной Киргизии. Этнографические записи также содержат немало данных относящихся к охоте.

В генеалогических преданиях разных племен киргизов часты упоминания о том, что их родоначальники занимались охотой. Искусным стрелком из лука был один из родоначальников правого крыла Тагай, охотилась и его сестра Нааль-Эдже. Охотились и предки племени бугу (Асанмырза, Карамырза, Белек, Бирназар, Тёрёштюк и др.), охотником был Саалай-мерген (по прозвищу Кырк-Саадак) — один из предков племени кытай, и т. п. По рассказам атбашинских стариков-киргизов, около двухсот лет тому назад охота на маралов, горных баранов и козлов занимала немаловажное место в хозяйстве горцев-скотоводов[106].

В те времена, когда жил один из предков племени бугу — Арык, был страшный голод. Часть киргизов вместе с казахами ушли на юг, в Гиссар и Куляб. Те, которые не ушли, остались на Иссык-Куле, пережили голод благодаря тому, что занимались охотой[107].

Имея в виду аналогичную роль охоты в хозяйстве ряда других тюркоязычных народов (северные алтайцы, частично тувинцы, шорцы и др.), следует, очевидно, внести некоторые уточнения в распространенное представление о древних тюрках как исконных степных кочевников-скотоводах[108]. Совокупность имеющихся источников позволяет говорить о том, что древние тюрки не представляли собой сплошной массы степняков-скотоводов, что часть их, обитавшая вгорных и предгорных районах, богатых лесами и горными пастбищами, вела комплексное хозяйство, в котором наряду со скотоводством были представлены и охота, и земледелие[109].

ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ И ДРУГИЕ ЗАНЯТИЯ

Значительное место в киргизском хозяйстве занимали различные домашние промыслы, большинство которых было связано с обработкой продуктов скотоводства. Из шерсти овец, которых мужчины стригли весной и осенью, женщины изготовляли пряжу при помощи ручного деревянного веретена *ийик* с пряслицем из дерева, свинца или камня. На примитивном ткацком стане *өрмөк* из этой пряжи изготовляли ткань для халатов, штанов, мешков, переметных сум, а также тесьму для обвязывания остова юрты. По своему устройству киргизский ткацкий стан в общих чертах совпадает с такими же станами у соседних, в прошлом кочевых народов Средней Азии.

Овечья шерсть шла также на выделку тканых ворсо-

вых ковров (у южных групп киргизов) и войлоков, которыми покрывали юрты. Из нее изготовляли войлочные ковры для подстилки, халаты, головные уборы, обувь, различные принадлежности к седлам и т. д. Верблюжью шерсть использовали для выделки тканей на одежду, из шерсти коз и яков вили веревки *аркан*. Из овечьих шкур шили тулупы, штаны, головные уборы, изготовляли подстилки для юрты. Шкуры обрабатывали кислым молоком с солью, а затем счищали мездру. Из козьих шкур изготовляли мешки для хранения и перевозки жидкостей. Основные приемы обработки шкур у киргизов и казахов имели много общего. Кожи крупного рогатого скота, лошадей и верблюдов шли на выделку обуви и различных типов посуды. Из кожи изготовлялись также многие виды домашней утвари, особенно широко применялась конская кожа. Кожаные сосуды и выкройки из кожи для сшивания *саба* (большой кожаный бурдюк для изготовления кумыса), а также кожаные меха *чанач* подвергались копчению в специально устроенных коптильных *ышытык*[110].

В числе домашних промыслов, обслуживавших потребности каждой отдельной семьи и ложившихся почти целиком на плечи женщин, необходимо еще упомянуть изготовление циновок из стеблей степного растения — *чия*, переплетаемых шерстяными и хлопчатобумажными нитками.

В бедняцких и середняцких хозяйствах в домашних промыслах были заняты только члены семьи; богатые хозяйства привлекали для домашних работ зависимых от них бедных сородичей.

Деревообделочные работы заключались главным образом в изготовлении остовов юрт, ленчиков для седел, колыбелей и частично посуды и домашней утвари[111]. Для изготовления точеной деревянной посуды деревообделочники *жыгач уста* применяли примитивный токарный станок *кырма*, *дюкён*. Технические приемы киргизских и казахских мастеров-деревообделочников очень близки друг другу. Некоторые мастера работали на заказ, используя часто материал заказчика. Оплата за работу производилась преимущественно натурой.

Обработка металлов известна киргизам уже давно[112]. Из добывавшегося на оз. Иссык-Куль шлихового железного песка, путем плавки его в примитивных горнах, получали железо. Кузнецы *темир уста* изготовляли подковы, ножи, серпы, ножницы для стрижки овец, железные

путы для лошадей, топоры, а более искусные — оружие. Серебряных дел мастера (*кюмюш уста, зергер*) делали из серебра женские украшения, украшения для мужских поясов, сбруи и т. п., часто отличавшиеся большим художественным вкусом. Киргизским ювелирам известны следующие приемы художественной отделки ювелирных изделий: гравировка, чернение, серебрение, золочение, техника зерни, чеканка, а также штамповка.

Некоторые виды ремесла у киргизов передавались по наследству; были потомственные кузнецы, ювелиры, мастера по изготовлению жерновов. Но все же ремесло у киргизов не получило развития. Мастера одновременно продолжали заниматься скотоводством и земледелием.

В отдельных местах из цветного камня изготовляли пулелейки, светильники, пуговицы. Памирские киргизы добывали хрусталь, яшму, самородное золото, сбывая все это на рынках Кашгара и Яркенда. Южные киргизы жгли уголь и продавали его в городах Ферганы.

* * *

После присоединения Киргизии к России, в связи с повышением спроса на некоторые виды сельскохозяйственной продукции, а также в результате усилившегося общения с русскими переселенцами, в различных местах появились занятия и промыслы, отсутствовавшие раньше у киргизов или носившие случайный характер. К ним относятся рыболовство, пчеловодство[113], шелководство. Раньше киргизы пользовались иногда для ловли рыбы в Иссык-Куле примитивной строгой *дегээ*, мешками, устраивали запруды на реках. В дальнейшем некоторые бедняки-киргизы, нанимавшиеся к русским промышленникам, освоили их приемы рыбной ловли, стали пользоваться рыболовными снастями. Однако сколько-нибудь значительного развития этот промысел не получил. Отдельные киргизские хозяйства на Иссык-Куле заимствовали у русских крестьян-переселенцев технику разведения пчел, но и пчеловодство в силу особенностей полукочевого киргизского хозяйства не играло в нем какой-либо заметной роли. Часть южных киргизов, наряду с земледелием, занималась шелководством, причем выкормка червей лежала на обязанности женщин.

С соседними странами киргизы издавна вели оживленный меновой торг. К ним приезжали торговцы из Ферганы и Кашгара со стеганными бумажными и полу-

шелковыми халатами, одеялами, тюбетейками, платками, бумажными и шелковыми тканями. Особенно большим спросом пользовались бязи и бумажная армячина. Оттуда же привозили оружие. Из Кульджи купцы доставляли чай, табак, рис, шелковые ткани. Проникали к киргизам также товары российского производства. Торговля с Россией установилась еще задолго до принятия киргизами русского подданства. Она была той формой экономических связей киргизского и русского народов, которой принадлежало большое будущее. Из России привозили ткани, выделанную кожу, преимущественно юфь, железные и чугунные изделия, украшения. Эти товары пользовались большим спросом у киргизского населения. В обмен на привозившиеся товары купцы получали от киргизов скот, шкуры, войлоки, кожи, шерсть, пушнину, волос. В качестве всеобщего эквивалента при обменных операциях служила овца. Более ценные из привозимых товаров (например, шелковые ткани, кожи, рис) приобретали богатые скотоводы.

Несмотря на некоторое развитие торговли и обмена с соседними оседлыми народами, товарное производство в киргизском обществе в XIX в. находилось в зачаточном состоянии. Вследствие крайне незначительного числа городов и рынков хозяйство подавляющего большинства скотоводов и земледельцев в основном было натуральным. Исключение составляли населенные киргизами районы, тяготевшие к таким экономическим центрам, как Ош и Андижан, Кашгар и Яркенд. Здесь известное значение имели товарные отношения.

В конце XIX — начале XX в. экономическая жизнь в Киргизии стала оживляться. Все более расширялась торговля скотом и продуктами животноводства, товарно-денежные отношения проникали в аил и постепенно расшатывали устои натурального киргизского хозяйства. Меновая торговля постепенно стала заменяться денежной. Основное место заняла торговля с Россией.

* * *

Для хозяйственного уклада киргизов было характерно преобладание полукочевого скотоводческого хозяйства с его специфическими особенностями горно-кочевого скотоводства, в котором некоторую роль играла также отгонно-пастбищная система выпаса скота.[114] В этом типе скотоводческого хозяйства наблюдались ко-

лебания как в сторону более «чистого» кочевничества, так и в направлении оседлости, имевшей, однако, во многих случаях еще не вполне устойчивый характер. Эти отклонения играли неодинаковую роль в различных слоях киргизского общества. Тем не менее можно считать, что среди киргизов не было или почти не было сколько-нибудь значительных групп чисто кочевых, так же как и чисто оседлых земледельческих хозяйств (число последних стало постепенно увеличиваться лишь около 80—100 лет тому назад).

Киргизское хозяйство имело в общем комплексный характер. Второе место после скотоводства занимало почти повсеместно распространенное земледелие. Для многих горных районов оно было характерно своеобразными чертами «кочевого» земледелия. Имеются основания полагать, что в киргизском земледелии синтезировались некоторые элементы древнего центральноазиатского земледелия и богатые традиции оседлого земледельческого хозяйства Средней Азии. Относительного развития достигло ирригационное хозяйство, в котором были в той или иной мере представлены древние приемы поливного земледелия. Наконец, наряду с домашними промыслами и ремеслами в хозяйственном укладе киргизов играла известную роль и охота, в которой отчетливо выступают древние черты (коллективные облавные охоты, охота с ловчими птицами).

Изучение хозяйственного уклада киргизов до последнего времени мало продвинулось вперед, некоторые важные стороны истории киргизского хозяйства, в особенности скотоводства и земледелия, остались по существу недостаточно или крайне слабо исследованными. Описание техники скотоводства и земледелия в работах М. Т. Айтбаева[115] страдает серьезными недостатками, изобилует многочисленными неточностями. В наши дни этнографы Киргизии предприняли широкие исследования истории киргизского скотоводства и земледелия.

Глава III.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Характер господствовавшего хозяйственного уклада — кочевое скотоводство — и патриархально-родовой быт наложили глубокий отпечаток на материальную культуру киргизов. Тип жилища, костюм, характер пищи и утвари, транспортные средства и т. п. всецело определялись необходимостью частных передвижений на большие расстояния, отсутствием прочной оседлости, сезонным характером хозяйственной деятельности.

В целом материальная культура киргизов, как и многие стороны их духовной культуры, на обширной территории расселения ее носителей — от северных предгорий Тянь-Шаня до отрогов Куэнь-Луня и Гиндукуша на юге и от Ура-Тюбе на западе до оазиса Куча на востоке — во всех ее главных чертах была единой, хотя в ней и наблюдались локальные особенности, обусловленные различными причинами. Главными из них были сохранение остатков былых племенных особенностей у некоторых групп киргизов и культурное взаимодействие с соседними народами.

Наличие локальных особенностей, присущих многим элементам материальной культуры, позволило выделить три основных ее комплекса[1]: а) северный (территория Центрального Тянь-Шаня, Прииссыккулье, Чуйская долина и часть районов по нижнему течению р. Нарына), б) северо-западный (территория Таласской и Чаткальской долин и прилегающих к ним районов) и в) южный (юго-западные районы Ошской обл., Алайская долина, восточная часть Каратегина — Джиргатальский р-н, Восточный Памир). Между территориями распространения северного и южного, северо-западного и южного комплексов живут группы киргизов, материальная культура которых имеет смешанные черты двух соседних комплексов. Локализация материальной культуры является следствием определенного размещения в прошлом тех или иных групп киргизских племен. Таким образом, назван-

ные комплексы имеют прямую связь с этнической историей киргизов.

Однако известные различия в материальной культуре были вызваны и социальными причинами, прежде всего — классовым строением киргизского общества.

Исторические свидетельства, а также результаты предпринятых в широких масштабах археологических исследований Южной Сибири, Семиречья, Тянь-Шаня и Памиро-Алая позволяют утверждать, что в материальной культуре киргизских племен в той или иной мере нашли продолжение традиции материальной культуры кочевников — от саков, усуней и гуннов до тюрков и монголов.

Переносное жилище типа юрты было известно как усуням, так и древним кыргызам[2]. По мнению А. Н.Бернштама, впервые исследовавшего памятники гуннского времени на территории Киргизии, «культура кенкольского типа во всех своих основных чертах была воспринята киргизскими племенами»[3]. Это особенно убедительно подтверждается материалами Кенкольского могильника, относящимися к покрою одежды и типу обуви[4], которые без существенных изменений сохранились вплоть до нашего времени не только у киргизов, но и у других народов Средней Азии. Сопоставление типично кочевнической одежды, изображенной на каменных изваяниях тюркского времени[5], сведений об одежде из валяной шерсти у древних тюрков Семиречья (Сюаньцзан, VII в.) и описаний одежды древних кыргызов (хягясов) в «Тан Шу» (белые валяные шляпы, платье из овчины и шерстяных тканей)[6] с одеждой современных киргизов не оставляет сомнений в преемственности типов одежды на протяжении по крайней мере 1300—1400 лет. То же самое, по-видимому, можно сказать и об украшениях. Кроме того, у киргизов дожили до нашего времени или лишь недавно вышли из употребления многие предметы утвари и домашнего обихода (круглые плоскодонные деревянные чаши и тарелки, футляры для ниал, светильники, деревянная колыбель и др.), совершенно аналогичные по своим формам и даже по материалу (например, арча и тянь-шаньская ель) соответствующим предметам из гуннских, усуньских и тюркских погребений на Тянь-Шане[7]. Такие же аналогии прослеживаются в частях конской сбруи и ее украшениях[8]. Приведенные здесь лишь некоторые данные указывают на сложный характер киргизской материальной культуры и на ее генетические связи

с культурой широкого круга древних и средневековых кочевых племен Центральной и Средней Азии[9].

Первые достоверные сведения о материальной культуре киргизов содержатся в китайских источниках XVIII в.: «Сиюй вэнь цзян лу» (Описание виденного и слышанного о Западном крае) Чунь Юаня, 1977 г., и «Циньдин хуанчао вэньсян тункао» (Свободное обозрение из классических текстов и позднейших пояснений, составленное при цинской династии). Здесь отмечается характер жилища (войлочные кибитки), пищи, кратко описываются костюм и головные уборы[10]. Расширение этих сведений и появление первых документированных данных относится к середине XIX в., когда территорию Киргизии посетили известные ученые П. П. Семенов-Тян-Шанский и Чокан Валиханов. Художник П. М. Кошаров, сопровождавший П. П. Семенова-Тян-Шанского, оставил замечательный этнографический альбом, в таблицах и рисунках которого с почти исчерпывающей полнотой запечатлена материальная культура киргизов Прииссыккулья[11]. Альбом этот прекрасно дополняет краткие, но точные записи и зарисовки, сделанные Ч. Валихановым[12].

Ценные сведения сообщил также акад. В. В. Радлов, посетивший киргизские племена бугу и сары багыш в 60-х годах XIX в[13]. Последующие описания и собранные в музеях СССР коллекции во многом обогатили наши представления о материальной культуре киргизов. Существенный вклад в ее исследование внес и этнографический отряд Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Установлено, что в киргизской материальной культуре преобладают явления, наиболее близкие культурным традициям других народов Средней Азии и казахов. Вместе с тем в ней отчетливо выявляется целый ряд элементов, сближающих ее с культурой народов Южной Сибири и Центральной Азии[14].

ПОСЕЛЕНИЕ И ЖИЛИЩЕ.

Тип поселения у киргизов претерпевал изменения в зависимости от складывавшихся исторических условий. Втягиваемое собственными феодалами в междоусобные войны, подвергавшееся нападениям со стороны феодалов соседних стран, киргизское население вынуждено было до 50—60-х годов XIX в. объединяться и жить большими аилами — общинами, создаваемыми главным

образом по родовому признаку. Акад. В. В. Радлов писал о своеобразном «роде кочевья» у киргизов, которые жили не аилами, «а целым родом (племенем) в непрерывном ряде юрт по берегам рек, тянушемся иногда на 20 и более верст»[15]. По сообщению Г. С. Загряжского, вплоть до середины XIX в. «киргизы стояли всегда большими аулами, кибиток по 200 и более»[16].

При кочевом и полукочевом образе жизни до середины XIX в. у киргизов отсутствовала какая-либо прочная оседлость. В Северной Киргизии лишь около этого времени появляются первые ее зачатки среди феодальной знати[17]. Вождь племени бугу Бороомбай имел в ущелье Джууку (Заука) подобие усадьбы, состоявшей из глинобитных строений, склада для зерна и мельницы; здесь были расположены огород и два садика. По сведениям Г. Бардашева, Бороомбай еще в 1843 г. построил здесь небольшое глинобитное укрепление с бойницами для защиты караванов от грабежей и для охраны имущества в случае нападения враждебного племени сары багыш. Внутри укрепления помещалось до десяти юрт, в которых хранились, в частности, запасы зерна[18].

Насколько известно, это единственное достоверное указание на существование у киргизов искусственных укреплений.

Процесс образования оседлых киргизских поселений начался раньше в приферганских районах и был обусловлен влиянием более развитых экономических отношений в Фергане и контактами с местным оседлым узбекским и таджикским населением. В Чуйской долине и в Иссык-Кульской котловине такие селения *кыштак* появились лишь в самом конце XIX в., притом в весьма небольшом количестве. Их возникновение явилось не только результатом новых социально-экономических условий, вызванных вхождением Северной Киргизии в состав России, но и следствием положительного влияния появившихся здесь русских крестьян-переселенцев.

Основная масса киргизского населения продолжала жить в селениях кочевого и полукочевого типа — аилах (*айыл*). В период кочевания на сезонных пастбищах аилы уменьшались в размерах, а в период пребывания на зимних стойбищах *кыштоо* — увеличивались. Но и зимой такие аилы не представляли собой компактных селений. Это были небольшие группы жилищ, отделенных друг от друга иногда значительным расстоянием. Жители многих из этих аилов являлись ближайшими родственника-

ми. В размещении этих аилов также соблюдался родственный и родовой принцип.

Господствующим типом жилища до Октябрьской революции было переносное жилище — юрта *(боз үй, кара-үй, кыргыз-үй)*[19]. Киргизские племена, издревле занимавшиеся кочевым скотоводством в горных условиях, выработали наиболее удобный тип жилища, которое можно было легко разбирать, перевозить на вьючных животных и снова устанавливать. Этим условиям не могли отвечать жилища, перевозившиеся на повозках, имевшие в средние века распространение среди степных кочевников.

Основу юрты составляет деревянный остов, собираемый из нескольких частей: складных решетчатых стенок *кереге,* придающих юрте в плане круглую форму, укрепленного над ними купола, состоящего из деревянных жердей *уук,* упирающихся наверху в массивный обод *тундук,* и дверной рамы *босого.* Образуемое наверху отверстие служит для выхода и для освещения. На дверную раму навешивается двухстворчатая дверь или же вход закрывается только циновкой (из чия), обшитой войлоком. Вокруг стенок ставятся такие же циновки, а весь остов юрты покрывается разной формы и размеров войлоками. Дымоходное отверстие на ночь и в ненастную погоду закрывается отдельно квадратным куском войлока.

Значительный интерес представляет вопрос об ориентации входа в юрту. Как известно, древние тюрки ориентировали двери своих жилищ строго на восток. Такая ориентировка жилища сохранилась до сих пор у народов Саяно-Алтая, в частности у западных тувинцев[20]. У большей части киргизов подобный обычай уже не сохранился, вход в юрту ориентирован у них в зависимости от условий местности (расположение аила по отношению к горам, к реке) и от направления господствующих ветров (чтобы дверь ее была обращена против ветра). Довольно часто юрты в аиле на летних пастбищах ставили в круг, и двери всех юрт были обращены к центру[21]. Но в некоторых местах все же наблюдалась частая ориентировка входа в юрту на восток (например, в Тонском р-не, по сообщению Т. Баялиевой), а в отношении киргизов Восточного Памира имеется вызывающее особый интерес свидетельство Ю. А. Шибаевой: «Последний (вход в юрту,— С.-А.) во всех виденных нами на Мургабе юртах ориентирован строго на восток»[22]. Возможно,

что в результате некоторой изоляции именно памирские киргизы сохранили древнетюркский тип ориентировки жилища.

С. И. Руденко не подметил такой закономерности у казахов, он указывает, что адаи нередко располагали свои кибитки в правильный круг, но казахи обследованных им родов, вопреки сообщению Карутца, никогда не ставили своих кибиток дверями на юг[23]. Однако у узбеков-карлуков юрту ставили дверью на юг[24], т. е. по-монгольски. В отношении киргизов у нас нет достоверных сведений о том, чтобы они предпочитали обращать юрту входом на юг, хотя в отдельных случаях, обусловленных конкретными причинами, это и не исключалось.

В прошлом бедняки жили в маленьких прокопченных юртах, покрытых рваными темными войлоками. Юрты богачей и манапов отличались не только большими размерами, но и качеством войлочных покрышек: это были белые плотные и тонкие войлоки, украшенные большим количеством узорных шерстяных (тканых) и войлочных полос. По особенному отделывались и деревянные части юрты.

Тип юрты в настоящее время не является единым у всех групп киргизов. Основное различие сводится к форме купольной части юрты. В то время как в Северной Киргизии (за исключением Таласской долины) форма купола юрты приближается к конусообразной, в Южной Киргизии, в Таласской и Чаткальской долинах купол несколько уплощен и имеет скорее полусферическую форму благодаря более резкому изгибу нижней части купольных жердей[25]. В середине XIX в. юрта с куполом полусферической формы была распространена и в Северной Киргизии. Об этом согласно свидетельствуют очевидцы[26]. Она характерна также для некоторых групп полукочевых в прошлом узбеков и имеет некоторое внешнее сходство с монгольской юртой.

Различия в типах юрт не ограничиваются формой купола. Они наблюдаются также в способах покрытия войлоками. Если у большинства киргизов остов юрты покрывают двумя рядами войлоков (нижний ряд закрывает решетчатую часть остова, верхний — купольную часть), то в некоторых местностях (долина р. Таласа, отдельные южные районы) его покрывают сверху донизу тремя-четырьмя сплошными войлоками, не доходящими до земли лишь на 20—25 см. Последний способ покрытия юрты широко практиковался в зоне бытования

юрт с полусферическим куполом в сезон кочевок на летние пастбища.

Своеобразными особенностями отличается в некоторых местах и внешнее декоративное оформление юрты. Так, в юго-западных районах Ошской обл. (группы кесек и джоо кесек) для крепления войлоков применяют широкую белую тканую тесьму; она многократно пересекает переднюю часть купола и боковые части юрты и служит ее украшением. Подобное оформление юрты отмечено у каракалпаков и полукочевых узбеков[27]. По-иному выглядят и другие украшения на юрте, и наружная часть навесной двери в районах Южной Киргизии.

Во внутреннем убранстве юрты также наблюдались в прошлом и отмечаются в наше время некоторые локальные различия как в элементах самого убранства, так и в порядке их расположения. В Южной Киргизии обязательным элементом убранства являются различного размера и назначения ворсовые коврики. В юртах некоторых групп киргизов, относимых к так называемым ичкиликам, отсутствуют узорные войлочные ковры *шырдак* или *шырдамал,* а также настенные панно-вышивки *туш кийиз,* характерные для большинства остальных групп.

Размещение предметов внутреннего убранства и утвари обусловлено бытовым и хозяйственным назначением той или иной части площади, занимаемой юртой, и носит традиционный характер. Центральная часть юрты — это место, на котором разводится огонь *(коломто)*. За ним у задней стенки, прямо против входа, складывают (на деревянной подставке, на камнях, на седлах и т. п.) сундучки, постельные принадлежности, тюфяки, войлоки и ковры, особого рода мешки с мягкими вещами, меховую и другую верхнюю одежду. Сооружение из этих вещей, сложенных в несколько рядов, носит название *жук* (джюк). Место возле джюка — *төр* — считается почетным. Здесь принимают гостей, а ночью спят. По правую сторону от входа в большинстве случаев расположена «женская половина» *эпчи жак* (эпчи — древнетюрк. жена, женщина). Здесь имеется хозяйственный уголок, отделенный узорной ширмой из чия, который служит для хранения запаса продуктов. Рядом развешивают и расставляют посуду и хозяйственную утварь. Противоположная сторона юрты — «мужская» *эр жак*. Здесь можно видеть седло, аркан, ружье, сбрую, предметы ухода за скотом. В прошлом тут же держали новорожденных

ягнят и козлят. Такое размещение, однако, наблюдается не везде. В западной части Алайской долины, местами на Восточном Памире среди некоторых групп так называемых ичкиликов женская половина занимает левую от входа часть юрты, мужская — правую.

На земле в юрте расстилают войлоки, а поверх них подстилки из овечьих или телячьих шкур и узенькие ватные одеяльца. На почетном месте в большинстве случаев постилают войлочный ковер. В юртах богатых скотоводов в прошлом раскладывали ворсовые ковры, медвежьи или волчьи шкуры. Встречавшиеся иногда деревянные кровати и низкие столики также были принадлежностью богатой юрты. Количество и качество всего внутреннего убранства юрты всецело зависело раньше от классовой принадлежности ее владельца.

Наряду с юртой в прошлом существовали и другие типы переносного жилища. Наиболее древний из них — конусообразный, покрытый войлоками шалаш из жердей, связанных в верхней части. Имеются сведения, что такие шалаши киргизы Восточного Памира покрывали в далеком прошлом звериными шкурами[28]. Такой шалаш носил название *сайма алачык*[29]. На Тянь-Шане шалаш такого типа, употребляемый конскими пастухами жылкычы, нам назвали термином *отоо*[30]. В своем отчете Ф. А. Фиельструп писал о «кошемных шалашах» с остовом из прямых жердей, расположенных конусом и либо связанных вместе вверху, либо нанизанных на аркан, проходящий сквозь концы небольшой крестовины квадратом, который служит дымовым отверстием[31]. О таком же типе шалаша, основу которого составляли купольные жерди, поддерживаемые в середине шестом, упоминает К. И. Антипина[32].

Более распространенным было переносное жилище другого типа *(алачык)* — среднее между шалашом и юртой. Его остов составляли жерди от купола юрты, одним концом поставленные на землю, а другим вставленные в обычный обод от юрты. Сверху алачык был покрыт одним-двумя большими войлоками. О таком типе жилища, с которым кочевали «люди, бедные вьючным скотом, сообщает в названном отчете Ф. А. Фиельструп, его описывает К. И. Антипина, приводя и другие его названия: *кепе, ак тигер, тегиртмек*[33], о нем приводит сведения К. К. Юдахин[34]. Совершенно аналогичны этому типу жилища казахские «кос» (у приалтайских найманов), состоящие из прямых «ук» с ободом «чангарак»

прикрытых одной-двумя кошмами[35], и старинные тувинские конические юрты «пёдей», остов которых также состоял из дымового круга юрты и вставленных в него шестов, покрывавшихся войлоками[36]. По сообщению Л. П. Потапова, у восточных (улаганских) алтайцев бытовали конические шалаши, крытые войлоками, типа киргизского сайма алачыка, носившие название «соольте».

Изложенный здесь материал важен для рассмотрения вопроса о происхождении решетчатой юрты. По мнению Б. Х. Кармышевой[37], основанному на анализе данных о карлукской юрте, имевшей полусферическую форму, и подкрепленному сведениями о переносного типа жилищах, распространенных в прошлом у скотоводов-азербайджанцев Казахского уезда, карлуки и другие доузбекские племена, как и азербайджанские тюрки, сохранили до наших дней ту форму переносного жилища, которая может рассматриваться как исходная для решетчатой юрты тюркского типа. Она считает также, что карлукское жилище представляет один из видов жилища древних ираноязычных кочевников. Данные, относящиеся к киргизам, казахам и народам Саяно-Алтая, не дают оснований отказаться от широко распространенного мнения, что исходной формой обоих типов решетчатой юрты, так называемых тюркского и монгольского, был все же конический шалаш. Однако для решения этих вопросов требуются дальнейшие изыскания. Очевидно, уже назрела необходимость подвергнуть пересмотру ряд явно устаревших положений, на которых основана классификация типов переносного жилища кочевников и полукочевников, предложенная Н. Харузиным[38], поскольку за время, прошедшее после ее опубликования, накоплен большой оригинальный материал. Назрела задача обобщить его и разработать новую, соответствующую современному уровню научных знаний классификацию типов переносного жилища.

Для подавляющей части кочевого населения еще в первой половине XIX в. юрта служила не только летним, но и зимним жилищем. Несмотря на появление в дальнейшем иных жилых построек, число киргизских хозяйств, круглый год живших в юртах, было еще очень велико.

Юрта еще далеко не потеряла своего значения и в настоящее время. Ее частичное сохранение в быту киргизов обусловлено специфическими особенностями хозяй-

ства горных животноводческих колхозов и совхозов. Она употребляется как вспомогательное летнее жилище. Многие колхозы Киргизии приобретают юрты для табунщиков и пастухов, отправляющихся с колхозными стадами на отгонные пастбища. Часть из них проводит зиму на сыртах и живет круглый год в юрте, остальные пользуются ею только в весенне-летний сезон, зимой живут в построенных для них домах. Юрты служат также для хозяйственных нужд. Юрту часто используют и в качестве помещения для проведения культурно-просветительной работы на пастбищах. Ее обязательно ставят в связи с такими семейными событиями, как свадьба и похороны. Внутреннее убранство юрты у колхозников и рабочих совхозов претерпело некоторые изменения.

За последние годы на высокогорных отгонных пастбищах в широких масштабах развернулось строительство постоянных домов для колхозных животноводов.

Первые очаги оседлости возникали на месте зимних стойбищ, где возле небольших участков пашни строили простейшие помещения для скота. В северной части Киргизии во второй половине XIX в. тип хозяйственных построек был воспринят у пришлого русского и украинского населения. Положительное влияние этого населения сказалось и на развитии нового вида жилища — домов постоянного типа. Это были дома феодальной знати и богатых скотоводов, сооружаемые русскими мастерами. Бедняки и середняки сами стали возводить кое-где на зимовьях небольшие домики с глинобитными стенами и полом, почти плоской крышей[39].

В средней и нижней части Алайской долины (Мархаланский Алай) уже в 80-х годах XIX в., по описаниям очевидца, у киргизов были «весьма обстоятельные зимовки как для скота, так и для себя»[40].

Киргизы Памира кроме юрт пользовались хижинами, сложенными из камней и поставленными в укрытых от ветра местах. В них скотоводы ютились во время суровых морозов[41].

В южных районах киргизы заимствовали у своих соседей узбеков и таджиков некоторые особенности архитектуры жилых домов и их внутреннего устройства. Возникавшие в этих районах селения по своему типу иногда напоминали соседние узбекские и таджикские кишлаки. В Северной Киргизии уже первые киргизские оседлые селения по общему облику походили на соседние села русских и украинских крестьян-переселенцев,

Селение Таш-Тюбе, как указывал О. А. Шкапский[42], было вытянуто в одну улицу, обсаженную тополями, с домами русского типа, преимущественно с камышевыми двускатными крышами и с небольшими окнами.

Прогрессивный процесс перехода киргизов-кочевников к оседлым формам поселений и жилищ протекал на территории Киргизии неравномерно. На юге он шел быстрее, чем на севере. Тип поселений и жилищ также был неодинаковым, он складывался в соответствии с разными историко-культурными связями населения Северной и Южной Киргизии.

После Великой Октябрьской социалистической революции процесс создания оседлых селений и жилищ постоянного типа начал усиливаться. Радикальные перемены в этом отношении принесла сплошная коллективизация сельского хозяйства. Объединяясь в колхозы, бывшие кочевники одновременно переходили на оседлый образ жизни. Коммунистическая партия и Советское правительство придавали большое значение проблеме оседания кочевников. Для этой цели были отпущены крупные средства, выделены строительные материалы, организована техническая помощь. В результате только за три года (1932—1934) на оседлость были переведены 34 500 кочевых и полукочевых киргизских хозяйств. Строительство жилых домов проводилось при деятельном участии самого населения. Ныне на ранее необжитых пустынных пространствах раскинулись сотни благоустроенных селений. Многие из них были возведены с помощью Советского государства. В районах оседания кочевников было построено около 35 тыс. жилых домов. Объединение разбросанных раньше семей в одном поселке привело к выработке новых форм жизни, к перестройке производственного и домашнего быта[43].

Современные киргизские селения являют собой сложную картину переплетения различных типов и вариантов, возникших в разное время и под влиянием различных исторических условий. Если на характер современного поселения в южной части республики оказало заметное влияние общение с соседним узбекским и таджикским населением, то киргизское селение в Северной Киргизии несет на себе явственный отпечаток хозяйственного и культурного сближения киргизов с русским и украинским населением.

Подавляющее большинство жилых домов в киргизских селениях построено уже после начала коллективи-

зации — в 1930-х годах, когда начался массовый переход киргизского населения к оседлому быту. Возведенные ранее, а также возводимые в последнее время дома отличаются большим разнообразием. В удаленных друг от друга районах им свойственны свои локальные особенности[44]. За последние годы в Северной Киргизии все большее признание и распространение получает тип жилища, отличающийся совершенством конструкции, тщательностью отделки и т. д. Дом этого типа состоит из 2—3 комнат, имеет высокую кровлю из шифера, теса или камыша, большие окна, деревянные полы, террасу или же крылечко русского образца. В киргизских селениях Южной Киргизии стали уже строить дома смешанного типа, в которых черты современного городского дома сочетаются с лучшими традициями ферганской архитектуры.

Внутреннее убранство жилых домов представляет собой совершенно новую черту национального быта, возникшую в процессе освоения бывшими кочевниками нового для них типа жилища. В нем традиционные элементы, присущие интерьеру старой юрты, тесно соседствуют с новыми предметами обстановки и домашнего обихода, приобретенными в магазинах. Некоторые элементы нового интерьера были восприняты у соседних народов в процессе длительного общения с ними.

Вчерашние кочевники-киргизы за короткий срок создали важнейшую основу оседлого быта — жилище постоянного типа. При всем разнообразии его вариантов, это жилище стало неотъемлемой частью современного бытового уклада киргизского народа, уже непохожего на прежний, но имеющего свою национальную форму. Новое жилище не связано уже с хозяйственной специализацией живущих в нем семей и отвечает их современным бытовым потребностям.

ОДЕЖДА

Одежда киргизского населения Средней Азии претерпела за время своего развития много изменений, обусловленных различными историческими причинами: ростом производительных сил, развитием обмена и торговли, связями с соседними народами и др. Как и в некоторых других сторонах материальной культуры, в киргизской одежде отчетливо выступают особенности, которые были свойственны в прошлом отдельным племенам

Киргизская одежда характеризуется также многими своеобразными чертами, типичными для одежды кочевников, что находит объяснение в их исторически сложившемся образе жизни, связанном с кочевым скотоводческим хозяйством. Известный отпечаток на характер одежды киргизов накладывает и климат высокогорной страны с его резкими колебаниями температуры, местами довольно суровый. Это вызывает потребность в различных видах теплой одежды, используемой иногда и в летний сезон. «Постоянный холод и отсутствие теплого жилища,— писал в XIX в. Б. Л. Тагеев о памирских киргизах,— заставляет кочевника быть всегда одетым в теплую одежду, которою служат ему ватный халат и тулуп на овечьей шерсти»[45].

Натуральный в своей основе характер киргизского хозяйства в дореволюционном прошлом оказывал влияние на одежду основной массы населения. В широком употреблении была одежда, сшитая из грубой шерстяной ткани домашнего производства, вырабатывавшейся почти в каждой семье, из войлока, шкур и кожи домашних и диких животных.

Однако уже в XVIII — XIX вв. часть одежды киргизы шили из покупных тканей, привозимых из Кашгара и среднеазиатских ханств. Отсюда же частично привозили и готовые одежду и обувь, и материал для украшений. Около середины XIX в. из России начали поступать в Северную Киргизию ткани русского производства (ситцы, коленкор, нанки, миткаль и др.), а также красная юфть.

Основные типы одежды и ее покрой были распространены повсеместно. Тем не менее весьма существенной ее особенностью, которая определяла в прошлом внешний облик киргиза, была классовая принадлежность владельца одежды. Бедняк обычно вынужден был довольствоваться в качестве верхней одежды халатом из грубой армячины, к тому же иногда надеваемым на голое тело. Пастухи и домашняя прислуга получали за свой труд старую, изношенную одежду кого-либо из членов богатой или зажиточной семьи. Во второй половине XIX в. наблюдатели отмечали, что киргизы очень редко меняли одежду; они делали это только тогда, когда она расползалась от ветхости. Дети до 10-летнего возраста ходили либо нагими, либо в каком-нибудь рубище[46]. Касаясь внешнего облика киргизов, М. И. Венюков многозначительно замечал: «Иногда носят рубашки, но они не составляют белья»[47]. Все эти показания несомненно

относились к беднейшей части населения. Феодалы и богатые скотоводы имели одежду из дорогих привозных тканей, их тулупы, например, были сшиты из мягких шкурок ягнят. Особенностью их костюма были широкие кожаные пояса, отделанные ценными украшениями из серебра. Такие же различия наблюдались и в обуви, в головных уборах и в украшениях.

Традиционный характер киргизской одежды[48], а также серьезные изменения, которые она претерпела, выявляются при знакомстве с данными, относящимися к XVIII и к середине XIX в. Источники XVIII в. различают одежду вождей (старшин) и одежду простого народа. Если первые, сообщают источники, носят одежду из парчи и войлочные шляпы с украшениями из меха, опоясываются красными шелковыми кушаками, обувь у них из красной кожи, то вторые носят одежду из грубой шерстяной ткани с поясом из холста, шляпы без украшений и сапоги из сыромятной кожи. Из описаний можно также заключить, что одежда у киргизов того времени была распашная, покрой мужской и женской одежды был более или менее одинаков, воротники носили шалевидной формы[49]. Сведения о том, что войлочные шляпы отделывались мехом и имели высокие тульи, подтверждаются приобретенной в 1946 г. Историческим музеем (г. Фрунзе) шляпой, принадлежавшей одному из киргизских вождей XVIII в. Она имеет очень высокую тулью и, судя по названию *(кары бойюу киш калпак; киш* — соболь), была отделана собольим мехом. Кроме того, по рассказам, на ней имелась вышивка. Династийная хроника «Тан Шу» в повествовании о древних киргизах сообщает, что их предводитель «зимою носит соболью шапку, а летом шляпу с золотым ободочком, с коническим верхом и загнутым низом. Прочие носят белые валеные шляпы»[50].

Данные наблюдений Ч. Ч. Валиханова, П. М. Кошарова и В. В. Радлова позволяют воссоздать киргизский костюм 50—60-х годов XIX в. Не касаясь здесь всего костюма, можно отметить те его черты, которые свидетельствуют не только о его самобытности и сохранении в нем древних традиций, но и о несомненных его связях с костюмом некоторых народов Центральной Азии. По словам В. В. Радлова, специфически киргизскими видами одежды являлись верхняя войлочная одежда с рукавами (по Радлову — «кибенек», у современных киргизов — «кементай»), белые

войлочные сапоги из козьего пуха, а также «белые войлочные шапки, которые редко встречаются у казахов и благодаря которым племени (киргизам,— С. А.) присвоено наименование Ак-калпак (белая шапка)»[51]. Действительно, и в киргизском фольклоре встречается эпитет «ак калпактуу кыргыздар (белошляпочные киргизы). Киргизские войлочные шляпы, согласно источникам XVIII в., имеют сходство с головными уборами буддийских монахов ордена Пилу[52].

В этом же направлении устанавливаются черты сходства киргизской женской набедренной одежды *белдемчи,* представлявшей собой распашную юбку, пришитую к широкому поясу, полы которой сходились спереди. Такую юбку носили замужние женщины. Аналогичная одежда (она бытовала также у казашек[53]) поныне входит в состав праздничной и обрядной одежды у монголоязычного народа ту (монгоров)[54].

Характерный для середины XIX в. мужской и женский кафтан *чапан* со стоячим воротником и пестрыми шнурами с пуговицами на груди, имевший распространение у киргизов Прииссыккулья, свидетельствует о тесных связях киргизов с населением Восточного Туркестана[55]. Имеются данные о некотором распространении в прошлом у киргизов способа запахивания левой полы на правую, близкого к тому, который был типичен для монгольских народов[56].

Отпечаток своеобразия придавали одежде киргизов в середине XIX в. такие ее элементы, как женская рубаха с вышивкой, украшавшей грудь, или с отдельно надевавшимся нагрудником *өңүр* или *жака,* сплошь расшитым цветными нитками; конусообразная шлемовидная шапочка, с украшениями *(шөкүлө),* которую надевала невеста; мужские штаны из выделанной кожи или замши *(чалбар, кандагай, жаргак шым),* для изготовления которых шла преимущественно кожа косули и дикого козла (нередко расшитые шелковыми нитками с тарусом); сапоги из красной юфти с длинными голенищами, коротким следом, узкими, слегка загнутыми носками, на высоком деревянном каблуке, со вшитыми из цветной кожи кангами (их носили и мужчины, и женщины).

Некоторые из этих видов одежды и обуви имели аналогии в одежде казахов и отдельных народов Средней Азии, но в целом для костюма был характерен самостоятельный этнографический облик. После присоедине-

ния Киргизии к России, к концу XIX — началу XX в., в нем отмечается ряд изменений. Прежде всего получили более широкое распространение покупные русские ткани. В связи с развитием рыночных связей, усилением контакта с другими народами (русские, татары — на севере, узбеки и таджики — на юге), сдвигами в хозяйственной жизни некоторые виды одежды исчезли вовсе, у других изменился покрой, распространение третьих резко сократилось. В костюм начали входить новые, заимствованные элементы, заменявшие или вытеснявшие старые[57].

После Великой Октябрьской социалистической революции решающую роль в преобразовании киргизского костюма сыграли такие факторы, как коллективизация сельского хозяйства и переход бывших кочевников на оседлость, индустриализация страны и развитие городской жизни. Благодаря расширению торговли и повышению жизненного уровня населения, под влиянием новой, особенно городской, культуры и в результате развития межнациональных связей киргизский костюм в значительной мере изменил свой облик. Самым характерным для него стало сочетание исторически сложившихся традиционных форм одежды, в свою очередь подвергшихся некоторым изменениям, с новыми, главным образом городскими видами одежды, в основе которых лежит современный русский костюм. При этом выработались уже довольно устойчивые комплексы принадлежностей одежды, в особенности среди разных возрастных групп.

В сельских местностях, несмотря на широкое проникновение одежды городского типа, еще устойчиво сохраняются многие виды традиционной одежды, хотя их место и удельный вес находятся в зависимости от возраста и характера производственной деятельности. Но частично сохраняющаяся одежда старого покроя, ее вид существенно изменились благодаря тому, что в обиход населения прочно вошли ткани фабричного производства, большая часть которых ранее была недоступна широкой массе неимущих и малоимущих слоев киргизского населения. За очень небольшим исключением всю одежду сельское население шьет теперь из фабричных тканей.

Так же, как это было и 60—70 лет назад, старый покрой некоторых видов одежды был переработан, а отдельные элементы традиционного костюма, не соответ

ствующие новым требованиям, стали быстро выходить из употребления, удерживаясь лишь среди пожилых людей. Вообще национальные особенности более отчетливо прослеживаются в одежде старшего поколения, но в еще большей мере — в одежде колхозников, занятых выпасом скота на сезонных пастбищах, что в значительной мере обусловлено климатическими условиями высокогорья.

Характеризуя современный киргизский костюм, нельзя не отметить его большого разнообразия, что является следствием главным образом сохранения некоторых его былых племенных особенностей, а также расширения контактов с соседними народами. Определенные различия могут быть отмечены прежде всего в костюме киргизов, населяющих северную и южную части республики.

В Северной Киргизии в общем господствует более или менее единый тип одежды, хотя здесь и отмечаются некоторые локальные черты. Характерно, например, что на Центральном Тянь-Шане женщины носят более длинную одежду, чем в других местах, а в долине Таласа сохранилось относительно больше элементов старого женского костюма, а вместе с тем и своеобразия его стиля.

В прошлом сохранились некоторые особенности одежды, связанные с племенной и родовой принадлежностью. В 1946 г., благодаря ценной информации Абдыкалыка Чоробаева, удалось установить, что даже в мужской одежде некоторых родоплеменных групп северных киргизов в XIX в. существовали различия. Для иллюстрации этих различий привожу таблицу, в которую включены соответствующие данные по видам одежды, головных уборов и обуви (некоторые сведения отсутствуют) (см. стр. 142—144.)

Приведенные данные в ходе полевых работ Киргизской археолого-этнографической экспедиции 1953—1955 гг. были проверены, частично исправлены и уточнены Е. И. Маховой, а также дополнены новыми обширными материалами. Сведения о локальных особенностях и следах родоплеменных различий в одежде киргизов, собранные ею, были частично опубликованы[58]. Они также широко представлены в книге К. И. Антипиной[59]. В работах названных авторов освещены и разнообразные украшения (главным образом женские), которых мы здесь не касаемся.

На юге Киргизии отчетливо выявляются три комплекса одежды. В юго-западных районах Ошской обл., где были расселены племена, входившие в группу ичкилик, бытует одежда, характерная также и для узбекского и таджикского населения всей Ферганы, но в сочетании с рядом элементов общекиргизского костюма. В восточных и юго-восточных районах области, где были расселены племена, причислявшие себя к группам адигине, мунгуш, киргизский костюм как бы объединяет в себе северокиргизские элементы с отмеченными чертами юго-западного варианта одежды. Наконец, в районах северной и северо-восточной части Ошской обл. уже преобладают формы костюма, сходные с северными, но они сочетаются с элементами русского городского костюма и современного узбекского костюма «ферганского» типа. Узбекское влияние особенно ощутимо в районах, расположенных по соседству с Узбекистаном[50].

Как и у многих других народов, большая устойчивость национального костюма наблюдается у женщин. Однако женщины молодые, и среднего возраста, особенно девушки, в большей мере, чем пожилые женщины, подвергли изменению традиционные формы одежды, усвоили новые ее виды. Это было прямым результатом повсеместного вовлечения женщин в общественное производство, их участия в общественной жизни.

Значительно больше традиционных черт сохранилось в костюме пожилых женщин. И в нем также наблюдаются различия, свойственные южанкам и северянкам. В прошлом важную роль в костюме всех замужних женщин играл головной убор, имевший много вариантов, по которым можно было даже определить племенную принадлежность женщины. В наше время ношение национальных уборов в большинстве районов Киргизии почти сошло на нет.

Головной убор женщины состоял из небольшой, облегающей голову шапочки *(кеп такыя, чач кеп, баш кеп)* с полосой, спускавшейся на спину, и повязанного поверх нее тюрбана *(элечек, илеки, калак)*. На тюрбан шла тонкая белая ткань или кисея. В зависимости от формы, высоты и объема тюрбана, а также украшений шапочки различались четыре типа женского головного убора.

В целом, несмотря на глубокие изменения, женский костюм во многих районах сохраняет свой националь-

ный облик, в чем немалую роль играет присущая цветовая гамма, жизнерадостный колорит.

В мужской одежде, в отличие от женской, наблюдается гораздо более заметное влияние городских форм костюма, однако неодинаковое в различных возрастных группах. Большое распространение современный городской костюм получил и среди молодых колхозников. Однако на юге несколько чаще можно встретить элементы национального костюма.

Одежда мужчин среднего возраста в сельских местностях в большей мере смешанного типа. Но на юге республики они носят верхнюю одежду традиционного покроя.

Многие виды национальной одежды устойчиво сохраняются в костюме мужчин пожилого возраста и стариков. Как и в женском костюме, здесь много локальных вариантов.

В Северной Киргизии у чабанов и табунщиков не вышли из употребления старинные виды верхней одежды: плащ (кементай) из коричневого или белого войлока, свободного покроя, хорошо предохраняющий от дождя или снега, и очень широкий длиннополый *чепкен, чекмен,* с длинными и широкими рукавами, из сукна домашнего производства, который надевают на другую верхнюю одежду. Его шьют как на подкладке, так и без нее.

Зимними видами одежды служат традиционные меховые шубы *ичик,* крытые темной тканью, на Тянь-Шане и в Прииссыккулье — с меховыми воротниками шалью, и нагольные овчинные тулупы. На севере и в северных районах Ошской обл. эти тулупы *тон* шьют с большими меховыми воротниками и окрашивают в желтый, белый или черный цвета. На юге Киргизии тулупы *постун* иногда не имеют воротника, в восточных районах их окрашивают в белый цвет, в западных шьют с боковыми разрезами внизу. Очень разнообразна отделка тулупа: полы, подол и ворот обшивают полосами меха или черной ткани, вышивают полосы и треугольники из ткани на плечах и внизу, у разрезов.

Большим разнообразием отличаются и меховые шапки. Почти повсеместно распространена войлочная шляпа (калпак) нескольких вариантов, различающихся по форме тульи, наличию или отсутствию разрезов на полях, характеру строчки. Так, у южан она более высокая, чем у северян, с широкими полями, имеющими

Различия в мужской одежде северных киргизов в XIX в.

Родоплеменные и локальные группы	Верхняя одежда (*тон, ичик, чапан, чепкен*)	Меховые шапки	Войлочные шляпы (калпак)	Тюбетейки (*топу*)	Обувь
1	2	3	4	5	6
Племя чекирсаяк: чоро (Ак-Талинский, Тогуз-Тороуский, частично Куланакский р-ны Тянь-Шаня).	*чоро тон:* из овчины, окрашенной в белый цвет; воротник, полы, обшлага обшиты полосой черного бархата.	*тебетей:* тулья из ткани белого цвета, опушка средней величины из черной мерлушки; кисточка *чок* из шелка.	*тилик калпак:* тулья из 4 клиньев, прошита черными нитками, с кисточкой чок; поля с разрезами, обшиты снизу черным или темного цвета бархатом или другой бумажной тканью.	Из белой ткани, по краю вышивка *сайма.*	*чоро чокой:* сапоги из целого куска кожи (в виде чулка), высотой до колен.
кулджыгач (Джумгальский р-н Тянь-Шаня).	—	*мытаам тебетей:* тулья различного цвета из ситца и бархата, прострочена, кисточки нет; опушка черного, серого, сивого цвета (*кара, кызыл, кёк*), средней величины, ее задняя часть опускается вниз.	То же.		То же.
курманкоджо (Джумгальский р-н Тянь-Шаня).	Частично носили чоро тон, частично ичик.	То же.	То же.	—	—
Племя черик (Атбашинский р-н,	тон: из овчины, окрашенной в бе-	тебетей: тулья из бархата или трико	То же.	Из черной или синей,	*кийиз отюк:* войлочные са-

Продолжение

1	2	3	4	5	6
часть Нарынского р-на Тянь-Шаня).	лый цвет, отделан узкой полосой черной мерлушки.	черного или темного цвета; опушка высокая и массивная; кисточка маленькая.		иногда из белой ткани, без вышивки.	поги, подошвы подшиты кожей.
Племя моңолдор (Ат-Башинский р-н, часть Нарынского района Тянь-Шаня).	То же	—	То же.	—	—
Племя тыныымсейит (Нарынский р-н Тянь-Шаня).	Большинство носило ичик, женщины крытый бархатом, мужчины—крытый трико черного или темного цвета.	—	*тилик калпак:* тулья из 4 клиньев, прошита черными нитками, с кисточкой чок; поля с разрезами, обшиты снизу черным или темного цвета бархатом или другой бумажной тканью.	—	—
Племя сары багыш (Нарынский и Кочкорский р-ны Тянь-Шаня).	—		То же.		**кийиз өтүк** (см. выше).
Племя солто (Чуйская долина).	тон: из овчины, окрашенной в желтый цвет, отделан полосой из	тебетей: тулья небольшая, простеганная, из ткани разных цветов (кроме бело-	калпак: тулья из 4 клиньев, прошита белыми нитками; поля без разрезов, без об-	—	Первыми стали носить *кепич-маасы*

Продолжение

1	2	3	4	5	6
	черного бархата или прострочен; чапан часто заправлялся в замшевые штаны *(жаргак шым)*. чепкен с широким и длинным воротником (шалью).	го); опушка узкая, из мерлушки сивой масти *(кызыл кёрпе)*.	шивки, темного цвета; без кисточки.		(ичиги с галошами).
Прииссыккулье: племена бугу, саяк, подразделение тынай племени сары багыш. **Тогуз-Тороуский р-н Тянь-Шаня:** племя басыз, подразделения племен саяк и чекир-саяк и другие группы		*малакай:* шапка из овчины мехом внутрь, без опушки, по краям обшита полоской ткани*.	калпак: тулья из 4 клиньев, прошита черными нитками; поля без разрезов; с кисточкой.	—	—

* КРС, стр. 513: **малакай** мужская меховая шапка без полей и без отворотов; стр. 717: **жапма тебетей** *тяньш.*, **тоголок тебетей** *южн.*, то же, что **малакай**; ср.: К. И. Антипина. Особенности материальной культуры ..., стр. 235.

разрезы; в некоторых районах Таласской долины поля шляпы почти прямые, тулья — сплошная, без клиньев; в Прииссыккулье и Чуйской долине встречаются шляпы полуовальной формы с полями без разреза (по сообщению Р. Д. Ходжаевой, шляпы уйгуров «малхай» были сваляны из одного куска войлока, их поля обшивали черной тканью и не разрезали) и т. д. Поля в большинстве случаев обшивают черным бархатом, сатином или другой тканью; место соединения клиньев обшивают черным кантом или конским волосом. Иногда шляпу украшают незатейливым орнаментом, вышитым черными нитками.

Киргизская традиционная одежда, как и одежда многих других народов, может служить ценным источником для выявления древних этногенетических и культурных связей. Для киргизов эти связи, как показывают многие данные их этнической истории, особенно широки и многообразны. Некоторые попытки рассмотрения этих связей были уже предприняты[61]. Детальное их изучение должно стать делом ближайшего будущего. В данное время можно лишь наметить некоторые направления этих связей, хотя они, конечно, охватывают значительно больший круг народов и касаются большого числа признаков, характеризующих одежду, и относящихся к ней терминов.

Касаясь недавно бытовавшей одежды у современных нам тюркских и монгольских кочевников, Л. П. Потапов справедливо отмечал сходство покроя и материала их одежды, а также прически и некоторых предметов украшений с таковыми у древних кочевников Центральной Азии, описанными в исторических источниках или дошедших в погребениях кочевников (конца I тысячелетия до н. э. — I тысячелетия н. э.)[62]. Он же обратил внимание на то, что меховая и шерстяная длиннополая одежда и мягкая кожаная обувь с войлочной подкладкой незаменимы в климатических условиях местообитания кочевников и для постоянной езды верхом[63].

В свое время С. И. Руденко, исследуя одежду западных казахов, писал, что их плечевая одежда, различного рода кафтаны и шубы, поясная одежда, штаны и шаровары — древнего происхождения, являются типичными для кочевников-скотоводов[64]. Многолетнее изучение одежды казахов, проведенное этнографами Казахстана в 1954—1963 гг., позволило им не только дать ее обстоятельное описание, а также сопоставить ее с одеж-

дой соседних народов Средней Азии, Поволжья, Сибири и Центральной Азии, но и сделать серьезный историко-этнографический экскурс, для которого они привлекли данные, относящиеся к древним источникам[65]. Анализируя формы одежды туркмен-нохурли, Г. П. Васильева правомерно рассматривает археологические находки, характеризующие покрой одежды у древних обитателей Средней Азии, как вещественное доказательство устойчивости форм покроя одежды современных среднеазиатских народов, ссылаясь при этом на раскопки Кенкольского могильника, произведенные А. Н. Бернштамом[66]. Ценным историко-этнографическим исследованием в том же плане, включающим в себя и данные по кочевым в прошлом народам Средней Азии, является работа О. А. Сухаревой[67].

И для киргизов прежде всего должна быть подчеркнута историческая преемственность их одежды по отношению к одежде древнетюркских кочевников. Приведем несколько подтверждающих это положение показаний. Отмечая характерную для западных казахов теплую одежду, особенно широко распространенную среди адаев,— «купы», С. И. Руденко писал, что это «шекпен, но более просторно сшитый из верблюжьего сукна, на подкладке из верблюжьей шерсти... Купы, на основании палеоэтнологических данных, следует рассматривать как очень древний тип одеяния турков (автор имеет в виду тюркские народы,— С. А.), и можно с уверенностью сказать, что это примитивное одеяние является культурным достоянием казахов и их предков в течение по меньшей мере двух тысячелетий»[68]. Под тем же названием *(кюпю)* у киргизов известны: 1) шуба из меха верблюжонка; 2) мягкое боевое непроницаемое для стрел одеяние (в эпосе); 3) подушка, набитая шерстью[69]. Совершенно очевидно, что все эти значения киргизского термина восходят к одному первоисточнику, генетически связаны с казахским «купы». В этом убеждает другая линия связи этого же термина. Как сообщают исследователи, казахские пастухи носили «шідем купі», крытые домотканым верблюжьим сукном. Подкладкой служила шерсть овец или верблюдов, снятая вместе со сваляв-шимся подшерстком и простеганая продольными швами[70].

Этот вид казахской одежды можно считать идентичным одежде киргизских пастухов, верх которой был из кустарной шерстяной ткани, а подкладка — войлочная.

Она носила название *чийдан*[71]. Сходные с названными типы одежды бытовали у узбеков-карлуков, в недавнем прошлом ведших полукочевой образ жизни. Карлуки (мужчины и дети) носили «гуппи» — ватную стеганую рубашку и «чайдам» — шерстяной халат с войлочной подкладкой[72]. Но дело не только в полной аналогии между такими типами одежды, как шідем күпі у казахов, чайдан у киргизов, чайдам у карлуков. К. Шаниязову удалось установить, что названные типы одежды карлуков бытовали у тюрков в XI в. Их называет в своем сочинении Махмуд Кашгарский: «ялмо» или «гуппи» — стеганая на вате одежда в виде рубашки; верхняя одежда из «жайдам» — войлочной материи, эта одежда надевалась при дождливой погоде (жайдам клали также в одеяло вместо ваты)[73].

Прямую связь с чайдам имеет другой тип одежды — войлочный плащ с рукавами, который также носили киргизские скотоводы. Его называли кементай, но В. В. Радлов привел другие его названия: «кибенек» и «кебанак»[74]. К. Шаниязов указывает, что карлуки Шурчинского р-на называют чайдам «кебеняк» и что такой же вид одежды и под тем же названием встречается у Ибн-Фадлана[75]; он также отмечает, что у богатых людей чайдам целиком кроился из серого плотного войлока; рукава, ворот, полы расшивались красивыми узорами. Если отбросить узоры, то такой чайдам, очевидно, действительно равнозначен киргизскому кементаю (кебенеку).

У турок, сообщает В. П. Курылев[76], сохраняется широкий пастушеский плащ «кепенек», который катают из войлока. Он не имеет рукавов, впереди — сплошной разрез. Материал, назначение этой одежды, ее название вполне совпадают с киргизским и карлукским типом одежды, покрой же — совсем иной. Таким образом, если не считать карлукского гуппи, отличавшегося по своему покрою, но сходного с казахским купы по способу изготовления (стеганая одежда), все остальные названные типы казахской, киргизской и карлукской одежды можно рассматривать как восходящие к древнетюркским образцам, характерным для скотоводов-кочевников. Важно подчеркнуть очевидное сходство и самих терминов: гуппи (карлук.), купы (казах.) и күпю (кирг.).

В древнетюркских рунических текстах «тон» — одежда, шуба. В том же значении что слово представлено

в киргизском, тувинском хакасском, шорском, алтайском[77], а также в некоторых других тюркских языках, причем в киргизском так называют овчинный тулуп, а в южных диалектах верхнюю одежду вообще (главным образом мужскую), халат[78]. Так же обстоит дело с древнеенисейским «кеш» (пояс)[79], которое сохраняется в киргизском *кешене* (кушак)[80]. На основании археологических данных установлено, что древние тюрки носили узкие наборные пояса с бляшками, к которым подвешивали разного рода сумки для огнива и других мелочей, точильный камень и т. п. Характерные для тюрков бляшки наборных поясов, поясные подвески с прорезью были найдены и в Киргизии: в Чуйской долине[81] и в долине Таласа[82]. Приведем соответствующие данные для современных киргизов. В некоторых местах, сообщает К. К. Юдахин, под названием *илгич* имели распространение ременные пояса с пряжкой (в старину с украшениями)[83]. В своих черновых записях Ф. В. Поярков приводит подробные данные о таких поясах: «У мужчин на опояске огниво (оттук), шило (шибеге) и сумочка с расческой для бороды (сакал тарак) и другие принадлежности. Прежняя опояска из ремня-кисе — вышла из моды и встречается очень редко у стариков... Кисе делается из ремня шириной от 1 до 3 вершков, к концу ремня прикреплен крючок, а по длине пояса-ремня делаются дырочки для зацепки крючка; на правой стороне ремня пришита полукруглая сумка из кожи же, сверху закрывающаяся крышкой во всю сумку, в которой имеется дратва (тарамыш), ремешки для сшивания седельных принадлежностей (тасма), а с левой стороны привешен нож и другие принадлежности. Прежде все это обделывалось серебром, медью, оловом и железом»[84]. Под тем же названием «кисе» художник П. М. Кошаров описывает кожаную сумку на поясе с мешочком для пуль и оттуком[85]. Описание и рисунок подобного пояса «кісе» с сумкой под тем же названием приводит в своей работе о вооружении казахов Ч. Валиханов[86]. Достаточно просмотреть богатый иконографический материал, относящийся к древнетюркским каменным изваяниям[87], чтобы убедиться в том, что кожаные пояса, бытовавшие в недавнем прошлом у киргизов и казахов, как и формы подвешивавшихся к ним сумок и других принадлежностей, иногда до деталей повторяют древние формы, выразительно запечатленные на каменных изваяниях.

Хотелось бы указать еще на древнюю, по-видимому, принадлежность одежды девушек, о которой пишет Ч. Валиханов: «Говорят, что в прежние годы девицы носили корсеты (затягивали ими груди), называемые кокузбек»[88]. Это название современным киргизам неизвестно. Но в труде Махмуда Кашгарского мы находим слово «кокуз» (كُكُز) в значении «грудь»[89]. Очевидно, Ч. Валиханову удалось еще отметить древнетюркский термин, сохранявшийся у киргизов для этой части девичьей одежды.

В опубликованной недавно работе С. И. Вайнштейна и М. В. Крюкова содержится ценный материал, уточняющий и дополняющий сведения об облике древних тюрков[90]. Они уделили большое внимание одному из важных этнических признаков: манере запахивания верхней одежды, по поводу которой в среде тюркологов существуют разногласия. Авторы убедительно доказывают, что для древних тюрков было характерно запахивание одежды справа налево (правая пола наверху)[91]. По показаниям этнографов, у современных киргизов до недавнего времени одежда запахивалась слева направо. Но некоторое время тому назад этнографу Т. Баялиевой удалось выяснить, что погребальный саван *кепин,* части которого носят названия некоторых видов бытовой одежды, имеет обратный запах. Как ей сообщили, саван заворачивают справа налево (независимо от пола покойного), тогда как бытовую одежду запахивают всегда наоборот,— слева направо. Возможно, что это характерная для погребального культа многих народов традиция, но нельзя исключить и того, что в погребальной «одежде» киргизов как бы «воскрешалась» древняя манера запахивания одежды, тем более что, например, в саване для женщины имелась одна часть, носившая название «белдемчи», т. е. название одной из принадлежностей одежды замужних женщин, имевшей также, по-видимому, древнее происхождение[92].

Немало любопытных аналогий обнаруживается при сопоставлении костюма киргизов и алтайцев. Хотя в целом национальный костюм у этих народов имеет существенные различия, все же при внимательном изучении отдельных частей одежды и ее терминологии можно выявить много общего. Среди мужской одежды у алтайцев близкую аналогию к киргизской имеют летняя верх-

няя одежда из кожи жеребенка или шкуры косули, носившая название «дьаргак», и доха из шкуры косули («дьака»), обращенной шерстью наружу, надевавшаяся поверх шубы[93]. Киргизы также носили доху из шкуры жеребенка шерстью наружу, *(даакы)*. Термином *жаргак* они называли выделанную из шкуры животного (особенно из шкуры горного козла или косули) кожу типа замши, из которой шили преимущественно штаны (жаргак шым, кандагай). Южные алтайцы-охотники также носили штаны из самодельной замши (из кожи марала или косули). Как и киргизы, алтайцы (телеуты) надевали зимой овчинные штаны. Покрой штанов, в отличие от других частей, был у тех и других одинаков. Характерным для киргизов был войлочный плащ с рукавами (кементай). Алтайцы в 60-х годах XIX в. тоже носили верхнюю одежду из войлока (чокпень). Зимняя телеутская шапка «турпа бөрүк» по форме сходна с шапкой телпек, которую носят киргизы южной части Ошской обл.: тулья из 4 клиньев, внизу оторочена узкой полоской меха. Такое же сходство может быть отмечено и для обуви типа поршней (кирг. *чокой*), сшитой из куска сыромятной кожи, к которой алтайцы пришивают голенища.

У кашгарских киргизов нами отмечен термин для шубы — *жува*, аналогичный названию женской вдовьей одежды у алтайцев — «чуба».

Нагрудное украшение женского платья телеуток «төштөк» по покрою идентично украшению на старинных платьях киргизских женщин — вышитому нагрудничку жака или өцүр[94]. Наконец, женская шуба телеуток по своему покрою весьма близка к киргизской женской шубе (ичик).

Ряд существенных аналогий не только в терминах, но и в самих типах отдельных принадлежностей одежды, прослеживается в направлении киргизско-монгольских связей. У монголов охотники надевают обувь «бойтог» из оленьей или лосиной кожи[95], у тянь-шаньских киргизов под названием *бойго* известен род кожаных чувяк[96]. Название киргизских замшевых шаровар «кандагай» прямо связано с монгольским «хандага» — лось. Киргизское и алтайское *топчу*, «топчы» — пуговица — не встречает соответствий в других тюркских языках, но в монгольском употребляется в том же значении: «тобшо», «топчи»[97]. У киргизов под названием *сёйкё* известно нагрудное украшение, имеющее форму боль-

ших конусовидных серег, соединенных цепочкой, со множеством подвесок. Западно-монгольские женщины вместо серег прикрепляли к ушам длинные подвески — комбинацию цепочек и серебряных или металлических пластинок[98]. Серьги же средневековые монголы называли «süike»[99]. Все женщины монголки носили бархатные или матерчатые чехлы-накосники[100]. У киргизских женщин также бытовали накосники: длинные бархатные полоски в виде трубочек, в которые прятали косы. На них нашивали серебряные фигурные пластинки, пуговицы, жемчужины. Их называли *чачпак* или *чачкап* (мешок для волос)[101]. Близкую аналогию к киргизским женским шапочкам кептакыя имеют повязки у южных монголок — узумчин, от которых на виски опускались нити кораллов и серебряных или металлических пластинок и цепочек[102]. Особенно много соответствий обнаруживается в обуви, головных уборах, вышивках на груди женских рубах и т. п. у западных монголов и киргизов.

Некоторые связи могут быть намечены и в одежде тувинцев и киргизов. Ограничимся только одним показанием. Для всех видов верхней одежды тувинцев характерны сферические, полые внутри пуговицы с воздушным ушком (из меди, серебра). Бронзовые сферические пуговицы аналогичного типа, найденные в Пий-Хемском р-не, С. И. Вайнштейн датирует тюркским временем (VIII—IX вв.)[103]. Такого же образца пуговицы еще недавно можно было встретить на киргизской девичьей и детской одежде. У памирских киргизов к женским головным уборам обязательно пришивались или входили в состав их украшений позолоченные серебряные бубенчики *(буун, тюймё, буйпак.)*[104].

Нет необходимости останавливаться на широких связях киргизской традиционной одежды и одежды казахов и народов Средней Азии, особенно узбеков и таджиков. Большое внимание им было уделено в уже упоминавшихся исследованиях Е. И. Маховой и К. И. Антипиной. Прослеживаются, например, соответствия типов обуви киргизов и горных таджиков (кирг. *мёкю, чарык;* тадж, мукки, чорчьк), женских налобных повязок (у кашгарских киргизок *чеке таңгыч;* тадж. сарбанд или мандил)[105] и мн. др.

Киргизская одежда и украшения во всех многочисленных вариантах характерны своими разносторонними связями. Они предстают перед нами как очень своеобразный продукт многовекового синтеза среднеазиатских

и центральноазиатских культурных влияний, сохраняя в то же время многие черты костюма древних тюрков-скотоводов и охотников.

ПИЩА

Несмотря на некоторое распространение земледелия у киргизов, до третьей четверти XIX в. состав их пищи определялся господством у них скотоводческого хозяйства: в ней преобладали молочные продукты и мясо. По наблюдениям Ч. Валиханова, в середине XIX в. северные киргизы питались главным образом «молоком да палым скотом», хотя упомянул и о просяной каше[106]. В это время, например, киргизам Памира и Каратегина мука была неизвестна: если она им и попадалась, то из нее не делали хлеб, а варили похлебку[107].

Наступившие вскоре после присоединения Киргизии к России изменения хозяйственного уклада киргизов привели к заметному увеличению в пищевом рационе доли зерновых продуктов[108]. В последующий период основными видами пищи у большинства киргизского населения стали уже молочная и растительная и лишь отчасти мясная. Объективные наблюдатели уже давно отмечали, что для большинства киргизов мясо являлось предметом роскоши и было повседневной пищей лишь очень богатых людей[109].

Одной из самых характерных особенностей пищевого режима киргизов был его сезонный характер. В теплое время года питание основывалось на молочных продуктах, зимой же преобладала пища из муки и зерна, к которой добавлялись некоторые продукты из молока (сыр, масло, подсоленный творог). Уделом большей части населения было постоянное недоедание, особенно зимой; во время массового падежа скота нередко наступал настоящий голод.

Киргизская национальная кулинария весьма богата по ассортименту составляющих ее видов пищи. Но при всем этом питание основной массы населения отличалось крайней скудностью и однообразием. В. И. Кушелевский отмечал, что «бедные киргизы живут впроголодь, пробиваясь какою-нибудь похлебкою из джугары или из растертого крута (сыр) с водою»[110]. Обычно бедняки и малосостоятельные середняки в течение круглого года питались жидкой пищей. Наиболее распространенными видами ее были: *максым* — питье, приготовляемое

из толокна или дробленого ячменя (в отвар клали немного муки или старого максыма) и *жарма* (джарма) — род похлебки, приготовляемой из подсушенного на огне ячменя (или пшеницы), зерна которого размельчали в деревянной ступе, крупно размалывали и опускали в кипящую воду. В отвар, после того как он остынет, добавляли солод или старую джарму и муку. Джарму употребляли холодную, как в пресном, так и в кислом виде. Кроме того, были распространены *талкан* — толокно из поджаренного и измельченного ячменя, пшеницы или кукурузы (его распускали в молоке, простокваше или воде), *көжө (кёчё)* — жидкий суп из пшеницы, который заправляли молоком или айраном (*айран* — слегка разбавленное водой кислое молоко). Реже варили суп с мясом. Употребляли в пищу и просяную кашу *ботко*[111].

Не все бедняки имели возможность питаться ежедневно обычной пищей кочевника — айраном, приготовлявшимся из овечьего молока. Одно из любимых блюд скотовода — кумыс *кымыз* — кобылье молоко, подвергающееся брожению, так же как и мясо, бедняк употреблял редко, да и то большей частью с байского стола, как подачку, или как угощение во время устраивавшихся баями и манапами торжеств. Чай, не говоря уже о сахаре, был почти недоступен бедняку, даже хлеб в виде лепешек не был его повседневной пищей. В то же время пища состоятельных слоев киргизского населения была обильной и разнообразной.

Пища разных слоев населения в прежнее время во многом зависела от натурального характера хозяйства.

На пищевой режим современного киргизского населения оказывали свое влияние глубокие преобразования социально-экономического уклада, повышение культурного уровня и особенно переход к оседлому образу жизни бывших кочевников.

Вместе с тем на видах пищи отразилось расширение связей с городом и с соседним русским, узбекским, таджикским, дунганским и уйгурским населением. Это особенно заметно в Прииссыккулье, в Чуйской долине, в Южной Киргизии. Хотя пища в целом и продолжает сохранять свой национальный характер и способы ее приготовления не подверглись существенным изменениям, но в ней появились и новые, незнакомые в прошлом блюда, она стала разнообразной. Пища обогатилась в значительной мере в связи с развитием новых отрас-

лей хозяйства, почти неизвестных ранее кочевникам: огородничества, садоводства, пчеловодства, птицеводства. Тем не менее она не утратила в полной мере и своего сезонного характера, особенно среди животноводов. Осенью и зимой пища более питательна и разнообразна, летом в ней значительное место занимают чай и холодные жидкие кушанья, горячее блюдо приготовляют преимущественно вечером.

Резко улучшилась качественная сторона питания подавляющей массы населения, повысился удельный вес наиболее питательных видов пищи. Прежде всего, на столе киргизского колхозника перестало быть редкостью мясо, животные жиры. В пищевой обиход вошли картофель, овощи и фрукты, мед, покупные продукты (сахар, кондитерские изделия и др.), стал доступен широким массам рис, а с ним и плов, в пищу стали употреблять птичье мясо и яйца в вареном и жареном виде. Наиболее часто употребляются такие овощи как лук, помидоры, огурцы, морковь, капуста (из нее иногда варят щи). В Южной Киргизии, где овощи и фрукты уже давно вошли в пищевой рацион, значительное место принадлежит тыкве *ашкабак,* которую кладут в суп, в пельмени, едят с мясом и приготовляют как самостоятельное блюдо. Наряду с традиционными лепешками, выпеченными в котле *(көмкөрмө токоч)* или на углях между двумя сковородками *(көмөч нан),* а в Южной Киргизии и отчасти в долине Таласа — в глиняной хлебной печи «ферганского» типа — *тандыр* (на севере она распространена преимущественно в пределах Прииссыккулья и имеет иную форму), употребляется и печеный современным способом хлеб.

Из молока и молочных продуктов, кроме айрана и кумыса, приготовляют: род кислого сыра — *курут,* заготовляемого на зиму и употребляемого в пищу в сухом виде или растертым и разведенным в теплой воде; творог *сузме;* разбавленный водой айран *(чалап),* используемый летом как прохладительный напиток; пресный сыр из кипяченого створоженного молока, засушенный в виде небольших лепешек — *быштак* или *пышлак* (изготовляется преимущественно у южных киргизов и употребляется в пищу в первые же несколько дней после приготовления); особый сорт сладковатого твороговидного сыра из подвергающегося длительному кипячению овечьего молока *(эжигей);* топленое масло *сары май* сливки, снятые с кипяченого молока *(каймак),* и др.

Надо отметить различия в способах приготовления масла. Так, в Северной Киргизии не применяется широко распространенная на юге деревянная или металлическая маслобойка *куу* или *гуу*, имеющая форму узкого цилиндрического сосуда.

Молочная пища летом составляет основное питание у колхозных животноводов. Они заготовляют на зиму в больших размерах курут, топленое масло и подсоленный творог. По случаю возвращения животноводов с летних пастбищ до сих пор принято устраивать угощение *өрүлүк*. Прежде его приносили вновь прикочевавшему скотоводу те, кто уже раньше прибыл на место стоянки. Теперь живущие в селениях родственники приносят вернувшемуся напитки, национальные лакомства, лепешки, фрукты и т. п. Животноводы в свою очередь угощают их копченым мясом, сыром.

Обилие зерновых продуктов позволяет колхозникам употреблять в пищу разнообразные мучные изделия, которые заняли в пище прочное место. Из муки приготовляют излюбленное лакомство — кусочки теста, жареные в котле в бараньем сале *(боорсок)*; печеные в золе хлебцы *көмөч*, которые кладут в горячее молоко и сдабривают маслом и творогом; слоеные, печеные на масле, иногда со сливками лепешки *каттама;* печеные в масле лепешки *(май токоч)*; оладьи *куймак* и др. Боорсок употребляют теперь нередко с сахарным песком. На юге, а также в долине р. Таласа сохраняется блюдо из проса или зерен кукурузы: зерна поджаривают, толкут в ступе или размалывают на ручных жерновах, затем заливают горячим молоком и едят с маслом и сахаром или подают к чаю.

Мучная пища очень часто сочетается с другими продуктами; так, например, лапшу *кесме* варят с мясом, иногда с молоком; на юге частым блюдом бывает молочная рисовая каша *шоола*. Хлебные изделия подают обязательно к чаю.

Чай принадлежит к числу самых популярных напитков у киргизов. Еще не так давно, например, в Иссык-кульской котловине чай нередко приготовляли сами; покупной чай, преимущественно кирпичный, был доступен не всем. Еще Ч. Валиханов указывал на то, что киргизы заваривали чай с солью, «вроде калмыцкого затурану»[112]. Среди северных киргизов до революции был распространен *куурма чай:* в молоко, разбавленное водой, клали жареную на масле муку или талкан, до-

бавляли соль и кипятили. В. И. Кушелевский следующим образом описывал чай, приготовлявшийся южными киргизами: «Иногда чай кипятится в котле с примесью молока, сала, соли и перцу и в таком случае называется шир-чай или ак-чай, а также калмыцким чаем. Подобная смесь скорее похожа на суп, нежели на чай и весьма употребительная между кочевым населением»[113].

Теперь повсеместно пьют покупной чай, причем в Южной Киргизии летом предпочитают зеленый чай *көк чай*. Северяне воду для чая кипятят, как правило, в самоварах, которые стали появляться здесь в начале XX в., а южане — преимущественно в металлических кувшинах. У первых принято подавать чай каждому из пьющих в отдельной пиале, а у вторых — пить поочередно из одной-двух пиал. Угощением к чаю кроме лепешек и боорсока́ служат масло, каймак, сушеные фрукты, сладости, в частности мед. В Прииссыккулье и в некоторых других местах чай пьют иногда со свежим молоком, чуть подсаливая его. Из других напитков распространены упомянутая джарма, а также буза *бозо*, которую приготовляют, главным образом, зимой из проса, ячменя или кукурузы, добавляя для брожения солод (проросшую пшеницу) и муку. В 60-х годах XIX в. В. В. Радлов наблюдал, как киргизы приготовляют из проса бузу — род пива, а из нее дистиллировали водку, которую пили зимой[114]. В то время киргизы употребляли также молочную водку[115], для чего перегоняли кумыс тем же способом, какой применяли некоторые другие народы Центральной Азии[116]. Позднее она вышла из употребления.

Теперь нередко наряду с кумысом (его потребляют летом, преимущественно животноводы) приготовляют кумыс из коровьего молока *(уй кымыз)*, которое заквашивают настоящим кумысом.

На юге часто варят болтушку *атала* — жидкую кашу из кукурузной муки, которую едят с кислым молоком или маслом.

Киргизы употребляют в пищу различные виды мяса: конину (она особенно ценится), баранину, говядину, а также мясо диких животных: горных козлов, косуль и баранов, птичье мясо. Среди охотников до сих пор сохранился старинный способ варки мяса[117]. Обычно мясо повсеместно варят в чугунных котлах.

Наиболее распространенным видом мясной пищи является вареная баранина. Куски мяса обмакивают в

соленый мясной бульон *сорпо*, который, кроме того, пьют перед едой и после нее. Употребляются также мясной бульон, приправленный кумысом или айраном, который носит название *ак серке*, и питье под названием *кара дөң* в виде горячего мясного бульона, разбавленного сырой холодной водой; его пьют обычно после обильного вкушения мяса[118]. Излюбленным блюдом является мелко накрошенное мясо *(тууралган эт*, теперь чаще называют *беш бармак)*, политое бульоном, которое смешивают со сваренной в этом бульоне лапшой. Бульон, предназначенный для заливания этого мяса, а также рассол из бульона, которым приправляют мясную пищу, называется *чык*[119]. В XIX в. в Северной Киргизии лапшу в мясо не добавляли и называли это блюдо *нарын*. У южных киргизов нарын распространен и сейчас. В него добавляют нарезанный лук. Лакомством считается легкое овцы, наполненное молоком и маслом и сваренное в воде *(куйган өпкө, олобо)*, а также конская колбаса из мяса с жиром *(чучук)*. Употребляют также мясо в вареном виде (подают крупные куски, нарезают во время еды) с кусочками тонко раскатанного теста *(кулчөтай)* и в жареном виде без всяких приправ *(куурдак, куурма)*.

Чрезвычайно любопытен один из способов приготовления мяса у памирских киргизов, о котором сообщает Ю. Д. Головина: «...цельного выпотрошенного барана, с зашитым внутри его курдюком, кладут, не снимая шкуры, в яму на горячие уголья; засыпав его слегка землею, разводят сверху костер, который и поддерживают определенное время. Туша сохраняет таким образом в себе весь сок и жир»[120]. М. Айтбаев пишет: «Изредка готовили мясо и так: вынув внутренности, тушу барана опускали в яму с горячими углями. Сверху разводили большой огонь, чтобы образовалось много углей. Затем яму тщательно закрывали камнями, землей, чтобы внутрь не попал воздух. На следующий день тушу вынимали из ямы, счищали ножом нагар... Иногда в тушу насыпали перец и соль, на юге Киргизии — рис»[121].

Сходный способ приготовления мяса («комма шурпа») карлуками-пастухами на пастбищах описывает К. Шаниязов: «Зарезав овцу, барана или козу, мясо и сало солили и в сыром виде зашивали в шкуру убитого животного. Для этого хорошо отделывали шкуру, спалив шерсть на огне. В яме глубиной 50—60 см разводили

огонь, и спустя некоторое время шкуру, заполненную мясом и салом, клали в яму и закапывали, а сверху засыпали землей. Для выхода пара в середину шкуры (в области пуповины) вставлялась камышовая трубочка, верхняя часть которой должна оставаться снаружи. Комма шурпа таким способом могла быть приготовлена в течение дня, и чабаны питались этим кушаньем в течение нескольких дней»[122].

Об аналогичном способе у турок приводит данные В. П. Курылев. В лесистых местностях делают «куйу кебабы»: баранью тушу заворачивают в шкуру, кладут в предварительно раскаленную яму и, закрыв сверху, разводят огонь[123]. В том же ряду находится и способ зажаривания туши, о котором мы находим сведения у К. К. Юдахина: **таш кордо** — так называют выпотрошенную, но не освежеванную от шкуры овечью или козью тушу, зажаренную целиком путем бросания в нее раскаленных камней[124]. Все эти способы, как можно предполагать, восходят к древнейшим формам быта, связанным с хозяйством охотников и скотоводов-кочевников.

Большой интерес вызывает порядок распределения кусков вареного мяса во время угощения по степени их «почетности». Первым обратил на это внимание К. К. Юдахин: «Особенно же меня удивило то, что ни на одном из угощений я не встретил на блюде ни конины, ни головы барана. Оказывается, здесь оба эти кушанья, которые так почетны у северян (в примеч.: «голова — почетный кусок у солтинцев и сарыбагышей»,— С. А.), уважением не пользуются. Зато почки, которые у северян не в почете, здесь подаются наравне с другими лакомыми кусками мяса. Дело, конечно, не в почках, а в том, что **уча** (крестец, задок) здесь занимает первое место среди кусков мяса. Факт этнографически очень важный»[125]. Проведенный нами опрос ряда стариков на севере и на юге Киргизии показал, что в ритуале распределения мяса имеется большое разнообразие. При этом степень «почетности» тех или иных кусков мяса различается в зависимости от того, баранина это или конина. Хотя, как подчеркивали старики, женщинам не давали «мужских» почетных кусков мяса, все же женщина-гостья получала определенный именно для таких случаев кусок.

В Прииссыккулье самому почетному гостью при угощении бараниной давали *жамбаш* (подвздошную кость),

затем следовали голова *баш, жото жилик* (берцовая кость) или *кабырга* (ребра). На Тянь-Шане (Ат-Башинский, Ак-Талинский р-ны) первое место занимают ребра, далее следуют жамбаш и голова. По сведениям М. Айтбаева, на Иссык-Куле, в Нарыне, Тогуз-Тороуском и других районах Тянь-Шаня старшему и почетному гостю дают голову, но в Ат-Башинском, Кочкорском, и Джумгальском р-нах это не принято[126]. При угощении же кониной, особенно на тризнах и разного рода празднествах *(той)*, на Иссык-Куле самым почетным куском мяса считался упомянутый уча[127]. За ним следовали ребра или жамбаш и др. На Тянь-Шане во время массовых торжественных угощений первое место из конской туши также отводилось уча, второе — *карчыга* (часть туши — от ребер и до ляжек)[128], в обычных же условиях предпочтение отдавалось ребрам. Почетной частью бараньей туши для женщин у северян считался копчик, или хвостовой отросток,— *куймулчак*[129].

Обращает на себя внимание следующее замечание Ч. Ч. Валиханова, сделанное им при описании угощения: «...перед нами поставили большую тарелку с бараниной, сложенной горкой, на вершине которой рисовалась крестцовая кость — самый ‹почетный кусок»[130].

На Восточном Памире и Чон-Алае самым почетным куском баранины считается *буйрак* (курдюк овцы)[131], в Наукатском р-не (у племен мунгуш и канды) — куймулчак, в Ляйлякском — уча. В отношении кошны сведения также разноречивы. Если на Памире самой почетной частью конской туши назвали *жая* (кострец)[132], а на Алае — жамбаш[133], то в Наукатском р-не — уча. Любопытно, что для почетной женщины на Памиро-Алае предназначается «карчыга» (см. выше; по словам наших рассказчиков, имеются в виду позвонки с последними ребрами).

В свете приведенных кратких сведений могут быть рассмотрены имеющиеся данные по казахам и саяно-алтайским народам. Первая высшая пара подаваемых у казахов гостям почетных кусков мяса «жанбас»[134] полностью соответствует киргизскому жамбаш. В Наукатском р-не было отмечено на третьем месте (после куймулчак и жамбаш) *ашыктуу жилик* (от *ашык* — коленная косточка овцы или козы), что соответствует второй паре почетных кусков у казахов — «асыкты жилик». Что касается грудины, которая отдавалась у казахов молодому зятю, а если его не было — дочери или жене

(у монголов же — девицам или молодым замужним женщинам)[135], то здесь также наблюдается совпадение с киргизами, у которых «в старом быту грудинку гостям не подавали, ее ели женщины»[136]. На Памире нам назвали грудинку *дёш* на последнем месте среди кусков баранины, выделяемых женщинам. «Куйумисак», т. е. хвостовые кости, пишет Н. Ильминский, дают дочерям[137]. И здесь мы видим соответствие с куймулчак на севере Киргизии. В остальном порядок распределения кусков мяса у киргизов и казахов не совпадает.

Зато чрезвычайно важны аналогии, выявляемые при сопоставлении с алтайцами и тувинцами. Еще В. В. Радлов, описывая распределение мяса заколотого животного у алтайцев во время съезда гостей, упоминал в числе наиболее почетных куски из спины и хвоста[138]. В переданных мне замечаниях по поводу этого описания Л. П. Потапов справедливо указывал: «В таком порядке распределения мяса уже, как мне кажется, преобладающее значение приобрело общественное положение алтайцев, вытекающее из социально-экономического неравенства их. В более древних способах распределения мяса, сохранившихся, например, в свадебном обряде и при распределении жертвенного мяса (лошади или быка, принесенного в жертву шаманским духам), голова и грудинка (тош), да еще с кусочком шкуры, оставленной на грудинке, давалась наиболее почетным гостям, например дяде по матери (taj), племяннику (если пир происходил у дяди по матери)». В сообщении Н. П. Дыренковой мы встречаем уже и уча, упоминавшееся у киргизов. Она пишет: «Во время свадебных пиров дяди жениха и невесты получали лучший «почетный» кусок мяса — uča или töš... Только после того как дядя (дядя невесты с материнской стороны,— С. А.) уселся и получил uča, приступали к угощению. Среди прочих кусков мяса должен был быть непременно кусок грудины — töš... Только отдав своему jcen'y (племяннику,— С. А.) töš, дядя приступал к еде. Дяде жениха подносили обычно голову заколотой овцы (qoj baš sallattan)»[139].

Описывая пищу тувинцев, Л. П. Потапов отмечает, что часть туши барана «тӧш» — грудная кость, подается самому почетному гостю или (если нет гостей) хозяину дома. Самым же почетным и лакомым куском туши считается «ужа» (ср. кирг. уча). «Под этим названием (хорошо известным в этнографической литературе о саяно-алтайских народах) подразумевается спина туши бара-

на, начиная от восьмого позвонка и до хвоста-курдюка, отделенная от ребер и обеих задних ляжек»[140].

Если оставить в стороне один из почетных кусков мяса у алтайцев и тувинцев — грудинку, то останется общий для ряда групп северных и южных киргизов, алтайцев и тувинцев почетный кусок бараньей или конской туши — крестец (уча, ужа). Значение этого факта для установления этногенетических и исторических связей между предками этих народов трудно переоценить, поскольку в таких областях быта этнические традиции являются особенно устойчивыми.

В прошлом заготовлять мясо впрок имели возможность только крупные и отчасти средние скотоводческие хозяйства; теперь почти каждая колхозная семья заготовляет мясо на зиму *(согум)*[141]. Поздней осенью забивают одну-две овцы, иногда лошадь. Часть туши слегка подсаливают, затем подержав дня два завернутым в шкуру, развешивают в кладовой. По Кушелевскому, подержав некоторое время мясо в коже того же животного, его затем коптят, подвешивая в юрте над очагом, и вялят или сушат[142]. Характерно, что теперь в каждом киргизском сельском доме имеется помещение для хранения запасов продуктов; раньше такие помещения отсутствовали, так как небольшие запасы пищи хранили в юрте и лишь для хранения зерна устраивали ямы в земле *(ороо)*.

Мясную пищу потребляют главным образом поздней осенью и зимой, хотя вареное крошеное мясо приготовляют и в другое время года — по случаю семейных и общественных праздников, приезда дорогих гостей. У животноводов мясная пища преобладает зимой. Кроме крошеного мяса на праздничный стол подают еще особый род вареной колбасы из печени и внутренней крови *(быжы)*, в которую кладут еще сало, лук и перец, иногда рис[143].

Наряду с традиционными видами мясной пищи получили распространение и новые, вызванные к жизни изменениями в экономике и тесным контактом с другими народами, особенно с русскими. Это свидетельствует о появлении новых потребностей и вкусов. Среди новых блюд — мясной суп *сорпо, шурпа* с картофелем и луком, жареный картофель с мясом *(жаркоп)*, пирожки с начинкой из картофеля и др. Вошли в обиход так же некоторые уйгуро-дунганские блюда, например паровые пельмени *чучпара*, подобные узбекским и уйгурским

«мантуу», большие пирожки с мясом, также изготовленные на пару в особом металлическом приспособлении *(каскан)*, *лагман* — соус из кусочков мяса с лапшой; узбекский плов, который распространился как праздничное блюдо и в Северной Киргизии, в Прииссыккулье его часто делают из пшена[144].

Характерно, что наиболее сытная, мясная, пища употребляется по старой традиции преимущественно вечером. Но куурдак или джаркоп, например, едят иногда и днем.

Горячую пищу приготовляют в котле *казан* на очаге. К столу ее подают в эмалированных или фаянсовых чашках. Обедают и пьют чай нередко сидя вокруг скатерти, разостланной на войлоке, покрывающем пол. Но в Прииссыккулье и в Чуйской долине (в меньшей мере в Таласе и на Тянь-Шане) получили распространение круглые низкие деревянные столики, возле них во время трапезы усаживается вся семья. Женщины и дети, занимавшие в прошлом самые последние места и получавшие худшую пищу, питаются теперь наравне с остальными членами семьи. В этом нашли свое отражение большие перемены в домашнем быту.

Старая домашняя утварь, деревянная и кожаная посуда, приспособленная в прошлом к полукочевому образу жизни, сохраняется теперь главным образом в юртах животноводов. Но деревянные ступы, кадки, ведра, глубокие блюда для мяса бытуют еще и в поселках. Современная утварь, появившаяся вместе с изменениями, внесенными в хозяйственную жизнь и в культуру колхозным строем, представлена большим количеством разнообразной посуды.

Из местных наркотиков основным является особо приготовленный жевательный табак *насыбай*, закладываемый за нижнюю губу. Уже давно вышла из употребления старинная курительная трубка *(канжа)*.

Исторически сложившиеся национальные особенности в пище (как в ее составе, так и в способах приготовления) наиболее устойчиво сохраняются в семьях животноводов на отгонных пастбищах.

Краткий обзор пищи киргизов[145] позволяет коснуться некоторых линий культурно-исторических связей, нашедших свое отражение в этой стороне быта. Весьма значительно количество аналогий в пище киргизов и алтайцев[146]. Много общего у них в способах приготовления и в названиях различных видов молочной пищи,

К последним относятся сухой кислый сыр *курут*, молочный продукт, служащий пищей пастухам (*кёёрчёк*), кипяченые сливки *каймак* и др. Среди мясных блюд заслуживают быть отмеченными общие для киргизов и алтайцев жёргём (алт. дьоргом или тёргём) — разрезанные полоски легких, желудка, перевитые овечьими кишками[147], или также (у алтайцев) — кишки, начиненные кусочками сала, сердца, легких и печени; *карта* — прямая кишка лошади (у киргизов считается лакомым блюдом); керчёё (алт. керзец) — зажаренный кусок мяса, срезанного с жиром и шерстью с овечьей грудины; *чучук* — конская колбаса из мяса и жира (у алтайцев «чочук» — старинное кушанье из конины: сердечная сумка, наполненная мелко накрошенным мясом и салом и копченая на дыму); колбаса из кишок, наполненных кровью (у киргизов Прииссыккулья — из печени и внутренней крови, в Таласе — из мозга, сала и крови), и т. п. Аналогичны и некоторые блюда, приготовленные из злаков (талкан, кёчё). В старину киргизы, как и алтайцы, изготовляли молочную водку.

Для решения вопроса об этнокультурных связях киргизов может быть привлечен и такой материал, как способ изготовления продуктов из молока. Большого внимания в этом плане заслуживает ценная сводка существующих данных, содержащаяся в работе Ф. А. Фиельструпа[148]. Им принята классификация Г. Н. Потанина, согласно которой для киргизов, как и для большинства других тюркских народов, характерно приготовление айрана из кипяченого молока. Однако именно у киргизов Ф. А. Фиельструп отмечает, как исключение, сохранение монгольского способа приготовления айрана и из сырого молока, что имеет место особенно в жаркую погоду[149]. По данным Ф. А. Фиельструпа у киргизов, как и у монголов, существует способ вытапливания масла прямо из сливок[150]. Следует подчеркнуть, что на примере изготовления ряда молочных продуктов особенно отчетливо выступает культурная общность киргизов с южными алтайцами, тувинцами, монголами. Так, общими для этих народов являются некоторые виды пресного сыра и творога из кипяченого молока (кирг. быштак, алт. пыштак, тув. пыштак, монг. бислаг)[151]. Способы их приготовления различаются только в деталях. В то же время основные приемы изготовления молочных продуктов у киргизов те же, что и у большинства тюркоязычных народов.

Еще Ф. А. Фиельструп, первым описавший примитивный перегонный аппарат для изготовления водки из кумыса, применявшийся киргизами[152], отметил, что полную параллель этой конструкции аппарата и технике выгонки водки можно найти у монголов. Позднейшие наблюдения[153] позволяют утверждать, что самую близкую аналогию по отношению к киргизам представляет один из двух вариантов перегонного аппарата у западных монголов (ойратов). Описанные Л. П. Потаповым перегонный аппарат и способ изготовления молочной водки у алтайцев[154] почти не отличаются от киргизских. К этому же типу аппаратов К. В. Вяткина относит и бурятский[155]. Описываемый А. В. Андриановым аппарат для перегонки айрана в водку, употреблявшийся хакасами, также почти не отличается от киргизского[156].

Характерно, что совпадает и терминология, относящаяся к названиям аппарата и его частей. У киргизов аппарат носит название *капка чорго* (*капкак* — крышка, *чорго* — трубка, по которой выводятся пары)[157]. У хакасов «кахпак» — деревянная чаша (крышка), «сорга» — перегонная трубка. У алтайцев «чорго» — дугообразная трубка для выгонки водки[158]. У монголов она носит название «цорго».

Различные типы перегонных аппаратов у ряда народов рассматриваются и сопоставляются в статье У. Йохансен в связи с вопросом о древности самого способа изготовления молочной водки у тюркских и монгольских кочевников[159].

* * *

Широко распространенным способом передвижения и в настоящее время является верховая езда на лошадях, быках, ослах и мулах. Киргизы — неутомимые наездники, способные в течение долгого времени не сходить с седла и преодолевать самые тяжелые препятствия на своем пути: перевалы, кручи, стремительные горные реки и т. п. Названные животные используются и для перевозки тяжестей вьюком. У памирских киргизов основным ездовым и вьючным животным является як. Среди южных киргизов и раньше имела некоторое распространение узбекская двухколесная арба «ферганского» типа, а у северных киргизов колесный транспорт начал распространяться лишь в период, предшествовавший Октябрьской революции. Киргизы заимствовали у

русских крестьян не только типы телег и бричек, но и названия почти всех принадлежностей упряжки. В высокогорных районах и сейчас кое-где употребляется волокуша *(чийне)*, состоящая из двух жердей, с двумя-тремя поперечными перекладинами; одним концом она привязывается к седлу, а другим волочится по земле. Волокуша используется для перевозки снопов пшеницы, сена, хвороста и т. п.

Седла различаются по типу и назначению: для лошади (верховое) — *ээр*, для быка (верховое и одновременно вьючное) — *ыңырчак*, для верблюда (вьючное) — *ком*. Для перевозки детей и обучения их верховой езде еще недавно употреблялось иногда особое седло *айырмач*, имеющее приспособления: широкие войлочные стремена, вместо луки — две пары высоких крестовин спереди и сзади, предохраняющих маленького всадника от падения. Седла для лошадей встречаются нескольких разновидностей. Наиболее распространенными является седло так называемого андижанского типа *(кушбаш ээр)* с деревянным ленчиком, имеющим одну переднюю луку, заканчивающуюся небольшой раздвоенной головкой, и довольно широкое, слегка вогнутое сиденье.

Сравнительно недавно у киргизов встречались седла, очень близкие по своему типу к седлам алтайцев, тувинцев[160] и монголов. Они имели высокую, овальной или арочной формы переднюю луку и несколько более низкую, дугообразной формы заднюю луку[161]. Седла этого типа *(данбаш* или *нанбаш ээр, ак каңгы ээр)* были распространены и среди казахов[162]. Как показали новейшие исследования, генетически эти старинные киргизские седла, как и седла некоторых народов Саяно-Алтая, восходят к древнетюркским седлам[163].

* * *

В заключение следует еще раз сказать, что хотя в материальной культуре киргизов имеется много явлений, свидетельствующих об их тесных исторических и культурных связях с другими народами Средней Азии и Казахстана, однако многочисленные факты из различных областей материальной культуры, приведенные выше, убедительно свидетельствуют об имеющих большую древность этногенетических и историко-культурных связях киргизов с народами Саяно-Алтая, Монголии, Восточного Туркестана, а также притибетских районов.

Глава IV.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ

Наличие имущественного неравенства, родоплеменной знати, классовых отношений у некоторых древних и средневековых племен, потомки которых вошли в состав киргизской народности, засвидетельствовано как историческими источниками, в том числе памятниками орхоно-енисейской письменности, так и археологическими данными[1]. Для более позднего периода, в частности с XVI—XVII вв., имеются уже достоверные сведения о феодальных отношениях у тянь-шаньских киргизов. Можно полагать, что эти отношения окончательно сложились у киргизских племен, как и у других кочевников, значительно раньше, во всяком случае не позднее конца I тысячелетия н. э.

Разумеется, на протяжении веков феодальные отношения претерпевали некоторые изменения. Однако низкий и застойный характер производительных сил в условиях кочевого скотоводства, постоянные потрясения, которые переживали кочевые племена, в результате взаимных опустошительных набегов, естественно приводили к крайне медленной и малоощутимой эволюции в производственных отношениях. Но в XIX в. последние уже обладали всеми характерными чертами патриархально-феодальных отношений, которые и господствовали безраздельно в киргизском обществе к моменту добровольного вхождения Киргизии в состав России.

Их своеобразие заключалось в том, что они существовали и развивались в условиях полукочевого и кочевого скотоводческого хозяйства. Для этих отношений были характерны многие особенности, свойственные ранним формам феодальных отношений. Одну из главных особенностей можно видеть в том, что составлявшие основное их содержание феодальные отношения переплетались с остатками и пережитками дофеодальных, патриархально-родовых, общинных отношений.

Социальные отношения у киргизов стали объектом пристального внимания советских ученых начиная с

конца 1920-х годов[2]. Литература, возникшая в результате изысканий советских этнографов и других специалистов, внесла много ценного и плодотворного в решение проблемы социального строя народов Средней Азии, введя в научный обиход свежие и по-новому освещенные факты. Основным достижением советской науки, опиравшейся на прочно установленную систему взглядов, выработанную основоположниками марксизма-ленинизма, была новая постановка вопроса о классовом содержании общественной жизни и многих социальных институтов, внешне сходных с родовыми, сохранявшихся у народов Средней Азии и у других ранее кочевых народов[3].

В этой связи исследователи касались и форм родоплеменной организации у кочевников Средней Азии и казахов. Значительный вклад в разработку вопроса о социальных отношениях у кочевников, и в частности о роли и месте в них родоплеменной организации и патриархально-общинного уклада, внесли этнографы в связи с дискуссией о сущности патриархально-феодальных отношений у кочевников Средней Азии и Казахстана на научной сессии в Ташкенте в 1954 г.[4]

Перейдем к краткой характеристике социальной структуры киргизского общества накануне Великой Октябрьской социалистической революции. Основную массу киргизского населения составляли владельцы сравнительно небольших стад *(букара, чарба)*. Во главе той или иной группы населения стояла феодально-родовая знать в лице биев и манапов. Эксплуатация трудящихся манапами и биями происходила в рамках пронизывавшей общественную жизнь идеологии «родового единства», «родовой солидарности», находивших свое выражение в многообразных явлениях патриархально-родового быта. Пользуясь большой живучестью патриархально-родовых традиций, манапы и бии не только широко использовали их для маскировки феодальных по своему содержанию форм эксплуатации, но и активно способствовали консервации этих традиций, выступая в роли «хранителей» и «толкователей» родовых обычаев и обычного права *заң, нарк*.

В основе классового деления лежало различное отношение членов киргизского общества к главному средству производства, каким являлась земля, особенно пастбища. Решающее значение в условиях скотоводческого хозяйства имела феодальная собственность на землю,

которая и была основой патриархально-феодальных отношений у киргизов. Хотя владение пастбищам внешне имело общинный характер, на деле все пастбища были поделены между крупными биями и манапами, которые и присвоили себе право распоряжаться ими и другими землями в качестве феодальных владельцев. Тем самым создавалась монополия владения землей феодальной верхушкой киргизского общества. Своеобразный характер частной земельной собственности далеко не соответствовал той форме общинной собственности на землю, представление о которой отражалось в обычном праве киргизов и ревниво охранялось феодальной знатью в ее классовых интересах. Племенная и родовая собственность на пастбища существовала лишь номинально, выступая как юридическая фикция фактически феодальной формы земельной собственности.

Своеобразие имущественных отношений заключалось, таким образом, в том, что понятие «родовой», или «племенной» собственности прикрывало захват земли феодальной знатью. Концентрация больших земельных массивов и скота в руках манапов, биев и баев приводила к тому, что многие рядовые кочевники постепенно лишались важнейших средств производства и попадали в кабальную зависимость от феодальной верхушки.

Охарактеризованные формы собственности определяли и классовую структуру киргизского общества, и положение различных социальных групп в производстве, и их взаимоотношения.

На всем протяжении существования киргизского общества мы встречаемся с феодально-родовой знатью как экономически и политически господствовавшей группой. Основной костяк ее в XVIII в. и в более ранее время составляли феодальные владетели — бии, в руках которых сосредоточивалось руководство общественной жизнью, в том числе и суд — главнейшая функция управления в то время. Поэтому в дальнейшем звание бия и стало отождествляться со званием судьи. Но в действительности положение бия определялось не судебными функциями, а господством в жизни киргизского общества. Для XVIII в. это очень хорошо отмечают письменные источники.

В первой половине XIX в. в Северной Киргизии получил распространение новый социальный термин «манап», который постепенно вытеснил понятие бия как феодального владетеля (в Южной Киргизии феодалов

по-прежнему продолжали называть биями). Появление этого термина до недавнего времени было принято связывать с образованием манапства как нового, отличного от прежних биев социального института. В действительности, как это позволили установить этнографические данные[5], манапами называли вначале всех лиц, принадлежавших в одному из подразделений в составе племени сары багыш, носившему наименование «манап» по имени своего родоначальника, жившего в XVII в. Феодалы из подразделения манап не только заняли привилегированное положение внутри племени сары багыш, но и распространили свое влияние на другие киргизские племена. Термин «манап» стал нарицательным для феодалов и других подразделений этого племени, а впоследствии стал применяться и по отношению к биям многих киргизских племен. Поэтому с термином «манап» нельзя связывать появление нового социального института. Никакой принципиальной разницы между биями и манапами не было.

Генезис институтов бийства и манапства исследован еще недостаточно. Фольклорные материалы, в частности киргизский героический эпос «Манас», позволяют предположить, что сложившимся феодальным отношениям у киргизов предшествовал своеобразный военно-демократический строй. Племенная структура общества тесно переплеталась в то время с развитой военной организацией. В этих условиях важная роль в общественно-политической жизни принадлежала военачальникам *баатыр*. Возможно, что формирование бийства как феодальной верхушки происходило на основе военно-племенной знати, представленной предводителями-батырами различных степеней и рангов[6].

Власть манапа, как правило, передавалась по наследству. Наиболее крупные из манапов и биев распространяли свою власть на весьма обширные территории с разноплеменным населением.

В зависимости от крупных феодалов (*ага манап* или *чоң манап*), находились средние манапы (*орто манап*) и мелкие манапы (*чала манап*). Каждый из них имел то или иное количество зависимого от него населения[7]. Иерархическая феодальная верхушка не только распоряжалась пастбищами, прикрываясь в своих узко корыстных интересах общинными порядками, некоторые крупные манапы и бии сами являлись владельцами многочисленных табунов лошадей, отар овец, стад коров,

верблюдов и яков. Остальной скот составлял частную собственность мелких скотоводов. Среди них он был распределен весьма неравномерно.

В числе крупных феодалов Северной Киргизии первой половины XIX в., державших в зависимости средних и мелких феодалов и значительное количество подвластных им кочевников, а отчасти и земледельцев, были старший манап племени сары багыш Джантай, у которого насчитывалось до 700 юрт букары, главный манап племени бугу Бороомбай имел до 1000 юрт, манап Уметалы (сын Ормона) из племени сары багыш — 1500, а его брат Чаргын — до 1000 юрт букары. Некоторые крупные манапы передавали в наследство своим сыновьям целые родовые подразделения. Так, сыновья манапа Тюлёёберди (из подразделения талкан племени солто) после смерти разделили принадлежавшую им букару как наследство, каждый из них получил свою долю энчи. Чыны взял себе «роды» беш кёрюк и мааке, Канаю отдали «род» тёлёк, Эшкоджо — «роды» джоо чалыш, шалта и кара сакал, Карбосу — «род» асыл баш. Это весьма походило на своеобразную удельную систему. Очень многочисленным был слой манапов, имевших менее 100 юрт букары.

Феодально-родовой знати противостояла «букара» — феодально зависимая масса трудящихся кочевников и земледельцев. Однако подвластная манапам букара не представляла собой однородной массы. Внутри букары была отчетливо выражена имущественная дифференциация. По своему общественному положению от знатных манапов очень мало отличался выделившийся в составе букары слой баев — богатых скотовладельцев, поэтому его с полным основанием можно отнести к господствовавшему классу[8]. В то же время росло число бедняцких хозяйств, лишившихся своего скота, оказывавшихся в полной зависимости от манапов и баев и вынужденных обслуживать их хозяйства на условиях отработок. Часть бедняков (*коцюу*) кочевали вместе с манапами и баями и обслуживали их скот на тех же условиях, другие бедняки не кочевали, но обрабатывали землю баев, получая от них в пользование дойный скот. Бедняки, лишившиеся своего скота, были наиболее эксплуатируемой частью киргизского общества. Их использовали в качестве домашней прислуги *малай*, пастухов овец (*койчу*) и табунщиков *жылкычы*, поденщиков *жалчы*.

Середняки хотя и сводили концы с концами, но их уверенность в завтрашнем дне при всеспилии манапов и частых бескормицах была весьма относительной.

Но не только труд букары обогащал представителей феодальной знати. Вплоть до присоединения к России у киргизов продолжали существовать остатки патриархального рабства. Рабами *кул* были главным образом военнопленные, захваченные во время войн. Рабами становились также преступники, за которых их сородичи отказывались уплатить выкуп. Манапы включали рабов в состав калыма и приданого, выставляли их в качестве призов на скачках, ими уплачивали выкуп за кровь *(кун)* и т. п. В основном их использовали в домашнем хозяйстве в качестве прислуги и отчасти в скотоводстве. Сами рабы не считались членами «родовой» общины, потомки же их входили в число членов данной общины, но с ограниченными правами. Широкого распространения рабство у киргизов не получило. Кроме потомков рабов, в состав «родовой» общины могли входить припущенники — члены чужих «родов» *(кирме)*, продолжавшие сохранять свое родовое наименование. Они обычно попадали в зависимость от местного феодала, как и другие члены общины.

Системе патриархально-феодальных отношений у киргизов была свойственна характерная черта феодализма — неполная собственность феодала на работника производства. Она проявлялась в своеобразных формах закрепощения сородичей — под видом покровительства и помощи нуждающимся родственникам. Одни манапы отдавали своих сородичей в качестве составной части калыма, другие — дарили или обменивали их на киргизов же, но не на сородичей, третьи — насильственно переселяли целые группы хозяйств своей букары по каким-либо политическим или семейным соображениям. Манап вмешивался и в личную, семейную жизнь букары, лишая рядового кочевника возможности жениться без своего разрешения, или иногда заставлял его развестись с женой, отбирая полученный сородичем калым, и т. п.

Киргизские феодалы широко пользовались различными формами эксплуатации букары, прикрываемыми патриархально-родовой оболочкой «помощи» обедневшим скотоводам. Одной из наиболее распространенных ее форм, носившей название *саан* (буквально — доение), было предоставление во временное пользование

части молочного скота или овец нуждающимся сородичам-беднякам, с правом последних использовать по своему усмотрению молоко и шерсть. За это манап или бай обязывал их отрабатывать в его хозяйстве иногда целыми семьями: ухаживать за его скотом, заготовлять топливо, обслуживать земледельческое хозяйство — поливать посевы, караулить и т. д. Полученный от манапа скот надо было целый год кормить, а приплод сохранить.

Другой формой эксплуатации этого же типа, носившей название *куч*, являлось представление манапами и баями во временное, арендное пользование нуждающимся сородичам вьючного скота для перекочевки, либо рабочего скота для обработки поля, так же изображаемое в качестве родственной помощи. За эту «помощь» бедняк должен был отработать манапу или баю в его хозяйстве.

Эти и другие формы феодальной эксплуатации имели характер отработочной ренты, своего рода барщины, носящей лишь внешние признаки родовой взаимопомощи. Вступая в такого типа отношения с манапом и баем, обедневший скотовод или земледелец попадал в кабальную зависимость к феодалу, оказывался в известной мере закрепощенным им.

Явные черты барщины носила такая форма «помощи» манапу или баю, как *ашар*. По предложению манапа или бая зависимая от него букара собиралась и в короткое время коллективно выполняла в его хозяйстве какую-либо большую работу по обработке его полей. От манапа требовалось только угостить своих даровых работников.

Среди киргизов, в особенности на юге, а отчасти и на севере, получила развитие эксплуатация беднейшего дехканства и в форме издольщины.

Внешне этот вид эксплуатации, называвшийся *орток* (по данным, собранным в 1952 г. в Прииссыккулье), принимал форму «товарищества», в котором объединялись владелец земли и владелец семян, тягловой силы и инвентаря. В большинстве случаев орток представлял собой ярко выраженную форму издольной аренды. Бедняк или батрак брал у русского кулака или у дунганина-бая плуг, лошадь и семена. Он вспахивал и засевал полученными семенами свой участок земли, ухаживал за посевами, поливал их и собирал урожай. Но половину, а нередко и большую часть собранного урожая, он

должен был отдать своему «соучастнику». Иногда рабочий скот арендовали у киргизских баев, а плуг — у русских или дунганских кулаков.

Все эти виды эксплуатации были очень тягостными для массы букары. Однако ими дело не ограничивалось. Большое развитие получила также и рента продуктами, ложившаяся тяжелым бременем на плечи букары. Манапы заставляли подвластное им население систематически платить оброк, носивший название *салык*, он взимался скотом (обычно овцами и лошадьми) и продуктами. Кроме того, букара была обязана доставлять скот и продукты для манапского стола *(союш)*, покрывать расходы, произведенные манапами на угощение гостей, пиры и праздники *(чыгым)*, собирать скот для призов на скачках и состязаниях, для подарков по случаю свадьбы членов манапской семьи и т. п. Охотники должны были в обязательном порядке доставлять добытую дичь к столу манапа, искусные мастера «дарить» манапу лучшие образцы своего труда.

В тех случаях, когда сила патриархальной традиции, освященной веками, оказывалась недостаточной, на сцену выступали исполнители манапской воли — джигиты, приводившие в повиновение непокорных, а также манапский суд. Манапы нередко сами наряду с судьями-биями осуществляли судебные функции, получая за решение дела с тяжущихся судебную пошлину *бийлик*, а с виновной стороны штраф *айып тартуу*. В большинстве случаев бии-судьи также были ставленниками манапов и не решали ни одного дела без совета с ними.

В своей судебной практике и манап и бий руководствовались неписанным обычным правом. Они исходили из уже сложившихся твердых положений неравенства между богатыми и бедными, между мужчиной и женщиной. Например, выкуп за кровь *(кун)* колебался в своих размерах в зависимости от того, какое общественное положение занимал убитый, был ли он богат или беден. Таким образом, родовые обычаи и суд биев служил важным идеологическим оружием в руках господствовавших классов.

Межплеменные и феодальные войны были вплоть до присоединения к России повсеместным явлением. Они были тяжелыми и изнурительными для букары, но выгодными для манапов и биев. Характер феодальных набегов приобрела и *барымта*, ранее служившая средством разрешения межплеменных споров или средством

насильственного возмещения ущерба, понесенного тем или иным аилом, иногда своего рода формой обеспечения иска. Уже в XVIII—XIX вв. барымта превратилась в средство захвата скота и племенных (с целью использования их как рабов в домашнем хозяйстве) в интересах феодальной верхушки киргизского общества. С развитием классовых противоречий масштабы и цели этих войн и набегов менялись. Из мелких набегов они превращались в крупные военные столкновения с целью захвата территории, скота и расширения эксплуатации трудовых масс. Крупные манапы стремились обычно ко все большему расширению своей власти над соседними племенами. Вместе с тем в этих войнах феодальная знать видела также форму «разрядки» время от времени обострявшихся классовых противоречий внутри того или иного племени. Эти захватнические феодальные войны, которые велись в интересах феодально-родовой знати и только разоряли букару, преподносились манапами как «общеплеменные» акции. Их инициаторами выступали феодальные группировки, боровшиеся между собой за политическое влияние.

Военное прошлое киргизского народа представляет большой интерес и для истории, и для этнографии. Оно заслуживает особого рассмотрения[9].

Многовековая история киргизского народа заполнена событиями, в той или иной мере связанными с военными действиями, с неослабевавшей борьбой против иноземных завоевателей, посягавших на киргизские земли, на независимое и свободное существование киргизских племен. Можно считать, что вплоть до самого включения современной Киргизии в состав России основным фоном, на котором развертывались важнейшие события политической и общественной жизни киргизов, были войны, набеги и столкновения. Весь строй киргизской народной жизни был пронизан суровой героикой военных походов и состоянием боевой тревоги. Этот суровый военный быт не мог не наложить своего отпечатка на многие стороны материальной культуры, хозяйственный уклад, общественные отношения, народное сознание киргизов.

Достаточно сопоставить приводимое акад. В. В. Бартольдом свидетельство турецкого историка Сейфи (1582 г.) с опубликованными акад. В. В. Радловым его личными наблюдениями, относящимися к началу второй половины XIX в., чтобы видеть, каким определяющим

фактором жизненного уклада киргизов была обстановка непрекращающихся войн. У Сейфи мы находим указание на то, что киргизы «живут на крутых горах, в которых есть проходы. Если какой-нибудь царь поведет на них войско, то они отправляют свои семьи в глубь гор, а сами занимают те проходы, чтобы никто не прошел»[10]. Еще акад. В. В. Радлов имел возможность видеть возле каждой киргизской юрты воткнутую пику. Он отмечает специфические для киргизов формы расселения, связанные с господством патриархально-родовых отношений и необходимостью находиться в состоянии боевой готовности: «Кара-киргизы не живут аилами, а целым родом (племенем) в непрерывном ряде юрт по берегам рек, тянущемся иногда на 20 и более верст. Они поднимаются целым поездом кибиток в горы, где каждый род пользуется отдельным горным пастбищем. Это род кочевья объясняется отчасти местными условиями, отчасти воинственным характером народа. При такой расстановке юрт у кара-киргизов возможна в короткое время подготовка целого войска к нападению или защите»[11].

Дело, разумеется, не в «воинственном характере» киргизов, а в том, что период, который они переживали, был характерен племенной раздробленностью, поддерживавшейся как феодально-племенной знатью, так и кокандскими ханами и маньчжуро-китайскими феодалами, от которых в той или иной степени зависимости находились некоторые киргизские племена. Однако нельзя не видеть в этом «роде кочевья» и проявления сильных еще в то время патриархально-родовых традиций, значительной роли, какую играла тогда родоплеменная организация в жизни киргизов-кочевников, в том числе и во время межплеменных и феодальных войн.

Отмеченные особенности исторического прошлого киргизов нашли яркое воплощение в народном героическом эпосе «Манас».

Рассматривая вопрос об истоках и путях развития военного искусства киргизов в рамках этногенетического процесса, который протекал у киргизов на обширной территории, мы должны прийти к выводу, что, так же как и киргизская культура в целом, военное дело у киргизов является продуктом многовековых связей киргизских племен с народами и государствами Сибири, Центральной и Средней Азии. А. Н. Бернштам указывает, например, что вооружение киргизов несет на себе следы военной техники, существовавшей у усуней и древних

тюрков, с которыми предки киргизов находились в соседстве и близких связях.

Киргизское войско *кол* или *кошуун* (ср. монг. хошун), как это отчетливо рисует эпос, было организовано по принципу племенного ополчения. Об этом же свидетельствуют и позднейшие наблюдения акад. В. В. Радлова, сообщающего, что «по зову манапа все боеспособные мужчины рода обязаны были браться за оружие, чтобы или отразить нападение, или совершить его»[12].

Деление киргизского войска на правое и левое крыло было связано, вероятно, с сохранявшимся до последнего времени делением всех киргизских племен на два крыла: правое — *оң* и левое — *сол*.

Совершенно аналогичное деление войска и народа на два крыла мы находим у монголов еще в эпоху Чингисхана.

У киргизов, как и у некоторых других тюркско-монгольских племен, существовала система формирования войска по десяткам, сотням, тысячам и десяткам тысяч (тюменям), что доказывается как данными эпоса, так и историческими свидетельствами. В одном из эпизодов «Великого похода» (центрального цикла эпоса «Манас») рассказывается о том, как новый главнокомандующий киргизской армии Алмамбет производит распределение войска по указанному выше принципу[13]. Согласно приводимому В. В. Бартольдом рассказу о покорении енисейских киргизов монголами, содержащемуся в «Сокровенной истории монголов», сын Чингисхана Джучи, покорив киргизов, «вернулся к отцу, взяв с собою киргизских темников (начальников отрядов в десять тысяч человек) и тысячников»[14].

В нашем распоряжении отсутствуют достоверные исторические данные о наличии у киргизов отрядов войск, вооруженных каким-либо определенным видом оружия. Однако некоторые косвенные доказательства для такого предположения содержит эпос, а также лексические данные.

В эпическом описании торжественного акта избрания главнокомандующего киргизской армии перед выступлением в поход на Бейджин приводится подробный перечень свиты и военной охраны Манаса. Впереди Манаса расположены 20 стрелков с заряженными ружьями, у которых зажжены фитили, сзади — 20 воинов с луками, направо — 20 воинов с отточенными мечами, налево — 20 воинов, вооруженных боевыми секирами; даль-

ше расположен второй пояс воинов: впереди воины, несущие колчаны, сзади — 40 копьеносцев.

В данном случае речь идет, очевидно, о личной охране военного вождя, предводителя. Но поскольку в самом киргизском языке отложились термины такого порядка, как *жаа тарткыч* — воин, вооруженный луком, лучник, *найзачы* или *найзакер* — воин, вооруженный копьем, копейщик, *балта чабар* — род войска, снабженного боевыми топорами, *кылычкер* — воин, вооруженный саблей, сабельщик, постольку можно допустить, что в составе киргизских войск могли быть отряды с преобладанием того или иного вида оружия, требовавшего особой сноровки, каким был лук, боевой топор типа секиры — *ай балта* и др[15].

Основу киргизского войска составляла легкая конница. А. Н. Бернштам считал, что в связи с появлением в военной технике металлических лат, вызвавших к жизни тяжелый лук и стрелы с наконечниками, способными пробивать эти латы, у киргизов, как и некоторых других кочевников древности, начинают применяться части спешенных воинов, действующие совместно с подвижной конницей. Наличие спешенных частей лучников подтверждает соображение о некоторых видах «специализированных» войск у киргизов.

Выше отмечалось, что этнический состав киргизского народа является довольно сложным. Среди племен, образовавших киргизскую народность, имеются и племена монгольского происхождения, и ряд тюркских племен, вошедших также в состав современных народов Саяно-Алтая и Средней Азии (алтайцев, казахов, узбеков и др.). Сложный этнический состав киргизов не мог не сказаться на их войске. И в этом отношении эпос несомненно отражает близкую к действительности картину. Среди называемых в эпосе племен, принимавших совместное с киргизами участие в военных действиях встречаются племена монгольского происхождения: дёрбён, нойгут (по-видимому, монг. онгут) и др., племя найман, казахские племена аргын, уйшун, некоторые узбекские племена и т. д. Участие этих племен в составе киргизских войск могло быть следствием существования племенных союзов, включавших элементы различного этнического происхождения, но не исключены и временные военно-политические союзы, имевшие целью разрешение тех или иных политических и стратегических задач.

Переходя к социальной стороне военной организации киргизов, как она вырисовывается перед нами по данным фольклора и этнографии, мы должны прежде всего рассмотреть существовавшую систему командования киргизскими войсками, так как она была тесно связана с господствовавшими общественными отношениями. Центральная фигура киргизского общества на протяжении многих веков — военачальник-батыр. Социальное значение этой фигуры менялось в своих оттенках, хотя основа оставалась неизменной.

На более ранних этапах развития военачальник еще не облечен властью вождя племени или рода. Его роль усиливается лишь в периоды военных столкновений и набегов. В мирное же время полнота власти принадлежала родовым старейшинам, которые устанавливали порядок перекочевок, судили и наказывали провинившихся и т. п. Батыр выделяется своими личными качествами, храбростью, воинской доблестью, но власть его в известной степени ограничена старейшиной рода, советом стариков — почетных и знатных лиц.

Последующий этап, когда военачальник начинает занимать все более ведущее положение в общественной жизни, дошел до нас в воспоминаниях стариков. Они приводятся, в частности, в работе очень вдумчивого исследователя А. Соколова, который указывает, что лица, прославившиеся в прошлом как мудрые управители (бий) или как храбрые предводители своих родов (батыр) в войнах и набегах, считаются родоначальниками целых родовых групп. «Около каждого такого батыра, выделившегося по своим качествам между своими сородичами известной группы, находилась, по словам киргизов, его дружина (обычное число кырк джигит), с которой он добывал себе славу: делал набеги, воевал и защищал группировавшихся около него сородичей, число которых находилось в прямой зависимости от его славы и умения управлять своими подчиненными, над которыми он производил суд, распоряжался перекочевками и вообще был главным руководителем во всех важных делах, причем, по заявлению большинства опрошенных мною лиц,— писал А. Соколов,— такой манап-батыр, чтобы укрепить свое влияние над народом, совещался, особенно при судебных делах, с выборными почетными лицами, которые составляли при нем как бы совет»[16]. Таким образом, батыр постепенно узурпировал права родовых старейшин. Последним этапом этого

процесса явилось оформление бийства и манапства, как господствующей верхушки киргизского общества, а с ним и феодальных отношений.

Эпос «Манас» запечатлел в себе переходный этап от первоначального положения военачальника-батыра к тому моменту, когда он становится доминирующей силой в социальной верхушке общества. Нам представляется, что этот переходный этап наиболее близок к тому состоянию общества, которое принято называть военной демократией. Все предводители, начиная с отца Манаса Джакыпа, самого Манаса и кончая сподвижником Манаса Бокмуруном, во всех важных событиях общественной жизни, в особенности перед военными походами, созывают на совет аксакалов, мудрых стариков, старейшин, именитых батыров или дружинников, а иногда и весь народ. Еще не утратило своего значения выборное начало. Самого Манаса, как военачальника, избирают седобородые. Перед выступлением в поход на Бейджин Манас обращается к союзным с ним военачальникам с предложением избрать главнокомандующего. Все они соглашаются с выдвинутой им кандидатурой Бакая.

Но еще сильное демократическое начало постепенно подтачивается нарождающимися новыми отношениями. Об этом свидетельствует ряд назревающих взрывов и противоречий, выливающихся, в частности, в заговор семи ханов против Манаса. На этот социальный конфликт обратил свое внимание К. А. Рахматуллин[17]. Однако, рассматривая этот конфликт как отражение внутригосударственных противоречий, он не усмотрел в нем главного — борьбы старых демократических устоев с элементами новых отношений, олицетворяемых Манасом.

Одной из основных социальных коллизий, отраженных в эпосе, является борьба коллективного начала, еще характерного для последнего этапа первобытнообщинного строя, с новыми общественными отношениями, типичными для эпохи становления феодального уклада, борьба, развертывающаяся на фоне своеобразного военно-демократического строя.

Если говорить о фигуре самого Манаса, то противоречивость его социального облика как бы аккумулирует в себе сложность общественных отношений отражаемой эпосом эпохи. Тем не менее, как бы ни были ощутимы новые тенденции, какими бы властными не представали перед нами предводители и военные вожди, общая

окраска эпоса позволяет говорить о расцвете в более отдаленном прошлом военно-демократического строя у киргизов. Некоторые его пережитки сохранились почти до середины XIX в. На этом фоне и следует рассматривать «командный состав, кадры» киргизского войска. Каждый крупный военный предводитель имел отряд отборного войска в виде дружины *жасак*, состоявшей из 40 витязей *чоро*. Сорок чоро Манаса — его свита, его гвардия. Они являются одновременно и военачальниками, предводителями войск Манаса, большими и малыми. В своем большинстве они представители разных племен, хотя среди них имеются и родственники Манаса, например Бакай и Сыргак — сыновья родных братьев отца Манаса Джакыпа. Дружина Манаса чрезвычайно напоминает монгольских нукеров, тщательно исследованных акад. Б. Я. Владимирцовым[18]. Однако она неоднородна по своему составу. Среди чоро мы находим и Бакая, выступающего в отдельные моменты в качестве предводителя войск, намечающего пути их передвижения, определяющего момент перехода в наступление, и Чубака — предводителя племени нойгут, и Тазбаймата — начальника «десятки». Всех их объединяет преданность Манасу, верность воинскому долгу, идея защиты родного народа. Манас наделил их боевыми конями, богатством, женами.

Характерной чертой Манаса является простота, демократизм в отношениях со своими дружинниками. Совсем другой тип отношения у Манаса с ханами: казахским Кёкчё, кыпчакским Урбю, хотанским Тёштюком, бухарским Музбурчаком и др. Они признают Манаса, но имеют свое собственное войско, обладают определенной независимостью, живут отдельно. Эти знатные сподвижники Манаса скорее напоминают его союзников, чем подчиненных. Не случайно Манас принимает прибывающих к нему перед великим походом на Бейджин ханов с их войсками как гостей, устраивает им пышное угощение, выделяет для их приема и обслуживания своих виднейших чоро. По-видимому, все же это не что иное, как одна из форм вассалитета.

* * *

Добровольное вхождение Киргизии в состав России было крупнейшим поворотным событием в жизни киргизского народа, имевшим огромное прогрессивное значение в его дальнейших судьбах.

В результате присоединения всей Киргизии к России, происшедшего в 50—70-годах XIX в., прекратились межфеодальные войны, сопровождавшиеся вытаптыванием посевов и угоном не только скота, но и людей. Тысячи людей были освобождены из рабского состояния, в котором они находились после взаимных набегов. Киргизский народ избавился от гнета кокандской деспотии и от опасности быть порабощенным одним из соседних отсталых восточных государств.

Наиболее важным последствием присоединения Киргизии к России было закрепление уже существовавших политических и экономических связей киргизского народа с русским, их сближение в пределах одного государства. Это сближение происходило помимо воли и желания царского правительства. В лице русского народа киргизы приобрели своего надежного союзника и друга. После присоединения к России началось втягивание Киргизии в орбиту экономической жизни российского капитализма, превращение ее хозяйства в часть общероссийской экономики. Производительные силы этой отдаленной окраины России начали пробуждаться, получили толчок для своего развития. Стала развиваться торговля, появились оседлые поселения, города, первые улучшенные пути сообщения. Началось освоение больших земельных массивов, завоз породистого скота, сельскохозяйственных машин, развитие ремесленных производств. Появились первые полукустарные промышленные предприятия. В господствовавших до того в киргизском ауле патриархально-феодальных отношениях начали постепенно появляться признаки распада. Более прогрессивные капиталистические отношения стали проникать, хотя и крайне медленно, и в киргизское хозяйство.

В то же время киргизский народ начал испытывать благотворное положительное влияние русской культуры на различные стороны быта, материальной и духовной жизни, влияние революционно-демократических идей передовой части русского общества.

Однако царизм преследовал в Киргизии свои реакционные цели, нашедшие выражение в безжалостной колониальной политике, в превращении этой страны в один из аграрно-сырьевых придатков России. Вся тяжесть колониальной политики царизма, получившего поддержку со стороны баев и манапов, легла на плечи трудовых масс киргизского народа. Царское правитель-

ство изъяло из пользования коренного населения огромные массивы пахотноспособных земель, вытеснив киргизов — скотоводов и земледельцев — в бесплодные горы. С помощью созданного царскими властями аппарата управления, включившего в себя в аилах и волостях баев и манапов, с трудового киргизского населения взималось большое количество налогов, податей и сборов. Попутно с этим существовали и неофициальные поборы, практиковавшиеся местной администрацией и киргизскими феодалами. Кабальная зависимость киргизской бедноты, рядовых скотоводов от баев и манапов не только не уменьшалась, но все более увеличивалась. Трудовые массы киргизов были политически совершенно бесправны и полностью беззащитны перед лицом законов, стоявших всегда на стороне знатных и богатых.

Система царской колониальной администрации была построена на использовании в качестве орудия угнетения местной феодальной знати и баев. При этой системе, открыто защищавшей интересы знатных и богатых, трудовая часть населения, особенно беднота и многочисленный слой батраков, были лишены не только политических, но и самых элементарных человеческих прав. Рассчитывать на защиту и помощь они не могли. Произвол байско-манапской верхушки, безудержная эксплуатация ими трудящихся доходили до крайних пределов. Народные массы были забиты, духовно подавлены, находились в темноте, во власти суеверий и предрассудков.

Но вопреки этой реакционной политике царизма, в борьбе с нею действовали факторы, способствовавшие сближению киргизского и русского народов. Одним из таких факторов явилось организованное царизмом переселение на территорию Киргизии значительной массы русских и украинских крестьян.

Переселяя крестьян из густонаселенных губерний, царское правительство обеспечивало их землей за счет изъятия ее у киргизов. Оно пыталось тем самым ослабить остроту аграрного вопроса в центре России, притушить все более углублявшиеся в русской и украинской деревне противоречия между помещиками, с одной стороны, и безземельным крестьянством — с другой. Таким образом, это переселение крестьян, пережившее ряд этапов, было одним из проявлений колониальной политики царизма.

Вместе с тем появление на территории Киргизии значительной массы русских и украинских крестьян,

носителей старой и неизмеримо более высокой, чем у кочевников, земледельческой культуры, имело большие положительные результаты. Рядом с зимними стойбищами киргизов выросли крестьянские поселения с присущим им укладом вполне оседлой жизни, с более высоким культурным уровнем домашнего и хозяйственного быта. Такое соседство не могло не внести многих перемен в хозяйственную жизнь края, способствуя переходу киргизов к оседлости и к занятию земледелием. Оно сыграло важную историческую роль в приобщении отсталых масс киргизского населения к культуре русского народа.

Проникновение в киргизское хозяйство капиталистических отношений вызывало постепенное ослабление его натуральных основ, рост товарности, приводило к еще большей поляризации классовых сил в киргизском аиле. Это положение убедительно подтверждается данными обследования, проведенного чиновниками Переселенческого управления накануне Октябрьской революции[19].

Для понимания сложности социальной структуры киргизского общества целесообразно рассмотреть эволюцию одного из основных классов этого общества — манапства[20].

Новые моменты, которые принесло в развитие феодализма вхождение Киргизии в состав России, не могли на первых порах резко изменить соотношение классовых сил и подвергнуть ломке господствовавший экономический уклад. Лишь по истечении некоторого времени, когда капиталистические отношения стали проникать в киргизское кочевое хозяйство, начал постепенно складываться новый тип манапа — тип торговца, предпринимателя, капиталиста.

Манапство, признанное русским самодержавным строем как основная фигура киргизской общественности, на которую во всей своей колонизаторской политике он делал ставку, стало претерпевать внутренние изменения, побуждаемое к тому перестройкой экономики, вызванной в свою очередь появлением новых рынков, развитием городских центров, образованием русских и украинских переселенческих сел, интенсивным внедрением товарно-денежных отношений.

Новый тип манапа — манапа-бая, появившийся прежде всего в районах, тяготевших к относительно развитым в экономическом отношении пунктам, вносит в систему феодальных отношений элементы капитали-

стической эксплуатации, создает своеобразную систему угнетения батрачества и бедноты.

Даже в наиболее «родовитых» манапских семьях происходит неизбежный процесс включения в кругооборот капиталистического развития. Так, уже незадолго до империалистической войны, сыновья крупнейшего феодала Северной Киргизии Шабдана Джантаева, пользовавшегося особым покровительством царского правительства за ряд оказанных ему ценных услуг, начинают перестраивать свои хозяйства, развивавшиеся ранее за счет поборов среди населения, в хозяйства предпринимательского типа.

Старший его сын Хисаметдин организует крупное земледельческое хозяйство на площади около 100 га (в том числе 18 га фруктового сада) с большими посевами люцерны, имевшей спрос на местном рынке. Хисаметдин как-то продал изыскательской партии инж. Васильева люцерны на 1700 руб. Кроме бесплатного труда своей букары и использования традиционной формы взаимопомощи (ашар) он широко применял и наемный труд.

Второй сын Шабдана — Мокуш создает высокотоварное коневодческое хозяйство, в его табунах, насчитывавших до 200 голов, преобладали улучшенные породы лошадей.

Третий сын — Кемель заводит большую пасеку (до 300 ульев), продукция которой поступала в продажу. В один из сезонов было отправлено в Ташкент около 11,5 т меда.

Наконец, четвертый сын — Аман представляет собой пионера «промышленного капитализма». У него был собственный кожевенный заводик с производительностью до 300 кож в сезон (работал только летом) и с оборотным капиталом около 3000 руб.

Среди манапов начинают вырастать крупные капиталисты, появляются манапы, занимающиеся ростовщичеством. Из них наиболее известны манап Узбек, крупный скотопромышленник (имел около 80 000 овец — при пересчете всего скота в мелкий), Абдулла Мусин — ростовщик и торговец, имевший несколько крупных магазинов, Туркмен Сарпеков, нажививший себе большой капитал торговлей скотом и мануфактурой и ростовщическими операциями.

Социальное лицо манапства в колониальный период характеризуется прежде всего тем, что оно явилось ос

новным резервуаром для создания всех звеньев туземной администрации. Волостные управители, *элликбаши* (пятидесятники), аульные старшины, бии (народные судьи) вербовались либо из манапов, либо из их ставленников. Таким образом, узаконивалась неограниченная власть манапов над букарой. Ни одно из более или менее крупных явлений общественной жизни аила, будь то организация празднества, устройство тризны *(аш)*, женитьба, развод, уплата калыма, судебная тяжба, перечисление из волости в волость, выборы волостного управителя, бия и т. п., не обходились без активного участия манапов.

Медленное течение общественной жизни в старом киргизском аиле, заполненной у широких масс населения трудом, тревогами и заботами о завтрашнем дне, существенно нарушалось только такими событиями, которые отвечали интересам правящей верхушки, доставляли ей те или иные выгоды. Однако в киргизском быту имели место и такие формы общественного времяпровождения, которые удовлетворяли естественные потребности народных масс в широком общении, скрашивали их однообразное и трудное в условиях жестокого колониального гнета и байской эксплуатации существование.

Несмотря на то что степень религиозности киргизского населения была невысокой, годовые религиозные мусульманские праздники отмечались в той или иной мере всеми семьями, и им придавался общественный характер. Ежегодно праздновалось окончание религиозного поста, продолжавшегося в течение месяца,— *орозо айт*, соблюдался и праздник жертвоприношения *курман айт*. Последний сопровождался хождением друг к другу в гости и взаимными угощениями. Для малоимущих слоев населения этот праздник носил обременительный характер, так как обычай требовал, чтобы было зарезано какое-либо животное. Нередко в дни праздника устраивались спортивные состязания (скачки, борьба на конях и др.), которые привлекали большое количество зрителей.

Обязательно отмечался также праздник Нового года, который приходился на конец февраля или начало марта и носил на Иссык-Куле название *орус дама* (от персидского слова «науруз») — день Нового года). Этот праздник не имел религиозного характера, хотя и является по своему происхождению своеобразным сочета-

нием некоторых религиозных представлений с народными традициями. Основное его содержание тесно связано с идеей оживления природы в связи с наступлением весны. Во время праздника обязательно варили кашу из пшеницы, талкана, творога и т. п. — из семи видов продуктов (*кожо*) и приглашали в гости соседей и родственников, произносили благопожелания. Нередко собирались жители аила, разжигали костер, через который прыгали дети и молодежь. Дымом горящей ветви можжевельника окуривали юрты, скот, присутствовавших. Этот праздник продолжали еще отмечать на Иссык-Куле в течение некоторого времени после Октябрьской революции, а затем он потерял всякое значение.

Как бы продолжением этого праздника являлся выход скотоводов на весенние пастбища после длительного пребывания на зимних стойбищах. Он превращался в большое и радостное общественное событие. В первую весеннюю кочевку люди надевали самые лучшие одежды, украшали животных, делали нарядными вьюки.

Если зимнюю малоподвижность и скуку разнообразили устраивавшиеся в аилах традиционные поочередные сборища для угощения бузой (*жоро бозо*), то летнее времяпровождение оживляли коллективные угощения мясом, носившие название *шерне*. Встреча компании для очередного угощения являлась поводом, для того чтобы повидать друзей, обменяться новостями, послушать певца или музыканта, поговорить о насущных делах. В силу существовавших социально-экономических условий общественные интересы участников этих сборищ (ими были исключительно мужчины) были узкими, носили ограниченный характер, чаще всего не выходили за рамки своей семейно-родственной группы, аила или аильной общины.

Однако такие события, как свадьба или тризна по умершему, особенно если это был знатный человек, носили обычно широкий общественный характер, привлекая большое количество участников не только из разных аилов, но иногда и из разных волостей. Эти события непременно сопровождались угощениями, играми или спортивными состязаниями и другими массовыми развлечениями. Устроители крупных пиров и торжеств — бай и манапы — в большинстве случаев извлекали из них большую материальную выгоду, так как отправлявшиеся на эти торжества обязаны были по обычаю преподнести устроителю какой-либо подарок

кошумча. Эти события служили в дальнейшем пищей для толков и обсуждений в течение недель и даже месяцев, особенно если в торжествах участвовали знаменитые борцы, певцы и акыны, сказители былинного эпоса, известные скакуны. Приезд популярного акына или сказителя в аил сам по себе превращался в общественное событие. Послушать его собирались обычно все жители аила, если этому не препятствовал кто-нибудь из местных баев или манапов.

Местом, где время от времени происходило общение жителей, преимущественно мужчин, из разных аилов и волостей, служил базар. Наиболее крупными пунктами базарной торговли Северной Киргизии были города Пишпек, Токмак, Пржевальск; на базар стремились попасть скотоводы и земледельцы из ближайших к городам волостей. Сюда ехали не только для того, чтобы что-нибудь продать или купить, но и просто повидать знакомых, друзей. Услышанное и увиденное на базаре тоже становилось предметом оживленных разговоров в аиле.

Поездки к священным местам *(мазар),* предпринимавшиеся по случаю болезни, бездетности или стихийных бедствий, разборы судебных дел местными судьями (биями) и другие события в какой-то мере также отвлекали от привычной и однообразной жизни, не способствуя, однако, общественному развитию.

* * *

Хотя у киргизов, как и у других народов Средней Азии и Казахстана, господствовали феодальный строй и патриархально-феодальные отношения, это не исключало наличия элементов других общественно-экономических укладов. К ним можно отнести находившийся в стадии распада патриархально-общинный уклад и нарождавшийся, местами получавший все большее развитие капиталистический уклад.

Положение о сохранении у кочевников Средней Азии и Казахстана патриархального уклада как составной части патриархально-феодальных отношений было впервые выдвинуто автором в 1949 г.[21] Оно было широко аргументировано в появившейся несколько позднее работе[22]. Впоследствии это положение поддержал и развил применительно к оседлому населению бывш. Бухарского ханства Н. А. Кисляков[23]. В дальнейшем

эта проблема подверглась дополнительной разработке: доклад автора был представлен на VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук[24]. В обоснование своего тезиса о существовании у народов Средней Азии и Казахстана патриархально-общинного уклада автор положил теоретические выводы В. И. Ленина о многоукладности общественно-экономического строя Советской России, которая сохранялась в течение некоторого времени после победы Великой Октябрьской социалистической революции.

Характеризуя общественно-экономические уклады в России, В. И. Ленин первым из них назвал «патриархальное, т. е. в значительной степени натуральное, крестьянское хозяйство»[25]. Развивая эту мысль, он писал: «...патриархальное хозяйство, это когда крестьянское хозяйство работает только на себя или если находится в состоянии кочевом или полукочевом»[26]. Наконец, обращаясь еще раз к этой же теме, В. И. Ленин говорил о таком «элементе хозяйственного строя», как «патриархальная, т. е. наиболее примитивная, форма сельского хозяйства»[27]. Понятие «патриархальщины», патриархального уклада, которое содержится в работах В. И. Ленина[28], может быть отнесено и к патриархально-общинному укладу у народов Средней Азии и Казахстана. Различные его проявления были рассмотрены в исследованиях советских ученых[29].

В докапиталистических общественно-экономических формациях патриархальный уклад представляет собой не только известную сумму пережиточных явлений, сохранившихся от пройденных этапов общественного развития, но является вместе с тем и органической частью данной общественной структуры. Подчиняясь общим законам развития данной формации, тесно переплетаясь и сосуществуя с господствующей системой общественных отношений, патриархально-общинный уклад в то же время располагает как бы собственными «движущими силами», находящимися в зависимости от уровня социально-экономического развития, исторических, географических и иных условий.

Он проявлялся частично в области экономики, затрагивал значительную часть общественных отношений, охватывал в той или иной степени все стороны быта, находил свое отражение и в идеологии. У народов Средней Азии и Казахстана в дореволюционном прошлом патриархально-общинный уклад был весьма существен-

ным слагаемым в системе патриархально-феодальных отношений. Он имел устойчивые формы патриархально-родового быта, обнаруживая наибольшую жизнеспособность у тех народов, для которых был характерен кочевой или полукочевой образ жизни (казахи, киргизы, туркмены, каракалпаки, полукочевые узбеки), но был свойствен и оседлым жителям, особенно отчетливо выступая у горных таджиков и припамирских народностей.

Однако патриархально-общинный быт у названных народов был далек от патриархально-родового строя как социально-исторического явления, находящегося в рамках первобытного общества. Он был теснейшим образом связан с отношениями господства и подчинения, с классовыми противоречиями.

Если патриархальные установления, нормы, обычаи и традиции пронизывали едва ли не все стороны социально-экономической и семейной жизни, то в свою очередь и классовые отношения проникали во все поры патриархального уклада, приспосабливая, видоизменяя и используя присущие ему отношения и воззрения в интересах господствовавшей феодальной верхушки.

У народов Средней Азии и Казахстана патриархально-общинный уклад выступал в виде остатков родоплеменной организации с присущими ей традициями и связями, пережиточно сохранявшейся сельской или соседской общины у оседлого и полуоседлого населения, пастбищно-кочевой аульной общины у кочевников, цеховой организации ремесла и квартальной общины у населения позднефеодальных городов, а также в виде существовавших у отдельных народов патриархальных семейных общин и их дериватов: семейно-родственных групп и больших неразделенных семей.

Наиболее существенной чертой патриархально-общинного уклада в сельских местностях было преобладание, а местами и господство, натурального хозяйства. Во многих сельских, аульных и семейных общинах земледелие (или скотоводство), было соединено с домашними промыслами и отчасти с ремеслами, продукция которых удовлетворяла основные нужды в предметах потребления. Названные типы общин отличались замкнутостью, изолированностью, консерватизмом общественного быта. Несмотря на сохранение в патриархально-общинном укладе отдельных положительных традиций первобытного коллективизма, в целом он уже

давно не играл прогрессивной роли, тормозил вызревание капиталистических отношений, задерживал процесс общественного развития, способствовал затушевыванию имущественного неравенства и классового антагонизма, усиливал и без того глубокую отсталость местного населения, унаследованную от средневековья.

* * *

Рассмотрение некоторых черт родоплеменной организации у киргизов и других в прошлом кочевых и полукочевых народов Средней Азии следует начать с общей характеристики этой организации, какой она была в XIX — начале XX в.[30]

Тип родоплеменной структуры не только не был одинаковым у названных народов (и казахов), но и не являлся общим даже для одного народа, поскольку развитие кочевых обществ в различных районах их расселения было неравномерным и обусловливалось многими социально-экономическими и политическими факторами. На территории, освоенной казахами, туркменами, киргизами и каракалпаками, встречалось в прошлом множество различных форм общественной организации, начиная от чисто кочевых общин, носящих еще внешние признаки родовых, хотя их классовая природа более чем очевидна (таковы некоторые группы так называемых вечных кочевников Младшего жуза казахов) и кончая уже типичными соседскими общинами земледельцев (группы казахов в долине Сырдарьи, киргизов в Ферганской долине и т. п.). Между этими крайними формами существовало много переходных. Достаточно, например, познакомиться с «Материалами» Переселенческого управления, касающимися различных областей и уездов Казахстана и Киргизии, чтобы увидеть крайнюю пестроту множества вариантов и градаций форм родоплеменной структуры, сведение которых к определенным закономерным рядам потребовало бы специальной работы.

В отношении казахов и киргизов показания источников, относящихся к последним столетиям, свидетельствуют о сильном разрушении самой сущности родоплеменной структуры, о сохранении главным образом лишь надстроечного порядка. Можно весьма условно говорить об остатках племенных группировок — племен и их конфедераций. Устойчивых признаков для этих общно-

стей нет, и если эти общности выступали в истории под определенными именами и на определенной территории, то они представляли собой не что иное, как политические группировки, возглавляемые ханами, султанами, биями, манапами и связанной с ними вассальными отношениями феодальной верхушкой и лишь маскируемые оболочкой генеалогического родства (хотя с этой оболочкой и с этим родством была спаяна целая система патриархально-родовых отношений, имевших еще реальное значение в повседневной жизни кочевников).

Такими же социально политическими объединениями были и более дробные составные части этих крупных группировок, выступавшие в форме определенных звеньев многоступенчатой генеалогической структуры.

Несмотря на ошибочность ряда положений, выдвинутых Н. А. Аристовым и его трудах[31], нельзя не признать того, что он очень близко подошел к правильному пониманию существа родоплеменной структуры у казахов и киргизов. Развивая точку зрения Н. А. Аристова, а также Г. С. Загряжского[32], А. Соколов высказал некоторые ценные общие соображения о путях образования различных звеньев родоплеменной структуры. Он писал, что исторически современные родовые группировки являются не кровнородственными союзами, а сообществами, возникшими на основе общих хозяйственных (мы добавим — и политических) интересов. Они по его словам, образовались в «героические времена» из общественно-политических групп, в которых ядро состояло из нескольких родственных семей во главе с умным и талантливым руководителем, около которого и концентрировался более или менее значительный круг подчинившихся ему других разнородных групп, объединенных общим стремлением к взаимной защите. «Когда пропадала эта спайка,— указывает А. Соколов,— род распадался на части и вступал в союз или сливался с другими общественно-политическими организациями»[33]. Руководителями таких «сообществ» были обычно представители господствующего класса, а группировки вокруг них правильнее объяснить не столько наличием у них тех или иных качеств, сколько общественно-экономическими причинами.

Иное положение мы могли наблюдать в туркменском обществе. В нем племенной строй сохранялся в XIX столетии в достаточно отчетливых формах, он более

глубоко влиял на различные стороны экономической и общественной жизни, чем у казахов и киргизов. Это было обусловлено специфическими историческими условиями, в которых развивалось туркменское общество. Этнически и политически туркменские племена могли сохраниться в конкретной обстановке позднего средневековья только с помощью хорошо налаженной военной организации, для которой племенная структура оказалась наиболее приспособленной формой. Возражение Ю. Э. Брегеля[34] по поводу этого утверждения по существу снимает вопрос о специфике социальной организации у туркмен, поскольку устойчивость родоплеменного строя у туркмен он обосновывает хозяйственной необходимостью. Этот фактор имел, несомненно, важнейшее значение, но он действовал одинаково у всех кочевых народов, а не только у туркмен.

Промежуточное положение между туркменским обществом, с одной стороны, и казахским и киргизским обществами — с другой, занимало каракалпакское общество, стоявшее тем не менее по своим экономическим особенностям (преобладание полуоседлого и оседлого земледельческого быта) ближе к значительной части туркменских племен. Однако и у туркмен, и у каракалпаков наличествуют те же черты, которые характерны для родоплеменной организации казахов и киргизов: генеалогическая связь племен и племенных подразделений, ярко выраженный политический характер племенных группировок, крайне пестрый родовой состав некоторых племен и т. п.

Родоплеменная организация у киргизов сохранялась в виде отчетливо выраженного деления на племена и роды. Как и у других народов Средней Азии, это деление уже давно не соответствовало кровнородственной структуре первобытного общества. Возглавлявшиеся манапами и биями большего или меньшего размера группировки были облечены в старую форму племен и родов, связанных друг с другом реальным или легендарным генеалогическим родством, как звенья единой родоплеменной структуры.

Родоплеменное деление и обусловленные им представления и обычаи играли большую роль в сохранении косности, отсталости общественной жизни и семейно-бытового уклада киргизского населения. Феодальная верхушка была кровно заинтересована в поддержании родоплеменных традиций и умело использовала деление

на племена и роды в качестве орудия угнетания народа. Она способствовала распространению генеалогических преданий, в которых утверждались древность отдельных племен и родов и заслуги их родоначальников.

Существовавшие у киргизов племенные и родовые группировки не были однородными по составу, они включали остатки и осколки других племен и родов и даже целые иноплеменные группы. Принципом, который объединял эти социальные и этнические образования, были уже не кровнородственные связи, а общность территориально-хозяйственных и общественно-политических интересов. Решающее влияние на эти интересы оказывали манапы, стоявшие во главе каждого племени, а нередко и рода.

В целом родоплеменная структура у киргизов, как и у других народов, находилась в стадии распада. Она уже не представляла собой реальной общественной структуры. Условность применявшихся еще понятий «племя», «род» была вполне очевидной.

Признавая, что род и племя как формы социально-экономической организации кочевников уже давно утратили свое значение, превратившись в надстроечное явление, следует, однако, внимательно проанализировать реальные отношения, складывавшиеся в среде кочевников, и выяснить, не сохранилось ли таких остаточных форм родоплеменной организации, которые по тем или иным причинам продолжали бы существовать, хотя и в видоизмененном состоянии.

Имеющиеся материалы свидетельствуют, что действительно сохранились некоторые формы объединения кочевников, в основе которых лежали принципы известной общности экономической жизни, тесно переплетавшейся с разными степенями кровнородственных отношений. К ним относились наиболее мелкие родовые подразделения.

Они выступали уже не только в качестве внешней формы, или «оболочки», но и как комплекс живых и активно действовавших явлений патриархально-родового быта. Эти социальные ячейки, «низшие» клеточки общества, были одновременно и остаточной, «живой» формой родоплеменной организации, и своеобразным пережитком патриархальных семейных общин.

Некоторые исследователи делали попытки отрицать существование патриархальной семьи у кочевников в период развития феодальных отношений. Изыскания,

проведенные в этом направлении[35], привели к выводу, что патриархальная семья в кочевых обществах была вполне закономерным явлением. У кочевых народов Средней Азии и казахов такие семьи, весьма близко напоминавшие патриархальные семейные общины у других народов, в пережиточной форме еще продолжали местами сохраняться до начала XX в., хотя в своем подавляющем большинстве патриархальные большесемейные общины уже успели распасться, уступив место малым, индивидуальным семьям. Процесс распада таких общин начался, по-видимому, уже очень давно. Патриархальные семьи, претерпев в связи с непрерывным усилением экономической дифференциации и ростом частнособственнических начал глубокие преобразования, не превратились, однако, в группы до конца обособленных в хозяйственном и социальном отношении, хотя и родственных, семей. На смену старой патриархальной семье или группе патриархальных семей пришла новая форма организации, возникла новая общность: семейно-родственные группы. Эта новая общность, размеры которой были различны, при прочно установившейся индивидуальной собственности на скот, на пахотные (а часто и на сенокосные) угодья, сохраняла в действии принцип коллективного пользования пастбищами с элементами коллективной организации выпаса скота. Но во многих таких общностях весьма важным цементирующим началом являлось объединение группы вокруг одной или нескольких богатых семей, использовавших различные формы зависимости для эксплуатации своих родственников разных степеней родства.

Мы исходим из того, что основной экономической единицей в условиях патриархально-родового строя и на самом раннем этапе развития феодализма являлась большая патриархальная семья, позднее — малая, индивидуальная семья, продолжавшая, однако, сохранять много черт своей предшественницы. Но наряду с малой семьей появилось более широкое социальное объединение, имевшее определенные признаки экономического, а в большинстве случаев и территориального единства, в поддержании которого немаловажное значение имели продолжавшие сохраняться отношения родства. В подавляющем большинстве эти объединения представляли собой семейно-родственные группы, состоявшие из семей, находившихся в той или иной степени родства и

связанных сознанием происхождения от одного, как правило, не столь отдаленного реального предка. Не случайно каждая такая группа называла себя «детьми одного отца». Нельзя думать, что речь шла действительно о родных братьях, имевших общего отца. Здесь термин «ата» следует понимать в значении ближайшего предка. Это мог быть и дед, и прадед, а иногда даже и прапрадед. Таким образом, эта группа включила в себя некоторое число семей разных поколений, главы которых являлись прямыми потомками определенного лица — «отца», считавшегося их общим предком.

Совершенно очевидно, что если в недавнем прошлом такая группа объединяла в большинстве случаев малые, индивидуальные семьи, то в более отдаленном прошлом по такому же принципу объединялись родственные большие патриархальные семьи. Однако у нас нет пока данных судить о том, было ли образование таких групп следствием сегментации больших семей, как это установил для некоторых народов М. О. Косвен[36]. Хотя наши сведения пока и недостаточны, но они говорят о возможности более простого процесса деления, в основе которого лежало «почкование» больших семей путем выделения из них семей малых, которые, словно почки, в свою очередь могли давать начало новым большим патриархальным семьям. Такая группа родственных семей весьма напоминает описанную М. О. Косвеном «патронимию»[37]. Но понятие «патронимии» не дает вполне отчетливых границ того круга родственников, которые объединяются этой группой. Это понятие носит несколько расплывчатый характер (группа больше семьи и меньше рода). Возникает необходимость в установлении более отчетливого определения действительно реально существовавшей группы родственников, ведших свое происхождение по мужской линии от общего для нее предка. Это была группа живых потомков одного лица, иногда даже территориально разобщенных, но связанных определенными степенями родственных отношений, имевших некоторые общие права и обязанности. Это всегда были «дети одного отца», строго определенная группа взаимно соотносившихся родственных семей. Они жили обычно поблизости друг от друга на зимнем стойбище и значительную часть года кочевали одним аилом на сезонных пастбищах.

В существовавших у различных народов Средней Азии и у казахов семейно-родственных группах можно

усмотреть не только последующий этап развития семейных связей, вызванный распадом патриархальных семейных общин древнего типа, но и реальную форму патриархально-общинного уклада у этих народов. Между входившими в состав этих групп семьями продолжали сохраняться тесные хозяйственные, бытовые и идеологические связи.

По сообщению Г. П. Васильевой, наиболее мелкие подразделения рода туркмен-нохурцев, называвшиеся «гарындаш», т. е. единоутробные, носили имя живущего или покойного предка; при выходе на летовки члены такой группы ставили свои кибитки рядом, обособленно от других таких же групп. Перед женитьбой сына отец собирал раньше своих родственников — членов гарындаш и советовался с ними по поводу выбора невесты. Если у жениха не хватало средств, члены группы помогали ему выплачивать калым[38]. По сведениям Г. И. Карпова, такие группы у туркмен назывались «бир ата», т. е. один отец (предок)[39].

Ценная сводка сведений о кочевых общинах у туркмен имеется у Ю. Э. Брегеля[40]. По его мнению, которое можно полностью поддержать, «и в больших кочевых аулах основной хозяйственной единицей оставалась группа из нескольких хозяйств, совместно кочевавших на весенних и зимних пастбищах, а на яйлагах (летовках) располагавшихся всегда несколько обособленно от других таких же групп. Эту группу составляли кровные родственники»[41]. И далее: «Степень родственных связей, соединявших членов такой кочевой общины (оба), могла быть различной; это были либо члены одной большой патриархальной семьи, жившие в нескольких юртах, либо несколько связанных кровным родством малых семей»[42]. Ю. Э. Брегель приходит к важному выводу: «Большинство кочевых общин (оба) у туркмен, видимо, состояло из нескольких малых семей, связанных родством по отцовской линии и имевших одного общего предка — большей частью не очень отдаленного» [43].

У каракалпаков, по данным Т. А. Жданко[44], малейшим родовым подразделением являлись «коше» — группы кровных родственников. По этим группам производился раздел земли. Т. А. Жданко справедливо видит в коше позднюю форму патриархальной семейной общины, продукт ее разложения. Любопытно, что количество членов коше исчисляется по числу «шангра-

ков», т. е. дымопроходов в юрте («шанграк» аналогичен кирг. тюндюк,) или «дымов».

В 1956 г. под руководством Т. А. Жданко было проведено подробное обследование одной из таких родственных групп (коше), носившей название Жекенсал и причислявшей себя в прошлом к роду кенгтанау племени мюйген (Муйнакский р-н Кара-Калпакской АССР). Эта группа состояла из 10 семей и включала в себя пять поколений близких кровных родственников по мужской линии (всего 44 человека). Были выявлены характерные особенности коше: тесное соседство усадеб членов группы; совместный выпас скота; подчинение в вопросах производственной жизни кошебию (главе группы), который назначал сроки проведения всех хозяйственных работ, выездов на рыбную ловлю, распределял налоги и распоряжался всей жизнью коше; с ним советовались и в делах хозяйственных, и в семейно-бытовых[45]. Изученный Каракалпакским этнографическим отрядом Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в следующем, 1957 г., аул Елибай (Кегейлинский р-н) также оказался типичным поселением каракалпакского коше, состоявшего из 12 семей, связанных довольно близким родством, и лишь одной пришлой семьи[46].

Вызывает большой интерес сам термин «коше», применявшийся каракалпаками для обозначения семейно-родственных групп. По-видимому, наиболее близки по семантике к этому термину слова, которые приводит В.В. Радлов: «коч» — жена, семья (из джагатайского книжного языка), «кош» — семья, двор (Mad. W)[47]. В том же значении (семья) приводит слово «кос» С. Е. Малов, ссылаясь на «Историю пророков» Рабгузия (сочинение XIV в.)[48]. Такое толкование термина «коше» с еще большим основанием позволяет видеть в этих семейно-родственных группах последнюю стадию большесемейной организации.

Весьма ценный материал для характеристики таких семейно-родственных групп у казахов дает В. А. Соколовский. Им были обследованы несколько тысяч мелких населенных пунктов, так называемых аулов-кстау. Оказалось, что аул-кстау, как правило, состоял из группы тесно связанных между собой по происхождению родственных семей. В состав подробно описанной В. А. Соколовским группы семей, называвших себя общим именем толес, входило десять семей потомков

Толеса в третьем и четвертом поколениях. Главы этих семей являлись троюродными и четвероюродными братьями, в трех таких семьях проживали неразделившиеся женатые родные братья. Входившие в такую группу семьи не только проживали на одном зимнем стойбище, но и вместе кочевали. Более крупные поселения у казахов возникали путем объединения в одном пункте нескольких таких аулов-кстау. Жители одного аула-кстау по отношению к жителям другого аула-кстау являлись в таких случаях дальними родственниками. Аулы-кстау сохраняли при этом свою прежнюю обособленность[49].

Несмотря на противоречивые взгляды автора, а также на содержащиеся в работе серьезные ошибки, вскрытая В. А. Соколовским структура мельчайших родственных объединений дает возможность судить о содержании патриархально-феодальных отношений, существовавших в недавнем прошлом у казахов, об устойчивом сохранении у них патриархально-общинных порядков.

Группы семей близких родственников казахи называли «ата баласы», т. е. дети (общего) отца, предка.

В свете рассматриваемых нами вопросов вызывают большой интерес опубликованные недавно данные об аальной (аульной) общине у тувинцев[50].

Как сообщает Л. П. Потапов, тувинцев исследованных им районов Западной Тувы кочевали раньше небольшими аалами, состоявшими из нескольких юртсемей, обычно в пределах десятка, иногда и больше. Каждый аал представлял собой небольшую общину, объединявшую, как правило, группу близких родственников («торель») и свойственников самых различных категорий. Особенность этих групп-общин состояла в том, что входившие в них семьи были связаны не только родством и свойством, но обязательно общностью земельных пастбищ-угодий, которыми они совместно пользовались, общностью некоторых хозяйственных интересов и видов совместной работы. Жители аала не только вместе кочевали, но нередко вместе пасли свой скот, хотя он и находился в частной собственности отдельных семей. Аал часто строил совместно один общий большой деревянный загон «кажаа» для овец и коз (ср. кирг. *кашаа* — загон для крупного рогатого скота или овец; обнесенный частоколом или плетнем[51]). Совместный труд жителей одного аала распространял-

ся и на заготовку сена, и на обработку пашни, уборку урожая, охоту, стрижку овец, изготовление войлока и т. п. Аальная община Южной Тувы (она называлась «хот») отличалась существенными особенностями. Автор описывает хозяйственную жизнь аальной общины, ряд производственных процессов, в которых вместе или индивидуально участвовали жители аала, остатки общинного распределения продуктов скотоводства и охоты, некоторые обычаи и элементы общего для аала культа.

Приведенные Л. П. Потаповым материалы свидетельствуют о том, что по своей структуре и общим принципам организации хозяйственной жизни и быта тувинская аальная община была аналогична семейно-родственным группам у кочевых и полукочевых в прошлом народов Средней Азии. Они в такой же степени, как и тувинский аал, могут рассматриваться как небольшие общины. Их отличие от тувинской аальной общины заключалось в том, что в большинстве случаев не имели характера вполне самостоятельных кочевых общин, а являлись частью несколько более широких кочевых объединений. Поэтому их можно считать (в хозяйственном смысле) скорее кочевыми группами, входившими в состав пастбищно-кочевой общины. Но по своей внутренней структуре это были, конечно, однотипные с тувинской общиной объединения. Имелись и некоторые другие черты различий между тувинской аальной общиной и, скажем, киргизской семейно-родственной группой. В последнюю, как правило, свойственники не входили. Имя киргизской семейно-родственной группе давал не один из старших по возрасту мужчин (или женщин), живущих в аиле, а уже покойный мужской предок (дед, прадед и т. д.) Название группы могло измениться только в результате ее численного роста и передвижки в счете поколений, т. е. иначе, чем у тувинцев.

Л. П. Потапов полностью поддержал в своем исследовании соображения, высказывавшиеся ранее автором данной работы о семейно-родственной группе, как звене социальной организации кочевников, о той важной роли, которую она играла в консервации многообразных явлений патриархально-общинного уклада: «По отношению к более мелким «родовым» подразделениям», а именно — семейно-родственным группам... эта родоплеменная организация выступала уже не только в качестве «оболочки», но представляла собою ком-

плекс живых и активно действовавших явлений патриархально-родового быта. В этих мелких «родовых» подразделениях кровнородственные связи и патриархально-родовые традиции тесно переплетались и уживались (отнюдь не всегда мирно) с классовыми противоречиями и развитыми формами эксплуатации. Последние являлись «сердцевиной», стержнем жизни этих мельчайших общественных ячеек. Господствующие классы пытались приспособить к ним все проявления родовой солидарности, родовые обычаи и порядки и соответственно часто видоизменяли их формы и даже содержание, не будучи в состоянии их уничтожить. В этих клеточках общества названные патриархальные связи и традиции продолжали действовать, не заменившись вполне отношениями соседскими, территориальными. Именно в этих семейно-родственных группах «низших» клеточках общества, и были наиболее реальными полупатриархальные-полуфеодальные отношения, причем как те, так и другие олицетворяли собой характеризованные выше два общественных уклада (патриархально-родовой и феодальный,— С. А.)». И несколько ниже: «Во многих таких общностях (имеются в виду семейно-родственные группы,— С. А.) весьма важным цементирующим началом являлось объединение группы семей вокруг одного или нескольких богатых хозяйств, использовавших различные формы зависимости для эксплуатации своих родственников разных степеней родства»[52].

В 1958 г. мне довелось касаться этого же вопроса: «В периоды сезонного кочевания для выпаса скота, а также в периоды военных набегов, отдельные члены таких общин могли на время отлучаться, но это не меняло существа самой общины, которая была не только формой семейной организации, но и простейшим производственным объединением, подлинной хозяйственной единицей общества. Это была форма организации скотоводческого хозяйства, малодоступная в силу ряда причин для отдельной индивидуальной семьи. Длительное бытование семейной общины, отчасти в пережиточной форме больших неразделенных семей, являлось в известной мере экономически более оправданным, чем существование малой семьи. В сохранении большесемейной общины как семейно-трудового объединения была на каком-то этапе заинтересована и малообеспеченная часть скотоводов».

Заключая работу на эту тему, я писал: «Без ясного представления о структуре, особенностях и путях развития и трансформации патриархальной семейной общины трудно понять общину соседского типа, возникшую у скотоводческих кочевых и полукочевых народов Средней Азии. Соседская община, на наш взгляд, могла возникнуть не на развалинах большесемейных общин, а путем постепенного и очень медленного преобразования последних, путем приспособления этих семейных общин к новым общественно-экономическим условиям. Приспособление семейных общин было облегчено той своеобразной формой, которую они приобретали в процессе своего собственного разложения»[53].

Приступая к исследованию тувинской аальной общины, Л. П. Потапов указывал: «Специфика феодальных отношений у тувинцев, как и у ряда других скотоводческих народностей, заключалась в том, что феодальные отношения у них тесно переплетались с патриархально-родовыми, общинными отношениями и нередко выступали в патриархальных формах; поэтому они и получили наименование в нашей литературе полупатриархальных-полуфеодальных или патриархально-феодальных отношений». Патриархально-феодальные отношения у кочевников-скотоводов объясняют обычно наличием у них остатков или пережитков дофеодальных, патриархально-родовых отношений, не исследуя при этом причин их живучести. Вот почему я поставил одной из задач полевой работы Тувинской комплексной экспедиции изучение общинных отношений у тувинцев, насколько это еще возможно сделать в настоящее время на основании опроса старшего поколения тувинцев.

В этой связи пришлось обратить внимание на существование у тувинцев совсем еще недавно аальной (аульной) общины. По моему глубокому убеждению, она являлась носительницей патриархальных отношений и была необходимой питательной средой, поддерживающей существование различных патриархальных пережитков. Само собой разумеется, что факт существования у тувинцев аальной общины объясняется низким уровнем производительных сил. При том отсталом, существовавшем на протяжении многих веков способе хозяйства, сложившемся еще в недрах первобытнообщинного строя, простейшая форма кооперации кочевников-скотоводов, в виде аальной общины, являлась для них экономической необходимостью. Аальная об-

щина тувинцев приспособилась к новым, т. е. классовым, феодальным, отношениям и продолжала существовать в иных социальных условиях, оказывая влияние на характер общественных отношений в Туве в целом».

Касаясь социальной структуры аальных общин, Л. П. Потапов замечает: «... в тувинских небольших аалах были как богачи, так и бедняки. Некоторые тувинские аалы по существу уже не являлись аальной общиной, а представляли собой кочевое поселение богача, включающее в себя, кроме его семьи, еще и зависимых от него бедных родственников, и свойственников, работающих на него бесплатно, эксплуатируемых им под видом родственной помощи и т. п.

Однако было немало и таких аалов, жители которых в экономическом отношении не очень-то отличались друг от друга. Хотя и такой аал непременно находился в зависимости от того или иного феодала или бая, платил различные феодальные налоги, нес натуральные повинности, подвергался жестокой эксплуатации, но внутри его еще сохранились старинные общинные порядки»[54].

Введенные в науку Л. П. Потаповым новые данные об аальной общине представляют большую ценность. Л. П. Потапов совершенно прав, считая, что эти данные «могут принести существенную пользу при исследовании общественного строя и у других народностей, главным видом хозяйства которых было кочевое пастбищное скотоводство».

Перейдем к изложению сведений, относящихся к киргизам. Данные литературных источников, а также полевые этнографические записи содержат материал по семейно-родственным группам, существовавшим у киргизов. Эти группы носят у них название *бир атанын балдары,* т. е.дети одного отца. Они представляют собой потомков общего предка, чаще всего в третьем, четвертом, редко во втором или пятом поколениях.

Имеющиеся источники дают следующие показания о численном составе таких групп. В Нарынском р-не Киргизии (по административному делению 1927 г.) из общего количества 762 кочевых групп (мы рассматриваем их в подавляющем большинстве и как родственные группы) около 25% групп состояло из 2—5 семей, 37% из 6—9 семей и 27% из 10—15 семей[55]. Весьма близкие данные имеются по Западному Казахстану: большинство «пастушеских аулов» (из общего коли-

чества 21) состояло из 5—10 семей (12 аулов) и 11—15 семей (4 аула)[56]. По нашим данным, большинство таких групп насчитывало от 5 до 15 семей близких родственников в каждой.

Нам удалось описать такую группу потомков Байкозу. В состав этой группы входили: один сын Байкозу — Молтой (70 лет), пять внуков Байкозу и шесть его правнуков — все женатые. Семьи потомков Байкозу проживали недалеко друг от друга в одном небольшом селении Чок-Таалга и состояли вместе с другими жителями этого селения в одной бригаде колхоза «Кызыл Октябрь» Джумгальского р-на (Тянь-Шань).

В прошлом, при полукочевом образе жизни, родственные семьи, входившие в эту группу, жили и кочевали одним аилом или несколькими аилами, поблизости один от другого. Зимой все родственные семьи нанимали постоянного пастуха для овец или лошадей. Летом соединяли скот (по видам скота) вместе, а пастухов на каждый день по очереди из каждой семьи назначал признанный всеми старший в группе (*аксакал*). Он же назначал и день выхода на весенние пастбища. У каждой семьи была отдельная метка на скоте (на ухе), а тамга (тавро) была общей не только для этой группы, но и для более широкого объединения — боркемпк.

Во время хозяйственных работ в полеводстве (посев, молотьба) члены группы оказывали помощь друг другу; стремились также помочь, чем могли, строящему дом члену группы. При устройстве семейных праздников (той) и поминок (аш), а также в случае женитьбы советовались со старшим в группе, а затем оказывали и материальную помощь устроителю праздника или отцу жениха (невесты). Тем семьям, у которых было мало овец, помогали шерстью.

Жена аксакала управляла женскими хозяйственными работами в ауле, требующими применения коллективного труда (изготовление войлоков, арканов, щипок из чия, тканных полос для юрты и т. п.).

Если члены группы жили между собой дружно, то кумыс, например приготовляли в одной юрте, куда из остальных семей сносили молоко. Утром кумыс пили все вместе: кто-нибудь созывал всех: *«келгиле, кымыз ичкиле!»* (приходите, пейте кумыс!). Днем каждый пил кумыс, когда хотел. Овец и коз в каждом хозяйстве доили отдельно. Когда изготовляли *эжигей* (особый

сорт твороговидного сыра из подвергшегося длительному кипячению овечьего молока), соединялись в небольшие группы по нескольку семей. Все надоенное молоко приносили той или иной хозяйке в порядке очереди.

В прошлом в одну семью, по рассказу Молтоя Байкозуева, входило не более 11—12 человек. Когда женили сына (в порядке старшинства), его отделяли не сразу, а через 2—3 года, затем женили следующего. Дом отца, доставшийся младшему сыну, называли чоң үй — большой дом; отделявшиеся сыновья жили рядом с этим домом. Выделенные сыновья в течение 2—3 лет питались из общего котла у отца; этот порядок и носил название *чоң казан*, т. е. большой котел. В таких семьях употреблялись большие котлы, диаметром в 9 *карыш*[57], емкостью на четвертую часть туши кобылы или на целую овцу.

При встрече Нового года («ноорус») родственные семьи приготовляли общее блюдо — кашу (көжө) из ячменя или пшеницы, проса, которую называли *кудайы* (т. е. угощение с богоугодной целью).

Прочность родственных уз в прошлом, выражавшаяся в тесной связи не только между самыми близкими, но в известной степени и между более отдаленными родственниками по мужской и по женской линии, представляла собой одну из тех форм общественных связей, которые были характерны для патриархально-феодального общества, каким и являлось киргизское общество. Развитие классовых противоречий постепенно ослабляло такого рода связи, они все чаще отступали на задний план перед интересами различных классов, но продолжали играть весьма значительную роль вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции. Претерпев после революции изменения в сторону еще большего ослабления, эти родственные связи не исчезли, однако, и до последнего времени. При этом, естественно, более отчетливо они проявляются между наиболее близкими родственными семьями, хотя еще не вполне утратили значение и в пределах семейно-родственной группы (бир атанын балдары).

Внешнее проявление этих связей в пределах группы родственных семей мы находили до недавнего времени в форме поселения таких семей поблизости друг от друга. Этого типа расселение явственнее выступает в более удаленных от центра колхозах, менее отчетливо его можно наблюдать и в других местах. В зимнем кол-

козном селении Рават Баткенского р-на Ошской обл. дома близких родственников расположены группами, как бы небольшими кварталами. Обследование одной такой группы (1951 г.) показало, что она состоит из семей потомков Сейита. Наряду с другими она составляла подразделение Райим-тову (1-ю бригаду колхоза), входящее в группу местных пайманов (пайман — в прошлом одно из племен группировки ичкилик). В группу сейит входят шесть семей родных и двоюродных братьев, для которых Сейит является прадедом. Они и в летнем поселке живут в юртах и домах, расположенных рядом. По их рассказам, в прошлом, когда они вели кочевой образ жизни, все потомки Сейита во время выпаса соединяли свой скот и пасли его вместе.

В горном колхозе «Октябрь» Гульчинского р-на той же области (1951 г.) дома также располагались небольшими группами: в каждой из них жили семьи одной (или двух-трех) близко связанных по происхождению родственных групп (топ). Эти группы домов были разбросаны по небольшим урочищам и ущельям, имеющим свои наименования, на небольшом расстоянии друг от друга. Одна из групп домов была расположена в урочище Шалба. Здесь проживали семьи, составляющие две ветви: Джээнкул уулу и Байкул уулу (кроме них есть еще три), входящие в группу Джоруп уулу (потомство Джорупа). Из ветви Джээнкул уулу имелось девять семей, из Байкул уулу — три. Была представлена одна семья и из третьей ветви — Сазан уулу. Среди ветви Джээнкул уулу — одна семья внука Джээнкула, шесть семей его правнуков (двоюродных и троюродных братьев) и две семьи правнуков (четвероюродных братьев). В другом урочище — Алмалы — также одной группой жили еще 13 семей потомков Джээнкула: две семьи его внуков, пять семей его правнуков и шесть семей его праправнуков. 75-летнего внука Джээнкула — Амата Тынымсентова называли *биздин аксакал* (наш старейшина).

Такая же форма расселения в 1951 г. была отмечена в одном из колхозов сельсовета Зергер Узгенского р-на той же области. Близко друг от друга жили, например, 11 семей, составлявших потомство Джюдоша. Среди них представлены восемь семей внуков Джюдоша (двоюродных братьев) и три семьи его правнуков. В 1950 г. из 12 семей, входивших в колхоз им. 15-летия Октября бывш. Ачинского р-на Джалал-Абадской обл.

и составлявших родственную группу Ырай уулу, восемь семей жили поблизости друг от друга, на территории второй бригады колхоза, остальные четыре — на территории первой бригады. Следы подобного расселения были обнаружены и в большом поселке Дархан, на южном побережье Иссык-Куля, и в колхозе «Кызыл Октябрь» Джумгальского р-на на Тянь-Шане и в других местах. В колхозе «Кызыл Октябрь» в 1948 г. имелась группа Токтомат уулу, состоявшая из 12—13 семей потомков Токтомата. Самым старшим и в этой группе являлся один из двух внуков Токтомата — 77-летний Джантай Осмонов. Поэтому Джантая все его родственники почтительно называли *ата,* т. е. отец. Но за этим почтительным отношением в большинстве случаев не скрывалось никакого существенного содержания. По словам стариков, теперь советуются больше не с ними, а с председателем сельсовета или с председателем колхоза. Это, конечно, не совсем так. К мнению стариков в некоторых случаях прислушиваются, с ними считаются, в особенности по вопросам, связанным с разводами, разделом имущества и т. п. Стариков считают живыми носителями национальной традиции[58]. К ним обращаются за советами по поводу тех или иных обычаев во время свадеб, похорон и т. п.[59].

По рассказам членов названных семейно-родственных групп, они до сих пор поддерживают друг друга, в особенности в случае смерти кого-либо из данной группы, а также иногда и в случае женитьбы или выдачи замуж. Внутри сравнительно крупной группы Толубай уулу (28 семей) связи обнаруживаются во время похорон одного из членов группы. Если в одной из семей, входящих в Толубай уулу и живущих в колхозе «Ленин Джол», кто-нибудь умрет (там живут три семьи из этой группы), отсюда (из колхоза «Октябрь», где живут 25 семей) вызывают на похороны всех из Толубай уулу. На свадьбу же приглашаются все соседи-колхозники, независимо от родственной принадлежности[60]. Между двумя частями группы джантай, живущими в колхозах им. Жданова и «Кара-Суу» (в первом — 10 семей, во втором —30 семей), также имеется связь как между родственниками. Они приглашают друг друга во всех случаях — и плохих *(жамандык),* и хороших *(жакшылык).* Когда в колхозе им. Жданова кто-нибудь умирает из членов этой группы, обязательно сообщают джантаям, живущим в колхозе «Кара-Суу»,

и приглашают их на похороны. Однако здесь в обоих случаях речь идет о группах, внутри которых имеются еще более мелкие подразделения (например, в группе джантай: Калыбай балдары, Төлөберди балдары и др.). Между членами последних имеются гораздо более тесные связи[61].

Следует отметить, что нередко более широкие семейно-родственные группы следуют старому порядку захоронения членов группы на общем для нее кладбище. Так, упомянутая группа сейит вместе с другими, входящими в Райим-тову, хоронит своих членов на отдельном кладбище в местности Кош-Дёбё. В колхозе «Октябрь» названные группы Джоруп уулу и Толубай уулу также имеют свои кладбища; первая — Бейиттин мойногу, вторая — Тёрт кюль. В колхозе «Орто кууганды» Джумгальского р-на небольшая семейно-родственная группа сарттар до последнего времени хоронила своих членов на особом кладбище, расположенном за приусадебным участком Ниязалы Орозалиева. До наших дней крупные семейно-родственные группы, проживающие в колхозе «Ала-Тоо» Джеты-Огузского р-на, имели свои особые кладбища. Ак-кюп хоронили в местности Тёш, тойчу — в местности Кашат, кюрюпчек — в местности Карганын коргопу и т. д.

В 1953 г. в селении Дархан (Прииссыккулье) Зайнахан Белековой были зафиксированы формы участия членов семейно-родственной группы в расходах, связанных с похоронами Асылкан Белековой. О предстоящих расходах специально совещались старики из семейно-родственной группы Шорук уулу, к которой принадлежала покойная. Все члены группы (в нее входят 30 семей) внесли по 50 руб., а более близкие родственники производили дополнительные затраты. Так, Мурат Дыйканбаев (сын брата мужа покойной) дал одну овцу, 2 пачки чая и 5 м ситца; Курманалы Супатаев (сын брата мужа покойной) — одну козу, одно женское платье и 100 руб.; Ысак Алдашев (двоюродный, по отцу, брат мужа покойной) — одну овцу; жены двоюродных братьев мужа покойной *(абысын)*: Ботокан Алдашева — одного козленка, Умут Алдашева — 100 руб.; Калбюбю Мамбетова (дочь брата отца мужа покойной) дала 100 руб.; дочь покойной Мария — кусок мыла, пачку чая, 8 м ситца; другая дочь Кашымкан — 6 м ситца, пару галош и большой платок. Помимо расходов на покупку материала для савана, было израсходовано 600 руб.

для раздачи подарков «на помин души» (*мючё*). Их разделили на три части (по 200 руб.) между представителями «родовых групп» итийбас, ак-кюп и кюрючпек. Кроме оплаты труда по рытью могилы, были вознаграждены и обмывальщицы: им отдавали часть одежды принадлежавшей покойной, а также подаренной родственниками.

Более тесные отношения внутри семейно-родственных групп находят свое выражение в различных формах; в известной степени они воспроизводят те хозяйственные связи между родственными семьями, которые существовали и в прошлом, и имеют характер межсемейной трудовой кооперации. П. Погорельский и В. Батраков дают очень яркое описание принципов и форм такой межсемейной кооперации в условиях полукочевого скотоводческого хозяйства[62]. Некоторые домашние работы, требующие коллективного труда, как изготовление войлока, войлочного или ворсового ковра, поочередное предоставление всеми семьями молока для заготовки впрок молочных продуктов одной хозяйке и др., часто производились сообща родственными семьями. Нам не раз доводилось присутствовать при коллективной работе по устройству глинобитных стен и крыши нового дома, имевшей характер «помочей» (*ашар*). Основное ядро работавших составляли ближайшие родственники хозяина и члены связанных с ним родством и свойством семейно-родственных групп. После окончания работ для всех участников устраивалось угощение.

Трудовая помощь родственных семей друг другу выражается нередко и в передаче на выпас скота из личного хозяйства родственным семьям, занятым в общественном животноводстве. К этому добавим еще и такой вид помощи, как уборка урожая на приусадебном участке сестры-вдовы или родственника. Нередко женщина из родственной семьи приходит с ребенком и в течение чуть ли не целого дня помогает в хозяйственных работах.

Связи между родственными семьями проявлялись не только в разных формах материальной взаимопомощи по случаю различных семейных событий (свадьба, похороны и др.), но также и в помощи по другим поводам. В киргизском обществе издавна практикуется помощь родственникам и сородичам, по тем или иным причинам оказавшимся в тяжелом материальном поло-

жении. Такая помощь носит характер народного обычая, и каждый обращающийся к ней уверенно рассчитывает на то, что он найдет ее у членов той родовой или семейно-родственной группы, к которой он принадлежит.

В процессе изучения семейных отношений пришлось столкнуться и с таким любопытным явлением, как «собирание» по разным причинам рассеявшихся родственников по возможности в одном месте, а иногда и в одну семью. В 1948 г. член колхоза «Кызыл Октябрь» Джумгальского р-на Кармыш Манапов привез из Чуйской долины 9-летнюю девочку-сироту Бурулбюбю Оджурову — дочь сына своего брата (у него с этим братом был один отец, но матери разные). От первой жены отца Бурулбюбю остался еще 12-летний сын Джёргёль, сирота, также живущий в Чуйской долине у дальних родственников. Кармыш собирался поехать и за ним. Рассказывая об этом, он подчеркнул: *инимдин балдарын алып келюу милдети менде* (моя обязанность — привезти детей моего брата). Он хотел привезти еще к себе 17-летнего Дюйшё Курамаева — сына своего сводного брата (от третьей жены отца). Дюйшё работал в колхозе «Кум Арык» в районе с. Карабалты (Чуйская долина) и жил у своего старшего брата Касыма. С аналогичными фактами мы встречались и в других местах.

В 1955 г. С. И. Ильясов опубликовал некоторые данные, подтверждающие повсеместное распространение описываемой формы социальной организации у киргизов. Он отмечает, что киргизские роды делились на группы — «бир атанын балдары», которые, по их представлению, являлись потомками одного отца[63]. Такие группы состояли из индивидуальных малых и больших семей. Скот, пашни и луга находились у них в индивидуальном владении, а пастбищами они пользовались на общинных началах. Члены каждой такой группы, считавшие себя кровными родственниками, оказывали друг другу материальную помощь кошумча в случаях устройства тоя или аша, уплаты штрафа, калыма, при похоронах и т. д., а также помогали во время уборки урожая, сена, стрижки овец. Каждый член этой группы считал своей обязанностью охранять стада и территорию данной группы, выступать в защиту любого члена группы и мстить за нанесенную ему обиду. Обычаи оказания материальной и трудовой помощи имели свою силу лишь среди членов данной группы.

Сведения о подобных семейно-родственных группах у киргизов Чуйской долины сообщаются и А. Джумагуловым[64]. Они дополняют ранее опубликованные данные некоторыми деталями. Во время праздников и торжеств придерживались старого порядка, т. е. все члены родственной группы собирались и ели из одного котла. Во время трапезы располагались уже не по семьям, а по возрасту. Кроме трудовой кооперации, между членами этой группы существовали и разные формы материальной взаимопомощи по случаю отдельных семейных событий (свадьба, похороны и поминки, обрезание и т. п.). Каждая семья, входившая в группу, оказывала другим нуждающимся семьям данной группы материальную помощь. Такая форма родственной связи местами сохранилась и в наши дни. Так, например, в селе Бас-Бёльдёк живут в основном две небольшие родственные группы айта и чингыш, относящие себя по происхождению к подразделению бютёш племени солто. Когда в 1954 г. умер Джапар Садырбаев (он был самым уважаемым стариком-аксакалом группы айта), в расходах, вызванных его похоронами, приняли участие более 40 семей — членов группы айта.

Родственные отношения внутри бир атаныи балдары и прочные родственные узлы вообще вступают иногда в противоречие с требованиями советской этики, с советским законодательством, с принципом подбора кадров по политическим и деловым качествам. В отдельных колхозах семейно-родственные связи, расстановка людей по родственному признаку использовались в корыстных целях. Возникала круговая порука, которая служила для укрывания нарушителей советских законов. Советская общественность вела и ведет непримиримую борьбу с таким использованием родственных отношений.

Подводя итоги рассмотрения вопроса о реальных звеньях родоплеменной организации у киргизов и некоторых других, в прошлом кочевых народов, мы можем установить, что в наиболее мелких «родовых» подразделениях, чаще всего представленных в виде больших или меньших по размерам семейно-родственных групп, патриархально-родовые традиции облекались в действенную, реальную форму. Между входившими в них семьями существовали тесные хозяйственные, бытовые и идеологические связи, практиковались взаимная материальная и трудовая помощь.

Здесь сохраняли свою силу кровнородственные свя-

зи, применялись некоторые виды межсемейной производственной кооперации (при сохранении частной собственности отдельных семей на скот), проявлялись отдельные черты потребительской общности, внутригрупповой солидарности и т. п. И все это своеобразно переплеталось со все усиливавшимся имущественным неравенством, достигшим по мере своего развития глубокой классовой дифференциации.

Таким образом, и последняя, реально существовавшая «живая» форма родоплеменной организации шла по пути своего неминуемого разложения. Но этот процесс так и не успел закончиться к началу коллективизации. На первых порах он еще продолжался, хотя и замедленными темпами. Только объединение трудящихся среднеазиатских республик и Казахской ССР в новые, социалистические формы сельскохозяйственного производства — колхозы и совхозы, а также вовлечение их в промышленное производство нанесли решающий удар по всем пережиткам родоплеменной организации и подорвали значение вышеописанных патриархальных связей и отношений, особенно характерных для семейно-родственных групп.

Но до недавнего времени семейно-родственные связи, проявлявшие известную живучесть, не всегда оставались нейтральными, в некоторых случаях наносили известный ущерб общественному развитию.

* * *

Сопоставление характерных особенностей семейно-родственных групп, своего рода мелких хозяйственных общин у кочевых и полукочевых в прошлом народов — киргизов, казахов, каракалпаков, туркмен, а также тувинцев, показывает, что все они несомненно являются продуктом разложения патриархальной семейной общины, последующим этапом развития родственных, семейных связей. Но семейно-родственные группы были одновременно и теми мельчайшими подразделениями родов, которые являлись костяком, а в иных случаях и составной частью земельно-водной (туркмены, каракалпаки, часть узбеков и киргизов) и пастбищно-кочевой аильной (аульной) общины у киргизов, как и у ряда других кочевых народов, например у казахов. Эти общины были основной формой их социальной организации.

Возникновение этих общин было свидетельством на-

ступления в далеком прошлом нового этапа общественного развития — перехода к классовому обществу. Эти новые социальные образования по своему внутреннему строению могут быть отнесены к сельским общинам, характерным для оседлых земледельцев. Однако их социальный и хозяйственный уклад, в особенности на ранних этапах развития, еще изобиловал многими чертами первобытной родовой общины.

Особенностью общин у названных выше народов было сохранение формы более древней, родовой общины. Такая община сочетала в себе черты патриархально-родовой и более поздней соседской общины (общины «второй формации», по выражению Маркса). В ней еще не была полностью разорвана та «сильная, но узкая связь», которая находила выражение в кровном родстве ее членов. Но для нее уже был характерен «внутренний дуализм»: общинное земле- и водопользование в земельно-водных общинах сопровождалось парцеллярной обработкой земли и частным присвоением результатов обработки; общинное пользование пастбищам в кочевых аульных общинах сочеталось с частной собственностью на скот.

Внутри этих общин существовало уже глубокое классовое расслоение. Вместе с тем здесь стойко сохранились некоторые патриархально-общинные традиции, проявлявшиеся в совместных хозяйственных начинаниях и в простой кооперации труда, не содержавшей в себе элементов эксплуатации (в земледелии — разного рода работы, связанные с искусственным орошением, в скотоводстве — совместный выпас скота, взаимная помощь в стрижке овец, сенокошении и т. д.).

Соседские (сельские) общины, уже утратившие облик древней общины, продолжали существовать как в изолированных высокогорных районах, в степях и полупустынях, так и в культурных оазисах Средней Азии, в том числе и в экономически развитых районах орошаемого земледелия (среди узбеков и таджиков). Они имели разную форму и находились на различных этапах своего разложения, но всем им был свойствен тот же «внутренний дуализм».

Однако среди этих общин встречались, с одной стороны, общины более архаического типа, основанные на общинно-передельном землепользовании («пайкал»), с другой стороны — общины, в которых сохранялась лишь общая система орошения.

В позднефеодальных городах Средней Азии общинные порядки в той или иной степени отражались в цеховой организации ремесленного производства. Но наряду с общиной — ремесленным цехом, существовала еще, как это показали исследования О. А. Сухаревой, глубоко пережиточная форма общины-квартала, отношения внутри которой являлись реминисценцией соседской, а некоторые их стороны — и первобытной общины. Повседневный быт жителей того или иного квартала был теснейшим образом связан с общинными установлениями[65].

У киргизов также сохранялась такая форма социальной организации, как община. Однако исследованию киргизской общины до сих пор уделялось еще совершенно недостаточное внимание, тогда как, например, казахская община уже подверглась основательному изучению, в частности в трудах советских ученых С. З. Зиманова[66] и В. Ф. Шахматова[67]. Уже после смерти последнего вышел из печати его ценный труд, в котором обобщены исследования казахской общины[68].

Некоторые данные (к сожалению, крайне фрагментарные) о характере киргизской аильной (аульной) общины содержатся в книге К. Усенбаева[69]. Он дает только самое общее представление об этой стороне социального строя киргизов. Попытка более подробного рассмотрения вопроса об аильной общине у киргизов была сделана М. Т. Айтбаевым. Однако в главе своей книги, специально посвященной этому вопросу, автору не удалось дать четкое представление об аильной общине[70]. Более того, теоретическая беспомощность автора привела к тому, что вопрос о структуре и особенностях киргизской аильной общины оказался безнадежно запутанным. Рассуждения М. Т. Айтбаева представляют собой причудливую смесь из обрывков фактов, высказываний классиков марксизма-ленинизма, выписок из художественной литературы и отдельных источников, а главное — взаимоисключающих друг друга догадок и домыслов автора. Достаточно привести лишь несколько примеров. Буквально в одном абзаце (стр. 119) мы встречаем такие фразы: «Киргизская аильная община... являлась все-таки сложной административно-экономической единицей, объединяющей в одно целое десятки и сотни семей». И вслед за этим написано: «Кочевая скотоводческая община состояла из нескольких юрт». «Такая община была не более как совокупность нескольких

домохозяйств, владевших общим аильным местом». И несколько ниже: «Аил дробился на несколько поаилов, т. е. мелких кочевий».

В одних случаях М. Т. Айтбаев ставит знак равенства между общиной и аилом (стр. 118), в других он трактует кочевую общину как сумму входивших в нее аилов (стр. 119). На стр. 124 без всякого пояснения появляются в тексте «семейные общины», а еще ниже мы читаем: «Постепенно внутри отдельных общин начали организовываться товарищества» (?!).

По этому автору, получается, что аильная община на территории Киргизии возникла чуть ли не до возникновения кочевого скотоводства (стр. 116). Не выдерживает критики и попытка классификации общины на «категории» или «формы», в основу которых положен способ найма пастухов.

Таким образом, несмотря на отдельные правильные заключения М. Т. Айтбаева (стр. 131), разработка проблемы киргизской общины не только не была им продвинута вперед, но определенным образом дезориентировала дальнейшие исследования.

С. И. Ильясов, опытный специалист по дореволюционной истории Киргизии, в одной из своих книг также уделил особое внимание рассматриваемой проблеме[71]. На основании данных обследований, проводившихся работниками Переселенческого управления, он анализирует состав и численность кочевых общин в Южной Киргизии и дает определение типа аильной общины у киргизов. Но положения, выдвигаемые С. И. Ильясовым, вызывают много возражений. По существу автор даже не поставил вопроса о генезисе киргизской общины. Как эти общины возникали, когда они приняли современную форму, какую роль в их развитии в период после вхождения Киргизии в состав России сыграли административные мероприятия царских властей — на все эти вопросы нет ответа. В частности, автор не замечает искусственного характера многих общин, образованных административным путем (стр. 185—186).

С. И. Ильясов дает противоречивое и не вполне ясное определение самого понятия общины у киргизов. Он пишет: «Таким образом, общину № 2 нельзя считать родовой и в то же время — чисто территориальной общиной» (стр. 343). «Община (вообще у киргизов,— С. А.) была неродовой, а территориальной, так как члены общины принадлежали к различным родам и пле-

менам. Но в отличие от общин оседлых народов, члены общины кочевников состояли из различных мелких родовых групп, связанных кровным родством и обычаями родовых отношений (стр. 344). На следующей странице (345) мы находим противоположное утверждение, основанное, в частности, на мнении Б. Д. Джамгерчинова, кстати сказать, не ставившего себе целью исследование этой проблемы. «Община у киргизов,— подчеркивает С. И. Ильясов,— считавших себя по генеалогии кровными родственниками, вызывает сомнение потому, что среди кровных родственников было немало чужеродцев. Профессор Б. Джамгерчинов правильно пишет, что «киргизы, ведя экстенсивное пастбищное хозяйство, объединялись в земельно-пастбищные общины по признаку родства, а не соседства, как у оседлых земледельческих народов (разрядка моя,— С. А.)... Но аилы киргизов состояли не только из кровных родственников».

Б. Д. Джамгерчинов, на которого ссылается С. И. Ильясов, отмечает далее в своей книге: «В каждом роде и племени можно было обнаружить много выходцев из других родов и племен... Точно так же в состав аила входили представители разных родов»[72]. Однако в подтверждение этого тезиса не приводится никаких доказательств. Между тем если сказанное Б. Д. Джамгерчиновым можно признать верным по отношению к племенам и родам, то по отношению к аилам такое утверждение не может быть в целом принято, хотя в некоторых случаях в аил и могли входить выходцы из другого (обычно все же родственного) рода.

Признавая правильным довод Б. Д. Джамгерчинова об объединении киргизов в общины по признаку родства, С. И. Ильясов вступает в противоречие с самим собой, и, таким образом, оказывается в трудном положении, пытаясь сформулировать искомое определение. Следует в связи с этим сказать, что, во-первых, было совсем немало общин, состоявших из довольно близких родственников или во всяком случае членов одного рода (что подтверждается даже теми данными, которые приводит сам автор); во-вторых, общину уже нельзя было считать чисто соседской или территориальной, когда она состояла из «мелких родовых групп, связанных кровным родством и обычаями родовых отношений».

С. И. Ильясов безусловно неправ, когда он безогово-

рочно утверждает (стр. 345), что киргизские племена и роды не являлись естественно сложившимися коллективами. Мы считаем более близким к истине положение С. П. Толстова, который называет такого типа образования «естественно выросшими ассоциациями»[73], хотя в процессе своего развития они и претерпевали различные изменения. С. И. Ильясов допускает существование «кровнородственных родов, разраставшихся из семьи». Но это в своей массе либо мелкие родовые подразделения (совпадающие нередко с семейно-родственными группами), либо манапские «фамилии», своего рода «дворянские роды», в состав которых, кстати, включались не только кровные родственники.

С. И. Ильясов не попытался раскрыть того многообразия, которое характеризовало киргизскую аильную общину. Между тем оно очевидно даже из приводимых им материалов. На наш взгляд, за этим многообразием в действительности скрываются различные стадии развития и разложения киргизской пастбищно-кочевой общины. При том разнообразии социально-исторических, географических и хозяйственных условий, в которых существовали киргизские общины, неравномерность их развития была совершенно закономерным явлением.

Все то немногое, что известно нам пока о киргизской аильной общине, позволяет сформулировать лишь некоторые общие положения.

Аильные общины у киргизов продолжали внешне сохранять формы родовых общин. Однако их экономическое содержание было уже совершенно иным. В них входили частные собственники скота, объединенные прежде всего совместным пользованием кочевьями и пастбищами. Производство и присвоение продуктов носили в аильной общине индивидуальный характер, кочевание же и пользование пастбищами строилось на общинном принципе. Но это не было свободное общинное владение землей, распоряжались землей феодалы — бии и манапы. Общинным было фактически не владение, а пользование кочевьями. Внутри аильной общины наблюдались имущественное неравенство, классовое расслоение. Состав таких общин не во всех случаях был однородным. В них иногда были представлены и неродственные группы. Но основное ядро общины составляло то или иное число групп, в которые входили семьи близких родственников. Киргизская кочевая аильная община по

своему экономическому содержанию также вполне соответствовала тому типу общественной организации, какую в применении к земледельческим народам К. Маркс называл сельской общиной.

Внутри «родовых» подразделений и особенно в повседневной жизни семейно-родственных групп продолжали еще бытовать пережитки патриархально-родовых отношений, часто видоизмененные феодалами в своих интересах. Они проявлялись в некоторых сторонах общественной и семейной жизни, а также в идеологии.

У киргизов бытовали обычаи взаимопомощи, в частности в виде объединения для поочередной уборки полей каждого из участников *(алгоо, уюшма)*. Эти формы артельного труда, применявшиеся в наиболее чистом виде в маломощных и бедняцких хозяйствах, нередко служили прикрытием для эксплуатации баями своих бедных соседей. Более устойчивые формы простейшей производственной кооперации сохранялись в скотоводческом хозяйстве. Здесь почти весь цикл сезонных работ, включая и работы по уходу за небольшими посевами, осуществлялся на артельных началах. Для этой цели объединялись иногда до десятка и более хозяйств соседей по зимнему стойбищу, чаще всего являвшихся близкими ростевниками.

Празднества (по случаю свадьбы, обрезания), а также тризны, справлявшиеся ранее всем родом и состоявшие из обильных угощений и различных народных увеселений, манапы и баи стали позднее устраивать с особой пышностью, рассматривая их как способ укрепления своего авторитета и влияния, а также немаловажный источник дохода — по обычаю приглашенные на празднество должны были оказать устроителю помощь в виде подношения. Как мы уже отмечали, обязательными для всех близких сородичей обычаями были материальная помощь члену рода, оказавшемуся в особо тяжелых обстоятельствах, в нужде, и трудовая помощь в хозяйстве.

Остатки и пережитки патриархально-родовых отношений способствовали затушевыванию классовых противоречий в киргизском обществе. Отсталость и забитость кочевого населения, неразвитость классового сознания бедноты, пастухов, домашних работников мешали развитию классовой борьбы. Однако эта борьба между аристократической феодальной верхушкой и эксплуатируемой массой рядовых кочевников, земледельцев и

бесскотных пастухов прорывала оболочку патриархальщины и отсталости и находила себе выход. Сами формы классовой борьбы носили крайне отсталый характер и выражались в уходе или откочевке отдельных групп населения из-под власти манапов, отличавшихся особым деспотизмом и жестокостью, в угоне скота у некоторых феодалов-эксплуататоров, убийстве отдельных ненавистных манапов и др. Лишь по мере углубления социальных противоречий классовая борьба постепенно нарастала и принимала более острые формы[74].

Рассмотренные нами различные формы и проявления патриархально-общинного уклада у киргизов существовали вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции, а частично сохранялись и в течение первых 10—15 лет после нее. Лишь в ходе строительства социализма, уже в 1930-х годах, патриархально-общинный уклад прекратил свое существование[75].

* * *

В условиях патриархально-феодальных отношений и в тесной связи с патриархально-общинным укладом у киргизов в той или иной степени продолжали сохраняться остатки некоторых институтов, восходящих к глубокой древности. Открытые С. П. Толстовым следы дуальной организации у туркмен, в основе которой лежала двухфратриальная структура племени, были позднее обнаружены и у киргизов[76], и у каракалпаков, и у казахов[77]. В связи с пережитками этой дуальной организации стоит и другое явление, отмеченное Т. А. Жданко у тех же каракалпаков, а именно: определенные отношения под названием «куда», устанавливавшиеся между двумя брачущимися группами и имевшие аналогию и у монголов. К этому необходимо присовокупить открытые Г. И. Карповым у туркмен пережитки аналогичных отношений, которые прямо указывают на двухфратриальную структуру племени как на первичную форму экзогамии. Все члены племени гоклен у туркмен называли всех членов соседнего племени йомут без различия возраста «дан», т. е. дядья по матери, а все йомуты называли всех гокленов «еген», т. е. племянники по материнской линии. Это связывалось с тем, что гоклены в прошлом брали себе жен именно у йомутов. При этом родственники по матери — йомуты считались старшими,

а берущие жен гоклены — младшими. Мало того, в Тедженском р-не Туркмении подразделение племени теке, под названием серге, являлось «дан», т. е. дядьями, по отношению к подразделению аманша того же племени[78].

Наличие подобных пережитков, как довольно обычных, можно отметить и у киргизов. Напомним, что две основные группировки так называемого правого «крыла» родоплеменной структуры киргизов носили названия «тагай» (*тагай* — также дядя по матери) и адигине». И между более мелкими (очень часто родственными) группами у киргизов существовали аналогичные туркменским отношения дядьев и племянников. Так, группа потомков Байкозу (подразделение «рода» боркемик) называла всех членов «рода» ойдёчекти *тай аке,* т. е. дяди по матери, так как первая жена самого Байкозу (она является «матерью» для всех байкозунцев) была взята из ойдёчектинцев. И в дальнейшем байкозунцы чаще всего брали в жены девушек из ойдёчектинцев. Эти представления полностью вытекают из древних норм брачных отношений, когда брат матери одновременно являлся и тестем, а зять — сыном сестры. Таким образом, «род» (или «класс») дядей по матери (тай аке) у киргизов соответствовал описанному Л. Я. Штернбергом роду тестей у гиляков (atk, axmalk), а «род» племянников — сыновей сестры (*жээн*) — роду зятьев у тех же гиляков[79].

Между дядьями по матери и племянниками, как и между соответствующими родовыми группами, существовали отношения, выходившие за рамки обычного родства или свойства.

Мы должны также коснуться вопроса о том типе отношений у киргизов, тоже основанных на брачных связях, которые носят название *куда-сёёк* или *сёёк-тамыр.* После работ В. В. Радлова (особенно его «Aus Sibirien») и Н. А. Аристова укрепилось мнение, что у киргизов, как у южных алтайцев и у хакасов, существовали действительно кровнородственные группы под названием *сёёк.* Вполне вероятно, что когда-то и существовали такие группы, основанные на кровном родстве их членов, поскольку само их название свидетельствует об этом (кирг. сёёк — кость, монг. ясун — род, кость). В доступное же нашему обозрению время слово «сёёк» имеет значение «свойственник, родственник по браку»[80]. Это значение слова «сёёк» было правильно отмечено

Ф. А. Фиельструпом еще в 1924 г.: «С термином суёк, существующим у алтайских и абаканских народов, мы встречаемся и у киргиз, но в то время как в Сибири он обозначает круг лиц, связанных между собой узами кровного родства, у киргиз этим словом называются люди, породнившиеся через брак своих родственников по крови. Нужно сказать все-таки, что смутное представление о том, что суёк является в то же время родством по крови, все же имеется, хотя и не находит себе ясного выражения»[81].

Нам уже не удалось найти даже «смутного представления» об ином толковании термина «сёёк». Им обозначались только отношения по свойству, т. е. те же отношения, что и «куда» у каракалпаков[82]. Понятие «сёёк» практически совпадало с той семейно-родственной группой, откуда другая семейно-родственная группа брала себе жен или куда отдавала в жены своих девушек. Семейно-родственная группа, из которой была, например, взята моя мать или моя жена, была бы для меня и для моих родственников сёёком. Таким образом, в отношениях таких двух групп проявлялись брачные нормы, связанные с экзогамией, хотя и имела у киргизов «поколенный» характер.

В том случае, когда у мужчин умирала жена, или умирала жена брата, или нужно было женить сына, желательно было брать новую жену или невестку для сына из того же сёёка, откуда происходила его мать, жена и т. д., иными словами, нужно было «обновить» сёёк» *(сёёк жаңыртуу керек)*. Если у мужчины жена умерла, то сёёк, из которого она была взята, становился для него старым сёёком *(эски сёёк)*, а тот сёёк, из которого брал он новую жену (если даже она была из старого сёёка) становился для него новым сёёком *(жаңы сёёк)*. Практически оказывалось, что у одного человека могло быть несколько сёёков, с которыми он находился в отношениях свойства.

В некоторых местах был принят порядок, согласно которому покойника обмывали не его родственники, а свойственники из нового сёёка. Иногда полагалось, чтобы один из обмывавших был обязательно из сёёка покойного.

Таким образом, для каждого данного индивида сёёком была та группа людей, из которой происходила его мать или жена. Нередко это был один и тот же сёёк, так как до сих пор считается желательным взять жену

из той же семейно-родственной группы, из которой происходит мать. В свою очередь его собственная группа являлась сёёком для той группы, куда была выдана замуж любая его родственница, и т. д. Эта система отношений представляла собой по своей сути то же самое, о чем мы говорили выше, касаясь племен дядей (по матери) и племен племянников. Все люди, входящие в сёёк, считаются по отношению к мужчине и его родственникам, бравшим жен из этого сёёка, дядьями *(тай аке)* или тетками *(тай эже)*, а сама группа родственников-мужчин — племянниками (жээн) лиц из первой группы.

Отношения между двумя такими группами обычно носят очень родственный характер. Они могут принимать иногда и форму помощи. Много лет назад Узенбай Улаков уехал из Сары-Камышского сельсовета Джумгальского р-на в Чуйскую долину. Здесь, в Сары-Камыше, у него скота не было, жить ему было трудно и он отправился туда, где жили родственники его жены (ее *тёркун*). Они ему помогли там устроиться. Сын его брата, Акмат Джээналиев, учился в г. Фрунзе на 6-месячных курсах председателей колхозов. Он разыскал старика Узенбая и принимал меры к тому, чтобы привести его обратно в свой колхоз «Бирлик».

Другой колхозник, Бектенаалы Орозалиев (из того же колхоза), не мог наладить своих отношений с председателем колхоза и решил переехать на жительство в Сары-Булун, где живут родственники жены. Там он поселился у матери жены, тем более что жена Бектенаалы была ее единственной дочерью.

Сыновья Молдоке Джаркымбаева — Маамыткан и Кара во время Великой Отечественной войны уехали из колхоза «Бирлик» со своими семьями из Джумгальского р-на в Тогуз-Тороуский р-н, в тёркун своей матери — Аимбюбю. В 1950 г. в колхоз «Кызыл Озгёрюш» Уч-Терекского р-на приехал из Базар-Курганского р-на и поступил на работу в качестве бухгалтера Канат Осмонов. На наш вопрос, почему он приехал именно сюда, последовал ответ: «Здесь живут мои тай аке». В 1938 г. уехал из колхоза «Бирлик» в тёркун своей матери Керимкул Тартаков. Здесь, в колхозе «Бирлик», ему, как сироте, жить было трудно. Он решил поехать к брату своей матери — Рыспаю, поскольку принято считать что близкие тай аке (братья матери) обязательно должны помогать своим племянникам (жээн).

В 1950 г. в колхозе «Эркин-Тоо» Узгенского р-на мы побывали в небольшом домике бригадира Арстанбека Чынгараева. В 1948 г. его построил для себя ветсанитар колхоза Бекмамат Эсеналиев. Сын его сестры Арстанбек недавно женился, и его хотели выделить. Дядя (тага) Бекмамат, обязанный по обычаю позаботиться о своем племяннике (жээн), отдал ему свой новый дом, а для себя позднее построил другой. Этим, несомненно, была отдана дань старой традиции, признававшей законным требование племянника на материальную помощь со стороны брата матери, особенно во время брака. Приведенные факты свидетельствуют о прочности связей с родственниками по материнской линии.

Пережитки двухфратриальной структуры племени и соответствующей ей системы браков, как и пережитки авункулата, прослеживались у ряда кочевых народов Средней Азии. Следует добавить, что у киргизов, казахов, каракалпаков и туркмен в генеалогических преданиях получили отражение следы счета родства по материнской линии, а некоторые группы киргизов еще совсем недавно, называя свою родовую принадлежность, упоминали имя своего предка-женщины (Кюрючпек у чекир-саякцев, Мамаш — у солтинцев, Барчаке уулу и Чолпон уулу — у бугинцев, Зуура эли — у саякцев и др.).

С. П. Толстову мы обязаны открытием у туркмен древнейшей формы военной организации, связанной с существованием возрастных классов. У туркмен имелись группы молодежи «ак ойлу», которые должны были охранять границы племени[83]. Из материалов В. Л. Вяткина о каршинских узбеках видно, что весьма близкая по характеру повинность «ак уйли» сохранялась и у узбеков[84]. Киргизский эпос «Манас» также содержит некоторые указания на отряды из молодежи, охранявшие границы кочевий. Данные о своеобразной корпорации молодежи хорошо прослеживаются в эпизодах о юношеских годах Манаса.

Все это, вместе взятое, не говоря уже о древних элементах в формах брака, в свадебном и других обрядах, свидетельствует о значительном пласте допатриархальных институтов, которые сохранялись у кочевых народов Средней Азии с исключительной стойкостью, несмотря на многовековое господство патриархально-феодальных отношений. Объяснить это можно только тем, что кочевые общества пережили в свое время такой бурный про-

цесс перехода от доклассового к классовому обществу, при котором материнско-родовая организация претерпевала свой постепенный распад уже в условиях складывавшихся и затем быстро укрепившихся классовых отношений. Возможность такого перехода от материнского строя к классовому, минуя промежуточные этапы, была широко аргументирована С. П. Толстовым[85].

* * *

В появившемся сравнительно недавно исследовании американского антрополога Л. Крадера[86] предпринята попытка на обширном материале, относящемся к монголам Ордоса, бурятам, волжским калмыкам, казахам и монголам на Ганьсу-Тибетской границе, проанализировать наиболее характерные черты социальной организации тюрко-монгольских кочевников-скотоводов. Основанная на изучении трудов преимущественно русских, советских и западно-европейских авторов, монография Л. Крадера содержит обстоятельную сводку данных о социальной структуре названных народов. В ней подробно рассматриваются племенной строй, родовая организация, типы поселений, семья и брак, терминология и системы родства и другие вопросы социальных отношений. Ряд обобщений и выводов, к которым приходит автор, представляет значительный интерес. Однако многое в этой книге, еще ожидающей обстоятельного рассмотрения, не может удовлетворить современных советских исследователей, ряд трудов которых к тому же не был использован автором. В то же время некоторые весьма ответственные положения Л. Крадера вызывают серьезные возражения, не говоря уже о явно ошибочных трактовках отдельных вопросов. Так, касаясь киргизов, Л. Крадер пишет, что некоторые из поздних тюркских групп, носивших это название, были и несомненно являются в общем биологическими потомками ранних киргизов[87], что, конечно, не может быть теперь принято.

Оставив вне поля своего зрения многие другие тюркоязычные народы, ведшие в прошлом кочевой и полукочевой образ жизни (крупные группы узбеков, туркмен, каракалпаков, киргизов, тувинцев, алтайцев, башкир), и ограничившись исследованием лишь казахов, Л. Крадер экстраполирует данные, относящиеся к казахам и монголоязычным народам, на всех тюрков-кочев-

ников, что едва ли правомерно. Приводимые им сравнительные данные по другим народам имеют эпизодический, случайный характер и не спасают положения. Хотя у всех названных народов и могут быть прослежены некоторые общие черты в их социальной организации, все же у каждого из них имелась своя специфика, которая требует должного внимания и учета.

Едва ли можно считать обоснованным мнение Л. Крадера о том, что для периода средневековья трудно найти данные, на основании которых возможен анализ родственных и социальных отношений, поскольку тонкие нюансы различий в социальной структуре между тюрками и монголами не отражены в документах этого периода[88]. Эти различия существовали, и многочисленные публикации источников по истории Центральной и Средней Азии и Казахстана позволяют их исследовать.

Касаясь конкретно соотношения рода, семьи, аула в казахском обществе, автор выпускает из вида два важных социальных звена: кочевую аульную общину и семейно-родственную группу («ата баласы»). По существу казахский аул Л. Крадер представляет себе как большую или разросшуюся (расширенную) семью, тогда как в действительности он обычно представлял собой группу родственных семей, ведущих каждая в отдельности индивидуальное хозяйство. Однако такая группа или несколько подобных групп представляли собой не только родственное объединение, но и хозяйственный коллектив — кочевую общину, жившую по свойственным ей законам. Эту общину автор не исследует.

Не вдаваясь в подробное рассмотрение исходных позиций Л. Крадера, необходимо отметить, на наш взгляд, неверные толкования важнейших из них. Хронологически работа Л. Крадера охватывает период от ранних тюрков и по XX в. Но трудно найти в ней характеристику господствовавших до недавнего времени у степных народов Азии социально-экономических отношений, характеристику феодализма. Классы здесь подменены сословиями (имеются в виду «белая кость» и «черная кость»). Обходя решающие в истории социально-экономические факторы Л. Крадер приходит к гипертрофированной оценке кровнородственных связей. По мнению Л. Крадера, «государство сохраняет единокровную организацию общества»[89], «родство по мужской линии есть основа для всех социальных связей в степях Азии, включая политические»[90], у скотоводческих народов

Азии «политические и другие социальные связи основаны на кровных связях»[91]. С этой концепцией, пронизывающей все исследование Л. Крадера, согласиться невозможно.

Приведу в этой связи очень существенное замечание Л. П. Лащука, относящееся к первобытному обществу (а тем более к классовому, которое анализирует Л. Крадер): «Нет никаких оснований превращать кровнородственные связи в самостоятельную сущность (имманентную категорию) исторического движения доклассового общества. И какими бы естественными, изначально данными эти связи не представлялись, в социально-исторической действительности они опосредствованы отношениями по добыванию материальных благ. Материально-общественным основанием взаимоотношения людей архаической формации были «те условия, при которых они обмениваются деятельностью и участвуют в совокупном производстве» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 6, стр. 441). Раскрыть эту динамическую систему отношений — задача современных историков и социологов»[92]. Этой сложной системы социальных отношений у рассматриваемых народов Л. Крадеру, к сожалению, раскрыть не удалось. Этому помешала и та теория «корпоративной родственной группы», из которой автор исходит при анализе сословий, кланов, родов, родственных поселений и «расширенной» семьи. Все эти социальные образования Л. Крадер рассматривает как звенья «корпоративной системы». Названная теория не оказалась и не могла оказаться тем «ключом», который позволил бы правильно оценить соотношение и роль всех слагаемых социальной структуры кочевников-скотоводов.

В заключение необходимо указать и на абсолютизацию «расширенной» семьи для всего обозреваемого автором периода. Л. Крадер пишет: «...семья во всех степных обществах — расширенного типа... расширенная семья в степи является корпорацией»[93]. И далее: «..кочевая семья и поселение олицетворяют все принципы социальной организации»[94]. Если для самого раннего периода истории тюркских и монгольских народов мысль о преобладании «расширенной» семьи (семейной общины) может быть поддержана, то для последующего, более чем тысячелетнего периода «расширенная» семья уже не могла занимать того места, которое ей отводит Л. Крадер.

Самые общие соображения, которые были здесь вы-

сказаны по поводу книги одного из американских исследователей, показывают, что при всех ее достоинствах она содержит и очень существенные недостатки, коренящиеся в теоретических позициях Л. Крадера. Изыскания советских ученых, а также материалы, изложенные в данной главе[95], свидетельствуют об иных, более плодотворных возможностях, которыми располагают советские этнографы и социологи, базирующиеся на теории исторического материализма.

Глава V.

БРАК И СЕМЬЯ

Киргизская семья, как и семья вообще, не оставалась неизменной на протяжении длительного периода своего существования. Она также претерпевала изменения, определяющиеся в конечном счете преобразованиями в общественных отношениях. Но начинать историю киргизской семьи только с того времени, когда мы можем уверенно говорить хотя бы о родственных друг другу киргизских племенах, значило бы искусственно сужать историческую перспективу, ибо киргизские племена со свойственными им общественными и семейными отношениями формировались в свою очередь на основе определенных этнических общностей, имели своих предков. Следовательно, истоки киргизской семьи уходят в глубокую древность, в эпоху существования этнических общностей, стоявших на стадии первобытно-общинного строя, на базе которых в дальнейшем происходило формирование племен, образовавших впоследствии киргизскую народность.

Наиболее заметные признаки начинавшегося перехода от матриархата к патриархату и возникновения патриархальной семьи начали обнаруживаться в карасукское время (1200—700 лет до н. э.); в это время на обширной территории Саяно-Алтая, современного Восточного Казахстана и Тянь-Шаня жили племена, являвшиеся предками позднейших тюркоязычных племен. Эпоха интенсивного разложения первобытно-общинных отношений и зарождения классового общества (VII—III вв. до н. э.) была одновременно эпохой укрепления патриархальной семейной общины и ее превращения (примерно с середины I тысячелетия до н. э.) в господствующую форму семейных отношений. Свое преобладающее положение эта форма семьи начала утрачивать около середины I тысячелетия н. э., когда на исторической арене появились многочисленные тюркоязычные племена и племенные союзы, среди которых имелись и прямые предки современных киргизов.

Наступивший затем период с V—VI по IX—X в., характеризовавшийся убыстрением процесса классообразования и созданием раннефеодальных государств, являлся переходным в развитии семейных отношений. Патриархальная семья начала сменяться противостоявшей ей малой или индивидуальной семьей, основанной на частной собственности, но последняя еще не успела занять ведущего положения[1].

Во второй половине I тысячелетия н. э. начали возникать, а с X—XI в. стали господствующими среди предков киргизских и родственных им племен патриархально-феодальные отношения. В этот период преобладающую роль начала играть малая семья. Но патриархальные большесемейные общины не исчезли, и лишь постепенно, претерпевая изменения, утрачивали свое значение. Одновременно продолжали бытовать различные формы патриархальных связей между родственными семьями. Остатки патриархальных семей сохранились у киргизов еще в первой половине XIX в., а в отдельных случаях и позднее. Как и в предыдущие периоды, киргизская семья — и большая, и малая — распадалась на несколько типов в зависимости от ее классовой принадлежности.

Последний этап развития семьи в киргизском классовом обществе охватывает вторую половину XIX в. и начало XX в. Основу общественных отношений в это время продолжали составлять патриархально-феодальные отношения, зиждившиеся на кочевом скотоводческом хозяйстве и патриархально-родовом быте. Но в связи с вхождением Киргизии в состав России и постепенным проникновением в киргизскую экономику, особенно с XX в., капиталистических отношений начал зарождаться (не успевший, правда, получить значительного развития) процесс частичного перерождения семей киргизской знати — манапов и баев — в буржуазные семьи (имеется в виду сельскохозяйственная буржуазия). Медленно развивавшиеся буржуазные отношения в очень слабой степени затрагивали семьи рядовых скотоводов и земледельцев; первые признаки пролетарской семьи появлялись в семьях сельскохозяйственного пролетариата и разоряющейся бедноты, а также в немногочисленных семьях промышленных рабочих. Для данного периода, конечно, еще не приходится говорить о вполне сложившихся классах в киргизском обществе: буржуазии и пролетариате. Абсолютно преобладающими были

два основных типа семьи: семья феодала и крестьянская семья. Киргизские семьи, принадлежавшие к различным социальным слоям, в той или иной степени испытывали благотворное влияние проникавшей в Киргизию передовой русской культуры[2].

Этот этап существования различных типов семьи патриархально-феодального общества и начинавших появляться первых ростков буржуазной и пролетарской семьи закончился в октябре 1917 г. Но в силу ряда причин многие явления семейной жизни, характерные для этого этапа, продолжали еще сохраняться до конца 1920-х годов, после чего начали постепенно изживаться. Это происходило благодаря осуществлению политики Коммунистической партии и советской власти по сплошной коллективизации сельского хозяйства и ликвидации последних эксплуататорских классов — манапов и баев, носителей патриархально-феодальной и буржуазной идеологии и реакционных традиций, а также по разгрому выразителей чаяний этих классов — буржуазных националистов. Большое влияние на развитие семейных отношений оказывали политика индустриализации и культурная революция.

Мы можем сказать, что новый, современный этап развития киргизской семьи, как качественно высшего типа семьи, открывается Великой Октябрьской социалистической революцией. Совершенно иные основы семейно-брачных отношений в советскую эпоху делают киргизскую семью принципиально отличной от всех тех форм, которые она принимала в предшествующий период. Определяющими факторами развития киргизской советской семьи являются отмена частной собственности на средства производства и уничтожение эксплуатации человека человеком, установление социалистической системы хозяйства, фактическое раскрепощение женщины, господство принципов коммунистической морали и, наконец, один из важнейших — постоянная помощь и поддержка со стороны братских народов СССР, их многообразное положительное влияние.

СИСТЕМА РОДСТВА И НОРМЫ БРАКА.

В киргизском обществе господствующее положение занимали отношения родства, вытекавшие из факта длительного существования патриархально, а затем и малой семьи. Тем не менее как в самой киргизской систе-

ме родства, так и в реальной жизни отражались и оказались в той или иной степени действенными и некоторые другие формы родственных отношений, восходящих к весьма отдаленному прошлому.

Вопрос о киргизской системе родства и свойства уже подвергся в литературе довольно обстоятельному исследованию[3]. Доказано, что терминология родства у киргизов имеет все характерные черты классификационной системы. Киргизской терминологии родства свойственно различение многих категорий родственников по мужской линии в зависимости от их возраста по отношению к говорящему, а для родства по матери — деление родственных терминов по поколениям.

Термины родства относятся несомненно к основному словарному фонду киргизского языка и являются в своей главной массе устойчивыми на протяжении многих веков. Однако материалы, собранные в различных районах Киргизии, говорят о том, что в результате неодинаковых исторических условий и длительного контакта с соседними народами в терминологии родства некоторых групп киргизского населения обнаруживаются и отдельные расхождения.

Надо, впрочем, отметить, что некоторые из терминов в строгом смысле слова являются не счетными терминами родства, а «звательными», или терминами обращения. Это обстоятельство недостаточно учитывалось исследователями. В результате в этот вопрос вносилась путаница, действительная терминология родства искажалась. Термины обращения также достаточно устойчивы и их применение имеет свои закономерности.

В системе родственных отношений строго различаются родство по отцовской линии, к которому может быть условно применен термин *аталаш*[4], и родство по материнской линии (*жатындаш, киндиктеш*[5] и др.) Хотя счет родства у киргизов уже очень давно принят по мужской линии и имеющим законную силу в глазах общественного мнения являлось именно такое родство, однако в повседневной жизни родству по линии матери придавалось весьма серьезное значение — наиболее близкими считались все же родственники со стороны матери. Недаром киргизская пословица гласит: *аталаштан алтоо болгончо, энелештен экёё бол* (чем быть шестерым единокровным, лучше быть двоим единоутробным)[6].

Третья линия родственных связей — отношения свойства, возникающие в результате брака. В литературе

этим отношениям до сих пор не уделялось почти никакого внимания. Между тем отношения свойства всегда играли в киргизском обществе значительную роль, тем более что они были тесно связаны с существовавшей системой брачных отношений, при которой группа родственников со стороны матери нередко практически совпадала с группой родственников со стороны жены. Такие отношения называются «куда-сёёк». Понятие «сёёк» (кость) в последнее время относилось к группе свойственников, хотя когда-то обозначало, по-видимому, кровнородственную группу. Для обозначения близких по происхождению родственных групп у киргизов применялся термин *карындаш уругу*, сходный с существовавшим у алтайцев (*карындаш* — единоутробный родственник; от *карын* — живот, *урук* — род, племя)[7]. М. Г. Левин отметил наличие у алтайцев групп родственных сеоков: «Отдельные сеоки рассматриваются как родственные между собой. Эти отношения между сеоками обозначаются термином «карындаш». Так же обозначается родство по отцовской линии («карындаш — единоутробный)»[8].

Отношения куда-сёёк (о них подробнее было сказано в гл. IV) выступали также в форме отношений между группой дядей — братьев матери (тай-аке или тага) и группой племянников по женской линии (жээн). Они могли иметь место и внутри значительной по своим размерам родоплеменной группы. Такая система отношений могла возникнуть лишь на почве прочного бытования кузенных браков. Упомянутые отношения по свойству, которые, как мы видим, имеют прямое отношение к родству по материнской линии, не ограничивались наличием лишь самого понятия родства и проявлениями доброжелательства. Они влекли за собой целую систему реальных и нередко тесных связей, проявлявшихся не только в личном участии в некоторых обрядах, но и во взаимной материальной помощи, общественно-политической поддержке.

С системой родства были тесно связаны и нормы брака. Нормы брака у киргизов в советское время впервые исследовала Н. П. Дыренкова. Называя род у киргизов экзогамным, Н. П. Дыренкова в то же время признает, что «в настоящее время экзогамия внутри рода ограничивается в разных родах до того или иного колена, и очевидно, что допущение браков внутри рода шло с большой постепенностью. Так, у рода Монголдор до

сих пор сохраняется обычай брать жену не ближе седьмого колена. У рода Черік разрешаются браки в четвертом колене, но раньше и у этого рода также существовал обычай брать жен не ближе седьмого колена»[9].

Система брачных норм у киргизов не может быть полностью отождествлена с родовой экзогамией. У них господствовал принцип «поколенной» экзогамии, поэтому состав лиц, в отношении которых действовал этот принцип, с каждым поколением изменился. Обычное право действительно допускало браки между потомками одного предка по мужской линии не ближе чем в седьмом поколении. Однако в реальной жизни эти брачные запреты имели тенденцию к ослаблению[10].

Наши изыскания показали, что наиболее близкие совпадения норм брака, принципов экзогамии и брачных запретов наблюдались у киргизов, казахов и каракалпаков, однако некоторые сходные черты могут быть обнаружены и с рядом брачных норм у узбеков и таджиков, хотя у тех и других экзогамия была в той или иной степени утрачена[11].

Чтобы полнее представить себе реальную картину ограничений брака по степени родства, действующих в киргизском обществе, а также распространения различных категорий родственных браков, автором в течение нескольких полевых сезонов было предпринято обследование 26 семейно-родственных групп. Изучались родственные отношения 990 брачных пар, входивших в состав этих групп. Подавляющее большинство браков заключено между лицами, не состоявшими в родстве, или между дальними родственниками, т. е. в полном соответствии с существующей системой «поколенной» экзогамии. Однако 224 брака, или 22,6% обследованных брачных пар, относятся прямо или косвенно к числу родственных браков, в том числе 87 браков (38,8% к общему числу родственных браков) — с родственниками по линии матери.

У киргизов были распространены кузенные браки. Браки с кузенами и кузинами по линии матери, в том числе браки между детьми сестер (и даже браки с сестрой матери — таких браков было зарегистрировано 12) пользовались предпочтением, поощрялись. Как удалось установить, многим группам киргизов был свойствен перекрестно-кузенный, или кросс-кузенный, брак. Он существовал в обоих разновидностях (брак с дочерью брата матери и брак с дочерью сестры отца), однако вторая была распространена значительно реже. Ортокузенные

браки (с дочерью брата отца) встречались исключительно на юге Киргизии. По-видимому, они появились там под влиянием ислама с его шариатными установлениями[12].

БРАК С ВЫПЛАТОЙ КАЛЫМА.

Являясь главным условием заключения брака, калым у киргизов *(калың)*, как и у многих других народов, находившихся на стадии развития патриархально-феодальных отношений, принял в прошлом настолько большие размеры, что по существу лишал возможности вступить в брак некоторую часть населения, не обладавшую необходимым количеством скота или иных материальных ценностей.

Генезис самого института калыма не является предметом нашего исследования, однако здесь следует сказать, что не со всеми положениями, выдвинутыми в работах Н. А. Кислякова по вопросу о генезисе калыма[13], можно полностью согласиться. Основное положение автора о том, что калым, как и брак, условием заключения которого он являлся, достиг своего значительного развития вместе и одновременно с развитием патриархальных отношений, не вызывает возражений. Однако весьма интересная и во многом убедительная постановка вопроса о происхождении калыма в работах Н. А. Кислякова еще нуждается в дальнейшем обосновании.

Имеется значительное количество достоверных данных о том, что когда калым возник, он уплачивался не семье или отцу девушки, а целой родовой группе, к которой она принадлежала, и лишь позднее — более узкому кругу родственников и, наконец, ее отцу. Однако на определенных ступенях своего развития калым не только уплачивался целой группе родственников невесты, но и целой группе е г о р о д с т в е н н и к о в. Эта сторона вопроса обычно ускользает от исследователей, или ей уделяется очень мало внимания. Между тем она имеет непосредственное отношение к вопросу о генезисе калыма, а также дает возможность понять его природу в близкое к нам время. Обычай «собирания» калыма группой родственников жениха был использован оформившейся родоплеменной, а затем и феодальной знатью в качестве формы для собирания дани с зависимого населения в целях преподнесения ее в качестве богатого свадебного дара знатным родственникам невесты.

В виде иллюстрации к сказанному приведем отрывок из варианта киргизского эпоса «Манас», записанного в 60-х годах XIX в. акад. В. В. Радловым.

...кырк чоро келди дейт,
кырк жүз жылкы айдап келди!
«Бу немени жылкылар?»
«Жакыптын элге салган
салымы
Канықейге кырк чоронун
айдап келген калыңы».
«Жылкыны айдап алыңар!
Төрт чуңкурга салыңар!
Төрт чуңкур толсо
бутту сенин калыңың,
төрт чуңкур толбосо
сенин калыңың бутпёсё
дагы айдап келиңер!»[14]

...сорок дружинников прибыли,
сорок сотен лошадей пригнали!
«Это что за лошади?»
«На народ Джакыпа
наложенную дань
за Канықей сорок дружинников
пригнали (в качестве) калыма».
«Пригнанный скот возьмите!
В четыре впадины поставьте!
Если четыре впадины
наполнятся,
полностью будет твой калым
(уплачен),
если четыре впадины не
наполнятся,
твой калым окажется
недостаточным,
еще пригоните!»

Развитие института калыма, превращение его в те формы, в которых он известен у народов Средней Азии и Казахстана, как нам кажется, невозможно рассматривать только в рамках брака и семьи, вне связи с экономической структурой общества, с развитием самих патриархально-феодальных отношений. Именно в условиях господства последних и при фактическом преобладании малой семьи калым приобрел и продолжал сохранять такое огромное значение. Это связано в первую очередь с тем, что калым являлся отражением получивших большое развитие собственнических отношений. Но его сохранению способствовали не только натуральное хозяйство и связанные с ним патриархально-феодальные отношения. Не в меньшей степени этому способствовала и надстройка в виде обычного права, нравов, религии и т. д. Несмотря на распад патриархальной семьи, на развивавшийся процесс разложения натурального хозяйства, местами на глубокое внедрение товарно-денежных отношений, во многих районах Казахстана, Киргизии, Туркмении вплоть до Октябрьской революции не наблюдалось каких-либо существенных признаков отмирания калыма, которое неизбежно должно было произойти, согласно мнению Н. А. Кислякова. Калым продолжал существовать в полной мере, отнюдь не превращаясь в традицию и не становясь простой фикцией[15].

«Брак покупкой», как принято называть преобладав-

шую в прошлом форму брака (с выплатой калыма), мог служиться как самостоятельная форма брака только в условиях вызревавших и укреплявшихся классовых отношений. Он был с течением времени назван идеологией и практикой господствовавших классов всему обществу. Именно они придали браку с выплатой калыма значение акта купли-продажи. При рассмотрении вопроса о калыме речь должна идти не просто о «силе» обычая», а о силе реальных экономических обстоятельств. Поэтому калым нельзя рассматривать как какую-то «внеклассовую» категорию. Размеры калыма находились в большинстве случаев в прямой зависимости от социального и имущественного положения родителей жениха и невесты. У феодалов и крупных баев он достигал очень внушительных размеров, среди малоимущей части населения снижался иногда всего до нескольких голов скота. Как отмечается в литературе, родители старались подыскать для своих дочерей богатых женихов, а для сыновей — некрасивых и бедных невест, за которых не требовали большого калыма. Но этот вполне отчетливый классовый принцип нисколько не противоречил тому факту, что среди трудящихся слоев киргизского общества широко практиковался обычай, согласно которому в уплате калыма участвовал не только отец жениха, но и члены его семейно-родственной группы, так же как и полученный калым в значительной своей части поступал членам семейно-родственной группы невесты[16]. И. Д. Старынкевич отмечает: «Сородичи жениха неоднократно собираются вместе для обсуждения их материальной помощи в уплате калыма»[17].

В состав калыма у киргизов входил главным образом скот. У богатых скотоводов он исчислялся часто девятками *тогуз*. В последние десятилетия накануне Октябрьской революции калым частично уплачивался и деньгами, иногда зерном (у киргизов-земледельцев). У кашгарских киргизов богачи платили калым нередко в виде слитков серебра *(жамбы);* ценной частью калыма считались у них также яки.

По поводу размеров калыма у киргизов данные настолько разноречивы, что их трудно свести к каким-то определенным величинам. Это хорошо разъяснил Г. С. Загряжский, сравнивавший калым у казахов и киргизов[18]. Но как бы ни были невелики размеры калыма в малообеспеченных слоях населения, его уплата для бедной семьи, а тем более для бесскотного «джатака»,

была делом очень трудным. Немало таких семей доходило до грани разорения в результате больших свадебных расходов. Лишь два обстоятельства несколько облегчали бремя калыма для малосостоятельной семьи: помощь близких родственников и растягивание сроков уплаты калыма. Последнее обстоятельство приводило к тому, что между сговором о браке и фактическим переездом невесты в дом родителей жениха проходили нередко годы.

Особенно тяжелым было положение батраков, наемных пастухов, безземельных и бесскотных издольщиков. Некоторые из них так и умирали неженатыми, не успев скопить средства для уплаты калыма, многие были вынуждены откладывать брак на долгие годы.

Сильно колебались и размеры приданого. Хотя они и не находились в непосредственной зависимости от уплачиваемого калыма, но в некоторой мере соответствие между приданым и калымом соблюдалось; как свидетельствуют наши полевые материалы, во многих случаях стоимость приданого была лишь немногим ниже стоимости калыма. Богатые родители снабжали раньше свою дочь не только одеждой и домашними вещами, но давали в приданое и юрту, а также и лошадь, на которой она отправлялась в дом своего мужа. У бедных же, как отмечает Гродеков, «не дают ни кибитки, ни подъемного скота, новобрачные отправляются пешком»[19].

По вопросу соотношения калыма и приданого имеются противоречивые показания. Одно из них, содержащееся в неопубликованной рукописи, заслуживает внимания. «Размер калыма не определен и он зависит от материального благосостояния жениха. В то же время определяется, сколько невеста должна принести за собою приданого... приданое — *киит* должно быть меньше калыма, потому что девушке по выходе замуж, спустя от одного до трех лет, выдается ее выдел — *энчи,* который вместе с киитом должен бы уравновешивать калым. В среде достаточных людей киит всегда дается щедро и зачастую вместе с энчи он далеко превышает калым... большинство, масса народа, за дочерью не дает большого приданого... Даже энчи в массе народа никогда не дополнит киита до стоимости калыма... Размер киита, состоящего обыкновенно из разного рода одежды, нарядов, ковров, кошем, принадлежностей хозяйства и денег (но не скота, который если и дается, то весьма редко и в ограниченном количестве), всегда соразме-

ряется с размером калыма, но всегда меньше его... Энчи, состоящий главным образом из разного рода скота... дополняет киит, чтобы сделать соответственным по стоимости калыма. При сватовстве об энчи не упоминают, полагаясь на совесть родителей.

Несмотря на то, что по обычному праву киит и энчи должны уравновешивать стоимость калыма, а через это как бы облагородить способ женитьбы при пособии калыма, в большинстве случаев киит вместе с энчи далеко не равны калыму»[20].

В литературе, относящейся к казахам, тоже имеются разноречивые показания. Красовский писал: «... при помощи калыма у иных бедняков устраивается приличное приданое, которое, таким образом, нисколько и никогда не уступает калыму, а у многих даже превосходит его». П. Богаевская также указывает: «Когда же брак заключен, приданое оказывается почти всегда более назначенного калыма. Между бедными приданое тоже по большей части превышает калым». Иное освещение этого вопроса дает Г. Гинс: «...приданое, которое обычно дается за калым и равно половине стоимости последнего». Существенное замечание находим у А. Евреинова: «На полученный калым отец снаряжает дочь: делает кибитку, потребное платье, домашнюю утварь, отделяет часть скота и провожает в аул жениха»[21]. И здесь калым выступает в качестве материальной основы для подготовки приданого.

Большой интерес представляют данные, приводимые Л. П. Потаповым по тувинцам. Они помогают глубже проникнуть в природу имущественных отношений между сторонами жениха и невесты, возникающих в связи с браком. Сообщается, что родители готовят для просватанной дочери различное имущество, которое она должна была привезти в дом мужа. Оно не рассматривалось как приданное. Это была ее личная собственность. В комплектовании этого имущества кроме родителей обязательно участвовали родственники невесты. Они своими силами и за свой счет сооружали юрту для невесты, снабжали ее всей обстановкой, должны были участвовать в подарках, собираемых для молодоженов.

Полученный родителями невесты от родителей жениха скот считался общим для всех ее родственников, и родители невесты обязательно делились скотом со своими близкими родственниками, отдавая им (по материалам, собранным в долине Алаша) до двух третей

из всего количества. Поэтому каждый, кого наделяли скотом, был обязан материально участвовать в снаряжении невесты и комплектовании необходимого ей имущества («кончу»; ср. кирг. энчи). Этот обычай называли «малдаар»[22]. Очень близкие описанным Л. П. Потаповым обычаи бытовали и у киргизов. Вот почему абсолютизация такого института, как «брак покупкой», допускаемая некоторыми исследователями, требует пересмотра, внесения существенных корректив.

Помимо расходов на калым и на приданое, каждая сторона должна была затрачивать довольно значительные средства на подарки, которыми сопровождались приезды сватов друг к другу до свадьбы, каждая поездка жениха к невесте и весь цикл свадебных церемоний. В расходах на подарки принимали участие ближайшие родственники не только стороны отца, но и со стороны матери жениха и невесты. Полученные подарки обычно распределились между этими же родственниками.

Калым ставил женщину в один ряд с другими видами частной собственности, он являлся источником глубоких страданий для женщин, труднопреодолимой преградой при вступлении в брак для мужчин, не обладавших требуемым минимумом материальных благ. Он представлял собой огромное общественное зло. Покончить с ним могла только ликвидация существовавших общественных отношений, что и свершила Великая Октябрьская социалистическая революция.

ПЕРЕЖИТКИ РАННИХ ФОРМ БРАКА

Сговор о браке малолетних детей. Весьма распространенными в прошлом формами заключения брака были просватывание еще не родившихся детей родителями, которые вступали друг с другом в отношения *бел куда* (*бел* — поясница, *куда* — сват), а также помолвка малолетних детей, часто даже находившихся еще в колыбели, их родителями, между которыми в таких случаях, возникали отношения *бешик куда* (колыбельных сватов). Обе эти формы были в той или иной степени связаны с преобладавшим «калымным» браком. В том и в другом случаях калым уплачивался, а его выплата продолжалась в течение многих лет, до момента переезда новобрачной в дом мужа. Но эти формы заключения брака имели и самостоятельное значение, а по своему происхождению они не имели ничего общего с «калым-

ным» браком, хотя, как и последний, были результатом сговора родителей будущих супругов; генетически они восходят к наиболее древним брачным институтам.

Существование у киргизов обычая заключения соглашения о будущем браке малолетних и даже еще ожидаемых детей между их родителями отмечалось в литературе, сведения о нем содержатся и в рукописи, посвященной обычному праву киргизов Токмакского уезда[23], а также наших полевых записях.

Этот обычай имеет непосредственное отношение и к циклу свадебных обрядов у киргизов, представляя собой известную предысторию той свадебной церемонии, которая происходила при достижении совершеннолетия. Основные черты этой свадебной церемонии сохранялись и во всех тех случаях, когда брак происходил между достигшими совершеннолетия молодыми людьми, помолвленными еще в младенческом возрасте.

Аналогичные формы заключения брака были распространены в прошлом не только среди киргизов, но и среди казахов[24], полукочевых узбеков[25], таджиков[26] и других народов Средней Азии. Более того, сюжетную основу известной казахской народной лирической поэмы «Козы-Корпеш и Баян-Слу» составляет именно этот обычай — соглашение между родителями о будущем браке еще не родившихся детей. По варианту поэмы, записанному акад. В. В. Радловым, сюжет этой поэмы сводится к следующему.

Два бая — Сарыбай и Карабай — вместе охотятся за самкой марала и в беседе друг с другом узнают, что у каждого из них дома осталась беременная жена. Они решают для укрепления возникшей между ними дружбы сочетать браком ожидаемых детей. Свое решение они скрепляют клятвой: «сеннан ул да меннан кыз туганда, куда болсак, балалык деган екан» (если у тебя будет сын, а у меня дочь, да будем же мы с тобой сватами)[27]. У Карабая рождается дочь, у Сарыбая — сын. Но тут же Сарыбай погибает. Карабай, видя в смерти нового друга плохое предзнаменование и не желая отдавать дочь за сироту, откочевывает в другое место. В качестве вознаграждения за оказанные калмыком Кодаром услуги, Карабай обещает ему в жены свою дочь Баян-Слу. Сын покойного Сарыбая Козы-Корпеш узнает от матери о существовании нареченной невесты и отправляется на ее поиски. Прибыв в аул ее отца, он нанимается пастухом и встречается с девушкой. Но Кодар

узнает о желании молодых людей соединить свои судьбы и злодейски убивает Козы-Корпеша. Баян-Слу мстит Кодару и тот погибает. На могиле своего жениха девушка кончает с собой.

Аналогичный сюжет — обручение детей до их рождения — имеется и в киргизском эпосе «Манас». Герой эпоса Манас заключает соглашение с афганским владетелем Акун-каном о будущем браке ожидаемых детей. У первого рождается сын Семетей, у второго — дочь Айчурек, которые и становятся женихом и невестой, а впоследствии мужем и женой.

В произведниях фольклора этот реальный обычай идеализируется и служит канвой для сложного сюжетного построения: борьбы нареченных еще до рождения жениха и невесты за свое счастье, преодоление ими препятствий, созданных патриархально-феодальным укладом. Разумеется, нельзя не считаться с тем, что на этот народный обычай патриархально-феодальные отношения с их неограниченной родительской властью наложили глубокий отпечаток. Акад. В. М. Жирмунский справедливо пишет: «Если в реальных бытовых отношениях еще недавнего времени выполнение этого обычая нередко приводило к острому конфликту между индивидуальным чувством молодых людей и патриархальной родительской властью, интересами рода и семьи, то в идеальном отражении эпоса и народного романа (имеется в виду среднеазиатский народный роман «Тахир и Зухра», в основе которого лежит та же коллизия,— С. А.) обручение до рождения или с колыбели в ряде случаев служит указанием на провиденциальную, священную и нерушимую связь, объединившую любящих еще до рождения. Это дает высшую санкцию их борьбе за свое чувство в тех случаях, когда изменившиеся семейные отношения или имущественные соображения заставляют самих родителей нарушить священный обычай»[28].

Отображенный в поэме «Козы-Корпеш и Баян-Слу» и в эпосе «Манас» и распространенный в прошлом в казахском и киргизском быту обычай обязан своим происхождением кузенному браку. Он мог возникнуть именно в то время, когда кузенный брак был обязательной формой брака и когда мужчина уже от рождения получал право на определенную категорию женщин — своих кузин разных степеней родства[29].

У среднеазиатских арабов не существовало калыма, и объяснение этому Н. И. Винников находит прежде

всего в том, что у них большое распространение имели кузенные браки. Характерно, что в одном из вариантов поэмы «Козы-Корпеш и Баян-Слу», записанном от акына Жанака, содержится деталь, указывающая на то, что и при браках, основанных на обычае бел куда, в более отдаленном прошлом уплата калыма не практиковалась. Во время переговоров между Карабаем и Сарыбаем обязательство было выражено формулой: «ul tuvarda, qьz tuvar zaman bolsa, vaqьda men qalьnsьz beriselik» (если будет такое время, когда (у тебя) родится сын, (а у меня) дочь, мы поженим их без калыма)»[30].

Эта форма брака и на последующих этапах развития общества продолжает еще сохранять свой обязательно-принудительный характер; и даже тогда, когда на первый план выдвинулись другие формы заключения брака, кузенные браки продолжают сохраняться, ими еще дорожат. Дальнейшая эволюция этой формы брака привела к практике сговоров о браке неродившихся или малолетних детей сначала между родственниками более отдаленных степеней родства, а затем и между не родственными семьями, устанавливавшими при помощи таких браков особо тесные, дружеские отношения[31].

В историко-социологическом аспекте между формами заключения брака, носившими название «бел куда» и «бешик куда», и кузенными браками может быть установлена определенная связь. Имеются все основания рассматривать первые как дериваты древнейших форм брака — кузенных браков.

Обычай добрачных свиданий жениха и невесты. В цикле свадебных обычаев у киргизов в прошлом весьма важное место занимал обычай добрачных свиданий жениха и невесты *(кюйёёлёё* или *кюйёёлёп баруу)*[32], выполнение которого обставлялось рядом церемоний. Он имел повсеместное распространение, но в районах расселения некоторых южнокиргизских племен не носил обязательного характера, соблюдался реже и имел свои особенности.

Независимо от того, что происхождение обычая добрачных свиданий жениха и невесты было тесно связано с древними формами семейно-брачных отношений, его бытование в известной мере поддерживалось и экономическими причинами. Период добрачных посещений невесты женихом совпадал обычно с периодом, в течение которого происходила выплата калыма. Известно, что

до полной выплаты калыма жених не имел возможности привезти невесту в свой дом и открыто осуществлять свое брачное право. Но уплата калыма довольно часто растягивалась на длительное время, что объяснялось главным образом необходимостью в недостаточно обеспеченных семьях платить калым постепенно, по частям.

О существовании у киргизов обычая добрачных свиданий жениха и невесты сообщал ряд наблюдателей и исследователей[33]. Сведения о нем имеются также в рукописях об обычаях киргизов[34]. Произведенные нами полевые записи в 1946—1955 гг. позволили восстановить все основные черты этого обычая.

Обычай кюйёёлёё характерен не только для киргизов, но и для других народов, в том числе и соседей киргизов. Он имел широкое распространение среди казахов под названием «жасырын бару» и «урын келю»[35], в пережиточной форме сохранялся у полукочевых узбеков[36], прочно бытовал у таджиков под названием «кынголь-бози! (игра с невестой, забава с невестой)[37]. Таким образом, объяснение этого обычая надо искать в каких-то общих для многих народов явлениях, связанных с историей брака. Исследуя эту проблему, А. Н. Максимов пришел к вполне обоснованному убеждению, что обычай посещения невесты женихом имеет очень серьезное обрядовое значение, поскольку он «признается обычным правом, до известной степени, как уже з а в е р ш и в ш и й с я б р а к»[38]. Несколько уточняя высказанные А. Н. Максимовым положения, можно указать, что в посещениях невесты женихом у киргизов, имеющих место до главного свадебного пира — кульминационного пункта свадебного ритуала, следует видеть по существу начало с о б с т в е н н о б р а к а, возникновение брачных отношений, одобряемых общественным мнением и нормами обычного права. Такой взгляд на значение неофициальных свиданий жениха и невесты вполне согласуется и с некоторыми соображениями, выдвинутыми Л. Я. Штернбергом, по мнению которого, подобные обычаи превращают половое общение в брак и являются правомерными, если они не вызывают общественных и религиозных санкций[39].

Многие стороны обычая кюйёёлёё подтверждают мнение о том, что период досвадебных встреч жениха и невесты был в отдаленном прошлом не чем иным, как началом супружеской жизни. Даже само название этого обычая, если исходить из терминологии родства и свой-

ства у киргизов, правильнее выводить не из понятия «жених» *(кюйёё)*, а из понятия «муж дочери, муж младшей сестры», т. е. зять, для которого также применяется термин кюйёё. Это — о б ы ч а й «з я т е в а н и я». Не случайно младшие сестры невесты называют жениха старшей сестры термином *жезде*, т. е. муж старшей сестры. Мать невесты не только знает о встречах дочери с ее женихом, но и способствует им. Знает о них и отец невесты, и лишь «официально» считается неосведомленным лицом. Но по отношению к ним жених строго соблюдает обычай избегания.

Некоторые черты обычая кюйёёлёё полностью совпадает с тем, что происходит во время свадебного пира (игры молодежи, переодевание жениха в новую одежду, «связывание» жениха и невесты, многочисленные подарки родственницам невесты со стороны жениха и др.). Весь церемониал первого посещения невесты женихом можно рассматривать как первоначальную стадию свадебного обряда. Устраивавшееся позднее свадебное пиршество представляло собой лишь развитие и усложнение ранней формы свадебного обряда, вызванное прежде всего усиливавшимся в условиях классового общества значением калыма и приданого. Появление в свадебном цикле мусульманского обряда бракосочетания *(нике)* было следствием внедрения идеи религиозной санкции брака, упрочения идеологии ислама.

Сам обычай кюйёёлёё восходит несомненно к той стадии брачных отношений, для которой было характерно матрилокальное поселение супругов. Именно в аиле отца невесты происходят свидания жениха и невесты, сюда ему «путь открыт», и он приезжает после первого посещения совершенно открыто, избегая лишь встреч со старшими родственниками невесты. Важная роль в этих свиданиях принадлежит родственникам невесты, обитателям ее аила. Они могут использовать лошадей, на которых приехали жених и его спутники, здесь жениха переодевают в новую одежду и т. п.

Некоторая свобода в отношениях между полами, наблюдавшаяся среди участников развлечений во время кюйёёлёё, находится в связи с другими отголосками пройденной некогда предками киргизов, как и многими другими народами, стадии групповых брачных отношений. В том, что отдельные явления, свойственные ранним формам брака, оживали во время кюйёёлёё, нет ничего необычного. Главным участником всех происходив-

ших здесь церемоний была молодежь, причем активная роль принадлежала, с одной стороны, спутникам жениха, с другой — близким родственницам невесты.

ПРОЧИЕ ФОРМЫ ЗАКЛЮЧЕНИЯ БРАКА

К числу повсеместно распространенных в недавнем прошлом в быту киргизов, как и других народов Средней Азии и Казахстана, форм брака относились левират и сорорат, особенно первый. Эти формы брака и их генезис уже были подвергнуты рассмотрению[40]. Своеобразные формы внебрачных отношений у киргизов, с которыми генетически связаны левират и сорорат, могут быть сопоставлены с подобными социальными институтами, исследованными у алтайцев Л. П. Потаповым[41]. Об аналогичных пережитках брачногрупповых отношений у тувинцев сообщает С. И. Вайнштейн[42].

Особую форму заключения брака представлял собой так называемый обменный брак, т. е. обмен родственницами, носивший название *кайчы куда* («перекрестные» сваты)[43]. В таких случаях или семьи обменивались дочерьми, выдавая их замуж за сыновей другой стороны, или возможны были другие комбинации, например один человек отдавал дочь за сына другого, а тот отдавал свою сестру за брата первого. Точно так же обменивались и сестрами. Как сообщает А. Джумагулов, иногда обменивались не дочерьми или сестрами, а девушками более отдаленных степеней родства.

Подобная форма брака известна и другим народам Средней Азии, например узбекам (под названием «каршы куда»)[44] и туркменам[45]. По мнению Г. П. Васильевой, такая форма брака генетически может быть возведена к экзогамии в условиях дуальной организации. В дальнейшем, под влиянием патриархально-феодальных отношений, содержание этой формы брака изменилось, обмен девушками происходил уже с целью уменьшить или свести на нет материальные затраты на свадьбу и прежде всего на уплату калыма. Такое толкование обычая имеет много оснований, что можно видеть и на примере киргизского кайчы куда.

Форма заключения брака, к которой вынужден был прибегать батрак или бедняк, не располагавший средствами для уплаты калыма и не имевший к тому же близких родственников, на помощь которых он мог бы рассчитывать, это — отработка за жену. Такого мужчи-

ну брал к себе в дом и делал зятем (его называли *кюч кюйёё*, т. е. зять, взятый на отработку) человек, не имевший собственного сына и нуждавшийся в рабочей силе для своего хозяйства. Прожив два-три года и «отработав» жену, бедняк получал право забрать ее.

Умыкание *(кыз ала качуу)*, как форма заключения брака, встречалось в прошлом довольно редко. Как рассказывали наши собеседники на Тянь-Шане, если у засватавшего девушку не хватало средств на уплату калыма, он сначала немного платил, а потом, договорившись с девушкой, умыкал ее. После этого отец должен был поехать к отцу девушки и просить прощение за сына. Эта поездка называлась *алдына тюшюу*. После примирения к родителям жениха отправлялась мать невесты. Она привозила с собой приданое.

По сведениям, полученным А. Джумагуловым[46], жених прибегал к умыканию только в тех случаях, когда его родственники были влиятельными людьми и могли поддержать его, или сваты молодого человека не могли добиться успеха, или родители невесты выступали против данного брака. Похищение совершалось, как правило, с согласия невесты.

Насильственное возвращение похищенной невесты ее родственниками рассматривалось как позор для жениха и его родных, поэтому девушку, увезенную без разрешения ее родных, помещали в доме кого-либо из влиятельных сородичей будущего мужа. Обычно дело заканчивалось примирением сторон. Калым в таких случаях уплачивался в значительно большем размере.

К умыканию прибегали сравнительно редко прежде всего потому, что в возникавший на этой почве конфликт втягивался широкий круг родственников и сородичей с обеих сторон, возникала родовая вражда, приводившая иногда к тяжелым последствиям.

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД

Фрагментарность сведений, содержащихся в литературе[47], не давала до последнего времени возможности составить отчетливое представление об основных свадебных обычаях у киргизов.

Начиная с 1946 г. автор собрал значительный материал о свадебных обычаях киргизов в различных районах Киргизской ССР. Этот материал, дополненный данными, собранными киргизскими этнографами[48], позво-

ляет восстановить все основные этапы и многие важные детали киргизского свадебного церемониала.

Хотя последовательность свадебных церемоний имеет много вариантов, а сами свадебные обычаи обладают локальными особенностями (происхождение их связано как с былыми племенными традициями, так и с результатами многолетних контактов между отдельными группами киргизов и соседними народами), важнейшие составные части свадебного обряда могут быть сведены к общей схеме.

Первым актом, открывавшим серию переговоров между родителями юноши и девушки, составлявших сватовство и помолвку, была посылка сватов. Следовавший затем приезд родителей юноши включал в себя уже элементы и официального сватовства и помолвки. В конце помолвки принято было договариваться и о размере калыма. Но в некоторых местах установление размеров калыма являлось важным самостоятельным этапом свадебного ритуала, сопровождавшимся несколькими встречами представителей обеих сторон.

Большой цикл свадебных обычаев составляли упоминавшиеся выше добрачные свидания жениха и невесты. Кроме того, период между помолвкой и свадебным пиром, в течение которого происходила уплата калыма и подготовка приданого стороной невесты, включал в себя взаимные визиты родственников жениха и невесты, обмен подарками, некоторые другие обычаи и подготовку к свадебному пиру.

Большой свадебный пир, устраивавшийся в аиле отца невесты, являлся кульминационным пунктом свадебного церемониала. Накануне и во время этого свадебного пира совершались многочисленные обрядовые действия, восходящие как к древним социальным брачным институтам, так и к религиозно-символическим и магическим представлениям. Свадебные торжества сопровождались зрелищами и увеселениями, содержавшими много игровых, песенно-музыкальных и состязательных элементов. Перечислим хотя бы некоторые из этих обрядов и обычаев: требование подарков-выкупов со стороны родственников невесты от жениха и его родных по самым различным поводам, обсыпание гостей мукой или обрызгивание их молоком или айраном, распарывание привезенных стороной жениха переметных сум с провизией, раздача подарков родителями жениха и получение ими благословения от родителей невесты,

для чего приносили девять деревянных блюд с угощением, предметами одежды и мелкими предметами; конские ристалища, борьба пешая и на конях, скачки с козлом, игры молодежи, церемония лицезрения невесты женихом, переодевание жениха в новую одежду, символическое «связывание» молодых, похлопывание жениха и невесты легкими специально зарезанного козленка, состязание по вытягиванию крепко вкопанного в землю толстого аркана *(тёшёк талашуу)*, установка для новобрачных специальной свадебной юрты и устройство в ней свадебной постели, мусульманский обряд бракосочетания, выставление для обозрения приданого и осмотр его родственниками жениха и, наконец, прощание молодухи с матерью и остальными родственницами.

Все свадебные церемонии должны были заканчиваться отъездом молодухи в аил мужа. Но фактически после разъезда гостей молодой нередко еще от пяти до пятнадцати дней жил в аиле тестя, после чего увозил жену в свой аил. В некоторых же местах молодуха продолжала жить в доме отца от одного-полутора месяцев и до пяти-шести месяцев, в течение которых муж систематически навещал ее, оставаясь на 15—20 дней.

Самый отъезд молодухи также обставлялся рядом очень своеобразных церемоний, а одним из первых главных актов после прибытия ее в аил мужа был обряд приобщения к огню, к очагу дома мужа *(отко киргизюу)*. Далее происходило выделение для молодухи доли имущества *(энчи)* отцом мужа и его родственниками, назначение посаженных отца и матери.

Самым последним, как бы заключительным «аккордом» брачных церемоний являлось посещение молодухой, по истечении некоторого времени, родительского дома (тёркюн), в котором она гостила от одного до трех месяцев, а иногда и до года. Перед ее отъездом отец наделял ее частью имущества, которое также называлось энчи.

Некоторые особенности имел свадебный ритуал, происходивший в случае умыкания девушки.

В целом свадебный обряд у киргизов, как и у многих других народов, имел широкий общественный характер. Он сохранял многие черты церемонии, являвшейся делом всей семейно-родственной группы как жениха, так и невесты.

* * *

В свадебном обряде у киргизов обнаруживается немало сходных черт со свадебными церемониями у казахов, некоторых народов Средней Азии и Южной Сибири. Универсальность многих свадебных обычаев общеизвестна, ею прежде всего и можно было бы объяснить характеризуемое ниже сходство свадебного обряда киргизов, казахов, полукочевых узбеков, ряда тюркоязычных народов Саяно-Алтайского нагорья и некоторых других. Но такое объяснение было недостаточным. Исторические судьбы этих народов не были изолированы друг от друга, а процесс их этнического формирования указывает на такие связи, которые должны были сказаться на их позднейших культурно-исторических особенностях.

Уже первый этап свадебного обряда — сватовство и помолвка — имеет много общих черт у киргизов и у казахов. Обычай одаривания одеждой сватов и родственников жениха отмечен и у бурят[49]. Во многих деталях совпадают описанные ранее добрачные посещения невесты женихом (кюйёёлёё) с соответствующим обычаем у казахов[50]. Обязательными, например, являлись у киргизов и у казахов предварительное согласие отца девушки на добрачную встречу помолвленных, получение женами родственников девушки *(жеңе)* подарков от жениха, которыми он как бы «покупает» себе право на свидание с невестой, помещение жениха в отдельную юрту и т. п.

Обычай устройства главного свадебного пира в доме отца невесты существовал не только у киргизов и казахов, но и у полукочевых узбеков[51], алтайцев[52], и у бурят[53]. Любопытно, что у последних, как и у киргизов, накануне свадьбы устраивается особый пир в доме отца жениха.

Даже формула благословения, произносимого по адресу молодых, совпадает почти текстуально у киргизов, хакасов (бельтиров)[54], бурят[55], телеутов[56].

В связи с этим следует отметить большую близость терминологии, употребляемой в семейно-брачных отношениях у киргизов и алтайцев, которая может быть иллюстрирована, например, терминами для невесты (кирг. *колукту*[57], алт. колту[58]), для выкупа за невесту (кирг. *салыт*[59], алт. шаалта, шалта[60], и т. п.).

Среди свадебных обычаев, встречающихся у казахов,

почти повсеместно фигурирует состязание между девушками и юношами («тартыс»), представляющее собой борьбу за невесту, во время которой каждая сторона старается завладеть ею[61]. Не трудно видеть в этом обычае тот же мотив, что и в обычае «связывания» жениха и невесты у киргизов, когда каждая из сторон (родственники жениха — мужчины, и родственники невесты — женщины) тянула связанных жениха и невесту к себе, и в состязании по вытягиванию аркана между мужчинами (со стороны жениха) и женщинами (со стороны невесты). Мотив этот отражает борьбу между родами жениха и невесты, иначе говоря противоречие между укрепляющимся патриархальным укладом и отстаивающим свои позиции архаическим строем семейно-брачных отношений.

Свадебные игры молодежи также широко представлены и у казахов, и у бурят.

В числе обычаев, восходящих к древнейшим явлениям родового строя, должны быть названы имевшие место у киргизов угощение племянников во время свадебного пира и обязательное участие дяди со стороны матери в расходах на калым и на приданое (и участие в их получении). У телеутов, как описывает Н. П. Дыренкова[62], во время свадебного пира дядя невесты с материнской стороны наделял мясом своих племянников «дьеен». Примерно то же самое происходило и у киргизов, когда каждому племяннику (жээн) во время свадебного пира устроитель его обязательно давал блюдо с мясом (отсюда и название обычая *жээн табак*, т. е. блюдо племянника), причем мясо клали лучшего качества[63].

Роль братьев матери жениха и невесты в материальной стороне брака у шорцев, алтайцев, и кумандинцев подробно освещена Н. П. Дыренковой[64].

Обычаи, связанные с запретами, соблюдение которых в отношении родственников жениха (мужа) и невесты (жены) носили обязательный характер, кроме киргизов находим и у узбеков[65], казахов, алтайских тюрков[66]. Тесную связь со снятием этих запретов имели обряды, аналогичные отмеченному у киргизов обряду «приобщения к огню» (он описан М. Хангаловым у бурят).

У алтайцев Бийского округа, сообщает С. Швецов[67], когда невеста отправлялась в юрту своего будущего мужа, сопровождавшие ее двое верховых держали перед ее глазами занавеску. Хотя киргизские женщины, как и

алтайки, никогда не закрывали своего лица, но во время первой поездки молодухи-киргизки в аил мужа лицо ее закрывали куском белой ткани, приколотым к головному убору, носившим название *бюркёнчёк*[68]. Это покрывало перед входом молодухи в юрту кто-нибудь обязательно должен был снять, обычно мальчик или подросток.

В старинном казахском свадебном обряде встречается сходный обычай «открывания лица» («бет ашар»), во время которого какой-нибудь парень, открывая лицо молодухи палкой, пел песню. Этот же момент наличествовал и в обряде узбеков племени кунград; у них он назывался «показ невесты» («келин корсатар»); когда молодуху вводили в юрту и она садилась, кто-нибудь из мужчин поднимался с места и тоненькой палочкой откидывал кисею, закрывавшую ее лицо[69]. У шорцев невестка, посещая в первый раз дома старших братьев мужа, входила закрытая занавесью и кланялась огню[70]. Так могут быть прослежены нити историко-культурных связей от Кузнецкой тайги до предгорий Гиссарского хребта в южном Узбекистане.

Яркими свидетельствами матрилокального брака служат отмеченные нами выше в некоторых местах, в частности у южных киргизов, обычаи длительного проживания молодухи в отцовском ауле после свадьбы и обязательного посещения молодухой (обыкновенно через год после свадьбы) своих родственников (тёркюн).

А. Д. Гребенкин, кратко перечисляя брачные нормы у различных узбекских племен, замечает, что у племен тюаклы, багрин, кипчак, мангит и ктай жена не переходит после свадьбы в дом мужа, а продолжает долгое время жить у своих родителей (до года у мангитов и до 6 лет у багринов). В таких случаях муж ходит к жене украдкой, по ночам. Его должна встречать и провожать в дом жены старуха, близкая родственница. Жена, хотя и имеет отдельный дом, но в занятиях своих подчинена отцу и матери. Случается, что замужняя узбечка живет особняком года четыре и переезжает к мужу уже имея 3—4 детей. Таким образом, у южных киргизов и полукочевых узбеков имеется чрезвычайно сходный обычай древнего происхождения[71].

Примечательным фактом является устройство у киргизов в ауле мужа временного жилища для новобрачных в виде алачыка, аналогичного шалашу, который ставили для той же цели у шорцев, шолганов, кумандинцев, называвшемуся «adag», «pükpeček», «solte», «odan»[72].

Отмеченный выше у киргизов обычай поездки молодухи к своим родителям имеет полную аналогию у алтайских тюрков, где он носит тождественное «торкун-торгун»[73]. Наконец, и киргизские обычаи, связанные с умыканием, в таких важных моментах, как примирение, устройство свадебного пира в доме отца юноши и др., а также и в отдельных деталях, весьма близки к подобным обычаям у хакасов и шорцев[74]. Таковы лишь некоторые общие черты свадебной обрядности киргизов и народов Южной Сибири и Средней Азии.

Киргизский свадебный обряд, взятый в сопоставлении с аналогичными церемониями у народов, находившихся с киргизами в той или иной связи или в древнейший, или в более поздний период, обнаруживает большую близость и к среднеазиатскому тюркоязычному миру (прежде всего к обрядам казахов и полукочевых узбеков), и к южносибирскому тюркско-монгольскому кругу народов (в особенности к обрядам алтайцев и хакасов, отчасти бурят). Эта близость не может быть понята только из одного предположения об общности стадий социального развития, пройденных этими народами, и однотипности их экономического базиса, условий хозяйствования. Вполне можно допустить, что сходство распорядка свадебных церемоний, прямые параллели как в некоторых важных элементах ритуала, так и в немалом количестве деталей могут быть возведены к общим историческим судьбам некоторых племен, вошедших в состав названных народов, к общим предкам у ряда этих народов. Следовательно все это служит дополнительным свидетельством этногенетических связей рассмотренного круга народов.

РАСТОРЖЕНИЕ БРАКА

В прошлом расторжение брака в киргизской среде имело главным образом односторонний характер, поскольку практически не только решающее слово принадлежало мужчине, но и в материальном отношении женщина полностью зависела от него. Женщина лишь в крайних случаях решалась на этот шаг, прежде всего потому, что она должна была вернуть мужу уплаченный за нее калым, а этого, за редким исключением, она не могла сделать.

Согласно показаниям Г. С. Загряжского[75], добровольно муж отпускал жену лишь в тех случаях, когда

ему не на что было содержать ее или за недостойное поведение. Тогда калым ему не возвращался. Если же женщина добивалась развода, она должна была обратиться к суду биев. Последние могли удовлетворить ее просьбу только при наличии достаточно веских мотивов: 1) если она могла доказать неспособность мужа к выполнению супружеских обязанностей, 2) если муж не давал ей пищи и одежды в течение 6 месяцев и 13 дней, 3) за жестокое обращение мужа с нею, 4) при наличии физических недостатков жены, не позволяющих ей работать, 5) при умственном расстройстве одного из супругов, и др. В этих случаях бии допускали развод и выносили решение о возврате калыма и приданого, взыскивая в свою пользу солидный штраф с более заинтересованной в разводе стороны.

Муж в любое время и под любым предлогом мог дать развод жене. Для этого ему достаточно было произнести слово «талак», что означает развод. В этом случае развод приобретал законную силу, хотя при желании муж имел возможность взять это слово обратно и таким образом возобновить семейную жизнь. Однако существовала предусмотренная шариатом иная форма развода, имевшего окончательный характер, для совершения которого требовалось трижды произнести слово «талак». Возобновление брака в этом случае требовало сложной процедуры «промежуточного брака», носившей в Южной Киргизии название *алала* (от *адал* — чистый, разрешенный шариатом). Точную характеристику этого унизительного для женщины обычая находим у К. К. Юдахина: «**уч талак** троекратный развод (особая форма развода, когда восстановить брачный союз возможно только после того, как разведенная жена выйдет замуж, хотя бы фиктивно, за другого, и новый муж даст ей развод; для того чтобы троекратный развод стал действительным, достаточно три раза произнести слово «талак», дальше следуют только формальности)»[76].

Поскольку суд биев обычно становился на сторону мужчины, женщина не решалась обращаться туда. Разведенная же по требованию мужа не получала от него ни принесенного ею в дом имущества, ни прижитых с мужем детей.

Если развод в Северной Киргизии происходил главным образом в соответствии с нормами обычного права (впрочем, находившегося уже под значительным влиянием ислама), то во многих районах Южной Киргизии

он всецело подчинялся шариатным нормам. У киргизов Сыр-Дарьинской обл., как отмечал Н. И. Гродеков, не существовало «акимара», т. е. имущества, определяемого в пользу жены на случай развода, носящего в качестве шариатного установления название «махра».

Необходимо отметить, что после присоединения Киргизии к России и создания в ней русских судебных учреждений, формально не имевших права разбирать гражданские дела, касающиеся «туземцев», отмечалось все же увеличение количества разводов, прежде всего по инициативе самих женщин. В этом нельзя не видеть известного влияния нового правопорядка, поскольку известны случаи, когда даже чиновники царской администрации становились на сторону низведенной нередко до положения рабыни киргизской женщины. На это указывает, в частности, А. Чайковский[77].

ФОРМЫ, СТРУКТУРА И ЧИСЛЕННОСТЬ СЕМЬИ

Существование патриархальной семьи у племен, послуживших базой формирования киргизской народности, подтверждается многими источниками. Ее остаточные формы вполне уместно искать в условиях старого патриархально-феодального строя. Однако до самого последнего времени в этнографической литературе, в той или иной мере касавшейся семейных, да и вообще социальных отношений у киргизов, отсутствовало даже упоминание о каких-либо следах патриархальной семейной общины у киргизов — этого важного звена в развитии семьи и общества.

В то же время этнографические данные, относящиеся к другим народам Средней Азии, казахам и алтайцам, подтверждают факт существования патриархальных семейных общин и в более поздний период, характеризующийся уже господством патриархально-феодальных производственных отношений. Эти данные дают некоторое представление и об особенностях патриархальных семей в условиях кочевого и полукочевого скотоводческого хозяйства и патриархально-родового быта. Каковы же эти данные? Это прежде всего сведения о сохранявшихся в XIX в., а в некоторых районах и позднее, больших неразделенных семьях. По сведениям А. Гребенкина, у части узбекских полукочевых родов в 60—70-х годах XIX в. женившиеся сыновья весьма долго жили вместе с отцом, питаясь из общего котла; в этом

случае семейство, состоящее из 10 женатых сыновей, имеющих в свою очередь детей, считалось за один двор[78]. По данным казахской этнографии, в XIX в., в степи нередко существовали большие семьи (они в литературе названы сложными), в которых женатые сыновья оставались при отце и подчинялись его власти. Такие семьи встречались и в более позднее время. В большой семье, пишет Н. Малышев, «стада и казна считаются общими и ими заведует глава семьи»[79]. Как отмечает тот же автор, сложная семья, если она бедна и не особенно велика, жила в одной кибитке, или в нескольких, если она была богата и многочисленна. После смерти главы семьи его место занимал старший сын, а иногда — умнейший из сыновей. Аналогичные данные приводит А. Евреинов: «Киргизы кочуют всегда аулами, т. е. от 5 до 10 и более кибиток вместе, составляя почти всегда одно семейство, где старший — как глава его — распоряжается всем. Голос его — закон остальным»[80].

По сведениям, полученным нами лично от ныне покойного Г. И. Карпова, в первые годы после революции он встретил среди туркмен несколько больших богатых семей. Каждая семья в отдельности насчитывала до 50 членов, относившихся к разным поколениям. Краткие упоминания о существовании в прошлом патриархальных семей у каракалпаков, туркмен и алтайцев содержатся в трудах Т. А. Жданко[81], Г. П. Васильевой[82], Л. П. Потапова[83].

Однако приведенные данные не могут служить основанием для того вывода, к которому пришел Б. К. Кожамуратов. По его мнению, до Великой Октябрьской революции на национальных окраинах царской России, в частности в Средней Азии и Казахстане, господствовавшей была большая патриархальная семья, поскольку «капиталистические отношения в целом не затронули существовавшие, но уже разлагавшиеся патриархально-феодальные отношения»[84]. Автор явно преувеличил место и удельный вес большой патриархальной семьи в системе семейных отношений у народов Средней Азии, архаизировал эти отношения и недооценил степени распада большесемейных связей, происходившего именно в результате роста товарно-денежных отношений, вызванного, в частности, проникновением элементов капитализма в хозяйство этих народов. Б. К. Кожамуратов утверждает, что сдвиги, происходившие в хозяйстве, не были настолько радикальными, чтобы привести

к замене большой патриархальной семьи малой, индивидуальной семьей. С таким утверждением невозможно согласиться, оно противоречит объективным данным о развитии экономики Средней Азии и Казахстана и о фактическом преобладании малой семьи. Материалы по этому вопросу, сведенные Н. А. Кисляковым[85], свидетельствуют об ошибочности взглядов Б. К. Кожамуратова.

Результаты этнографических экспедиций и ставшие сравнительно недавно доступными материалы по социальным отношениям у киргизов свидетельствуют о том, что в недалеком прошлом и среди киргизов встречались еще крупные неразделенные семьи, сохранявшие весьма многие и характерные черты своей прямой предшественницы — патриархальной семейной общины.

В работе, посвященной исследованию социально-экономических отношений у киргизов, П. Погорельский и В. Батраков[86] впервые критикуют точку зрения «некоторых исследователей» (имена их остались неназванными), считающих, что и в киргизском обществе существовали в недалеком прошлом большие патриархальные семьи. Авторы старательно подобрали многочисленные аргументы, с помощью которых стремились доказать, что такие термины как *чоң үй* (большой дом), *чоң казан* (большой котел), *чоң тундук* (большой дымопроход в юрте), не имеют ничего общего с большой патриархальной семьей у киргизов, исчезнувшей якобы уже «в незапамятные времена». Таким образом, сама возможность сохранения среди киргизского населения остатков патриархальной семейной общины для всего дореволюционного периода начисто отрицается.

В пылу полемики авторы не сочли нужным указать, что первым исследователем, установившим наличие у киргизов в недалеком прошлом наряду с малыми семьями и больших патриархальных семей, был советский востоковед, покойный Н. Х. Калемин; что материалы этого исследователя не опубликованы; что именно из рукописи Н. Х. Калемина, фактический материал который по вопросам семьи был по существу игнорирован, и были искусственно выхвачены упомянутые выше и подвергшиеся сокрушительной критике термины. Между тем в рукописи Н. Х. Калемина[87] содержатся обстоятельные материалы, убедительно доказывающие как раз обратное тому, что пытаются утверждать авторы названной книги. Сколь ценны незаслуженно опороченные материа-

лы Н. Х. Калемина показывает опубликованное в 1945 г. сокращенное изложение части его докладной записки[88].

В 1947 г. В. С. Батраков опубликовал статью[89], в которой подверглись критике некоторые положения, содержавшиеся в моей книге[90]. Согласен с критиком в том, что в рукописи Н. Х. Калемина содержится ряд неправильных оценок социальных отношений у киргизов. Однако я продолжаю считать ее заслуживающей серьезного внимания в части содержащегося в ней *фактического материала* по ряду вопросов истории и этнографии Киргизии, которым, кстати говоря, п о л ь з о в а л с я и с а м В. С. Б а т р а к о в в качестве соавтора вышеупомянутой книги[91].

В названной записке Н. Х. Калемин указывает, что во всех трех обследованных им волостях он столкнулся с двумя типами семьи: современной «малочисленной» (имеется в виду малая) семьей, состоящей из мужа, жены и несовершеннолетних детей, и с большой семьей (чоң-үй), насчитывающей в своем составе до полутора десятков членов (трех поколений). При этом автор отмечает, что первый тип семьи обычен для киргизского аула, второй же встречается редко, что вполне понятно, если учесть, что обследование проводилось в 1925—1926 гг.

Старики рассказывали автору записки, что типичной киргизской семьей в период, предшествовавший присоединению Киргизии к России, являлась в обследованном районе большая семья (автор приводит перечисленные выше термины, употреблявшиеся якобы в качестве названий для таких семей). По их словам, некоторое количество таких семей сохранилось вплоть до известного восстания 1916 г.

Для характеристики состава такой большой семьи Н. Х. Калемину были сообщены сведения о нескольких семьях, известных его информаторам. Так, семья Джаныбекова из племенной группы моңолдор («колена улугира, ветви баки»)[92] состояла из следующих лиц: главы семьи, четырех его жен, четырех сыновей, трех жен сыновей, восьми внуков и внучек, младшего брата Джаныбека, двух его жен, четырех сыновей и пяти дочерей, четырех жен сыновей и шести внуков и внучек. Кроме того, членами семьи якобы считались шесть человек домашней прислуги. Таким образом, семья Джаныбека включала в себя 48 человек, принадлежавших к трем поколениям. По своему имущественному положе-

нию семья Джаныбека относилась, по-видимому, к числу немногих семей крупных скотовладельцев. Достояние ее исчислялось в 2000 овец, 600 кобылиц, 60 голов крупного рогатого скота и 30 верблюдов. Семья Джаныбека продолжала существовать в течение первого десятилетия после присоединения края к России. Причины распада этой семьи остались, к сожалению, невыясненными.

В состав семьи Ботогара, происходившего из племенной группы чоро («колена кокчогоз»)[93], входили кроме главы семьи его жена, пять сыновей и три дочери, семь жен сыновей и семь внуков и внучек, жена внука и один правнук. Членами семьи также считались вдова родственника и двое ее детей, а также 8 человек прислуги. Следовательно, семья Ботогара состояла из 37 человек, среди которых был и представитель четвертого поколения. Общей собственностью семьи являлись 1000 овец, 500 кобылиц, 30 верблюдов и 30 голов крупного рогатого скота. Экономическая мощность ее, как мы видим, также была достаточно велика. В таком составе семья существовала до смерти ее главы (1903 г.), что, очевидно, и явилось толчком для распада этой семьи.

Семья Тыная, принадлежавшего к группе моноолдор («колена бугонак, ветви куу-соок»)[94], состояла из главы семьи, четырех его жен, семи сыновей и четырех дочерей, трех жен сыновей и трех человек прислуги, т. е. из 22 человек. Основное богатство семьи также составлял скот: 200 овец, 50 кобылиц, 20 голов крупного рогатого скота и 5 верблюдов. Семья продолжала еще существовать неразделенной в первом десятилетии XX в. О дальнейшей ее судьбе сведения отсутствуют.

В качестве «идеологического» обоснования необходимости существования таких неразделенных семей в прошлом приводилась широко распространенная пословица — «разделенного волки едят» *(бёлюнгёндю бёрю жейт)* или «не приносит пользы разделенное имущество».

Н. Х. Калемин дает подробное описание большой семьи, обитавшей на зимнем стойбище (кыштоо) Акмоюн 2-го аула Шаркратминской волости, возглавлявшейся 64-летним Токтоназаром, относившим себя к племенной группе моноолдор («колена бугонак, ветви чолоктума»)[95]. Это описание содержит чрезвычайно живую и яркую картину внутренней организации киргизской большой семьи со всеми ее характерными особенностя-

ми, пронстекавшими в прошлом из экономической и социальной структуры патриархально-феодального общества. Эти особенности в значительной мере еще сохранялись в отдельных горных районах Киргизии вплоть до коллективизации.

Семья Токтоназара состояла из 15 душ: его самого, двух его жен, шести сыновей (Иманназара, Исака, Абдурасула, Иманалы, Джапаралы и Джунусалы), двух дочерей, трех жен сыновей и одного внука. Старшему сыну Иманназару было 42 года, самому младшему — Джунусалы —5 лет. За исключением Иманназара, все сыновья жили с отцом в одном жилом доме. Иманназар со своей женой и шестилетним сыном помещался в отдельной зимней постройке.

Общим достоянием семьи являлся скот: 150 овец, 20 кобылиц, 10 голов крупного рогатого скота и 2 верблюда. Хотя формально известная часть скота являлась собственностью считавшегося выделенным старшего сына, фактически скот не был разделен. Запасы пищи были общими для всей семьи, которая и питалась сообща.

Руководство всей хозяйственной жизнью и внутрисемейными делами принадлежало ее главе Токтоназару. В помощь ему из числа сыновей был выделен наиболее развитый во всех отношениях и единственно грамотный его третий сын Абдурасул. Он не только являлся непосредственным помощником отца в управлении семейными делами, но в нужных случаях выступал от имени семьи при разрешении тех или иных вопросов, касавшихся всей общины. Остальные члены семьи, не исключая Токтоназара, были в общественном отношении пассивны. В случае возникновения необходимости предпринять те или иные действия, связанные с патриархально-родовыми обычаями, все члены семьи выполняли соответствующие указания Абдурасула.

Старший сын Иманназар, как имеющий хозяйственный опыт скотовода, ведал выпасом скота всей семьи. Однако его возраст давал ему преимущество перед другими братьями и право в нужных случаях участвовать в обсуждении семейных дел совместно со стариком-отцом и братом Абдурасулом. В зависимости от сезона он находился со скотом на весенних (бёксё), летних (жайлоо) или осенних (кюздёё) пастбищах, а зимой с частью скота отправлялся на дальние пастбища (отор). В обязанности второго и четвертого сыновей — Исака и Иманалы — входили некоторые виды мужской работы

по домашнему хозяйству (заготовка топлива и др.), обработка полей, полив, уборка урожая и заготовка сена. Два последних сына — Джапаралы и Джунусалы, как малолетние, не имели определенных обязанностей.

Глава семьи Токтоназар определял время и порядок выхода на сезонные пастбища, время стрижки овец, давал указания сыновьям относительно охраны скота во время выпаса. Он сам наблюдал за порядком загона скота вечером в *короо* (место, огороженное низким глинобитным дувалом, служащее в качестве загона) и выгоном его утром в поле. Находясь дома, Токтоназар давал распоряжения сыновьям относительно корма для скота (имеется в виду рабочий скот, больные или истощенные животные), указывал на некоторые виды домашней работы и членам семьи — женщинам. В его ведении находились продажа и покупка того или иного имущества, заготовка продовольствия, решение вопросов касающихся женитьбы сына или выдачи замуж дочери и т. п.

По обычаю, глава семьи имел право бранить и наказывать всех ее членов. Под страхом быть исключенным из состава семьи запрещалось не выполнять его распоряжения или даже противоречить ему. Сын-ослушник мог быть изгнан из семьи с малой долей имущества.

Первая жена Токтоназара, которую принято было называть *байбиче,* ведала домашней жизнью семьи, распоряжалась снохами и дочерьми, намечала виды домашней работы, которую они должны были выполнить. Она учила их и давала им разъяснения, когда они занимались прядением ниток, тканьем грубых шерстяных тканей на примитивном ткацком станке, плетением волосяных веревок, шитьем одежды для членов семьи, вышиванием. Байбиче говорила им, как и в каком количестве приготовлять пищу и выдавала продукты для этой цели. Она обязательно присутствовала при приеме гостей и распоряжалась приготовлением угощения для них. На обязанности байбиче лежало также наблюдение за нравственностью девушек и снох. Она давала им наставления о правилах поведения, не разрешала часто выходить из помещения и разговаривать с посторонними мужчинами. Старшая жена могла бранить женщин — членов семьи, не исключая второй жены Токтоназара. Вторая жена вообще была подчинена первой и являлась ее помощницей во всех делах. Ослушаться ее или возражать ей не

разрешалось. Сама байбиче беспрекословно подчинялась только мужу, обращаясь к нему наряду со всеми остальными членами семьи на «вы».

Токтоназар и его старшая жена ложились спать и вставали утром раньше, чем все остальные члены семьи. Перед сном они давали последним те или иные распоряжения по хозяйству.

Снохи Токтоназара выполняли сообща все домашние работы: готовили пищу, таскали воду, топили печи, пряли нитки, доили коров, овец и кобылиц, занимались изготовлением шерстяных тканей, выделкой кожи, катанием войлоков, разборкой и собиранием юрты при перекочевках, приготовлением постелей для всех членов семьи. Они же обшивали членов семьи, приготовляли всю мужскую и женскую одежду, кроме сапог. В их обязанности нередко входило даже разувание мужчин. Зачастую снохи выполняли и мужские работы по уходу за скотом и заготовке дров.

Дочери Токтоназара помогали снохам и матерям, одновременно обучаясь всем женским работам.

Весь внутренний уклад большой семьи и взаимоотношения между ее членами особенно отчетливо выступали во время общей семейной трапезы. Все члены рассаживались в строго установленном порядке, который каждый член семьи усваивал с детства и соблюдал в каждом случае без всякого принуждения, как нечто само собой разумеющееся. В основных чертах этот порядок сохранялся во всех киргизских семьях, начиная от семей бедняков и кончая семьями богатых скотоводов.

Согласно обычаю, на почетном месте *(тёр)*, расположенном против входа, садился сам Токтоназар. По левую сторону от него — байбиче. Вторая жена садилась вблизи котла с пищей, который ставили ближе к дверям, с правой стороны от входа, возле посуды. Рядом с байбиче располагались дочери, а за ними на свободных местах, по направлению к дверям, рассаживались снохи в соответствии со старшинством (по возрасту) своих мужей. С правой стороны от Токтоназара садились его сыновья, также соблюдавшие порядок старшинства по возрасту.

У самого котла садилась жена младшего из женатых сыновей Токтоназара, которая под наблюдением второй жены Токтоназара выкладывала содержимое котла в большое деревянное блюдо *(чара)*. Затем это блюдо с пищей (чаще всего вареным мясом) передавалось млад-

шей жене Токтоназара, которая лучшие куски клала на общую, но уже малую деревянную чашу *(табак)*. Эта чаша предназначалась для старика, байбиче и старшего сына, с которыми вместе ели и дочери Токтоназара. Вторая такая же чаша ставилась для остальных сыновей. Остатки пищи давали снохам. Вторая жена старика ела из одной чаши с ним или со снохами.

По строго соблюдавшемуся обычаю, в чаше стариков оставлялась часть пищи *(табак тюп)*, которая передавалась обязательно снохам. Соблюдение этого обычая вменялось в обязанность также и гостям, причем табак тюп необходимо было оставлять вне зависимости от количества пищи, предложенной старикам или гостям. Несоблюдение этого обычая влекло за собой ворчание снох, наделявших между собой провинившихся нелестными эпитетами, вроде *тюбю тойбогон* (не насытившийся) или *куну кеткир* (потерявший свое достоинство).

В случае прибытия к моменту трапезы гостей, указанный порядок несколько изменялся, хотя в нем сохранялся принцип возрастного старшинства. Старшему из гостей глава семьи освобождал свое место, которое он занимал на тёр. Остальные гости располагались с правой стороны от тёр, на местах сыновей. Сам Токтоназар и его старшая жена садились слева от гостей, а дочери занимали правый (от входа) угол комнаты, за сложенными на почетном месте одеялами, называемый *жюктюн бурчу* (угол клади). Все остальные члены семьи располагались в прежнем порядке по направлению к дверям, а не поместившиеся уходили из комнаты. Пищу из котла для гостей в большое блюдо накладывал уже младший совершеннолетний сын Токтоназара с помощью снох или второй жены старика. Наполненную мясом чашу он передавал Абдурасулу (третьему сыну старика) который, предварительно дав по маленькому кусочку самому Токтоназару и байбиче (это называется *ооз тий* — отведать, вкусить), лучшие куски клал в табак гостям. Остатки он распределял в прежнем порядке между всеми членами семьи.

Абсолютное право собственности было сосредоточено в руках главы семьи. Ни один член семьи не мог без его разрешения распорядиться хотя бы незначительной частью общего имущества. Даже старший сын Иманназар, имевший отдельную семью и выделенное ему отцом имущество, не обладал правом самостоятельно, без совета и согласия Токтоназара, располагать своей долей.

В случае смерти главы семьи — Токтоназара — старшинство и право распоряжения всей собственностью семьи должно было бы перейти к его старшему сыну Иманназару. Поскольку же в данном случае старший сын оказался способным лишь быть пастухом, положение главы семьи и право собственности должны были бы перейти к третьему по старшинству сыну Токтоназара — Абдурасулу. Таким образом, семья могла выделять наиболее способного и развитого члена ее (мужчину) на положение главы семьи независимо от возраста (старшинства). Этот обычай находит себе подтверждение в следующей киргизской пословице: «если *чюкё* (альчик, или коленная косточка овцы) в игре окажется хорошим, сделай его *сака* (битком; согласно правилам игры в альчики, биток должен быть крупного размера — обычно им бывает альчик дикого козла), если твой младший брат будет больше тебя знать порядок, признай его своим старшим братом».

В случае раздела семьи при жизни ее главы, определение долей имущества для каждого сына составляло его неотъемлемое право. Раздел имущества после смерти главы семьи производили обыкновенно, за известную мзду, знатные сородичи или манапы. В последнем случае относительно большая часть имущества переходила обычно к старшему сыну, затем следовали доли остальных сыновей (в порядке старшинства). Если раздел имущества происходил при жизни вдовы главы семьи (матери), то относительно большую часть имущества получал остающийся при ней младший сын. Установленной доли наследства для каждого наследника не существовало.

Дочери не имели никаких прав на наследство, наоборот, они сами составляли в известной мере доходную статью для их братьев; недаром в старом лексиконе слово *кыз* (дочь, девица) заменялось; понятием *кырк жылкы* (сорок лошадей). По истечении двух-трех лет после выхода сестер замуж, братья выделяли им кое-что из полученного ими ранее наследства, но этот выдел имущества не являлся для братьев обязательным.

Так выглядела, по описанию очевидца, киргизская большая семья в 1920-х годах. Распад такого типа больших семей старики объясняли стремлением молодежи жить самостоятельно, с особой силой проявившимся после событий 1916 г.

По мнению Н. Х. Калемина, причинами, повлиявши-

ми на ускорение процесса распада больших семей, послужили: а) прекращение междуродовых распрей, набегов, грабежей и т. д. после присоединения края к России; б) последующая колониальная политика царизма во всех ее проявлениях; в) события 1916 г., принесшие с собой обеднение и разорение трудовых масс киргизского народа.

С таким объяснением автора описания трудно согласиться. Разумеется, все факторы, которые были им названы, сыграли известную роль в усилении процесса, исчезновения больших патриархальных семей. Однако он обходит молчанием самое решающее обстоятельство, без учета которого нельзя правильно понять произошедших изменений в форме киргизской семьи, а именно — усиление частнособственнического начала внутри самой семьи, появление тех трещин в некогда прочном укладе патриархальной семьи, которые явились результатом развития товарно-денежных отношений. Интересы «чистогана» стали брать верх над принципом семейного единства, родственной спайкой. Какими путями шла концентрация частной собственности в руках сыновей главы семьи, как эта частная собственность вступала в конфликт с общесемейной собственностью и в каких формах разрешался этот конфликт — нам неизвестно. Но что именно обособление и усиление частнохозяйственных инстересов внутри большой семьи привело к ее окончательному распаду — это не может вызывать сомнений.

Приведенные выше материалы Н. Х. Калемина дают возможность вполне уверенно утверждать, что еще в первой половине XIX в. большая патриархальная семья у киргизов, хотя и утратившая многие черты демократизма патриархальной семейной общины более раннего периода, продолжала существовать наряду с малой семьей и, возможно, не являлась редкостью. Необоснованная критика, которой подверглись материалы Н. Х. Калемина, свидетельствует лишь о том, что собранные им конкретные факты противоречили концепции авторов книги «Экономика кочевого аула Киргизстана». Но благодаря материалам Н. Х. Калемина появилась возможность реконструировать важный этап в истории общественной жизни киргизского народа. Что касается приводимых им терминов для обозначения большой семьи, то, действительно, термином «чон үй» называлась не сама большая семья, а отцовская юрта, дом отца (для отде-

ленных сыновей), даже в том случае, если отца не было уже в живых и в нем жила мать со своим младшим сыном (младшим братом выделенных сыновей). Верно и то, что термин «чоң казан» (большой котел) не служил для обозначения большой семьи. Этот термин применялся для наименования такого порядка семейной жизни, при котором выделенные сыновья в течение нескольких лет питались из одного котла вместе с отцом. Как рассказывал нам Молтой Байкозуев (Джумгальский р-н на Тянь-Шане), прежде, когда женили сына, его отделяли не сразу, а через два-три года, после чего женили следующего. Но и после выдела сын, живший со своей семьей рядом с отцом, в течение двух-трех лет питался из общего котла в юрте отца.

Наконец, термин «чоң тюндюк» (большой обод, увенчивающий купольную часть юрты) мог, конечно, употребляться и в техническом значении, применительно к юрте больших размеров, в которой могла жить не только большая семья, но обычная семья богача или манапа. Однако для каждого, знакомого с историей семьи, совершенно очевидно, что генетически все эти термины связаны именно с большой патриархальной семьей, что они относятся к основному словарному фонду киргизского языка, что возникнуть они могли именно в эпоху существования большой патриархальной семьи, когда термины «большой дом» или «большой дымопроход» употреблялись прежде всего для обозначения большого дома главы патриархальной семьи, жившего в полигамии; «чоң казан» передавал характерный для большой семьи принцип «общего котла», т. е. совместного питания всех членов семьи из общих запасов. Разница состоит лишь в том, что в более близкое к нам время из одного котла выделенные сыновья питались уже только временно, а в более отдаленное время общим котлом пользовались все сыновья без исключения с их семьями постоянно.

Принципиальная ошибка критиков Н. Х. Калемина заключается в том, что они, во-первых, не уяснили себе самого содержания понятия патриархальной семейной общины, и во-вторых, не поняли того, что патриархальная семья в условиях кочевого общества имеет свои особенности и не может быть абсолютно отождествлена с патриархальной семьей у вполне оседлых земледельческих народов.

Весьма близкая к указанной выше картина наблю-

далась у калмыков, живших в степях к западу от Волги. Описывая их быт в XVIII в., Паллас отмечает, что каждый аймак делится для пастьбы скота на артели или хатуны (из 10—12 кибиток). Хатун, пишет он, «собственно значит котел, и так самое слово доказывает артель, которая варит в одном котле»[96]. По данным Ф. И. Леонтовича[97], калмыцкий хотон состоял из нескольких (от трех до нескольких десятков) кибиток, кочующих нераздельно и имеющих общее хозяйство. «Большая кибитка» (ср. кирг. чон уй) являлась в хотоне средоточием всей жизни. Здесь производились все домашние работы, хранились общие припасы, находился общий очаг и общий котел. Остальные кибитки взрослых женатых сыновей главы хотона и взрослых дочерей (до их замужества) не имели самостоятельного огнища. Хотонный старшина был полным хозяином и распорядителем хотона. В состав хотона входили и слуги, и рабы. В. А. Рязановский отмечает, что аул у западных монголов также представлял собой одну большую семью[98].

Рассмотренные данные служат бесспорным доказательством существования патриархальных семейных общин как обычного явления у ряда кочевых и полукочевых народов в не столь отдаленном прошлом. Сохранение до последнего времени в быту различных народов Средней Азии своеобразных семейно-родственных групп не может не являться убедительным аргументом в пользу существования в прошлом большесемейных общин у кочевых народов, ибо эти группы — прямое следствие распада таких общин.

Подтверждением факта существования у кочевников большой патриархальной семьи могут служить и некоторые материалы обычного права ряда народов, и отдельные бытовые пережитки в области семейной жизни, культа и т. д. (например, групповые угощения, уплата калыма с помощью родственников, особый тип погребальных сооружений для захоронения близких родственников и мн. др.).

Как можно судить на основании всех приведенных данных, патриархальная семейная община у кочевников несомненно существовала и обладала всеми теми основными признаками, которые были отмечены Марксом и Энгельсом для такого типа общин. Вместе с тем такой общине у кочевников были свойственны и своеобразные особенности, обусловленные характером су-

ществовавших у них общественно-экономических отношений и их образом жизни. Эти особенности позволяли патриархальной семейной общине в течение длительного времени сосуществовать с более развитой формой кочевой общины, которую можно считать аналогичной соседской общине у оседлых земледельческих народов. Основу кочевой общины в более поздний период в большинстве случаев и составляли названные небольшие семейно-родственные группы.

Правильно понять общину соседского типа (нередко сохранявшую форму родовой общины), возникшую у скотоводческих кочевых и полукочевых народов Средней Азии, без ясного представления о структуре, особенностях, путях развития и трансформации патриархальной семейной общины, будет, по-видимому, очень трудно. Соседская община, на наш взгляд, могла возникнуть не на развалинах большесемейных общин, а путем постепенного и очень медленного преобразования последних, путем естественного приспособления этих семейных общин к новым общественно-экономическим условиям. Это их приспособление было облегчено той своеобразной формой, которую приобретала семейная община в процессе своего собственного разложения.

Патриархальную семейную общину с полным основанием можно рассматривать не только как промежуточную форму семьи, но и как переходную форму общественной организации у кочевых народов.

Перейдем к краткому изложению некоторых этнографических данных, собранных в последнее время и свидетельствующих о бытовании у киргизов в прошлом больших патриархальных семей.

Согласно записи участника Иссык-Кульской экспедиции Института этнографии Р. Г. Кузеева (1952 г.), примерно в первой половине XIX в. Карбоз Итийбасов и его четыре женатых сына жили общим домохозяйством. На высокогорных пастбищах-сыртах скот пас сам Карбоз, а обработкой земельных участков в прибрежной полосе возле оз. Иссык-Куль занимались его сыновья. Большие неразделенные семьи, основанные на таких же принципах организации хозяйства, имели в XIX в. в Прииссыккулье довольно широкое распространение[99].

Большие неразделенные семьи продолжают местами сохраняться среди киргизов и до настоящего времени. В изучавшемся экспедицией колхозе «Ала-Тоо» в При-

иссыккулье насчитывается несколько десятков таких семей, в которых совместно проживают отец с двумя женатыми сыновьями или семьи неразделившихся женатых братьев. В семью Качагана Чурекова, состоящую из 15 человек, входят два женатых сына с детьми, две дочери-вдовы и др.[100].

Еще в середине 1940-х годов Б. Д. Джамгырчинов сообщил нам, что в некоторых пунктах Чуйской долины сравнительно недавно сохранялось среди киргизского населения некоторое количество больших семей патриархального типа. В 1950 и 1954 гг. при изучении быта киргизских рабочих мы встретили живые реликты больших патриархальных семей и описали одну из них — семью Алима Сайпидинова, жившего до 1953 г. общим домохозяйством со своими четырьмя женатыми сыновьями[101]. Аналогичные сведения привел А. Джумагулов[102]. К. Мамбеталиева приводит данные о существовании в недалеком прошлом больших семей среди киргизского населения Южной Киргизии[103].

Все сказанное свидетельствует о том, что явление, отмеченное и описанное Н. Х. Калеминым, не имело локального характера и было свойственно киргизскому населению не только Центрального Тянь-Шаня, но и других областей Киргизии. Вместе с тем большие патриархальные семьи у киргизов не представляли собой изолированного социального явления, они были проявлением на киргизской почве одной из разновидностей патриархально-общинных отношений, характерных и для других кочевых и полукочевых в прошлом народов Средней Азии и Казахстана, Южной Сибири, Центральной Азии.

Большие семьи у киргизов внешне обладали многими признаками своих предшественниц — патриархальных семейных общин, процесс распада которых начался уже давно. Эти семьи состояли из родственников трех поколений (изредка и более трех), живших общим домохозяйством; количество членов в таких семьях доходило до нескольких десятков человек. Скот — основное богатство кочевников — считался общесемейным достоянием, запасы пищи, так же как и питание, были общими.

Сохранение этой формы большой семьи было так или иначе связано с ростом имущественного неравенства. Развитие семейной собственности, ее накопление требовали пополнения крупного хозяйства рабочей си-

лой. Наем рабочей силы в условиях господства натурального хозяйства, конечно, не мог получить значительного распространения. Не могло в полной мере удовлетворить потребности в рабочей силе и существовавшее еще в первой половине XIX в. патриархальное рабство. Естественно, что в этих условиях большое значение в крупных скотоводческих хозяйствах приобретала семейная кооперация. Не случайно, а вполне закономерно, что в экономическом отношении большие семьи были обычно довольно состоятельными.

Разложение натурального хозяйства и рост его товарности, особенно в связи с проникновением в киргизский аил капиталистических отношений, привели в дальнейшем к еще более быстрому распаду еще сохранившихся в некотором количестве большесемейных общин. Однако этот распад, как было показано выше, не заканчивался полным обособлением малых семей. Они образовывали естественным путем группы родственных семей, которые объединяло сознание происхождения от общего предка, а также тесные хозяйственные, бытовые и идеологические связи.

Численно абсолютно преобладавшие малые семьи в рассматриваемый период не были однородными. Они имели отчетливо выраженный классовый характер. Можно выделить два основных типа семей: семьи зависимых от феодалов непосредственных производителей — рядовых скотоводов и земледельцев, и семьи феодальной знати. Постепенное проникновение в киргизскую экономику новых, капиталистических отношений создавало предпосылки для формирования будущих буржуазных семей, с одной стороны, и семей пролетарских — с другой. Но преобладающее место в дореволюционном киргизском обществе принадлежало крестьянской семье. Среди нескольких ее разновидностей была представлена весьма значительная группа семей бедноты и маломощных середняков, вынужденных идти в кабальную зависимость к баю и манапу. Это были, как правило, семьи моногамные, в них женщина занимала, если и не вполне равноправное, то все же более свободное положение, чем в другой группе — средних и зажиточных семей. В последней группе более явственно проступали черты патриархальности, практиковалось многоженство, женщина находилась в более угнетенном положении.

В семьях феодальной знати и баев царили деспотизм

и стяжательство. Все интересы и личные взаимоотношения вращались вокруг наживы, накопления, борьбы за политическое и экономическое влияние, за должности в аппарате царской, так называемой «туземной», администрации. Этим целям были подчинены и браки. В этих семьях широко эксплуатировался чужой труд в самой различной форме. Патриархально-феодальные порядки в них были доведены до крайних пределов. П. Погорельский и В. Батраков верно заметили: «Со степенью обеспеченности хозяйства повышается прогрессивно и степень бесправия женщины в отношении к мужчине, главе семьи»[104]. Это может быть целиком отнесено и к дооктябрьскому периоду.

Среди все более увеличивавшегося сельскохозяйственного пролетариата, наиболее обездоленного слоя киргизского общества, встречалось большое число мужчин, обреченных на бессемейность. В статистико-экономическом исследовании, относящемся к Маргеланскому Алаю (Южная Киргизия), отмечается, что мужчины, не вступившие в брак, составляют 24,3% мужчин обследованного района[105].

Что касается семей интеллигенции, то их в собственном смысле слова в старом киргизском обществе почти не было. Немногие семьи служащих «туземной» администрации, учителей принадлежали в своем большинстве к манапской или байской среде и по существу не выделялись из нее.

Средний состав киргизской семьи варьировался по отдельным районам. Так, в Пишпекском уезде, по данным, относящимся к 1912—1913 г., киргизская семья состояла в среднем из 5.57 лица обоего пола[106]. По Наманганскому уезду приблизительно в тот же период средняя киргизская семья составляла 5.5[107], а по Андижанскому — 5.9 лица обоего пола[108]. Среди отдельных групп киргизского населения средний показатель повышался. По данным упомянутого обследования[109], в родовой группе баргы он выражался в 6.1 человека на одну семью. Следовательно, можно уверенно говорить о значительном развитии процесса обособления малой семьи, хотя «самостоятельность» многих из зарегистрированных этими переписями семей можно считать весьма условной.

Представляют интерес данные, характеризующие численный состав киргизских семей в зависимости от их материальной обеспеченности. По тем же сведени-

ям, численный состав семьи закономерно повышался от менее обеспеченных к более обеспеченным группам. Так, по Пишпекскому уезду в хозяйствах, имевших скота до 1 единицы, насчитывалось 3.79 лица обоего пола, от 1 до 25 единиц — 5.33, а свыше 25 единиц — 7.19 лица обоего пола[110]. По Наманганскому уезду наблюдались такие же колебания. Если в безлошадных хозяйствах и хозяйствах, в которых была всего одна лошадь, семья состояла соответственно из 4 и 4.7 лица обоего пола, то в хозяйствах, имевших от 25 до 50 лошадей, в нее входило уже 8.1 лица обоего пола, а в самой высшей группе (свыше 50 лошадей) ее состав увеличивался до 9.5 человека[111]. Эта закономерность становится вполне понятной, если учесть распространенность в семьях господствующих классов многоженства, обычные здесь ранние браки сыновей, более низкую смертность как детей, так и взрослых, и т. п.

В результате глубочайших изменений, произошедших в государственном и общественном строе нашей страны в результате победы Великой Октябрьской социалистической революции, претерпели изменения и самые формы и типы киргизской семьи.

Однако вплоть до сплошной коллективизации сельского хозяйства и ликвидации на этой основе кулачества, байства и манапства как класса продолжали сохраняться основные социальные группы, которые были характерны и для дореволюционного киргизского общества. В киргизском обществе насчитывалось по меньшей мере шесть-семь типов семьи, соответствовавших его социальной структуре.

ПОЛИГАМИЯ

В условиях господства патриархально-феодальных общественных отношений многоженство было естественным спутником всей системы господства и подчинения. Оно вместе с тем использовалось как одна из форм эксплуатации женского труда. Несмотря на то, что подавляющая часть киргизского населения и в прошлом жила в единобрачии, сама психология населения была пронизана феодально-байскими взглядами на многоженство как на дозволенную и желательную форму брака. Эти взгляды и традиции получали опору не только в мусульманской религии, освящавшей институт многобрачия, но и в нормах обычного права. Поэтому

практика многоженства проникала частично и в трудовые слои киргизского общества. Но встречавшиеся здесь случаи многоженства в большинстве были вызваны теми или иными бытовыми причинами.

Существует ходячее представление о том, что многоженство, как и некоторые другие пережитки, относится к явлениям религиозного происхождения. Если бы дело обстояло таким образом, то вряд ли многоженство у киргизов получило бы какое-либо развитие, поскольку мусульманская религия у них не пустила в прошлом глубоких корней и ее догмы и правовые нормы были в трудовой среде усвоены весьма поверхностно. Полигамия у киргизов, как и у многих других народов, имеет гораздо более древнее происхождение. Об этом говорят прежде всего многочисленные пережитки большой патриархальной семьи, когда-то бытовавшей у киргизов. Ее характерной чертой и была полигамия. Ислам, распространение которого среди киргизов началось не ранее чем в XVI—XVII вв., лишь санкционировал, «освятил» существовавшую у киргизов и до этого полигамию.

Убедительным доказательством того, что полигамия у киргизов имеет глубокие корни, могут служить материалы киргизских генеалогий. Из них видно, что в среде родоначальников ряда киргизских племен — правящей верхушки киргизов — существовало многоженство. Это была первая треть XVII в. — время, когда ислам у киргизов еще не стал господствующей религиозной идеологией[112].

Генетически многоженство восходит к обычаям, существовавшим среди тех этнических общностей, в составе которых формировались племена — предки современных киргизов. Об обычае полигамии у знати древнетюркских племен свидетельствуют древние рунические памятники. Например, в Памятнике в честь Кюль-тегина (Большая надпись) упоминаются «сводные матери», т. е. жены Бильге-хана, отца Кюль-Тегина[113]. Таким образом, традиции полигамии у киргизов имеют многовековую давность.

В рукописи «Обычаи каракиргизов (Черная орда или дикокаменные) Токмакского уезда» указывается: «Многоженство дозволяют себе люди богатые, имеющие возможность, не стесняясь калымом, удовлетворять свои похотливые инстинкты, а также хозяйственные расчеты... Только бедняки обходятся одной (женой, — С. А.). По родовым принципам каждый киргиз стремится иметь

более потомства, ибо сыновья увеличивают род и влияние, а дочери расширяют связи, почему неплодие жены важный повод для женитьбы. Наконец, жены необходимы для ведения хозяйства, которое держится трудом женщин. Между манапами встречаются люди, приобретающие лишних жен из одного тщеславия[114].

Свидетельством того, что существовавшее у киргизов в дореволюционном прошлом многоженство не было доступно в одинаковой мере всем классам киргизского общества, являются статистические данные, опубликованные в 1913 г.[115]. Всего в Наманганском уезде насчитывалось 7452 киргизских хозяйств. В них было отмечено 363 случая двоеженства и 19 случаев троеженства. Хозяйства, в которых были отмечены эти случаи, составляли в общей сложности 5.12% всех хозяйств в киргизских волостях уезда.

Однако при группировке хозяйств по скоту получается совершенно другая картина. В хозяйствах, плохо обеспеченных скотом случаи двоеженства представляли собой крайне редкое явление (0.5% в I группе, 1.7% во II). Но уже в V группе они составляли 10.2% ко всему числу семей. В VII группе по скоту около четверти глав семей жили в полигамии, а в самой высшей, IX группе, полигамия отмечена у 52.6% семей.

Помимо названных выше были и другие причины и поводы для многоженства: бездетность первой жены, а также распространенность обычая левирата.

Полигамия была настолько тесно связана с идеологией и социальной практикой манапства и байства, что до окончательной ликвидации «знатных и богатых» борьба с ней была сопряжена с огромными трудностями. Покончить с многоженством как с бытовым явлением в короткий срок было невозможно. Еще в 1920-х годах многоженство имело довольно широкое распространение[116]. Лишь в 1930-х годах в массе киргизского населения многоженство как социально-бытовое явление было в основном изжито, моногамия одержала полную победу.

ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Основными источниками сведений по имущественным отношениям в старой киргизской семье являются до сих пор несколько страничек в книге Н. И. Гродекова[117], отдельные замечания в статье Г. С. Загряжского[118] и в работах П. И. Кушнера и Н. Х. Калемина [119]. Ценные

данные по этому же вопросу содержатся в неопубликованных пока архивных материалах[120]. Мы коснемся лишь некоторых сторон имущественных отношений, поскольку их подробный анализ требует специального исследования.

Эти отношения основывались главным образом на нормах обычного права *(нарк, заң)*. Последнее стояло на страже интересов мужчины-собственника и, следовательно, покоилось на вполне оформившемся принципе социального неравенства. По мере более интенсивного проникновения ислама в среду киргизского населения, особенно в южных районах Киргизии, обычное право дополнялось и видоизменялось под влиянием шариата, который также открыто отстаивал принципы господства и подчинения, неравноправия мужчины и женщины.

В условиях господства кочевого скотоводческого быта у киргизов еще не успело окончательно выкристаллизоваться и укрепиться само понятие о недвижимом имуществе, ибо дома с хозяйственными постройками имелись еще далеко не у всех жителей горных районов, фруктовые насаждения были редкостью, а пахотная земля лишь местами стала превращаться в объект купли и продажи и только в отдельных районах принималась в расчет при разделах семьи и наследовании. В результате этого еще не были выработаны устойчивые нормы в отношении нераздельности недвижимого имущества, которая была краеугольным камнем имущественного права у оседлых народов Средней Азии. Там, где недвижимое имущество становилось у киргизов существенным элементом собственности, вступали в силу готовые нормы шариатных установлений.

Носителем имущественных прав в киргизской семье являлся, как правило, ее глава — мужчина. Ему принадлежало абсолютное право на всю семейную собственность, хотя она и считалась общесемейным достоянием. Поэтому раздел киргизской семьи, выдел из нее мог произойти только с полного согласия главы семьи.

Если у таласских киргизов выделяли сына не раньше, чем ему исполнялось 13 лет, т. е. когда он становился совершеннолетним, но только после того, как он вступал в брак[121], то у чуйских и тянь-шаньских киргизов совершеннолетие наступало позднее, и, следовательно, выдел происходил также позднее. Сына, достигшего 20-летнего возраста, если не всегда отделяли, то ставили ему отдельную юрту, недалеко от отца. Но

это относилось, конечно, к более обеспеченным слоям населения, потому что рядовая семья не всегда имела возможность ставить отдельную юрту невыделенному сыну. Если взрослый сын не был отделен, то все же ему давалось некоторое количество скота «для пищи и домашнего употребления»[122].

Показания источников свидетельствуют о наличии тенденции к удержанию в семье сыновей и полагающейся им доли скота, особенно характерной для бедных и малосостоятельных средних семей[123].

Порядок раздела имущества в киргизской семье освещен в работе Н. И. Гродекова[124]. Отметим, что младшему сыну доля имущества при жизни отца обычно не выделялась и он оставался жить вместе с отцом до самой его смерти. Дочери же получали свою долю имущества не скотом, а вещами, большей частью изделиями своих собственных рук, которые включались в состав приданого при выходе их замуж. Впрочем, дочери получали все же некоторое дополнение к приданому при первом посещении ими своих родителей после свадьбы.

После смерти отца самому младшему сыну доставалась отцовская юрта. Как правило, его доля несколько была больше, чем его старших братьев, выделенных ранее, поскольку он обязан был нести основные расходы по похоронам и поминкам и содержать мать до самой ее смерти. Если у умершего сыновей не было, его имущество переходило к его старшему брату, а при отсутствии последнего — к младшему[125]. При отсутствии родных братьев, отмечал Н. Х. Калемин, имущество наследовали дяди по отцу или неродные братья по отцу. Очень детально регламентировался порядок раздела и наследования имущества между сыновьями в тех случаях, когда в семье имелось несколько жен. Определялись также судьбы вдовы и дочерей, которые сами рассматривались в качестве собственности наследников.

В связи с этим заслуживают быть упомянутыми наблюдения д-ра Ф. В. Пояркова: «После смерти мужа, если у вдовы остались сыновья, и то если только она пожилая, всем хозяйством распоряжаются наследники... в редких случаях советуются с матерью, которая никакого влияния не имеет; а если остались дочери, то их вместе с имуществом берут братья умершего... близкие или дальние родственники, вскормив и выдав их замуж, получают за них калым, а старуха-вдова, если нет у нее братьев или родственников, пристраивается жить

у одного из хороших зятей или проживает до смерти у родственников умершего мужа, работая за прокорм и одеяние.

Если же останется бездетная молодая вдова, то ее берет в жены себе один из деверей или родственников мужа вместе со всем скарбом и скотом, скот же делится между родственниками... так как в уплате калыма за вдову родственники участвовали, потому и происходит между ними дележ наследства»[126].

Давая общую характеристику имущественных отношений в киргизской семье, можно отметить следующие моменты.

Основные принципы имущественного права, господствовавшего ранее в патриархальной семейной общине, продолжали сохраняться и в малой семье. По-прежнему исключались из круга наследников женщины.

Выделение женатых сыновей с известной долей имущества преследовало цель создания новой экономической единицы, обеспеченной минимумом средств производства и способной к самостоятельному существованию. Но имущественные отношения определялись уже не интересами общины, а стремлением к укреплению частной собственности.

Стремление сохранить наследство при отсутствии прямых потомков у мужских родственников покойного преследовало не «родовые» интересы, а в конечном счете интересы тех же частных собственников; кровное родство использовалось как своего рода идеологическое обоснование прав мужчины на удержание имущества. Однако фактическое сохранение некоторые хозяйственных связей между отцом и выделенными сыновьями, а также последних между собой (и после смерти отца) указывает на то, что патриархальные традиции еще продолжали действовать, замедляя естественный процесс обособления и укрепления малой семьи как экономической единицы.

ЛИЧНЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ В СЕМЬЕ

Вопрос о личных взаимоотношениях в старой киргизской семье был решающим образом связан с положением в ней женщины. Положение же женщины вытекало из господствовавшего в семье патриархального уклада. Оно определялось и бесправием ее в общественной жизни.

Но при всей категоричности норм обычного права, ставивших женщину в неравноправное положение с мужчиной, киргизские женщины проявляли значительную самостоятельность в домашнем быту, а иногда и за его пределами. Заслуживают внимания замечания, сделанные известным исследователем и путешественником Н. А. Северцовым, посетившим Тянь-Шань. Он писал: «...вообще киргизки не робкого десятка»[127]. По его словам, киргизские женщины вообще отличаются «вольнодумством», они «властей не признающие». Хотя женщина и вечная работница в кибитке, указывает он, но «далеко не раба, а полная хозяйка», она даже несколько свысока относится к своему мужу, «а последний ей покорен и часто у ней на посылках». По наблюдениям Н. А. Северцова в домашнем быту «смирение нередко приходится на долю мужчины», который в кибитке «почти что гость, по возможности ублаготворяемый, но безгласный и пассивный, а она самостоятельная и полновластная хозяйка»[128]. Другой наблюдатель, И. П. Ювачев, отмечал: «Киргизка — прекрасная наездница, отличная работница и разбитная женщина в кругу гостей. Случалось, что киргизки выступали и на общественную деятельность»[129].

По сравнению с женщиной у оседлых народов Средней Азии киргизка, как и казашка, находилась в более благоприятных условиях. Она не была затворницей, не должна была закрываться, имела право открыто находиться в мужском обществе (если среди мужчин не было лиц, которых она обязана была избегать по обычаю). Но этими благоприятными условиями киргизская женщина не всегда и не везде могла воспользоваться. Происходило это прежде всего в результате все более усиливавшегося влияния ислама. Положение женщины в семьях различных классов киргизского общества было далеко не одинаковым, как не одинаковы были и взгляды мужчин на роль женщин в семьях социальных «низов» и господствовавших классов.

В бедняцких (не говоря уже о пролетаризированных) семьях женщина вовсе не была такой бесправной, как это принято считать обычно в отношении всех женщин Востока. Именно в этих семьях можно было встретить товарищеские отношения между мужем и женой, основанные на совместном труде в хозяйстве. Здесь патриархальные порядки тоже сохранялись и поддерживались, но лишь в весьма ослабленном виде. Зато в манап-

ско-байских семьях они действовали с полной силой. В них положение женщины, особенно второй или третьей жены и жены не отделенного сына, мало чем отличалось от положения служанки или батрачки. В них власть главы семьи имела деспотический характер.

Мужчина, глава семьи, в огромном большинстве случаев единолично решал все вопросы семейной жизни.

Женщина не имела права называть мужа по имени. При посторонних она называла его *абышка* (старик) или *кожоюнум* (мой хозяин). Еще чаще было обращение к мужу *байым* (мой господин или муж). Муж, со своей стороны, жену называл *жанагы* (давешняя, та самая), *ой, катын,* (эй, баба), *биздин уйдёгю* (та, которая в нашем доме).

Взаимоотношения между родителями и взрослыми детьми были проникнуты патриархальностью. Нечего и говорить о том, что авторитет отца для несовершеннолетних детей был абсолютно непререкаем. Все их поступки и желания обязательно сообразовывались с волей отца. В мало-мальски обеспеченной семье девочка с 12—13 лет переходила на положение невесты, и для нее устанавливался режим домоседки. Занималась она в значительной мере подготовкой для себя же приданого. Особенно неполноправным было положение в семье молодой невестки (*келин*), которая находилась в полном подчинении у свекрови, не обладала правом чем-либо распоряжаться. Она обязана была соблюдать большое число запретов, главным образом по отношению к свекру и старшим родственникам мужа[130].

Господствовавший в киргизской семье патриархальный уклад, обусловленный огромной живучестью патриархально-родовых традиций, имел очень много черт сходства с семейно-бытовым укладом у других кочевых и полукочевых в прошлом народов Средней Азии и Казахстана, Саяно-Алтая и сопредельных стран.

ДЕТИ И ИХ ВОСПИТАНИЕ

Идеология патриархального общества включает в себя требование, чтобы мужчина был не только богат скотом, но и богат детьми, особенно сыновьями. Идеалом семьи в таком обществе становится семья, имеющая многочисленное потомство. В этих условиях остающийся бездетным считает себя самым несчастным человеком.

Эта сторона идеологии патриархально-феодального

общества ярко отразилась в киргизском эпическом творчестве. Всю свою тоску по сыну изливает Джакып-Кан, когда узнает, что наступил момент родов у его жены:

«Байбичец тууйт» дегенде,
бай Жакып ыйлап каңгырап,
бакырып ыйлап заңгырап:
«Баласы жоктон жудöдум
эркек деп бирöö жугурсö
жарылып кетер журöгум!
Ботосу жоктон майышып,
ботосуз журдум кайышып»[131].

Когда сказали (Джакыпу):
«Твоя байбиче родит»,
бай Джакып, плача,
растерялся,
ревя и плача, заголосил:
«Не имея ребенка, я похудел,
если бы хоть один мальчик
бегал,
просветлело бы мое сердце!
Не имея верблюжонка,
я согнулся,
горько плача, я ходил
сгибаясь».

Джакып, не заинтересованный в рождении дочери, наказывает:

Эркек болсо эр болсун,
кыз болбосун не болсун;
кыз болсо уйдö калынар,
кыймылдаба барынар.
Эркек болсо, чабынар,
талаадан мени табынар»[132].

«Если (бы) мальчик, если (бы)
мужчина (родился),
девочки пусть не будет, что
(угодно) пусть будет;
если девочка (родится),
оставайтесь дома,
(или) не спеша отправляйтесь.
Если мальчик (родится),
скачите,
в степи меня найдите».

Семейный идеал богатого скотовода-кочевника, стремящегося к накоплению богатств и передаче их своему потомству, выражен в завещании хана Кокетея своему приемному сыну Бокмуруну:

Если (человек) накопит неисчислимое богатство,
если богатство возрастет безмерно,
не будет умещаться в мире,
если взятая им (супруга) не родит сына,
если после (умершего) не будет ребенка (наследника),
без хозяина останется скот,
некому будет поделить наследство;
когда скот останется (без призора),
все разграбят
дальние родственники[133].

В старом киргизском обществе эти взгляды и традиции были достаточно живучи и определяли отношение к детям, их место в семье. Они не могли не повлиять и на киргизскую женщину, для которой бездетность превращалась в непоправимое несчастье. Наличие или отсутствие детей в значительной мере определяло в прошлом отношение к женщине как в семье, так и в обществе.

Киргизская пословица говорит: *бээ туумайынча байтал аты калбайт, катын туумайынча келин аты калбайт* (пока кобыла не ожеребится, ее не перестанут называть «байтал»[134], пока женщина не родит, ее не перестанут называть «келин»[135]). Еще резче и менее двусмысленно звучит другая пословица, подчеркивающая малоценность бесплодной женщины: *туубаган катындан улактуу эчки артык* (имеющая козлят коза лучше нерожавшей женщины).

Бесплодие женщины рассматривалось не только как ее собственная беда, но и беда всей семьи, в особенности мужа. Сочувствие мужу бездетной женщины выражено в пословице: *куу баш болчу жигитке туубас катын жолугат* (парню, которому суждено быть бездетным бесплодная жена попадается)[136].

Киргизская женщина, на долю которой выпала бездетность, тяжело переживала отсутствие детей. Ее мысль была постоянно направлена на изыскание средств избавления от бесплодия.

От всех методов и приемов «лечения», к которым прибегала киргизская женщина, веяло глубоким архаизмом. Одним из наиболее употребительных способов лечения от бесплодия являлся *кёчёт кёчюртюу*. Долго не рожавшая женщина *(тёрёбёгён аял)* собирала из семи домов специально сделанные для нее семь кукол *(куурчак)*. Она заворачивала их в платок, клала этот сверток себе под мышку и вызывала старуху-знахарку *(бюбю-кемпир)*. С зарезанной овцы снимали целиком шкуру; отверстия от головы и ног зашивали: получался мешок *(чанач)*. Сварив тушу, снимали со всех костей мясо, а кости складывали в чанач. Его вместе с куклами женщина и знахарка несли на скрещение дорог; там оставляли чанач, высыпали всех кукол и, не глядя на оставленное, уходили домой. При этом произносили *балакет-салакет ушуну менен кетсин* (пусть уйдет вместе с этим несчастье)[137].

Широко распространенным, считавшимся вполне «эффективным» способом лечения от бесплодия было посещение разного рода местностей *(мазар)*, якобы обладавших исцеляющими свойствами.

Смертность в киргизских семьях была высокой, она превышала низкую рождаемость. Об этом свидетельствует объективный наблюдатель: «у... кара-киргизов... несомненно смертность превышает рождаемость; по крайней мере это явление замечалось в некоторые годы,

например, 1883, 1886 и пр. ... Частые голодовки у кочевников, а еще чаще падеж скота истощают народ, и рождаемость среди него уменьшается»[138]. Далее автор вскрывает суть дела: ... число рождений уменьшается вследствие крайне тяжелого положения женщины, обремененной не по силам работой и живущей впроголодь, а также вследствие наследственного сифилиса»[139].

Богатые семьи отличались большой плодовитостью. «В Толкановской волости есть старик Узбек, весьма богатый человек, семья которого с женами сыновей, внуками и правнуками составляет около ста человек»[140].

С периодом беременности у киргизской женщины был связан ряд представлений, в которых отражался и страх перед подстерегавшими ее опасностями, и наивные попытки предотвратить эти опасности при помощи некоторых магических средств, а также различных эмпирических приемов воздействия на недостаточно понятные физиологические явления[141].

Родовой акт являлся кульминационным пунктом всех тех забот, тревог и надежд, с которыми было связано ожидание ребенка. От исхода родов зависело очень многое в семейном благополучии. Неудивительно, что лишенная настоящей медицинской помощи, отсталая киргизская женщина безропотно отдавала себя в руки повитух и знахарок. Разного рода суеверия и знахарские приемы, большинство которых могло нанести только вред здоровью женщины, удерживалось особенно стойко именно в обычаях, связанных с родами.

Первые дни существования младенца были наполнены в семье с одной стороны, необычайной радостью, с другой — непрерывными заботами о сохранении жизни новорожденного. Эти дни считались особенно опасными и для беспомощного ребенка и для его слабой матери. По случаю рождения ребенка родители устраивали специальное угощение, называемое *«жентек»*, состоявшее из топленого масла или толокна с маслом.

В тех случаях, когда в семье дети не выживали, совершали целый ряд магических действий для сохранения жизни ребенка. Особое место среди них занимал обряд передачи новорожденного в другую семью для кормления его грудью чужой женщиной. Через известное время его забирали обратно, причем это изображалось как «покупка» ребенка. Иногда его отдавали в чужую семью на 3, 7 или на 40 дней, а в отдельных случаях даже не показав матери. При «покупке» ребенка

кормившей его женщине в качестве платы давали 9 предметов, состав которых варьировался в зависимости от пола ребенка.

Наречению имени в киргизской семье придавалось большое значение. С ним связывалось будущее благополучие человека, в него вкладывалось определенное содержание, оно должно было влиять на судьбу младенца. В эпической поэме «Эр-Тёштюк» излагается следующий эпизод. Бай Элеман сказал жене, что он собирается заставить маленького сына гнать скот. Жена с ним не согласилась:

«Как баш экенсин, Элеман,
бу баланын аты жок,
аны кантип жибересин?
баланын атын койсокчу!»
Андан туруп Элеман,
койлорунан бир койду
союп салды Элеман,
эли журтун чакырды,
элине эт тартты дейт,
эли этке тойгон соң.
Баланы колунан алып,
жетелеп чыкты Элеман,
«Балама ат кой!» деди[142].

«Хитрый ты, оказывается,
Элеман,
у этого ребенка имени нет,
как же ты его пошлешь?
Имя ребенку дай!»
После того поднялся Элеман,
из овец одну овцу
зарезал Элеман,
народ позвал,
притащил народу мяса,
народ мясом затем насытился.
Ребенка за руки взяв,
вывел его Элеман,
«Моему ребенку имя дайте!»
сказал.

Вышел белобородый человек и дал имя сыну Элемана.

С упрочением мусульманской идеологии имя давал сразу после рождения ребенка или грамотный человек (молдо), или муэдзин *(азанчы* или *азан чакырган киши),* но довольно часто давал и сам отец ребенка.

Среди киргизских имен встречалось много арабских, но все же большинство их были народного происхождения. Имена детей старались связать с добрыми пожеланиями. Имена, воспроизводившие названия животных и птиц, давали чаще всего в семьях, где дети часто умирали. В этих же семьях старались дать ребенку такое имя, которое способствовало бы его долговечности.

На пятый-седьмой день, а если имелась готовая старая колыбель, то на второй или третий, ребенка клали в колыбель. В этот день устраивалось особое угощение *бешик той* (колыбельный пир) и приглашались гости. Укладывание ребенка в колыбель сопровождалось особым ритуалом[143].

В сороковой день *(кыркы)* съезжались гости и устраивалось угощение. Надетую на ребенка после рож-

дения «собачью рубашку» (*ит кёйнёк*) в этот день снимали и надевали на него другую — *кырк кёйнёк*. Она должна была быть сшита из сорока лоскутков разной материи, которые мать ребенка выпрашивала, обходя все соседние юрты.

Часто в день стрижки волос новорожденного (или в день бешик той) дядя по матери (*тай аке*) приносил всю одежду для ребенка и дарил еще что-нибудь из скота.

В той семье, в которой не выживали мальчики, родившемуся мальчику надевали на ногу браслет, продевали в ухо одну серьгу, заплетали ему косичку и до обрезания одевали его как девочку.

Любовь матери к детям эмоционально выражалась в нежных и ласковых колыбельных песнях (*бешик ыр* или *бёбёк ыр*). В них содержатся уговоры не плакать, различные пожелания ребенку, биографические моменты из жизни матери и близких ребенка, личные переживания матери, пересказы сказок.

Неблагоприятные бытовые условия, бедность и недоедание, суровый климат высокогорья, вспыхивающие время от времени эпидемии и почти полное отсутствие медицинской помощи приводили к тому, что детские болезни были очень частым явлением в киргизской семье. И у женщины не было иного выхода, как обращаться к знахаркам (*эмчи*), функцией которых являлось лечение детей. Как рассказала упомянутая выше Д. Бердибаева, применялся, например, такой прием «лечения» рахита: найдя дохлую собаку, заворачивали больного ребенка в платок и катали его на дохлой собаке. Потом снимали с него всю одежду и бросали вместе с платком. Положив голого ребенка за пазуху, женщина убегала домой, где надевала на него новую одежду.

Массовая смертность среди детей раннего возраста была обычным явлением. «В киргизских волостях оспенная эпидемия свирепствует, не уступая чуме на рогатом скоте, ежедневно вырывая из среды населения немало жертв, преимущественно детей... В то время как для борьбы с чумой работало в уезде до 12 ветеринарных врачей, для борьбы с оспенной эпидемией налицо имеется лишь 1 врач с одним медицинским фельдшером (на уезд, в котором живет 134000 душ, а территория его равна половине Франции)»[144].

Детские игры, в большинстве своем подвижные и тесно связанные со скотоводческим бытом, скрашивали в общем безрадостную жизнь киргизского ребенка в ма-

лообеспеченных семьях, где уже с малых лет дети принимали участие в трудовой деятельности подчас наравне со взрослыми членами семьи.

Школы в точном значении этого слова в старом киргизском аиле почти не было, если не считать небольшого числа школ конфессионального типа и некоторых других учебных заведений[145].

Большое значение с точки зрения мусульманской обрядности придавалось обрезанию, которому подвергали мальчика в возрасте от 3 до 7 лет, чаще после того, как ему исполнялось пять лет. Этот обряд *(кол адалдатуу, чочок кестирюу, сюннёт)* у богатых сопровождался устройством большого пира (той) и различными увеселениями (борьбой, скачками и т. п.).

Положение мальчиков и девочек в семье было неодинаковым. Мужчина вообще предпочитал иметь сына, а не дочь, хотя и рождение девочки не слишком его удручало — ведь впоследствии семья могла получить за нее калым.

Тяжелая судьба ожидала детей после смерти отца или матери, а также после развода их друг с другом. Сыновья и дочери после смерти отца оставались у его родных[146]. Разведенная женщина также не получала ребенка, она навсегда лишалась прав на него.

Широкое распространение имел в прошлом обычай усыновления[147]. Основными причинами широкого бытования этого обычая были встречавшиеся случаи бесплодия женщин, материальные затруднения в многодетных семьях, прочность семейно-родственных связей. В большинстве случаев усыновляли мальчиков — сыновей родственников (часто близких) по мужской линии (сына брата, внука, внучатого племянника).

Глава VI.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТ

ИСЛАМ

Устойчивое сохранение патриархально-феодальных отношений в киргизском обществе способствовало тому, что в народном мировоззрении киргизов удерживалась наиболее отсталая форма идеологии — религиозная идеология. Она играла в прошлом существенную роль в духовной жизни киргизов, хотя содержание ее далеко не сводилось к господствовавшей религии — исламу. Последний распространился среди киргизов сравнительно поздно. В исторических источниках, относящихся к XVI—XVII вв., киргизы еще называются «кафирами», т. е. немусульманами, или «ни кафирами, ни мусульманами»[1]. Более интенсивное проникновение ислама в среду киргизов можно отнести приблизительно ко второй половине XVII и к XVIII в. Этот процесс, по-видимому, принял еще более активные формы с момента захвата киргизских земель Кокандским ханством.

Основную роль в насаждении и распространении ислама, помимо всякого рода проповедников — дервишей, ходжей и ишанов, сыграла киргизская феодальная знать[2]. «Киргизы произошли от Эркеша — знаменосца Мухаммеда» — это «историческая» ссылка, которую манапы и их идеологи приводили, для того чтобы подчеркнуть давность и незыблемость ислама и его традиций у киргизов. Между тем, как известно, ислам является среди киргизов сравнительно поздним явлением.

Если в XVI в. ислам имел среди киргизов совершенно незначительное распространение, то и в последующие века мусульманское вероучение не достигло значительных успехов.

Описания путешественников, посетивших край в 60—80-х годах XIX в. (М. И. Венюков, Г. Е. Грумм-Гржимайло и др.), дают картину, мало отличающуюся от нарисованной Сейфи для XVI в. Киргизы изображаются как весьма плохие мусульмане, которые «за обряды берутся тогда, когда аул посещает ходжа,— раз в год, в Рамазан», среди них есть даже «незнакомые с именем

своего пророка», а обряды омовения, посты, да и самый намаз знают вообще немногие. Если допустить в этих описаниях известную долю преувеличения, исторические факты все же убеждают в том, что ислам не успел пустить среди киргизов таких глубоких корней, как, например, среди их соседей — казахов.

Наиболее значительным событием, оказавшим свое влияние на приобщение киргизов к исламу, нужно считать переселение значительной массы киргизов в пределы Ферганы в XVII в., в период захвата киргизских земель ойратскими феодалами. В Фергане киргизы попали в сферу деятельности узбекского мусульманского духовенства, которое начало усиленно обрабатывать доверчивых и простодушных кочевников, обращая их в ислам, создавая для себя новые источники доходов.

Вскоре после ухода основной массы киргизов из Ферганы на свои старые земли, в пределы Тянь-Шаня, в гущу киргизского населения двинулись купцы, а вслед за ними предприимчивые и фанатичные узбекские муллы и особенно ишаны. Одновременно шло и военное завоевание края войсками Кокандского ханства через организацию военных укреплений в наиболее важных стратегических и торговых пунктах. Начался непродолжительный, но тяжелый для киргизов период узбекской колонизации.

На помощь узбекскому духовенству в деле распространения ислама пришли киргизское бийство и манапство, кровно заинтересованные в создании аппарата для идеологического воздействия на массы своих подданных — букары.

Низкий уровень производительных сил, неустойчивость скотоводческого хозяйства при частых джутах (массовых падежах скота), в условиях военных столкновений между родами и с соседними народами, сопровождавшихся захватом скота, при слабом развитии земледелия, цепкие традиции хотя уже и успевшего разложиться родового строя создавали основу для сохранения комплекса домусульманских верований.

Естественно, что такая система религиозных представлений не могла удовлетворить манапство, которое успело оформиться как класс со своими интересами и устремлениями и быстро шло по пути превращения в паразитическую привилегированную верхушку с ярко выраженными признаками феодальной кочевой знати. Манапству, владевшему имуществом и жизнью своей

букары, захватившему полноту власти прежних родовых аксакалов, потребовался гибкий, хорошо слаженный идеологический аппарат, который мог бы поддерживать его авторитет как земного властителя народных судеб и служить «смирительной рубашкой» для непокорных. Эту роль мог с успехом выполнить ислам, имеющий огромный опыт влияния на массы и располагающий внушительным «штатом» учителей и проповедников.

Манапы и бии первыми принимают ислам, а вслед за этим начинают насаждать его среди своей букары, зачастую принудительным порядком. С этой целью отдельные манапы приглашают к себе узбекских мулл, которые на первых порах обучали букару только основным обрядам и важнейшим молитвам, необходимым для совершения намаза.

Процесс распространения ислама среди киргизов был достаточно длительным и болезненным. Новая религия была непонятна массам, а часть букары была настроена враждебно к духовенству, начинавшему предъявлять строгие требования в отношении выполнения обрядов и собирать материальную мзду в виде религиозной подати — зякета и других сборов. Население недолюбливало кокандское духовенство и за то, что оно являлось неотъемлемой частью системы кокандской государственности, жадно высасывавшей соки из своей «колонии», какой являлась тогда значительная территория, заселенная киргизами.

Меньше всего, разумеется, духовенство, жадное до всяких земных благ, могло пользоваться симпатиями со стороны наиболее эксплуатируемой и экономически слабой части букары. Однако и в среде самих манапов находились такие, которые, поддерживая ислам, в то же время являлись ярыми врагами духовенства[3].

Ислам, постепенно превращавшийся в господствующую религию, продолжал уживаться с самыми первобытными суевериями и обычаями древности, имевшими широкое распространение среди киргизов. Он внес слишком незначительные изменения в моральные устои и в бытовой уклад киргизов. На первых этапах своего распространения ему приходилось играть весьма скромную роль, в то время как домусульманские представления были еще довольно сильны. Достаточно сказать, что сын одного из крупнейших феодалов XIX в. Ормона Ниязбекова — Уметаалы имел своего собственного «придворного» шамана (бакшы) Талканчи. По сведениям же

Ч. Валиханова, и сам Уметаалы был шаманом. Он пишет: «Нынешний предводитель сарыбагышей Умбет-Али имеет это почетное прозвище (бакшы,— *С. А.*)»[4].

Представители ортодоксального духовенства, а также ишаны, видевшие в бакшы своих соперников (пользовавшихся среди населения большой популярностью) и ненавидевшие их за это, всеми способами старались подорвать к ним доверие населения.

Выгоды от использования мусульманского духовенства были столь очевидны для манапов, что манапство более поздней формации начинает устанавливать с ним самые тесные связи. Этому в значительной степени способствовало происшедшее в 60—70-х годах XIX в. добровольное вхождение Киргизии в состав России. Вслед за этим событием к киргизам широкой волной покатилось татарское духовенство, не столь строгое в требованиях обрядности, не настаивавшее на уплате зякета и поэтому завоевавшее больший авторитет у населения, чем кокандское духовенство.

Здесь уместно указать на переоценку факта присоединения края к России в деле распространения ислама, допускавшуюся некоторыми исследователями. Они полагали, что с приходом русских киргизы сочли почему-то необходимым примкнуть к мусульманству. Такое утверждение не соответствует действительности, ибо почва для ислама была расчищена еще до вхождения Киргизии в состав России. Новые социально-экономические и политические условия, вызванные к жизни в эпоху колонизации края российским капитализмом, только ускорили начавшийся ранее процесс внедрения ислама в гущу киргизского населения, и то же самое манапство, которое помогло исламу пустить первые корни на киргизской почве, став на службу русскому самодержавию, с еще большей энергией принялось насаждать идеологию ислама.

Из этого не следует, что манапство совершенно игнорировало те из пережитков народных верований, которые были тесно связаны с социальной структурой киргизского аила, могли приносить ему доходы и укреплять его авторитет. Укажем хотя бы на использование манапами священных рощ и источников (мазар). Возле них под руководством манапов устраивались грандиозные жертвоприношения — *тюлёё*, как во время мусульманских праздников (например, курбан айта), так и в моменты каких-либо стихийных бедствий (засуха, джут,

землетрясения и т. д.). Сюда же можно отнести использование манапством таких народных обычаев, как той (празднество по случаю рождения, свадьбы и др.) и аш (тризна, поминки), которые хотя и подверглись некоторому влиянию ислама, но все же сохраняли в себе большую долю традиционных представлений. Вплоть до начала 1930-х годов той и аш являлись для манапства способом легкой наживы (вся тяжесть огромных расходов по их устройству ложилась на плечи бедняцко-середняцких масс аила и кишлака) и определенной системой укрепления политического влияния на массы трудящихся.

С дальнейшей эволюцией манапства по пути еще большего углубления его феодальной сущности, а затем использования им методов капиталистической эксплуатации, превращения его в крепкую опору самодержавного строя, мусульманское духовенство начало постепенно врастать в систему манапской власти настолько, что у большинства крупных манапов мечеть с имамом, (так сказать, «духовная власть») стала составной частью аппарата власти и управления наряду со «светской» частью.

Итак, феодальная верхушка киргизского аила сыграла решающую роль, во внедрении и распространении ислама в массы киргизского населения. Трудно согласиться поэтому с мнением Б. Аманалиева о том, что «киргизское манапство не было особенно заинтересовано в принятии и распространении ислама», хотя он отчасти и прав, когда пишет: «Вообще патриархально-феодальному устройству общественной жизни в Киргизии языческие верования соответствовали больше, чем исламская религия, основанная на монотеизме»[5].

Среди подавляющего большинства киргизского населения религиозного фанатизма не наблюдалось. Догматы ислама были мало известны, религиозные обряды выполнялись далеко не всеми. Чокан Валиханов писал по этому поводу: «Пуританизм ислама не успел еще распространиться между этим народом. Буруты (так именовал он киргизов,— С. А.) называют себя мусульманами, но даже не знают, что за человек был Мухаммед. Похороны, свадьбы справляют они по шаманскому обряду, но заставляют при этом, если найдется грамотный среднеазиатец или татарин, читать молитву»[6].

Наоборот, в народных массах были распространены антиклерикальные настроения. Они были направлены

против официального мусульманского духовенства. Так, в одной из молитв, обращенных к высшему божеству — Кудаю, содержалась следующая просьба:

От пестрохалатных ходжей сохрани!
От тихо ступающих мулл сохрани!

Всеми доступными средствами насаждая мусульманскую идеологию, нетерпимость к «неверным», феодальная знать стремилась использовать религию как орудие укрепления своего господства. Идеологию панисламизма она внедряла и в народно-поэтическое творчество, народные традиционные обряды постепенно заменялись мусульманской обрядностью. Одной из наиболее агрессивных форм идеологии ислама был суфизм. Интенсивную деятельность по пропаганде суфизма среди киргизов развивали его представители — ишаны. Они призывали к борьбе с «неверными», духовно закабаляли своих приверженцев. Ишаны настойчиво вербовали себе мюридов среди киргизов-кочевников и, систематически посещая их, собирали в свою пользу большое количество скота в виде религиозной подати. В некоторых местах, даже на Тянь-Шане, существовали киргизские суфийские общины[7].

Особенно широкое распространение получил суфизм среди южных киргизов. Как сообщил нам Г. П. Снесарев и как это можно уяснить из сочинения XVI в. «Маджму ат-таварих», в течение последних столетий в Южной Киргизии очень сильным влиянием пользовались несколько старых ишанских династий (в частности, династия, восходившая к поэту-мистику Хувийдо, с резиденцией в г. Оше). Южнокиргизские племена и сами киргизы в качестве мюридов были поделены между этими ишанскими династиями. В свою очередь местные ишаны имели связи с кашгарскими суфийскими общинами, ведшими свою родословную от пресловутого Аппак-ходжи. Суфизм южнокиргизских ишанских общин принадлежал к наиболее развитой, рафинированной его форме (Хуфия) и отличался хорошей организацией.

Такая религиозная обязанность мусульман, как пятикратная молитва, регулярно исполнялась главным образом лицами, принадлежавшими к эксплуататорскому классу. Посещение мусульманских святынь в Мекке (*ажы*) получило некоторое распространение среди манапов и баев в конце XIX — начале XX в. Мусульманские религиозные праздники соблюдались и в народной

среде. Однако в их празднование вплетались и языческие обряды. Религиозный пост *орозо* связывался с культом предков. Окончание поста *орозо айт* отмечалось как поминание умерших и предков вообще. В этот день жарили кусочки теста в сале (боорсок) и зажигали 40 свечей (стебли чия, обмотанные ватой и обмазанные жиром), которые ставили вокруг костра в юрте. После произнесения имен умерших остатки свечей бросали в огонь. Пища, съедавшаяся в этот день, считалась посвященной духам предков. Мужчины собирались и коллективно читали молитву.

Другой религиозный праздник *курман айт,* сопровождавшийся принесением в жертву какого-либо животного, считался праздником живых. Угощение предназначалось для членов своей семьи, родственников, соседей. В первый день этого праздника иногда устраивались скачки *кыз куумай* с участием молодежи.

Более архаичные черты носил праздник встречи Нового года (*нооруз* или *оруз-дама*), в котором в своеобразной форме переплелись черты среднеазиатского земледельческого праздника науруза с остатками местных языческих культов. Во время этого праздника (в конце февраля) варили специальное блюдо — жидкую кашу из пшеницы (кёчё). Разжигали костры, мужчины и дети прыгали через них, дымом от горящей арчи окуривали людей и скот.

О поверхностном усвоении ислама киргизами свидетельствовали бытовавшие среди них многочисленные пережитки древних религиозных представлений. Среди южных киргизских племен ислам пустил гораздо более глубокие корни. Но и здесь его идеология уживалась с остатками более ранних верований, хотя некоторые из них подверглись заметному влиянию ислама. Главным центром религиозного мракобесия на юге современной Киргизии был город Ош, с его «священной» горой Тахти Сулейман. Кроме того, центрами паломничества и распространения мусульманской идеологии служили «священные» целебные источники Азрет-Аюп (возле современного г. Джалал-Абада), мавзолей Шах Фазиль, возле сел. Сафид-Буленд в современном Ала-Букинском р-не, мавзолей Идрис Пайгамбар в Чаткальской долине и др. Культ мусульманских святых, получивший повсеместное распространение, более ярко был представлен среди южных киргизов, хотя и здесь он в известной степени впитал в себя представления, связан-

ные с культом предков, как это имело место и у других народов Средней Азии[8].

Переходя к рассмотрению всего того комплекса религиозных представлений у киргизов, который принято называть «домусульманскими верованиями»[9], нужно подчеркнуть его особую сложность и многостадиальность, обусловленную своеобразной и в такой же мере сложной этнической историей киргизского народа. Трудно было бы ожидать простого «наложения» одной на другую различных религиозных систем, поскольку носителями их являлись отличавшиеся друг от друга по происхождению этнические компоненты, образовавшие киргизскую народность. Характерным для религиозного мировоззрения киргизов принято считать синкретизм. Но он был в той или иной мере свойствен и этим этническим компонентам. В результате мы сталкиваемся не с механическим соединением или сосуществованием некоторых религиозных представлений, а со своего рода «сплавом» из таких представлений, которые возникли на различных стадиях религиозного мышления предков современных киргизов. Поэтому признание наличия синкретизма в религиозных представлениях киргизов не освобождает нас от необходимости внимательным образом исследовать все проявления различных религиозных культов, обнаруживаемые у киргизов.

Объединяя пережитки ранних форм религии и культов общим понятием «домусульманские верования», необходимо подчеркнуть, что до проникновения ислама в Среднюю Азию, среди ее населения бытовали различные религиозные системы, иногда сменявшие друг друга, иногда уживавшиеся рядом. К ним нужно отнести буддизм, зороастризм, христианство, манихейство. Некоторые из них проникли и в среду кочевников Центральной Азии, с ним, возможно, были знакомы и предки киргизов. В поле нашего зрения мы не включаем те или иные проявления этих доисламских религий, останавливаясь лишь на тех религиозных представлениях, которые, как правило, хронологически предшествовали исламу и, может быть, лишь частично проникли одновременно с ним в быт киргизов, поскольку сами киргизы восприняли ислам относительно поздно, когда последний уже успел переплестись с некоторыми местными народными культами.

Однако я не ставлю своей задачей рассмотреть все формы и разновидности доисламских народных веро-

ваний киргизов, останавливая внимание лишь на тех из них, которые либо дают возможность раскрыть те или иные этногенетические связи киргизов, либо занимали очень видное место в их религиозном мировоззрении. Исследуя с этих точек зрения культ матери Умай, реликты тотемистических представлений, культ природы, следы фетишизма, шаманский культ, культ умерших и предков, я не пытаюсь отстаивать свою классификацию ранних форм доисламских верований, весьма своеобразно и тесно переплетавшихся как между собой, так и с ортодоксальным исламом. Существующие классификации ранних форм религии пока не получили общего признания. Это можно отнести и к классификации, разработанной С. А. Токаревым[10]. Своеобразно классифицирует домусульманские верования в своей весьма интересной книге Г. П. Снесарев[11]. Однако он сам подчеркивает, что не намерен «включаться в дискуссию по поводу генезиса и взаимосвязи элементов ранних форм религии»[12], хотя и касается различных комплексов, относящихся к этим формам религии[13]. Пока у нас нет вполне научной, всеми принятой классификации этих явлений, приходится прибегать к собственной схеме расположения и анализа материала.

Как сказано выше, я вынужден был обойти целый ряд пережитков ранних форм религии у киргизов. К ним относятся культ животных, различные виды магии (хозяйственная, лечебная, магия семейно-бытовой обрядности и др.), демонология, семейный культ и культ домашнего очага, погребальные обряды в целом, культ огня и т. п. Надеюсь, что другие исследователи уделят внимание их детальному рассмотрению и связи с теми представлениями и обрядами, о которых пойдет речь ниже. На мой взгляд, они могут быть отнесены к числу исторических источников, в равной мере необходимых, как и другие, для воссоздания и этнической истории, и истории культуры киргизского народа.

КУЛЬТ МАТЕРИ УМАЙ

К числу древнейших религиозных культов у киргизов принадлежит культ матери Умай *(Умай эне)*[14]. Обращаясь к рассмотрению этого культа, следует прежде всего отметить, что он был одной из составных частей сложной системы религиозных представлений древних тюрков. Попытка рассмотрения всей совокупности этих

представлений принадлежит Л. Н. Гумилеву[15]. Однако понимание их генезиса едва ли может быть достигнуто путем сомнительных сопоставлений с верованиями игнасан, живущих за Полярным кругом[16]. Более эффективным могло стать изучение религии древних тюрков как продукта естественного развития религиозных систем, господствовавших в Центральной и Восточной Азии до сложения древнетюркских объединений, и в первую очередь религии их предшественников — хуннов и саньбийцев. Не менее важное направление — изучение тех реликтов древнетюркской религии, которые до недавнего времени сохранялись в верованиях тюркоязычных народов.

Никаких подробностей о божестве Умай древнетюркские рунические тексты, в которых оно упоминается, не сообщают. А. Н. Бернштам, ссылаясь на замечания П. М. Мелиоранского и В. В. Бартольда, рассматривал Умай как женское божество, покровительницу домашнего очага, хранительницу потомства, видел в ней переживание женского материнского культа[17]. Все это верно лишь отчасти. Образ Умай был гораздо многограннее.

У киргизов представление об Умай эне как о женском божестве, покровительнице детей, некогда бесспорно очень развитое и распространенное, к настоящему времени сильно стушевалось и сохранилось лишь в виде не вполне отчетливого переживания и смутного отголоска. Как рассказала нам Джынгылча Бердибаева[18], *илгерки аялдар Умай энеге сыйынычуу, Умай эне Батма Суура аялдардын энеси* (прежние, т. е. жившие в прежние времена, женщины поклонялись матери Умай, мать Умай, Фатима Зухра — мать женщин).

Образ древнего божества и даже имя ее киргизы-мусульмане соединяли с образами и именами почитаемых мусульманами женщин: Фатимы (дочери Мухаммеда, жены Алия) и Зухры, произнося последние вместе (Батма Зуура или Суура).

По рассказам, на некоторых скалах и на камнях сохранялись следы Умай эне при посещении ею земли. Их называют *Умай энедин тагы* (пятна матери Умай). К Умай эне обращались киргизские повитухи и знахарки *(эмчи)*, произнося во время родов и при лечении детей заклинание: *менин колум эмес, Умай эненин колу* (не моя рука, рука матери Умай). Отправляя куда-нибудь детей, даже взрослых, старухи напутствовали их слова-

ми *Умай энеге тапшырдым* (поручаю матери Умай). Но что особенно примечательно, об Умай эне вспоминали в наиболее счастливые и урожайные годы. При обильном урожае и умножении скота говорили: *Умай эненин эмчегинен сют агат* (из груди матери Умай молоко течет).

Аналогичное киргизскому представление отмечено было еще В. В. Радловым у шорцев, которые называют именем («умаі» доброго духа — хранителя младенцев, духа, который берет души умерших[19], у телеутов «маі-анасі» или «маі аназі — дух-хранитель детей[20]. Добрый дух, одно из высших существ у тех же телеутов, а также у тубаларов и лебединцев носит имя «пајана»[21].

По сообщению М. С. Андреева, изображение Будды на скале в Арашанском ущелье (близ г. Фрунзе, где ныне расположен курорт Арашан) называют теперь «Умай-Ана, т. е. матерь Умай — именем древней турецкой (тюркской, — С. А.) богини плодородия Умай, и окрестные киргизы и киргизки приезжают на поклонение этому мазару»[22]. В правильности мнения М. С. Андреева убеждает нас и исследование Г. П. Снесарева, который подробно осветил образ патронессы женщин у узбеков Хорезма, именуемой Амбарона[23]. И у нее основная функция — помощь при родах, их облегчение. Однако в призываниях Амбар-она прослеживается связь этого образа с окружающей природой — с небом, водой озер, со степью и т. д. В центре всех обрядов, связанных с родами, господствует образ Амбар-она. В ее лице Г. П. Снесарев усматривает мусульманизированную богиню плодородия, которую мы вправе генетически связывать с богиней Умай. И действительно, эти два образа даже присутствуют параллельно в заклинании, которое произносила узбекская повитуха «доя» в день отпадения пуповины у ребенка:

... маның колым эмәес, бібі пәетімәе, бібі зуһra колы, умай-ана, камбар-ана колы.	...не моя рука, рука биби Фатимы, биби Зухры, рука матери Умай, матери Камбар[24].

Таким образом, имеется полное основание утверждать, что древнетюркская богиня Умай дожила до самого последнего времени в верованиях не только народов Саяно-Алтая, но и народов Средней Азии — киргизов и узбеков. Мало того, многие черты этого образа позволяют рассматривать древнетюркскую Умай как одно из

наиболее ранних божеств, связанных с культом плодородия. Этот вывод подтверждается и семантикой некоторых слов в древних и современных тюркских языках и в монгольском. В словаре Брокельмана к слову umai дано значение Nachgeburt, т. е. рождение после смерти отца, а также — (медиц.) послед[25]. В древнетюркском словаре umaj — послед, детское место, чрево матери[26], тибетское uma — мать[27]. У татар Поволжья «ума» также имеет значение «брюшина»[28]. В монгольском языке umaj выступает в значении «утроба»[29]. Все эти понятия тесно связаны с рождением ребенка, с плодоносной силой женщины.

Имеется еще одна грань рассматриваемого образа, свидетельствующая о его глубокой древности. У киргизов отмечен орнаментальный мотив под названием «умай», причем замечательно, что этот элемент орнамента имеет вид птицы и осознается как ее изображение[30]. В киргизском же языке «умай» выступает в значении сказочной птицы, которая гнездится в воздухе[31]. Это слово заимствовано из персидского (huma), где оно означает птицу, обитательницу мирового дерева. Она рисуется «самой величайшей среди орлов, благороднейшей и великодушевнейшей птицей самого лучшего предзнаменования»[32]. По-видимому, представление о божестве Умай было некогда связано с древним общечеловеческим мотивом птицы — солнечного божества (им чаще всего выступает орел), творца всего живого, символизирующей плодовитость, плодородие[33]. И в одной из хорезмских легенд Амбар-она, разыскивающая сына, также рисуется в виде птицы («птицей летала по воздуху»)[34]. Это вполне согласуется с тем, что у якутов лебедь-кликун считается воплощением богини плодородия, покровительницы якутов — Аисыт[35].

С этим же кругом представлений, возможно, связаны встречаемые в Средней Азии глиняные зооморфные сосуды в виде птицы, предназначаемые для детей[36], изображения птиц в орнаменте на узбекских и таджикских тюбетейках (например, горлинки — «мусича»), использование казахами беркута для изгнания злого духа «албасты» из рожениц, широкое распространение амулетов из перьев и лап филина[37] в качестве оберега у детей, девушек и женщин (киргизы, казахи, узбеки и др.).

В генетическом отношении древнетюркская, алтайская, киргизская Умай, узбекская Амбар-она, якутская

Ажыт — разные ипостаси одного и того же образа. Представление о божестве Умай у киргизов является, как мы видели, верованием, пережившим тысячелетие, осколком одного из древнейших культов, родиной которого была Центральная Азия, а пределами отмеченного пока распространения Алтай, Тянь-Шань и ближайший к его западным отрогам уголок среднеазиатского оседлого мира. Это представление может быть отнесено к категории воззрений, порожденных материнским строем общества, но, возможно, возникших еще в предшествующую эпоху.

Приведенные выше данные позволяют видеть в образе матери Умай богиню плодородия, как ее и назвал М. С. Андреев. К такому толкованию образа Умай полностью присоединяется Г. П. Снесарев. Он высказал также убеждение в том, что культ плодородия следует рассматривать как самостоятельную раннюю форму религии, присущую народам с самыми различными формами хозяйства, а не только земледельцам. По его мнению, весьма близко совпадающему с высказанным мною выше соображением о генезисе представлений об Умай эне, культ плодородия зарождается на заре истории, своеобразно развивается у разных народов и с оформлением развитых религиозных систем входит в них как непременное слагаемое, сохраняя иногда свою долю автономности[38].

Следовательно, богиня Умай, упоминаемая в древнетюркских рунических текстах VII—VIII вв. наряду с божеством неба — теңир и божеством земли-воды — jar sub, вводит нас в широко распространенный в далеком прошлом культ плодородия (о различных проявлениях этого культа см. в разделе «Культ природы»), обнаруживая в то же время некоторую связь с солярным культом. Это позволяет протянуть прочную нить этногенетических связей между современными киргизами и древнетюркским кругом племен и конфедераций.

Антиподом доброго божества женщин и детей — Умай эне — было злое демоническое существо, известное у киргизов под названием албарсты, представление о котором имело широкое распространение не только среди киргизов, но и среди тюркоязычных народов (под именами — албасты, албыс, алмыс), среди таджиков и других народов. Сведения об этом демоническом существе, записанные среди казахов и киргизов, приводит, в частности Ф. В. Поярков[39].

Однако образ албарсты, как установил М. С. Андреев, является сложным и противоречивым. По его мнению (не разделяемому некоторыми другими исследователями), в своем исходном виде этот образ был воплощением древней богини рождения, присутствовавшей при родах, и лишь позднее она превратилась в свою противоположность — в демона женского пола, специально вредящего роженицам. М. С. Андреев приводит также арабизированное название этого демона — Умму-ус-Сабиян (Мать детей). Касаясь множественности функций албасты, М. С. Андреев пишет: «В одних местах это мара, которая приходит, ложится и давит спящего человека, не давая ему возможности пошевельнуться, в других местах (у татар, например) она начинает посещать выбранного ею человека — мужчину в образе женщины, женщину в образе мужчины, и избранный ею начинает чахнуть и приближается к смерти. В следующих местах она сбивает путников с дороги, заставляет плутать и т. п.»[40].

В этой связи представляют интерес сведения об албасты, сообщаемые Л. П. Потаповым. Он пишет: «У карахольских же тувинцев албасты почти ничем не отличается от представлений северных алтайцев о горном духе-хозяине (тагдын еези) в образе голой женщины, нередко вступающей в половое сожительство с охотниками (во время промысла) и обеспечивающей охотников в этих случаях особенно хорошей добычей. Различные рассказы о сожительстве тувинцев-охотников с албасты пришлось слышать неоднократно во время нашей поездки в верховья р. Алаша»[41].

Это сообщение добавляет новые черты к образу албасты, подтверждая мысль М. С. Андреева о том, что в нем под одним названием амальгамированы функции различных по характеру духов и божеств[42]. Других персонажей киргизской демонологии я не касаюсь, отсылая читателей к имеющемуся исследованию[43].

РЕЛИКТЫ ТОТЕМИСТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Среди более ранних религиозных верований, отложившихся в мировоззрении киргизов, должны быть названы и представления, связанные с тотемизмом. Они не выступают в виде законченной системы и сохранились лишь в виде отдельных, сильно трансформированных переживаний. Но к отголоскам тотемизма некоторые ис-

следователи неправомерно отнесли ряд таких явлений, которые не имеют сюда прямого отношения (почитание некоторых диких и домашних животных или их покровителей)[44] и скорее могут рассматриваться как проявления теротеизма или зоолатрии.

Внимание тех, кто исследует пережитки тотемизма, привлекает к себе прежде всего киргизская этнонимика[45]. Однако при ее анализе следует избегать слишком широкого истолкования значения этнонимов. Многие из них пока нельзя считать реальными следами тотемистических представлений. В этой связи приходится признать еще недостаточно доказанными гипотезы Ю. А. Зуева, который этноним «кыргыз» толкует как «народ грифов» (из индо-иранского karkasa, karkas и т. д. — орел), а этноним «бурут» как «орел». Эти гипотезы исходят из идеи широкого распространения «этнонимического калькирования», возникшего вследствие существования запретов на имя тотема-первопредка»[46].

Наиболее плодотворные результаты могут быть достигнуты в отдельных случаях, когда анализируются этнонимы как древние племенные названия. И в этом плане прежде всего заслуживает рассмотрения этноним *бугу* — название одного из крупнейших северокиргизских племен. Бугу — самец оленя или марала. Олень же, как известно, был одним из основных тотемов у древнетюркских племен. Следует также вспомнить, что этот этноним (в форме «пугу») фигурирует в качестве названия одного из древнетюркских «поколений»[47]. Но одних этих сопоставлений, конечно, недостаточно. Они подкрепляются легендами о происхождении предка племени бугу. Первым записал такую легенду в середине 1850-х годов Чокан Валиханов: «Бугу значит олень». О происхождении этого названия в народе существует замечательный миф. Карамурза и Асан, охотясь за оленями на горах Ламышик, увидели в стаде маралов прекрасную девочку и мальчика с оленьими рожками. Они убили мальчика, схватили девочку, которая с воплем бросилась на труп брата и долго неутешно плакала. Предание гласит, что вследствие проклятия девы Асан и Карамурза не имели потомства.

Родоначальник Мурзакул, которому представили чудесную деву, отдал ее в замужество за своего внука Яманкула. По свидетельству потомства, эта родоначальница была женщина не простая (в смысле сверхъестественном) и прославилась своей необыкновенной мудро-

стью под именем Муюз-байбиче (рогатой матери). Говорят что впоследствии она лишилась необыкновенного украшения своего черепа и, омывая голову водой, приказала служанке выливать воду в места где не ходит человек. Служанка, исполнявшая эту миссию, из любопытства, (а) может быть, не находя соответственного прикрытого места, решилась выпить заветную воду и от этого зачала сына и (дала) имя ему — Джелден (от ветра).

Дикокаменные киргизы свято чтут память рогатой матроны и до сих пор в горестных случаях своей жизни приносят ее памяти жертвы рода с мольбами.

Она считается покровительницей озера Иссык-Куля и, по мнению народа, дух ее витает над Иссык-Кульской долиной»[48].

Спустя сто лет мною была записана в нескольких вариантах та же самая легенда, с некоторыми дополнительными подробностями, проливающими свет на тотемистический характер самой легенды. Приведем один из этих вариантов[49].

Карамырза и Асанмырза были известными охотниками. Однажды они отправились на охоту, и рано утром Карамырза увидел большое стадо оленей. Среди них были мужчина и девушка. Асанмырза выстрелил и убил мужчину. Девушку охотники захватили с собой. На ней женился сын их брата Мырзакула — Алсеит. Перед тем как выйти за Алсеита замуж, девушка поставила ему три условия: 1) чтобы он никогда не называл ее *олжо катын* (*олжо* — добыча, трофей — на войне, на охоте; *катын* — женщина, жена); 2) чтобы он никогда не смотрел на ее тело, иначе она уйдет от него; 3) если он будет ее бить, то только пусть не бьет по голове (*башка урба*).

Однажды Асанмырза и Карамырза собирались на охоту. Узнав об этом, жена Алсеита послала к ним мальчика, чтобы передать ее просьбу: если убьют маралуху, пусть снимут с нее шкуру вместе с грудинкой (*төш*) и выменем (*желин*) и отдадут ей. Эта ее просьба была вызвана желанием выпить молока маралухи. Услышав об этой просьбе Асанмырза и Карамырза рассердились и сказали: «Вчера только она была рабыня, без отца и матери, мы нашли ее среди маралов, а теперь она начинает нами распоряжаться». Ей стали известны слова охотников (она была святой — *касиеттюу киши*), она обиделась на них и произнесла заклятие:

Карамырзанын тютюню учтён артпасын!
Асанмырзанын тютюню жюзгё жётпесин,
жюзгё жетсе да, кюзгё жетпесин!

Пусть у Карамырзы будет не больше трех юрт, т. е. семей (будет мало потомков)!
Пусть потомство Асанмырзы не достигнет ста юрт, а если достигнет 100, пусть не доживет до осени!

Посланный женщиной мальчик рассказал обо всем услышанном старшему брату охотников — Арыку. Хотя Арык был глубоким стариком, он приготовил свое ружье, вышел в горы, застрелил маралуху и принес то, что женщина просила принести его братьев. Посылая ей часть шкуры вместе с грудинкой и выменем, Арык наказал, чтобы выгнать всех из юрты, кроме нее, и передать посылаемое лично ей. Так и было сделано. Женщина (это была *мюйюздюю эне,* т. е. рогатая мать) взяла грудинку с выменем, вошла за занавеску и начала сосать вымя. Из мертвого вымени молока вышло больше, чем она хотела, и она насытилась.

После этого невестка Арыка произнесла слова благодарности, обращенные к нему:

Учугун узарсын, жаның жай алсын,
Душман туурдугун ачпасын!
Пусть конец твоей нитки удлинится
(т. е. пусть твое потомство возрастает),
Пусть твоя душа будет спокойна,
пусть враг не откроет твой туурдук![50]

Существенная деталь содержится в другом варианте легенды[51]. Захваченная охотником на горе Аламышык девушка, которую он сделал своей женой, просила его лишь об одном: когда он будет возвращаться домой, пусть предупреждает ее о своем приходе покашливанием, без предупреждения не входит в юрту. Он так и делал. Но ему очень хотелось узнать почему она не разрешает ему без предупреждения входить в юрту, он подумал не бывает ли у нее мужчина. Однажды он подошел без предупреждения и посмотрел внутрь через просвет между войлоками. Вместо жены он увидел самку оленя. Она прыгала и резвилась, терлась боками о стенки юрты. Когда он вошел в юрту, уже не было ни жены, ни оленя. Охотник очень тосковал по жене, но она больше не вернулась. Через некоторое время, когда он сидел, кто-то поставил возле него колыбель с ребенком. Это был его сын. Охотник воспитал его. От него и пошло племя бугу.

Дополнительные ценные сведения содержит еще один рассказ[52].

Охотники убили на горе Аламышык белого оленя *ак бугу*, захватили девушку, на голове которой были небольшие рожки. Эта девушка была дочь Кайыпа *(кайыптын кызы)*[53]. После того как Асанмырза и Карамырза убили ак бугу, девушка произнесла проклятие «убившему моего единственного» *(жалгызым аткан)*. У нее впоследствии родился сын Бапа. *Мюйюздюу байбиче* (рогатая жена) как-то уехала и месяц отсутствовала, а когда приехала, с нею была девушка: это была младшая сестра *синдиси* Мюйюздюу байбиче, которую она привела из гор в качестве жены для своего сына Бапа. Она тоже была дочь Кайыпа, ее называли *олуя байбиче*[54]. Мырзакул (отец мужа) дал Мюйюздюу байбиче служанку-калмычку, у которой был 7-летний сын Туума-Кашка. Рабыня мыла волосы госпоже, видела ее рога (мюйюз), когда они весной спадали, как у бугу, решила, что она святая (касиеттюу). Воду, которой она мыла госпоже волосы, рабыня не выливала, сама ею обмывалась, пила сама и давала пить сыну. Узнав об этом, госпожа произнесла следующее благословение: *тукумуң эми тукумга теңелген экен* (теперь твое потомство сравнялось с другими родами). Поэтому род желдең, произошедший от сына рабыни, стал многочисленным. На горе Аламышык по ночам горел огонь — признак того, что там жил Кайып.

После того как Мюйюздюу байбиче умерла и ее обмыли перед погребением, ее труп исчез. По варианту Т. Айтбаева[55], когда умерла ее дочь Олуя байбиче и ее должны были обмывать, ее трупа на месте не оказалось. Она якобы «ушла» к своим сыновьям в казахские степи «Сары-Арка», куда они попали и откуда не вернулись.

Итак, по легендам, прародительницей племени бугу была женщина с рогами, происходящая из оленей, дочь божественного покровителя оленей, горных баранов, козлов, косуль и т. п. Образ этого тотемного предка племени бугу тесно связан с представлениями народов Саяно-Алтая о диких рогатых животных, в том числе олене, как их тотемах, которые подробно рассмотрены в работе Л. П. Потапова[56].

На древнее происхождение легенды о «рогатой матери», которая может быть уверенно отнесена к легендам тотемистического цикла, указывает тот факт, что

она до известной степени искусственно «привязана» к генеалогии племени бугу. Мужем «рогатой матери» считается Алсеит. Однако, согласно генеалогическим преданиям, к числу происходящих от него родов относятся лишь роды белек, кыдык, желден, бапа. Такие крупные роды, как арык (или арык тукуму) и тынымсейит (который следует рассматривать как самостоятельное племя), генеалогически не являются потомками Мюйюздюу эне. Между тем эти два рода и ряд более мелких (боор, асан, токоч и др.) также рассматриваются как входящие в состав племени, носящего имя бугу.

К числу этнонимов, в которых можно видеть названия тотемов, следует отнести *жагалмай*. Это название одного из двух подразделений племени мунгуш.

Джагалмай — название птицы из породы мелких хищников[57]. Но джагалмай — не только этноним, это и название тамги целого ряда киргизских племен правого крыла, и прежде всего бугу и сары багыш, а также черик, моңолдор, кара багыш, мунгуш, баргы, сарттар[58]. Самое замечательное заключается в том, что *жагалмай тамга* во многих вариантах представляет собой изображение летящей птицы. Тамги ряда киргизских племен и родов, хотя они и не носят названия «джагалмай тамга», идентичны по форме именно этой тамге. Таковы тамги племени багыш, племен из ветви адигине — бёрю и тооке, а также племен кытай и кыпчак[59]. Во время этнографической экспедиции в 1953 г. в Прииссыккулье это изображение было обнаружено на стремени. Хозяин седла уверенно назвал этот знак — джагалмай тамга.

Добавлю к этому, что в районе высокогорных Прииссыккульских сыртов отмечен топоним Джагалмай. Это область, которую занимало древнетюркское племя ягма.

К категории этнонимов тотемистического происхождения, вероятно, может быть отнесен и этноним бёрю — название одного из племен ветви адигине. Бёрю — волк. Известно, что волк, как и олень, был одним из основных тотемов древнетюркских племен. В древнетюркской легенде мальчику — родоначальнику племени ашина — сохранила жизнь волчица, ежедневно носившая мясо к месту, где он находился. Волчица, с которой мальчик вступил в связь, родила десятерых сыновей. Один из потомков волчицы, вождь по имени Ашина, в воротах своего местопребывания выставил знамя с волчьей головой[60]. Таким образом, волчица стала тотемом тюрков.

Приведя сводный текст этой легенды по трем вариантам — в Цзычжи тунцзянь, Тундянь и Чжоушу, Ю. А. Зуев сопоставляет с ней легенду, появившуюся несколькими столетиями раньше в Цзянь Ханьшу, и Шицзи, но относящемуся уже к усуням. В этой легенде сообщается о новорожденном мальчике, которого его опекун оставил в траве, а сам ушел в поисках пищи. Когда он вернулся, увидел, что волчица кормит мальчика своей грудью. Ю. А. Зуев обращает внимание на выступающую в этих преданиях общность черт по всем основным деталям[61]. Это позволяет сделать вывод, что и в усуньском племенном союзе волк, очевидно, считался тотемным животным.

В киргизском быту некоторые обряды и поверья, связанные с волком, имели ряд аналогий с обычаями и поверьями узбеков и других тюркоязычных народов[62]. Большинство из них вызвано представлением о том, что волк (или его шкура, мясо, зубы, когти и т. д.) обладает магической силой ограждать людей, и особенно детей, от болезней или зловредных духов, либо способствует излечению некоторых болезней и т. п.

Предание, связанное с волком, было рассказано на Тянь-Шане[63]. Один мальчик не стал своевременно ходить, остался сиднем *(бечел)*. Во время кочевки родители оставили его на стоянке, а сами уехали. Некий человек ехал в этой местности и увидел волчиху, которая кормила мальчика своим молоком. Путник взял его с собой и воспитал. Это и был тот мальчик-сидень. Его назвали Каба. У него были волосы, похожие на гриву, и ему было дано прозвище *жалдуу каба* (гривастый Каба). Каба — родоначальник, предок одного из крупных подразделений племени саяк. Заметим, что у него были потомки, носившие имена Ак-Тери (белая шкура) и Боз-Тери (серая шкура). Их имена носили два рода, входившие в это подразделение.

Итак, предок одного из киргизских родов был вскормлен волчицей. В этой связи представляет интерес наблюдение акад. В. М. Жирмунского. Касаясь сюжета эпической поэмы «Семетей» — одной из частей трилогии «Манас», посвященной сыну Манаса — Семетею, он пишет: «Среди эпизодов бегства Каныкей (матери Семетея,— С. А.) и Чийырды (вдовы Манаса,— С. А.) в Бухару один заслуживает особого внимания. В то время как беглянки, утомленные тяжелым путем, засыпают в тени священного дерева (бай-терек), младенца Семе-

тея кормит своим молоком самка белого архара. Рассказ о герое, вскормленном самкой животного, древний, широко распространенный фольклорный мотив, в основе которого лежат представления периода тотемизма о звериных предках племен или рода. Рядом с историей Ромула и Рема, вскормленных волчицей, напомним среднеазиатские сказания о младенце Гороглы, вскормленном кобылой, матерью его богатырского коня Гырата»[64].

Подобные предания имеют широкое распространение. Одно из них относится к тому же Каба. Саяк, легендарный предок племени (в этом предании он фигурирует под именем Кайдуулат), куда-то поехал и по пути решил отдохнуть. К нему подошла самка косули (элик) и сразу же ушла. Потом еще раз пришла и снова ушла. Так повторилось несколько раз. Путник подумал, что поблизости есть детеныш элика и пошел искать его. Но вместо него нашел мальчика. Ребенок был завернут в шкуру элика, его кормила своим молоком самка косули. Кайдуулат взял мальчика с собой и усыновил его. Дал ему имя Каба. Поскольку Каба был найден живым среди эликов, о нем говорили: *кабаны кайып колдогон* (Кабе покровительствовал Кайып)[65].

В одном из вариантов предания о происхождении киргизов рассказывается о том, что 30 девушек, забеременевших от пены, родили в горах сыновей. Этих женщин и их детей охранял Кайберен. Он доставлял им пищу в пещеру. Дети, у которых матери не имели молока, питались молоком архара (самки горного барана). Люди, посланные ханом, увидели потом, что один ребенок сосал вымя архара, и поняли, что женщин и детей охраняет Кайберен[66].

Повествуя о происхождении предка племени черик, рассказчик описал[67], как Адигине и Тагай отправились в поход. Издали увидели они на дороге архара. Когда подъехали ближе, оказалось, что архара нет, вместо него нашли ребенка в колыбели *(бешик)*. У ребенка на губах еще оставалось молоко. Братья взяли его с собой, его воспитывала их сестра Нааль-эдже. Когда он вырос, у него был большой живот и она ласково называла его *чердегей* (пузан), *черигим,* ему и дали имя Черик.

Подобный рассказ нам довелось услышать о предке одного из родов племени тёёлёс, но в другом варианте— с собакой. У предка рода мюркют Мадамина все рождавшиеся сыновья умирали. Когда родился еще один

мальчик, совершили обряд: заставили мальчика сосать грудь собаки. Ему дали имя Итэмген (сосавший собаку)[68]. Имя Итэмген[69] (имя его брата — Сютэмген, т. е. сосавший молоко) мы встретили в генеалогических преданиях племени чекир-саяк как имя сына Кулжыгача — родоначальника одного из крупных подразделений этого племени. Очевидно, этот обряд в некоторых случаях выполнялся, и не случайно в нем такую роль играла собака. Такое отношение к собаке нельзя рассматривать изолированно от представлений, связанных с волком. Связь волк — собака выражена в киргизской лексике: *ит-куш* — волк[70] (ит — собака, куш — птица, также — хищная птица, ловчая птица). Значение же собаки как животного предка ярко выступает в предании о происхождении киргизов, которое было зафиксировано еще Ч. Ч. Валихановым.

Приведем его запись: «Самое древнее и замечательное предание дикокаменных киргиз, нет сомнения, есть предание о своем происхождении. Родоначальником, отцом своим, они единогласно считают красную собаку, но обстоятельства такого необычайного явления они объясняют разно. Вообще же (эти) объяснения по духу своему происхождения позднейшего и произошли под влиянием мусульманства. Сделавшись правоверными, они составили несколько хитрых толкований, объясняющих или несколько отвращающих прямое участие к р а с н о й с о б а к и в их происхождении.

Вот обстоятельства собственно п е р в о н а ч а л ь н о г о (здесь разрядка моя,— С. А.) предания: дочь какого-то хана имела обыкновение в сопутствии 40 девушек-прислужниц делать дальние прогулки. Однажды, возвращаясь домой после обычной прогулки, царевна, к великому своему удивлению и страху, видит одни только остатки своего аула — все было разбито неприятелем. На месте аула они нашли одно живое существо — красную собаку. Обязанность красной собаки при сорока родоначальницах Дикокаменной орды довольно темна, но как бы ни было и от каких причин ни было, царевна, за ней ее 40 прислужниц сделались матерями, имея в товариществе один только мужской соблазн — красную собаку. Потомство 40 девиц, кырк кыз, начало называться по числу своих матрон народом киргиз. Это, как я уже заметил, неизмененное предание»[71].

Далее Ч. Валиханов приводит более поздние редакции этого предания (он их называет «комментарии»),

которые, как он правильно отмечает, «носят на себе, несомненно, следы новейшего стиля и, очевидно, составлены под руководством мусульманских мулл или ходжаев»[72].

Нам удалось записать несколько вариантов аналогичного предания, в которых еще сохраняется воспоминание о предке-собаке. В некоторых из них уже «отвращается» (выражение Валиханова) ее прямое участие в происхождении киргизов. Так, согласно одному рассказу[73], после того как дочь царя *падиша* съела яблоко, плававшее в хаузе *(авыз)*, она забеременела и ее, по приказу отца, с 40 девушками-служанками отправили в необитаемое место. Там она родила сына, а у одной из служанок родилась дочь. С девушками находилась отправившаяся вместе с ними собака. Сарты (узбеки) говорят о киргизах «ит кыргыз» и утверждают, что киргизы произошли от собаки. Киргизы же это отрицают и говорят, что они произошли от Кайыпа *(кыргыз алалхактан таралган)*, размножились от сына царской дочери и дочери служанки.

Но другой рассказчик[74] сообщил, как можно предполагать, более ранний вариант. Здесь 40 служанок ханской дочери забеременели от пены. Хан приказал их убить, но джигиты пожалели девушек и отвели их в лес, в необитаемое место. За ними пошла желтая собака *(сары ит)*. Там у девушек родилось 30 сыновей и 10 дочерей. Собака кормила их, добывая для них мелких зверьков. Один мальчик и одна девочка стали плакать и спрашивали, кто наш отец. Им ответили: наш отец — собака (сары ит).

Ч. Валиханов сопоставляет приведенное им первоначальное предание киргизов с аналогичными преданиями у других народов и делает вполне обоснованные выводы об их тотемистическом происхождении. Он пишет: «Предание дикокаменных киргиз о происхождении своем от красной борзой собаки (кызыл тайган) и от какой-то царевны и 40 ее фрейлин имеет чрезвычайно древний характер. Одну из характеристических черт преданий древних среднеазиатских народов составляет миф о происхождении их от какого-нибудь животного. По свидетельству китайской истории, народ гао-гюй (kao-tche), иначе называемый телэ или чилэ, происходит от волка и от прелестной хуннской царевны. Один из хуннских шаньюев (царей) имел двух дочерей такой необыкновенной красоты, что не хотел выдать их замуж

за обыкновенных смертных и, построив высокую башню, оставил в необитаемой пустыне, сказав: «Молю небо принять их». Младшая царевна, соскучившись от одиночества, обратила свое внимание на старого волка, который в продолжение целого года день и ночь ходил около замка, и, наконец, даже устроил у подножия башни свое логовище; несмотря на убеждение сестры, она вышла за него замуж. Тюгю (дулгасцы у о. Иакинфа) почитали своей родительницей волчицу, а туфаны (тибетцы) — собаку. Китайцы говорят, что Батачи, родоначальник монгольских ханов, был сын голубого волка и белой дикой лани. Некоторые племена краснокожих в Северной Америке производят свой род от бобров, черепах и проч. Из этих примеров очевидно, что этот род преданий в Средней Азии и даже в Америке был самый древний и, по-видимому, почетный»[75].

Исследование Ч. Валиханова убедительно подтверждают, что приведенные выше данные о роли волка и собаки как тотемов в религиозных представлениях киргизов не стоят особняком от других свидетельств пройденной ими стадии тотемизма. Последняя в той или иной мере отразилась в верованиях и других народов Средней Азии и Казахстана[76].

КУЛЬТ ПРИРОДЫ

Весьма значительное место в системе религиозных верований киргизов занимал культ природы[77] в широком смысле слова (с ним мы связываем и астральный культ, и почитание стихий), в свою очередь складывавшийся из ряда явлений, требующих особого рассмотрения. Нам придется кратко коснуться лишь некоторых из них. Наиболее древним, уже почти утраченным следует считать представление о небе — *теңир, теңири* — как о высшем божестве[78].

Божеству неба — Тәнрі в системе представлений древних тюрков принадлежало едва ли не главное место. Однако почитание неба, выражавшееся в общественных молениях, которые сопровождались жертвоприношениями, было распространено до древних тюрков у хуннов, усуней, сяньбийцев, гаогюйцев (объединение теле), ухуаньцев, гаочанцев и далее на восток, вплоть до гаогюйли[79], т. е. практически на всей территории Центральной и Восточной Азии. Следовательно, культ неба уже сложился в той среде, в которой происходило фор-

мирование древнетюркских племен. Как можно судить по китайским источникам, культ неба очень часто переплетался; даже сливался и составлял одно целое с культом земли. Каменописные памятники позволяют также сделать вывод о том, что содержание самого понятия «täŋri» у древних тюрков было значительно шире, чем только божество неба. Это верховное божество выступало как бы в виде синтеза всех астральных представлений, оно адекватно понятию «Вселенная». В значении божества taŋri прилагалось не только к небу, но и к солнцу (kün taŋri), и к луне (aj taŋri), и к земле (taŋri jar), свидетельствуя о нераздельности божеств неба и земли[80].

В этнографических записях мы нашли выражение *теңир жалгасын!* (благослови тебя господь!), которое равнозначно *кудай жалгасын!* (кудай — бог). Кроме того, Кул Аалиев сообщил о том, что слышал о существовании у калмыков выражения «кёкё тенри», оно означает то же самое, что кудай у киргизов, но якобы киргизы его не употребляли[81].

В литературе, относящейся к киргизам, имеется по этому поводу краткое замечание у М. Венюкова: «...я ни разу не слыхал, чтобы киргиз, в каком-либо обстоятельстве, призвал «Аллаха», что так обыкновенно у других мусульман; некоторым удалось подметить, что киргиз в таком случае, подобно шаманским народам, обращается к небу»[82]. Характеризуя «космологические понятия» казахов, Ч. Валиханов упоминает и о киргизах: «Небо — это высочайшее божество в шаманстве. Коктэнгри — Синее небо. У киргизов (имеются в виду казахи,— *С. А.*)... (тэнгри) обращено в синоним (аллаха) и кудая (худа). Впрочем, в отдаленных краях степей, например в Дикокаменной орде (т. е. у киргизов, — *С. А.*), еще живет выражение куке-тянгри в виде набожного восклицания или призывания»[83]. В записях, посвященных собственно киргизам, Ч. Валиханов указывает: «Имя аллаха у них в большом употреблении, они называют его, как древние монголы, куктенгри (Небобог)[84]. Замечание автора о том, что под влиянием ислама «изменению подверглись имя, слова, а не мысль. Онгон стали называть арвахом, куктэнгри — аллахом или худаем ..., а идея осталась шаманская... Небо слилось с идеей аллаха»[85] в равной мере справедливо как по отношению к казахам, так и к киргизам.

О сохранении в прошлом следов почитания неба как

божества свидетельствуют и ценные данные, приводимые К. К. Юдахиным:[86] **теңир** 1. бог (употребляется вместо кудай или как парное к нему: иногда вместе с **асман** или **кёк**[87]); **теңир урсун!** или **кудай-теңир урсун!** накажи тебя (его) бог! **теңир соккур** накажи его (тебя) бог![88] 2. небо; **көк теңирдин каары** гнев синего неба; **кудай сени каргасын, теңир сени тепсесин** *стих.* да проклянет тебя бог, да задавит тебя небо! **көк теңири урду** наказало синее небо.

Мы не находим у киргизов каких-либо воспоминаний о коллективных молениях небу как божеству, принесении ему жертв, которые были блестяще описаны С. Д. Майнагашевым, лично наблюдавшим их у бельтиров (хакасов) в 1913 г.[89]

Примечательно, что жертвоприношение небу носит у хакасов название «tігір taji»; само слово жертвоприношение (taji) полностью совпадает с киргизским тайы[90]. Характерно, что эти моления устраивались б е з у ч а с т и я ш а м а н о в. У качинцев моления возносились о хлебе, о произрастании травы на черной земле для пасомого скота, о здоровье молодого поколения, т. е. здесь мы видим связь божества неба с культом плодородия. Бельтиры предназначают свои молитвы небу, горе, на которой они стоят, протекающей реке, духу чімыр-чамыр, прося его пролить дождь. Они обращались к восходу солнца, воздевали руки к небу. С. Д. Майнагашев делает правильный вывод о том, что в обряде «tігір taji» смешались две религиозные системы: дошаманский родовой культ с анимистическими представлениями и общеплеменной культ неба, в который вкраплено и почитание солнца. Л. Я. Штернберг отмечал, что сам культ неба возник из культа солнца[91].

У алтайцев божества неба и земли вплелись в шаманскую космогонию, стали органической частью шаманского культа. Главный дух неба — Ульгень считался у них творцом солнца, луны и всего небесного свода[92]. В призываниях шаманов встречаются такие выражения: jalharганым теңыра (небо, которому я поклоняюсь), «Азыр мен теңирге, ыраазылык камдап алкадым» (в настоящее время я камлал небу)[93] и т. п. Ульгеню совершали специальные моления и приносили кровавые жертвы через 3, 6, 9 и 12 лет. Этот обряд жертвоприношения называли «устугу», т. е. возношение духу, живущему на небе. Ульгеня благодарили за дарованные им блага и просили новых милостей: скота, детей, удачи на

охоте, изобилия молока, ячменя, трав[94]. Иными словами, к нему обращались как к божеству плодородия. Характерно, что у алтайцев, как и у киргизов, термины «тацара» и «кудай» можно считать синонимами. «Тацара» употребляется вместо персидского «кудай».

Л. И. Лавров обратил наше внимание на то, что и у балкарцев и карачаевцев существовала вера в божество, которое старики называли «тейри». Это был бог неба[95]. В языке татар Поволжья сохранилось слово «тәңре»[96], относительно башкир С. И. Руденко приводит сведения Ибн-Фадлана о 12 «господах» (природы); он пишет: «... а господин, который в небе, самый большой из них»[97].

Сохранявшиеся у киргизов следы культа неба не оставляют сомнений в том, что небо почиталось предками современных киргизов как одно из могущественных верховных божеств; его гнева, кары, наказания боялись, и, следовательно, должны были приносить ему умилостивительные жертвы, как приносили жертву духу неба древние тюрки[98]. У последних «таңгі» — небо почиталось как божество вместе с богиней Умай и божеством земли-воды. В надписях на памятнике в честь Тоньюкука имеются строки: «Таңгі, Umai, ydyg Jär sub basa darti arinč», т. е. «Небо, (богиня) Умай, священная Водина (Земля-вода) — вот они, надо думать, даровали (нам) победу»[99]. Надпись на втором памятнике с Тубы гласит: «Таңгim очук бизка» т. е. «Небо мое (божество) крыша нам»[100].

Не подлежит сомнению, что бытование в недавнем прошлом культа неба как в более развитой форме (у хакасов и алтайцев), так и в виде относительно слабых следов (у киргизов, карачаевцев и балкарцев) свидетельствует, что известная часть предков этих народов в этническом отношении принадлежала к древнетюркской этнокультурной среде.

О почитании земли у хуннов имеются сведения в письменных источниках: «... сюнну при осенней жертве духу земли в восьмую луну собирались на место моления»[101]. Ухуаньцы (I—II вв. н. э.) молились не только духу неба, но и духам земли, гор и рек[102]. Жертвы земле приносили в VIII в. и кидани[103]. У древних тюрков культ земли получил дальнейшее развитие. В своем этюде о древнетюркском Otukan[104], Л. П. Потапов приводит толкование этого термина, предложенное П. Пельо и другими исследователями. Было признано, что древне-

тюркское Otukan являлось названием горного хребта, находившегося на территории обитания древних тюрков, а сам термин получил толкование как божество земли. По мнению Л. П. Потапова, основанному на этнографических материалах, речь должна идти о территории, которая составляла общеплеменную собственность древних тюрков, где происходили родовые моления предкам, горам и небу. В условиях оторванности части древнетюркских племен и родов от реально существующего в верховьях Енисея горного хребта Otukan, последний постепенно стал осознаваться не как конкретный горный хребет, а как абстрактное общетюркское божество земли, причем Otukan стал божеством земли не только у древнеорхонских тюрков, но и у монголов. Таким образом, почитание божества земли имело широкое распространение. Это нашло отражение и в древнетюркских рунических надписях, где упоминается божество земли-воды (Jär sub).

Остатки верований, связанных с этим древнетюркским божеством, сохранялись у киргизов в виде представления о божестве Джер Суу *(Жер Суу)*, которому нужно было приносить умилостивительные или благодарственные жертвы[105]. Моления, сопровождавшиеся жертвоприношениями этому божеству (они назывались *жер суу тайы, жер суу таюу)*, устраивались в тех случаях, когда не было дождя, наступала засуха. От каждой юрты брали по одной овце или по 7 лепешек *(нан)*, собирали котлы и посуду *(казан-аяк)* и отправлялись к верховьям реки *(суунун башына)*. На моление отправлялись и мужчины, и женщины, и дети. Перед тем как заколоть овец, все мужчины и женщины становились лицом к западу, молодые люди держали приготовленных к закланию овец и все присутствовавшие произносили бата:

Кудай жалгай гёр!
Кудай бере гёр,
айланайын, жамгырыцды бер!

Бог, благослови!
Боже, так дай же,
да кружусь я, твой дождь дай!

Заколов овец, кровь выпускали в реку, варили мясо и устраивали общую трапезу[106].

Под названием «джер суу таюу» устраивались и индивидуальные моления по случаю болезней или других несчастий. С этой целью отправлялись на один из ближайших мазаров. Там резали то или иное домашнее животное, приглашали угощаться родственников. Делали

религиозное омовение *даарат* и читали молитву из корана[107].

М. И. Богданова относит обряд Джер суу таюу — жертвоприношения в честь божества земли-воды — к категории земледельческих обрядов. Он проводился в весенний период, обычно у воды, когда на полях появлялась первая зелень. В произносимых заклинаниях испрашивалось плодородие земли, обилие воды и урожай. При проведении такого обряда существовал обычай окатывать водой или погружать в воду человека, регулировавшего водопользование *(кёк башы); считалось, что* это должно было вызвать обилие воды[108].

Для всех заклинаний и формул, сопровождавших жертвоприношение в честь Джер Суу, характерно переплетение традиционных элементов с мусульманскими наслоениями. Между прочим, даже заговор от простуды начинается словами: «А к у д а й оомийн, ж е р оомийн, с у у оомийн...».

Несомненную связь с обрядами в честь божества земли-воды имело угощение, устраивавшееся в Прииссыккулье во время сенокоса, перед созреванием хлебов, носившее название *жер тою* (пир земли)[109], а также обряд, совершавшийся в Южной Киргизии при появлении колосьев на злаках, если на них нападали вредители, ржавчина и т. п.; тогда резали домашнее животное, его кровью обрызгивали колосья, произносили заклинания, в которых выражали пожелание сохранения урожая. В Южной Киргизии во время засухи дехкане собирались также возле мечети или возле арыка, резали скот, молились, а затем угощались. Этот обряд носил название *кудайы*[110], т. е. угощение с богоугодной целью, но смысл его был тот же, что и других обрядов, связанных с верованием в божество Джер Суу.

Конечно, М. И. Богданова не вполне права, относя обряд Джер Суу таюу к категории только земледельческих обрядов. В равной мере он имел важное значение и для скотоводов. Согласно материалам, собранным Т. Баялиевой в 1958 и 1960 гг., жертвоприношения божеству Джер Суу устраивали дважды в год[111]: при появлении первой весенней зелени в горах, совпадавшем с началом расплода овец, и поздно осенью, когда владельцы стад начинали перегонять скот на зимние стойбища и готовились к трудному зимнему хозяйственному циклу. Все члены родового подразделения, включая и детей, собирались в одном месте, доставляли приготов-

ленную пищу и пригоняли животных, которых должны были принести в жертву. Один из почетных стариков обращался к богу (кудай), к земле (джер), воде (суу) и просил их сохранить от несчастий и болезней, молил о здоровье для скота и людей. Затем в котлах варили мясо заколотых животных; принесенную пищу и мясо съедали и после этого произносили молитву, предназначенную божеству Джер Суу.

Это же верование было распространено в прошлом у алтайцев и хакасов, у которых оно имело более развитый характер. Л. Э. Каруновская сообщает: «На горе Aktoson altaj обитает самый значительный дух земли Geri-su, которому подчиняются все духи земли. Здесь хранятся объекты вожделения скотоводов: души — зародыши скота (kut), таежных животных и детей (jula). Во время камлания шаман пытается получить эти души. Жертвоприношение Geri-su совершается в три года раз, в жертву приносят рыжую лошадь и белого барана, араку, молоко, чегень»[112]. В числе духов, живущих, по представлениям алтайцев, в земной сфере, А. В. Анохин называет духов воды и земли (jer-су)[113]. Кызыльцы (одна из групп хакасов), по сообщению С. Д. Майнагашева, устраивали особое «жертвоприношение земле»[114].

По словам Л. Э. Каруновской, изображения для Geri-su не делают[115]. С. А. Токарев также отмечает, что «вообще в культе природы, существовавшем у алтайцев, элемент персонификации играл чрезвычайно слабую роль... Один из характерных примеров — Йер-су... «Земля и вода», земная природа — служит предметом не столько родового, сколько общеплеменного культа. В этом представлении не видно ни анимистического, ни мифологического элемента. Вся видимая земная поверхность представляется для человека божеством»[116].

Хотя представления киргизов о божестве земли-воды были сильно исламизированы и имели крайне расплывчатый характер, нетрудно видеть, что они сохранили общие черты с верованиями алтайцев и хакасов. Особенностью всех тех магических действий, которые предпринимаются вместе с жертвоприношениями, является их вполне «земное», практическое назначение, они обусловлены прежде всего потребностями скотоводческого и земледельческого хозяйства, которые зиждутся на эксплуатации земли и воды — основных ресурсов окружающей земной природы. В киргизских обрядах, перечень кото-

рых мог бы быть расширен, мы также не наблюдаем элементов персонификаций, не отмечено и каких-либо изображений, связанных с культом земли-воды.

Киргизские верования, обращенные к общему божеству земли-воды, как бы обоготворенной земной природе, дополняются представлениями о небесных светилах и стихийных силах природы.

Касаясь религиозных воззрений киргизов, Ч. Валиханов пишет: «Огонь, луна, звезды суть предметы их обожания»[117]. Поскольку автор одновременно освещает «шаманство» у казахов и киргизов, можно считать, что его указание на трехкратные земные поклоны при виде новой луны относится и к киргизам»[118]. Ф. Поярков также замечает: «Увидев луну, каждый каракиргиз делает ей бату (т. е. произносит молитвенное благопожелание»— С. А.), как мужчина, так и женщина»[119]. Отдельные показания этнографов и филологов имеются относительно особого отношения киргизов к звездам, одухотворения ветра, грома и других стихийных явлений природы.

Отметим, в частности, такие детали в погребальном обряде: принесенную домой одежду покойного (полученную в виде вознаграждения), обмывавшие его люди оставляли на один день на дворе, «чтобы видели звезды», а потом уже вносили в дом[120]; всю одежду покойного бросали поверх юрты, чтобы звезды видели *(жылдыз кёрсюн)*[121]; войлок, занавеску и другие предметы, употреблявшиеся перед похоронами, тоже оставляли на воздухе, чтобы видели звезды[122]. По справедливому замечанию Г. П. Снесарева, эти обряды — пережиток древних представлений об очищающем свойстве небесных светил[123].

В записанной В. В. Радловым эпической поэме «Эр Тёштюк» мы читаем следующие строки:

С неба черный (сильный) град и ветер
спустились.
Ветер Элеману сказал:
«Нуждающимся в скоте ты стал.
Нуждающимся в колосьях ты стал.
Ты дурным баем оказался,
Скот зарезав, жертвоприношение соверши,
У Кудая (благословения) попроси» [124].

По сообщению В. Вербицкого, алтайские роды мундус и тёёлёс почитают Тотой-Паяна, «владыку града, грома и дождя»[125]. У киргизов есть восклицание страха, ужаса (главным образом у женщин): **О, татай!** Ох,

страсти какие![126] Возможно, оно было когда-то связано именно с отношением к стихийному божеству.

Естественно, что у киргизов, как и у многих других народов, встречаются представления о возможности воздействия на стихийные силы природы с помощью ряда магических действий К. К. Юдахин сообщает о женском заклинании *дамбыр таш* при первом весеннем громе с целью вызвать обилие трав и молока. Женщины с подойниками три раза обегали юрту и кричали: **жер айрылып, кёк чык! желин, айрылып, сют чык!** разверзнись, земля, и появись трава! разверзнись, вымя, и появись молоко![127]

Своеобразной формы были действия, имевшие целью вызвать изменение погоды, в особенности появление атмосферных осадков в виде снега и дождя, с помощью камешка *(жай таш)*, якобы находимого в желудке овцы[128]. Вера в существование такого камня «ядá» и его магическую силу имела широкое распространение среди тюркоязычных народов, в том числе и у древних тюрков[129]. И среди киргизов существовал особый класс лиц *жайчы* — заклинателей, якобы способных вызывать изменение погоды с помощью названного камня. Произносившиеся ими заклинания были обычно облечены в арабско-персидские формулы, малопонятные и им самим. Как сообщает М. И. Богданова, заклинания и соответствующие действия производились главным образом во время засухи с целью вызвать дождь.

Джайчи сорок раз повторял свое заклинание над сорока прутьями, после чего опускал их в воду. Затем, попеременно поворачиваясь на четыре стороны, он прочитывал заклинание четырежды по сорок раз. После этого он приносил землю с могил и, произнеся сорок раз то же заклинание, подбрасывал ее в воздух. Наконец, он сам залезал в воду и, сидя в ней, вновь сорок раз произносил заклинание[130]. М. И. Богданова отмечает, что заклинателями были обычно профессионалы — бакшы, выполнявшие одновременно функции знахарские и шаманские. В их функции входило содействие в борьбе со стихийными бедствиями, морозами, засухами, голодом, падежом скота, а также и врачевание.

Особый интерес для исследователя религиозного мировоззрения киргизов как кочевников-скотоводов представляло бы все то, что можно отнести к скотоводческим культам. Но эта тема из числа крайне мало исследованных. Если не считать ряда примет и поверий, связанных

с отдельными предметами скотоводческого быта, то к числу явлений скотоводческого культа следует отнести прежде всего скотоводческие заговоры и заклинания *малчылык ырымдары*[131].

Так, под названием *кылоо-кылоо* известно заклинание-оберег, произносимое при рождении телят. Выдоенное после отёла молозиво кипятили в котле и раздавали одноаульцам; молозиво, оставшееся на дне котла, выливали в ковш и подносили его ко лбу теленка. Прикоснувшись три раза, произносили заклинание, заканчивавшееся словами: *миң уйдун башы бол* (будь главой тысячи коров). После этого хозяйка выливала молозиво из ковша.

Другая категория заклинаний-оберегов применялась при подпускании детеныша к чужой матке — *мал телюу*[132]. К ним прибегали в тех случаях, когда у овцы или другого домашнего животного падал детеныш. Чтобы сберечь самку от болезни и пропажи молока, с павшего детеныша сдирали шкуру, надевали на чужого живого ягненка и подпускали его к овце. Иногда вместо живого ягненка к овце подносили только шкуру павшего ягненка, предварительно посыпав ее солью, чтобы овца, полизав ее, почувствовала запах своего детеныша и не прекращала давать молоко. При подпускании ягненка к чужой матке и исполнялась песня-заклинание *козу телюу*.

Среди конских пастухов большое значение придавалось лучевой кости *(кары жилик)*. Если она имелась в юрте у пастуха, он даже в одиночестве чувствовал себя в безопасности. Считали, что эта кость «пасет коней» *(кары жилик жылкы кайтарат)*. Ее и волки, и воры боятся. Эту кость нельзя очищать от мяса зубами»[133].

Приведенные данные иллюстрируют скотоводческий культ у киргизов.

* * *

В свое время еще С. Д. Майнагашев в отчетах о поездке к хакасам очень правильно подметил, что целый ряд жертвоприношений устраиваемых качинцами, сагайцами, бельтирами, мало согласуется с шаманскими представлениями, некоторые из них население приносит в горах без шаманов, в других имеет место смешение двух религиозных систем: родового культа и шаманизма[134]. Та же мысль о наличии у этих народов дошаманских (и племенных) культов была впоследствии разви-

та в трудах Л. П. Потапова и С. А. Токарева применительно к ряду других народов Саяно-Алтая[135]. Как показали эти исследования, родовые культы у этих народов оказались теснейшим образом переплетенными с различными проявлениями культа природы. Они несомненно предшествовали системе представлений, сложившейся позднее в связи с шаманством, которое восприняло многое из родовых культов. В родовом культе в той или иной степени отложились и культ неба, и культ земли и воды, и культ гор, и ряд других представлений. Этот родовой культ, как показало исследование С. А. Токарева, имел весьма сложный характер. Он выражался, в частности, в почитании земли, гор, долин, горных ледников, рек, источников и их духов-покровителей (или хозяев). А. В. Анохин приводит общее название для всех этих духов: «а» (хозяин)[136]. У киргизов одним из значений слова *ээ* является бог, дух-покровитель[137]. При этом существуют различные категории этих духов покровителей: *мазардын ээси* — дух-покровитель священного места; *башаттын ээси* — дух-покровитель родника; *арашандын ээси* — дух-покровитель целебного источника. По представлениям киргизов, у человека тоже есть дух-покровитель: **Турумбегимди ээси алды** моего Турумбека взял его дух-покровитель (т. е. Турумбек умер)[138]. Нередко слово *ата* (отец, предок) употребляется в том же значении патрона, духа-покровителя, особенно по отношению к святыням. Киргизские духи-покровители (ээ, ата), как и алтайские *(а)*, «приурочиваются к тому или иному месту — горе, реке, озеру, скале, таким образом являются духами местными»[139].

Наиболее реальное значение в обыденном сознании и в повседневной жизни киргизов имело поклонение тем объектам, которые представляли собой ближайшее окружение кочевника. Среди них были горы, скалы, водные источники, рощи, отдельные деревья и т. п. При этом имеются основания считать, что некоторые из них и у киргизов были в прошлом объектами родового культа. Это в первую очередь относится к почитанию гор. У алтайцев, как установил Л. П. Потапов, культ гор имел отчетливо выраженный родовой характер[140]. Достоверными сведениями об этом культе у киргизов мы обязаны В. В. Радлову, который отметил: «...у бугу мне сообщили, что в той области каракиргизы считают священными горы Кунграман у истоков р. Чу, Чолпон-ата при р. Коксу и Ала-баш-ата на р. Текесе»[141]. Из текста В. В. Рад-

лова следует, что эти горы, находящиеся на территории Прииссыккулья и смежного с нею бассейна р. Текеса, были объектами почитания именно племени бугу, кочевья и стойбища которого размещались на этой территории.

Полевые материалы, собранные нами в 1953 г., позволяют говорить о том, что некоторые горы являлись святынями отдельных родов. Такой святыней рода бапа была гора Дюнгюрёмё[142], находящаяся в юго-западной части Прииссыккулья, примерно в 35 км от сел. Барскаун, в котором живут киргизы, относящие себя по происхождению к роду бапа племени бугу. Как рассказал Т. Айтбаев, житель этого селения, гора почиталась, туда ходили на поклонение, там приносили жертвы. На горе расположен перевал, постоянно был слышен шум от реки, напоминавший человеческую речь, ночью под пятницу доносился плач ребенка. Хотя святыня и вызывала страх, ее продолжали посещать. Почиталась и гора Кочкор-Ата в Кочкорской долине (Тянь-Шань) и мн. др. Священными горами у кашгарских киргизов считались Муз-таг-ата (в Сарыкольском хребте) и Марка-Ата (поблизости от Улуг-чата). Нельзя не отметить почитания горы Аламышык, с которой связана легенда о прародительнице бугинцев — Мюйюздюу байбиче. На ней имеется святыня — мазар, носящий имя легендарной женщины. Там есть и объект поклонения в виде одинокой арчи.

Что касается горы Кочкор-Ата, то о ней упоминает еще Ч. Валиханов. Касаясь нападения на киргизов казахского султана Барака (1770 г.), Валиханов пишет: «...он сделался слишком беспечным и, гордясь силою, осквернил святыню дикокаменных киргиз — могилу Кошкар-ата». Озлобленные его жестокостью, киргизы напали на лагерь Барака, обратили войско в бегство и преследовали его до р. Или. «Киргизы приписывают это бегство,—пишет Валиханов,—заступничеству святыни»[143].

Нам не удалось зафиксировать каких-либо следов жертвоприношений горам или духам гор. Однако в киргизском языке такие следы сохранились. Поясняя слово «тайы» (приносить жертву, поклоняться), К. К. Юдахин приводит такое выражение: **Ополдун тоосун тайыпсын** ты принес жертву горе Опол (она почиталась кашгарскими киргизами)[144].

Среди «хозяев», которые имелись у различных элементов природы, были особенно сильные и могуществен-

ные. К ним относились духи горных вершин и перевалов. Их почитание было развито у монголов и бурят, отмечено у алтайцев, тувинцев, хакасов и других народов, так или иначе этногенетически связанных с киргизами. Этот своеобразный культ подробно проанализирован Е. Г. Кагаровым[145]. После того как К. К. Юдахин в новом издании «Киргизско-русского словаря» уточнил, что и в киргизском языке слово *обоо* означает холм из камней, груду камней — жертву духу горы[146] (как и у алтайцев «обого», «обоо» — груда жертвенных камней в честь духа горы)[147], появилась возможность ставить этот термин в связь с имевшими в прошлом распространение у киргизов (а местами встречающимися и сейчас) объектами религиозного поклонения, в том числе на перевалах, в особо примечательных пунктах на горных тропах и в горных урочищах. Их особенно часто можно наблюдать в высокогорных районах, и прежде всего в горной системе Памиро-Алая, где они представляют собой кучи камней, сложенные из камней оградки, а иногда и сооружения из сырцового кирпича[148]. Возле них бывают обычно сложены рога горных баранов и козлов, стоят шесты с повешенными на них хвостами яков или пучками их шерсти, кусками ткани, а на хворостинках или на ветвях деревьев кустарников висит много лоскутков, комков ваты, нитки и т. п. На перевалах нередко приносили жертвы их «хозяевам».

Эти почитаемые места повсеместно называют теперь не обоо, а мазар. Они превратились в один из элементов культа мусульманских святых. Возле многих из них находятся одиночные могилы, иногда группы могил. Ф. Поярков пишет об обыкновении у киргизов «ставить на особо чтимых местах или могилах шесты и украшать их разноцветными тряпками, класть рога и другие предметы на таких местах»[149].

Такой святыней считался, например, мазар на перевале Кызыл-Арт в Заалайском хребте, ведущем из долины Алая на Восточный Памир, типичный старый обоо. «На гребне перевала (Кызыл-Арт — С. А.) — мазар, т. е. гробница. Черепа и архарьи рога, торчащие здесь, белые и черные хвосты кутасов (як) и обрывки материй, развевающихся по ветру»[150]. Возле перевала Сарык-Могол (в Алайском хребте) мы видели «Ала-мазар»: —5—6 могил, окруженных оградками из камней. Среди них стоит шест с хвостом яка. Одна из могил считается священной. Святыней типа обоо надо считать знаменитую в

недалеком прошлом местность Саймалы-Таш, расположенную возле перевала Кёк-Арт в Ферганском хребте. Эта местность считалась священной — *ыйык жер*. Туда отправлялись бесплодные женщины, а также больные, по 2—3 человека. С собой вели какое-нибудь домашнее животное, брали лепешки (надо было иметь обязательно 7 лепешек — *жети нан*). Там животное закалывали, варили мясо, съедали его, читали молитвы из корана, почевали. В этой местности расположены тысячи камней и обломков с рисунками, о которых киргизы говорят *адам баласы жаза албай*, т. е. они не могли быть нанесены рукой человека. Здесь устраивались и массовые моления по случаю заболеваний скота, эпизоотий. С близко расположенных отсюда летних пастбищ (жайлоо) в таких случаях пригоняли скот. Обязательно закалывали жертвенное животное, мясо его здесь же съедали[151].

В связи с этим следует сказать, что принесение в жертву животных (в качестве умилостивительной или искупительной жертвы) имело в религиозной практике киргизов очень широкое распространение, это представлено в киргизской лексике специальной терминологией[152]. В работе Ч. Валиханова «Следы шаманства у киргизов» имеется целый раздел «О животных, приносимых в жертву», причем здесь он указывает, что, принося жертву, казах в молитве описывает приметы приносимого животного (то же у киргизов). Он также замечает: «...киргизы (это относится и к казахам, и к киргизам,— С. А.) при малейшем несчастии режут животное во имя божие... или во имя арвахов и приносят жертвы не при обо, а на могилах предков»[153].

В большинстве случаев такое же происхождение, как и обоо, имеют разбросанные по всей территории Киргизии местные святыни — мазары. Культ этих мазаров стал неотъемлемой частью бытового ислама, в особенности культа святых, чем широко пользовались рьяные последователи мусульманского вероучения. Мы встретились даже с попытками установить элементы «генеалогической» связи между разными святынями. Так, один молдо в сел. Чолпон-Ата (Присыккулье) ознакомил нас с такой схемой: у Арстанбаба (знаменитый мазар, расположенный в Южной Киргизии, носит название Арсланбоб или Арстанбап) было семь сыновей, в честь которых воздвигнуты мазары: 1) Ойсул-Ата (находится в г. Кульдже), 2) Каракол-Ата (на берегу р. Каракол,

возле г. Пржевальска, сейчас там кладбище), 3) Шын-Ата (на северном берегу оз. Иссык-Куль, около сельскохозяйственного техникума)[154], 4) Манджылы-Ата (в 600—700 м от дороги, в нескольких километрах от р. Кекилик, на южном берегу оз. Иссык-Куль), 5) Чолпон-Ата (известный мазар, расположен к северу от современного одноименного курорта, по северному побережью оз. Иссык-Куль), 6) Кочкор-Ата (стр. 318) и 7) Оолуя-Ата (Аулие-Ата, современный г. Джамбул). По словам молдо, «святой» Чолпон-Ата похоронен на холме (*дёбё*). Там имелись два источника: один с холодной, другой с горячей водой, росли тополи и ивы. Сюда отправлялись бесплодные женщины и больные из местных жителей, населявших северное побережье Иссык-Куля от сел. Чон-Орюктюу до сел. Тору-Айгыра. Здесь устраивали жертвоприношения — тюлёё. Сюда же пригоняли больной скот, ночевали с ним, читали молитвы (отправлялись обычно в ночь на пятницу. Здесь же устраивались моления Джер Суу таюу, имевшие целью испрашивание дождя. Жившие поблизости, а также семьи знатных манапов, хоронили своих покойников у подошвы холма.

Близкий к этому рассказ о семи «святых» братьях довелось слышать на юге Киргизии[155]. Эти семь братьев убежали от своих врагов в разные места. Их именами названы находящиеся вдали друг от друга святыни-мазары: Арстанбап, Тастар-Ата (на вершине горы в местн. Кунэлек), Токбай-Ата, Шамшыкал-Ата (находится в Кетмен-Тюбе), Кюртюк-Ата (на территории колхоза им. Андреева в Алайском р-не), Морпостун (в Андижане). Название седьмого мазара рассказчик не мог вспомнить.

Посещение разного рода местностей, считавшихся священными и якобы обладающими исцеляющими свойствами, было одним из наиболее распространенных способов лечения от бесплодия среди киргизских женщин[156].

Обращение киргизских бесплодных женщин к покровительству и помощи различных святынь не является исключением из распространенного в прошлом среди народов Средней Азии культа мазаров. В этом культе в своеобразной форме переплелось поклонение гробницам канонизированных исламом личностей или местам, каким-либо образом с ними связанным, с остатками домусульманских представлений магическо-анимистического характера.

Совершенно ясно, что представления, связанные со многими из киргизских мазаров, по существу равнозначных «обо» у других народов, можно рассматривать как локальный вариант широкого круга древних верований, характерных для народов Центральной Азии и бытовавших до недавнего времени у многих тюркоязычных народов.

* * *

Среди обычаев, связанных с родовыми культами, с культом гор, а также и с семейно-родовыми обрядами, видное место занимают обычаи посвящения домашних животных тем или иным духам, божествам, или переселения болезни в посвящаемое животное. Такие обычаи бытовали у многих тюркоязычных народов и у монголов. Известны они и у киргизов. Проф. К. К. Юдахин приводит по этому поводу следующие данные: **ыйык** 2. *уст.* священное домашнее животное (пущенное в стадо с тем, чтобы его не резать и не употреблять в дело; местами лошадей из числа таких животных исключают); **козголбос ыйык**... серке неприкосновенный священный козел; **ыйык көтөр** пустить любимое животное в стадо (чтоб, считая его священным, не резать); **ыйык көтөргөн тору айгыр** священный гнедой жеребец; **ыйык көтөргөн** поймать в стаде любимое животное больного и зарезать для него, когда он пожелает[157].

Как свидетельствуют наши записи[158], у киргизов в отличие от обычаев других народов, относящихся к посвящаемым животным, имело место индивидуальное посвящение домашнего животного, главным образом по случаю болезни кого-либо из членов семьи. Им была обычно овца или коза (чаще — козленок *улак*). Однако, судя по замечанию К. К. Юдахина, в некоторых местах им могла быть и лошадь. Выбирали в отаре овцу, пригоняли ее к юрте, где находился больной, и давали больному подержать ее за ногу. Затем эту овцу пускали обратно в отару. Если человек выздоравливал, эту овцу закалывали, но могли и не делать этого. Если же человек умирал, овцу не резали. Такой обычай носил название *ыйык көтөрүү (ыйык көтөрсө, шыйрагын кармап, тюлёё кылат кудайга* — когда пускают любимое животное в стадо, подержав его за ногу, делают жертвоприношение богу)[159]. Ыйыком делали иногда и курицу *(тоокту көтөрөт)*. Толкование обычая в нашей записи близко к тому, которое дано К. К. Юдахиным.

Но примечательно другое. В новом издании «Киргизско-русского словаря» К. К. Юдахин приводит в том же значении (священного домашнего животного), что и ыйык, слово *сетер*[160] и соответственно *сетер көтөр*. Под термином «сетертей» или сэтэртэй мал» известно священное животное у монголов[161]. Как сообщает Л. П. Потапов, у юго-восточных тувинцев также существовал обычай посвящать домашнее животное по случаю болезни члена семьи, болезни или падежа скота, появления нового шамана. Он носил аналогичное монгольскому название «сетэр», соответствующее «ыдыку» в Центральной и Западной Туве. Выбирали из стада хозяина то или иное животное, вешали ему на шею ленту из материи, окуренную (освященную) дымом арциса[162], и отпускали его в стадо. После этого, как верили тувинцы, в семье наступало благополучие. Такое «освященное» животное считалось «хозяином стада», посторонние не могли его трогать. Забивали на мясо только тогда, когда сетэр состарится, но «ставили» нового сетэра. Нельзя было делать сетэром верблюда[163], затем сарлыка и козу (кастрированного козла голубой масти — можно)[164]. Сходство киргизского и тувинского обычаев очевидно, хотя имеются и различия.

Подобный обычай, судя по замечанию Ч. Валиханова, существовал и у казахов: «Киргизы нередко в беде именуют лошадей или скот, почему-либо им дорогой, а приносят в жертву другой, менее любезный. Для этого слюной именованного (очевидно, посвященного,— С. А.) животного мажут рот животного, которое хотят в самом деле убить»[165].

Таким образом, киргизский обычай ыйык-сетер можно считать в общем идентичным обычаю, распространенному у казахов, тувинцев, алтайцев, монголов[166]. Это лишний раз подтверждает наличие глубинных этногенетических связей киргизов с названными и другими соседними с ними народами.

Не касаясь здесь почитания скал, отдельных камней, одиноко растущих деревьев и рощ и т. п., которое также было неотъемлемой частью культа местной земной природы, остановимся еще на особом отношении к рекам и источникам. Прежде всего, у киргизов имеется, хотя и смутное, представление о духе-покровителе вод[167]. Имеются основания предполагать, что такие духи-покровители имелись и у отдельных рек. На Тянь-Шане есть р. Алабуга. Современное значение слова *алабуга* —

окунь. Однако знаток киргизской старины Абдыкалык Чоробаев толкует это слово иначе *ала бугу* — пестрый олень. В верховьях этой реки якобы водились олени, один из них был пестрый *ала*. А. Чоробаев убежден в том, что ала бугу был «хозяином», духом-покровителем *(ээси)* этой реки. Такое происхождение названия реки весьма правдоподобно. Из приведенных ранее данных видно, что и оз. Иссык-Куль имело своего духа-покровителя в лице легендарной прародительницы племени бугу — Мюйюздюу эне.

Г. П. Снесарев в своем интересном этюде, посвященном жертвоприношениям воде, указывает, что весной, когда снимались земляные перемычки и вода поступала в канал, в нее бросали специально приведенного быка, которому предварительно подрезали шею. В ряде случаев животное не бросали в канал, а резали на берегу, спуская кровь в воду. «Мы имеем дело,— пишет автор,— с типичным жертвоприношением, мало чем связанным с исламом»[168]. В качестве жертвоприношения воде следует рассматривать и киргизский обычай во время строительства нового арыка спускать в воду или русло арыка кровь жертвенного животного, о чем имеются многочисленные свидетельства. Так, пользующийся широкой известностью строитель арыков на Тянь-Шане[169] рассказал, что, когда впервые пускали воду в новый арык, устраивали жертвоприношение, называемое «жер суу таюу». Резали овцу и перед пуском воды разбрызгивали ее кровь по сухому руслу. При разбрызгивании произносили бата:

Кан арыгы, жер суу, тоо таш,
Кудайым, сенин жолуца!
Арык крови, земля вода, гора, камень,
мой господь, (по) твоему пути!

Для угощения мясом зарезанной овцы созывали людей.

Т. Баялиева сообщает о любопытном факте, который служит прямым свидетельством живучести пережитков, относящихся к почитанию духа воды[170]. В 1950 г. в сел. Кочкорка (на Тянь-Шане) произошло сильное наводнение, имевшее разрушительные последствия. Течением были унесены животные и домашние вещи. В этот трудный момент несколько человек, взяв с собой жертвенное животное, поскакали в расположенное далеко от селения место, откуда началось наводнение, и принесли там

жертву во имя бога и арбаков (духов предков). При этом сделали так, чтобы кровь жертвенного животного смешалось с водой. В этом ярком факте можно усматривать попытку умилостивить разъяренного духа воды с помощью кровавой жертвы. Принесение ее «во имя бога и арбаков» можно считать позднейшим осмыслением более древнего представления о жертве владыке вод.

Имеется сообщение, что в г. Оше еще в 90-х годах XIX в. реке Ак-Бууре приносились в жертву люди[171]. Оно требует проверки. Не имел ли здесь место обряд, аналогичный тому, который соблюдался при пуске амударьинской воды в каналы,— в этом случае в воду бросали мираба (распределителя воды)[172].

О жертвоприношениях духу реки у качинцев писал С. Д. Майнагашев. Он сам наблюдал жертвоприношение р. Абакану. В реке был потоплен молодой бычок, увешанный цветными лентами. Такие жертвоприношения устраивались раз в три года[173].

Представление о духе воды «su eezi» существовало и у алтайцев. Жертвоприношения этому духу совершались сеоками оочы, тодош, мундус, меркит. В жертву приносили темно-серого коня, на которого вешали kečil — веревку из конского волоса[174], на ней — тряпочки в форме платков. Хозяин воды «Су азі Суваі (Суват)-кан» упоминается в благословении шамана[175].

Большой цикл представлений у киргизов связан с родниками башат, целебными ключами и источниками арашан. Ценные сведения об этом мы находим в рукописи, относящейся к концу XIX в. Ее автор пишет: «Уважением пользуются известные или целебные места, на которых даже приносятся жертвы. Этим почетом в Токмакском уезде пользуются: Иссыгатинские горячие источники, в Джуван-арыке Сасык-булак, в Берикме и Кетмень-Тюбе — Кемпир-Тырмак... Для жертвоприношения на этих местах режут барана, мясо которого варят и едят, а оглоданные кости складывают на видных местах, причем вымазывают салом имеющиеся там камни с разными изображениями... Кроме обмазывания салом этим камням ставят свечи «чирак» (*чырак* — светильник,— С. А.), число которых отвечает целям каждого приносящего жертву»[176].

«Река эта (Ак-суу, приток р. Джергалан, Прииссыккулье,— С. А.) знаменита между Дикокаменными киргизами по своим теплым целительным ключам,— пишет

П. П. Семенов. — Алма-Арасан (минеральный ключ в долине р. Ак-Суу, другой ключ называется Алтын-Арасан,— С. А.) оброс кругом тенистыми деревьями: между ними есть и искусственно насаженные яблони. Деревья, окружающие источник, почитаются священными; на них навешано много разноцветных лоскутьев: это жертвы дикокаменных киргизов гению источника»[177]. Эти показания были дополнены в наше время. На этом мазаре, называемом Алмалуу мазар, резали скот, пекли хлеб, пили воду из источника, купались в яме, которую он наполнял. Некоторые видели белого верблюжонка *(ак тайлак)*. Он считается «хозяином» источника *(булактын ээси)*[178].

Поблизости от с. Малтабар (в западной части Чуйской долины) есть родник Ак-Башат. Вода в нем зимой не замерзает. Еще совсем недавно его почитали, к нему отправлялись летом испрашивать дождя. Туда возили овец, их резали, варили мясо, читали молитвы, ночевали. По словам К. Дыйканова, в старину лили в воду кровь жертвенного животного. Местные жители рассказывают, что раньше видели возле источника ак-тайлака, который по ночам кричал. А в более поздний период ходившие к источнику якобы видели в самом источнике крылатого змея (канаттуу жылан).

Подобные легенды доводилось слышать много раз. Важно отметить, что у каждого такого родника или источника есть свой дух-покровитель, которому и приносятся жертвы, в том числе и аналогичные тем, которые отметил Г. П. Снесарев у хорезмских узбеков.

СЛЕДЫ ФЕТИШИЗМА

До недавнего времени в этнографической литературе о киргизах не было приведено каких-либо достоверных данных о верованиях, которые можно было бы отнести к явлениям фетишизма.

О том, что культ фетишей (онгонов) некогда существовал у казахов и киргизов, можно было догадываться по одному, правда очень скупому, замечанию Ч. Валиханова: «...второстепенные тэнгри, почитаемые в олицетворениях, и особенно те, которые имели изображения, как, например, истуканы богов земли — дзаягачи,— совершенно были забыты, вероятно потому, что более преследовались при введении ислама, как идолы, столь ненавистные мусульманам»[179].

Сравнительно недавно было получено подтверждение мыслей Ч. Валиханова. В рукописи «Зия ал-Кулуб», посвященной житию известного среднеазиатского суфийского шейха Ходжи Исхака, очень ярко живописуется посещение группой последователей Ходжи Исхака киргизского мольбища[180]. Многочисленная группа киргизов сидела перед больным вождем Серьюком. Когда принесли еду, каждый отрезал по кусочку мяса и бросил в сосуд. Затем все мужчины и женщины направились к дереву и отвесили поклон в его сторону, поставили сосуд с мясом и склонились перед ним. На дереве висел идол (бут)[181] из серебра, а вокруг него — в количестве до двух тысяч — были расположены вытесанные из дерева и камня другие идолы. Это было капище (бутхана) киргизов. В рукописи приведено название идола — «талбийа-йиджакар».

Сосуд с мясом поместили перед большим идолом и делали ему знаки, чтобы он отведал этой еды. Затем сосуд с мясом отодвинули, один кусок мяса вложили в левую руку идола, другой — в правую, а третий кусок (раскрошив) разбросали[182].

Оскорбленные и возмущенные действиями идолопоклонников, ученики шейха сбросили на землю большого идола, повели всю толпу к шейху. Тот обратился к толпе и спросил: «Что это такое и что оно может делать?» — и указал на идола. Собравшиеся ответили: «Это — наш бог (худа), и все, что делает ваш бог, делает и наш бог». Дальше описывается, как шейх исцелил больного и все собравшиеся стали мусульманами. После этого всех идолов разбили, а серебро подарили приближенным шейха.

Даже эти краткие сведения дают ценный материал для уяснения характерных особенностей культа онгонов у киргизов. Судя по описанию, назначением данного моления было излечение больного от тяжелого недуга. Оно сопровождалось кормлением онгона. Главный онгон был антропоморфный. Для изготовления онгонов использовались серебро, камень и дерево.

О следах фетишизма у современных киргизов писал Ф. В. Поярков: «До усовершенствования мусульманства, проникшего при среднеазиатских ханствах, было у киргиз или имелся «кут» — идол, вылитый из олова и свинца и обвернутый в разные тряпки, более преобладал цвет синий и красный. Идол этот употреблялся при повальных болезнях скота, более мелкого, обмывался во-

дой, которой окропляли скот, но теперь вышел из употребления, и об нем осталось только воспоминание»[183].

Замечательные данные, касающиеся этого же онгона и частично совпадающие с описанием Пояркова, собрал и опубликовал К. К. Юдахин: кут 2. уст. оберег, якобы охраняющий скот и человека (семь перламутровых пуговиц, нашитых на мешочек с кусочком свинца, и фигурка человека из свинца или олова, одетая в синие или красные тряпки: эта фигурка обмывалась водой, которой потом обрызгивали скот; теперь это позабыто, смутно помнят только старики)[184].

ШАМАНСКИЙ КУЛЬТ

Шаманство и связанное с ним мировоззрение, как и основанные на нем способы лечения некоторых болезней, относились к числу наиболее устойчивых явлений старого киргизского быта.

Интересующие нас сведения о киргизском шаманстве представлены лишь в трудах Ч. Валиханова[185]. Ф. Пояркова[186], в небольшой заметке В. Шумилова[187], в отдельных репликах, встречающихся в других работах. Ценные замечания о киргизских шаманах содержатся и в мемуарах П. П. Семенова-Тян-Шанского[188]. Отметим также небольшую публикацию С. Ильясова[189].

В 1946 г., во время Тянь-Шаньской этнографической экспедиции, нам довелось встретиться с двумя бывшими лекарями-шаманами *(бакшы)* — Борбу Шыгаевым (колхоз «Чон-Арык» Кулапакского р-на) и Абдуллабеком Монгошевым (колхоз «Кош-Булак» Тогуз-Тороуского р-на). Их сообщения, записанные С. Табышалиевым и А. Чоробаевым, существенно пополнили имевшиеся в литературе скупые данные по этому вопросу.

Названные новые записи в совокупности с другими источниками впервые позволили дать общую характеристику особенностей киргизского шаманства[190].

Основными функциями шаманов в конце XIX в. были лечение, причем главным образом нервных болезней, и прорицание. Однако функции прорицателей были присущи у киргизов также особой категории лиц, обладавших многими присущими шаманам признаками, что отметил еще П. П. Семенов-Тян-Шанский. Явившегося к нему шамана-прорицателя автор назвал «дуана»[191]. Можно предполагать, что представление о юродивых переплеталось у киргизов с шаманским культом; как

отдельных шаманов могли считать одержимыми, юродивыми, так и некоторых «дуана», обладавших даром прорицания, могли рассматривать как шаманов.

Известная связь среднеазиатского и казахского шаманства с дервишизмом подтверждается и на киргизском материале. Об этом свидетельствует и рассказ одного из киргизских шаманов, и то, что на пришедшем к П. П. Семенову «думана» была высокая шапка из лебяжьего пуха. Обычай надевать такие шапки был, вероятно, общим для дервишей и шаманов. Несколько думана, живших на Тянь-Шане, носили шапки из лебяжьих перьев, которые называли *кюлё* или *гюлё* (ср. узб. кулох — конусообразная шапка дервиша). Наличие высокой шапки из лебяжьего пуха у киргизского думана может свидетельствовать об общих чертах в шаманстве киргизов и некоторых сибирских народов. О сходстве дервишеских шапок с шапками сибирских шаманов писала О. А. Сухарева[192]. Она правильно обращает внимание и на связь среднеазиатского шаманства с обрядностью и идеологией среднеазиатского суфизма[193].

О проникновении в киргизскую кочевую среду суфизма уже указывалось выше. Очевидно также, что киргизское шаманство находилось в тесной связи с народными представлениями об особых способностях общения юродивых и одержимых (они в большинстве случаев принадлежали к числу нервнобольных людей) с могущественными, но невидимыми силами.

Приобретение киргизскими бакшы шаманских способностей не в последнюю очередь связано с наследованием шаманского дара от какого-либо из предков. Как и в «классическом» шаманстве, киргизские бакшы считались избранниками тех или иных духов-покровителей. При этом момент избранничества связывался, как правило, с тем или иным нервным заболеванием, появляющимся в юношеском возрасте, с сильными физическими страданиями. «Избранники» сопротивлялись получению шаманского дара и уступали настоянию духов лишь под угрозой мучений и смерти, которая якобы должна была наступить как возмездие непокорившемуся.

Момент принуждения наличествовал и в шаманстве казахов, а также таджиков и узбеков[194]. Мотив избранничества не исключал в ряде случаев обучения у известных шаманов. Т. Баялиевой удалось обнаружить также пережитки сексуального избранничества и в киргизском шаманстве[195].

В соответствии с основным методом шаманского «лечения», сводящимся к изгнанию из тела больного вселившихся в него злых духов, важнейшим моментом сеанса лечения являлось призывание шаманом своего духа-покровителя и духов-помощников, с помощью которых он и боролся против злого начала, сидящего в больном. В самих шаманских призываниях ярко отражен религиозный синкретизм. Характерно, что мусульманские элементы в этих призываниях опять-таки исходят в значительной мере из представлений, связанных с суфизмом. Ряд архаичных мотивов и образов, встречающихся в призываниях киргизских шаманов, уводит нас в мир сибирского шаманства.

Впрочем, это касается не только шаманских призываний. Л. П. Потапов, знакомясь с материалами по киргизскому шаманству, обратил внимание на довольно определенный круг народов Сибири, шаманство которых дает иногда поразительные аналогии с шаманством у киргизов. К ним относятся южные алтайцы (главным образом телеуты), якуты и буряты. Шаманство у них имеет отчетливо выраженные общие черты. Вопрос об аналогиях с якутами еще не ставился и не обсуждался в литературе. Якутское название шамана «ojун», как отметил Л. П. Потапов, стоит одиноко в перечне наименований шаманов у народов Сибири. Но термином *оюн* называется у киргизов само шаманское камлание. Так же («уйин») называется камлание и у узбекских шаманов Хорезма[196], сходное название камлания шаманов («пери-ойюн») отмечено у уйгуров Восточного Туркестана[197]. По мнению Л. П. Потапова, это служит этногенетическим сигналом, отражающим роль ранних и средневековых уйгуров в этногенезе ряда тюркоязычных народов, в том числе в этническом составе якутов. На участие уйгуров в этногенезе киргизов мы уже выше указывали.

К серии таких же этногенетических фактов Л. П. Потапов относит наличие у киргизов деления на «черных» и «белых» шаманов, причем, по данным Т. Баялиевой, черным шаманам отдавали предпочтение северные киргизы, белые считались более могущественными у южных киргизов. Наличие такого же деления характерно для якутов и бурят. Древняя же этногенетическая связь именно якутов и бурят хорошо известна. У других народов Сибири, кроме якутов и бурят, такого деления шаманов не наблюдается[198]. Д. К. Зеленин и большинство

других исследователей (в том числе и Л. П. Потапов), касающихся этого вопроса, находят, что расчленение шаманов на эти категории — явление довольно позднее, результат высокого развития шаманства[199].

У киргизов, по данным Т. Баялиевой, шаманы применяли при камлании плеть *(камчы)* и нож (как мне сообщили, шаманки у кашгарских киргизов употребляли для этой цели бубен малых размеров, без колотушки), некоторые же северокиргизские шаманы — трехструнный щипковый музыкальный инструмент *(комуз)*. В литературе имеются сведения о том, что у якутов, наряду с шаманским бубном («тунгур»), шаманы употребляли при камлании еще инструмент с натянутыми струнами. Другие народы Сибири такой инструмент, как известно, не употребляли. Напоминаю, что казахские шаманы сопровождали камлание игрой на смычковом инструменте («кобыз»).

Некоторые факты из мировоззрения киргизских шаманов находят себе близкие аналогии в шаманстве телеутов. Одним из духов-покровителей, «хозяином» некоторых киргизских шаманов являлся, по сообщению Т. Баялиевой, Ак-Тайлак. Он представлялся шаманом в образе белого верблюжонка. И у телеутов (шаманский бубен у них, как отмечает Л. П. Потапов, назывался во время камлания «ак адан», т. е. белый ездовой верблюд) в шаманских призываниях, записанных Н. П. Дыренковой, постоянно упоминается Ак-Тайлак как покровитель деревянной рукоятки «хозяина» бубна. В материалах по киргизскому шаманству Л. П. Потапов отметил еще одну поразительную аналогию, относящуюся к южным алтайцам, на которую обратила внимание Т. Баялиева. В одном из призываний киргизского «черного» шамана Томо (из племени саяк) упоминаются Бууракан (как название перевала), образы Буура (верблюда-самца) и существа Муз-Таман (ледяные подошвы). У алтайцев записано шаманское призывание, в котором названы «Пулут кöсту Пура-Кäн» (облачноглазый Бура-хан), «Мус аjакту Пі-кіжі» (Бі-кіжі, имеющий ледяные ноги), «Пулут косту Таі-Пура» (Таі-Бура, имеющий облачные глаза)[200]. По материалам А. В. Анохина, Пура-Кан считался одним из сыновей высшего божества Ульгеня[201]. Возможно, Т. Баялиева права, считая, что духи Пура-кан и Муз-Таман (алт. Мус аjакту) имели распространение у саяно-алтайских народов и киргизов. Факт вхождения ряда групп телеутов в этни-

ческий состав современных киргизов уже установлен, что нашло отражение в работах Л. П. Потапова и автора данного труда (см. гл. I). Следовательно, материалы по киргизскому шаманству могут служить дополнительным историческим источником для изучения этногенетических связей киргизов.

Призывания киргизских бакшы имеют много общих черт и с призываниями казахских шаманов — «баксы».

В «лечебной практике» киргизских шаманов северных районов Киргизии отсутствовали приемы лечения, чрезвычайно характерные для казахских «баксы», уйгурских «перихон» и шаманов ряда других народов. Приемы последних заключались в «переселении» злых духов, обитающих в теле больного, в какие-либо существа или предметы (животных, птиц, кукол и т. п.). Однако эти же приемы лечения различных болезней широко практиковались в быту киргизского населения, но уже не шаманами и шаманками, а знахарями и знахарками разных «рангов».

Так, по сообщению Н. П. Дыренковой (ее записи относятся к Центральному Тянь-Шаню), в некоторых случаях, когда болеет ребенок, его лечат при помощи заклинаний и магического обряда «переселения болезни», называемого *кёчёт*. Старуха, усевшись в юрте около больного ребенка, делает из старых тряпок (белых и черных) и из стеблей степного растения чия две фигурки — одну женскую, другую мужскую. Завязывает в узелки на концах белой тряпки толокно *(талкан)*, крупу, соль, сало и семена какого-либо растения — этот сверток называется *азык тюлюк*, т. е. продукты, продовольствие; обе фигурки старуха усаживает на две палочки из чия, изображающие лошадей, через палочки она перебрасывает узелки с продуктами. Все вместе она заворачивает в общую тряпку (колл. МАЭ № 3359 — 17 а, г). Обводя этим свертком три раза кругом всего туловища ребенка, старуха приговаривает:

Эртеңки учук кечке жетпе,
кечки учук эртеңке жетпе,
агыны катуу сууга бар,
ашуусу катуу тоого бар,
ичи жаманга бар,
туура келди душманга бар,
мен да кайттым,
сен да кайт.

Утренний отрезок нитки, до вечера не доходи,
вечерняя нитка, до утра не доходи,
к быстро текущей реке иди,
на гору с трудным перевалом иди,
к злоумышляющему иди,
к встречному врагу иди,
и я возвратился,
и ты возвратись.

Затем фигурки выбрасывают куда-нибудь подальше от юрты, иногда зарывают в ямку. Полагают, что с ними вместе уйдет и болезнь. Когда бросают их, говорят:

Сен жолоочу болсоң	Если ты есть путник,
жол менен кет,	дорогой уходи,
жортуулчу болсоң,	если ты есть грабитель,
жол менен кет.	дорогой уходи.

После этого вокруг больного обводят чашкой с водой, говоря *айланайын кудай суу менен кетир* (да покружусь я, кудай, с водой уведи). Воду дают пить ребенку и затем выливают ее за юрту. Одежду больного ребенка отдавали нищему или сироте. Это пожертвование или милостыня называется кудайы или *садага*.

В приведенных записях Н. П. Дыренковой, как мы видим, нет прямых указаний на какую-либо связь этих кукол-изображений с изображениями женских духов-предков — «эмегендеров» (ӧрӧкеннеров) у телеутов, шорцев и кумандинцев. Однако отдельные замечания, содержащиеся в другой работе Н. П. Дыренковой[202], заставляет высказать предположение о наличии такой связи.

Изготовление описанных выше фигурок у киргизов во время болезни ребенка, снабжение их «на дорогу» запасом пищи и «лошадью» и выбрасывание их далеко за аил, как и общее название для изображения женских духов-предков у шорцев (qurtujaq) и у кумандинцев (qurtyjaq) и для детских кукол у киргизов *(куурчак)*, указывают, как нам кажется, на то, что при магическом лечении у киргизов фигурки являлись изображениями материнских духов-предков. Дав им «болезнь» ребенка (или «переселив» в них эту «болезнь»), их отправляли в путь, как отправляли в путь лишних или пришедших в ветхость эмегендеров телеуты, сажая на плотик, пуская его по течению реки (или относили их подальше от дома и бросали).

По данным Т. Баялиевой, киргизские шаманы и шаманки в Южной Киргизии применяли такой метод «лечения», как «переселение» духов болезни в птиц и животных[203]. Следовательно, этой стороной своей «практики» они отличались от своих северо-киргизских собратьев.

Киргизское шаманство еще слабо изучено. Тем не менее имеющиеся уже в нашем распоряжении материалы убедительно свидетельствуют о том, что в нем соче-

тались многие особенности, свойственные, с одной стороны, сибирскому и центральноазиатскому (в частности, уйгурскому) шаманству и, с другой стороны — шаманству среднеазиатскому (с его связями с исламом, и прежде всего с суфизмом). Киргизское шаманство представляет собой своеобразный «узел», в котором сплелись различные религиозные системы. Генезис киргизского шаманства вполне закономерно отражает сложный процесс формирования самой киргизской народности, в состав которой вошли этнические элементы как южносибирского и центральноазиатского, так и местного, среднеазиатского, происхождения. Однако в ходе образования поздних форм киргизского шаманства несомненно сыграли большую роль и прямые контакты (на протяжении столетий) с оседлым населением Восточного и Западного Туркестана, оказывавшим свое влияние на религиозную идеологию киргизских племен.

КУЛЬТ УМЕРШИХ И ПРЕДКОВ

Благоприятной почвой для бытования многообразных домусульманских верований являлась живучесть патриархальных традиций, коренившихся в свою очередь в особенностях общественного строя, в остальных формах кочевого скотоводческого хозяйства. Неустойчивость последнего, приводившая к систематическим голодовкам и разорению трудовых хозяйств, бессилие перед «власть имущими», а также перед эпидемиями и разного рода болезнями вызывали к жизни превратные представления о причинах бед и несчастий. Беспомощные перед социальными силами гнета и бесправия, перед стихийными силами природы, рядовые скотоводы и земледельцы искали поддержки у созданных их же фантазией сверхъестественных существ. Они пытались прибегать к защите и помощи также своих умерших и предков; последним приписывалась способность влиять на благополучие потомства.

Культ умерших и предков занимал в системе доисламских представлений у киргизов одно из главных мест. Он был распространен среди всех групп киргизов и имел вполне сложившиеся, устойчивые формы, что объясняется двумя причинами: характером самого киргизского общества с присущими ему патриархальными чертами и некоторой связью культа предков с исламом, хотя эта связь не всегда достаточно отчетлива. Основу культа

умерших и предков составляют анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков. Этот культ сложился на сравнительно поздней стадии развития общества. Он получил наибольшее развитие в патриархально-родовом обществе, где родовые старейшины, главы патриархальных семейных общин пользовались непререкаемым авторитетом. Авторитет и власть старейшин и глав большесемейных общин, рождавшие у сородичей чувства покорности и приниженности, переносились и на их духов, обитавших в загробном мире. Патриархальные вожди и старейшины и после своей смерти продолжали вызывать у живых сородичей те же чувства. Полагали, что духи умерших и предков вправе требовать к себе постоянного внимания и заботливого отношения со стороны потомков. И действительно, живые потомки глубоко почитали предков, стремились заручиться их расположением, избежать их недовольства, считая, что жизнь и благополучие живых, в значительной мере зависят от отношения к ним со стороны духов умерших и предков.

Таким образом, в сознании людей возникли представления о могущественных духах предков, способных покровительствовать их живым сородичам, оберегать и охранять их от несчастий и бед.

Наличие культа умерших и предков у казахов и киргизов впервые в отчетливой форме отметил Ч. Ч. Валиханов. В своих черновых «Заметках о киргизах», основанных преимущественно на расспросах и наблюдениях во время его пребывания среди киргизов Прииссыккулья, он писал: «Духи умерших также получают значение божественное, в честь их ставят свечи, приносят в жертву баранов. При обращении к огню и духу (по-видимому, духу умершего,— С. А.) говорят следующее заклинание: «Мать огонь! или Отец дух! Памяти твоей поклон. Тобо, Тобо! Помилуй!»[204].

Рассматривая древние религиозные представления казахов и киргизов в статье «Следы шаманства у киргизов», Ч. Ч. Валиханов видит в арвахах духов умерших предков. Он отмечает, что после смерти человек становится арвахом, т. е. духом, и указывает: «Благополучие его в том мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок. Если поминки были исправны, он был спокоен и покровительствовал всем родным, не то он становился врагом и вредным»[205]. Отсюда возникла самая тесная связь между культом предков и

циклом поминальных обрядов, входящих в традиционный погребальный культ у киргизов.

Далее Ч. Ч. Валиханов пишет о призывании в трудных случаях живыми имен своих предков, о поездках на поклонение к могилам предков, о просьбах, обращаемых к предкам (например, бездетные испрашивали сына)[206]. «Киргизы, сообщает Ч. Ч. Валиханов (здесь он несомненно имеет в виду и казахов, и киргизов,— С. А.), при малейшем несчастии режут животное во имя божие... или во имя арвахов и приносят жертвы не при обо, а на могилах предков»[207].

Переплетение культа предков с погребальным культом видно из замечания Ч. Ч. Валиханова, которое хотя и относится, судя по тексту, к казахам, но в равной мере касается и киргизов: «Когда умирает человек, то его аруаху-духу — зажигают по одной свечке каждый день до сорокового дня[208], или только четыре дня... полагают, что до сорока дней дух умершего посещает свою юрту и узнает о расположении детей; для того каждый день до зажжения свечи в сумерки отворяют дверь, наполняют одну чашку кумысом и в дверях постилают белую кошму, готовят прием для покойника. Все присутствующие в юрте, прочитав коран, выставляют чашку аруаху и зажигают свечку»[209].

В киргизском патриархальном обществе культ предков в прошлом был неразрывно связан со своего рода культом героев. Естественно, что самыми чтимыми предками у киргизов были известные по генеалогическим и историческим преданиям и легендам родоначальники, от которых вели свое происхождение те или иные племена и роды, их подразделения, вожди родоплеменных группировок, прославившиеся своим умом и подвигами, военачальники, предводители военных дружин *(баатыр)*, отличившиеся необыкновенной храбростью и воинскими доблестями, и все другие личности, выделявшиеся своими качествами и своей деятельностью в хозяйственной и общественной жизни. К духам этих умерших предков прибегали особенно часто. Их имена нередко становились боевыми кличами племенных группировок, отдельных племен и родов. По этому поводу Ч. Ч. Валиханов писал: «Люди великие, сильные были всесильными, всемогущими онгонами (так автор называет арбаков,— С. А.), мелкие натуры становились и по смерти ничтожными духами, которые не могли ни порядочно любить и не умели ненавидеть... У киргизов почитание арвахов

до сих пор во всей силе... Всякую удачу приписывают покровительству арвахов»[210]. Эта тесная связь между культом предков и почитанием героев и выдающихся личностей придавала представлениям о духах умерших предков особую силу и живучесть. Не случайно культ предков нашел отражение в упоминавшейся выше рукописи XVI в. «Маджму ат-таварих».

По представлениям киргизов, духи предков *(арбак)* покровительствуют оставшимся в живых родственникам; всякого рода несчастья и болезни объяснились тем, что духи предков «отступились» от человека за какой-либо поступок, недостойный их памяти. Результатом этого воззрения являлось особое уважение к могилам предков. По рассказам, в старину за оскорбление могилы полагалась смертная казнь. На могилах умерших обязательно ставился какой-либо памятник или знак. Так, у племени саяк ставился высокий шест с привязанным к нему хвостом самой любимой лошади покойного. Обычно могилу обносили глинобитной стеной, а возле могил знатных и богатых скотоводов устраивали надмогильные сооружения *(кюмбёз)*, иногда довольно крупных размеров, типа мавзолеев.

В этой связи мы обратимся к рассмотрению некоторых типов погребальных сооружений у киргизов. Они представляют значительный интерес не только с точки зрения истории киргизской культуры и ее связи с культурами древних насельников Средней Азии, но и как материальные объекты, непосредственно связанные с культом умерших и предков.

В Ак-Талинском р-не бывш. Тянь-Шаньской обл. в 1946 г. мне довелось ознакомиться с расположенным вблизи от развалин кокандской крепости Куртка-коргон крупным мавзолеем. Он состоял фактически из двух пристроенных друг к другу мавзолеев, возведенных над могилами известных вождей киргизского племени саяк Атантая и Тайлака.

Согласно устным сведениям, сооружение было возведено не позднее второй четверти XIX в.[211] Оба купола мавзолея разрушены. Сохранившиеся стены сложены из жженого кирпича. В правой (восточной) половине мавзолея находилась, по рассказам очевидцев, кирпичная выкладка, в которой был ход. Он вел в помещение, имевшее небольшую дверь *(каалга)*, сделанную из арчи. За дверью был устроен ход, сообщавшийся с подземным склепом, расположенным под левой (западной) поло-

виной мавзолея. Это сооружение носит название *сакана* или *сагана*[212]. Вход в кирпичную выкладку был закрыт плотным настилом из арчевых жердей, обмазанных сверху глиной. В камере подземного склепа были похоронены Атантай, Тайлак и их близкие родственники:[213] семь сыновей и внуков Тайлака. Следовательно, в этой семейной усыпальнице было захоронено в разное время около 10 человек.

Как утверждают старики, в таких склепах раньше погребали только особо знатных людей, принадлежавших к кочевой феодальной знати, а также выдающихся героев *(баатыр)*. Женщин здесь хоронить не разрешалось.

Размеры склепа делались такими, чтобы боевое копье (найза) могло свободно вращаться вокруг своего центра. Трупы клали на земляной пол, подстилая под них кожу — юфть *(булгаары)*. Каждый труп отделяла от другого кирпичная стенка высотой примерно 0,5—0,6 м, в соответствии с мусульманским обычаем, который требовал, чтобы покойники не могли видеть друг друга.

Такого типа мавзолеи окружались в прошлом ореолом святынь. Родственники приезжали к ним на поклонение. Еще в 1919 г. к описываемому мавзолею из Тогуз-Тороуского р-на приезжали на поклонение внуки Тайлака и внук Атантая со своими семьями. Возле мавзолея были заколоты кобылица и корова, устроено угощение. Приехавшие провели здесь всю ночь, зажигали свечи, входили внутрь склепа (женщины и дети туда не допускались), молились.

Приведу услышанный от очевидца[214] рассказ об аналогичном описанному типе подземного погребального сооружения. У отца рассказчика был брат Чоро. В 1938 г. умер внук Чоро — Капабай Мамбеталиев. Его решили похоронить в «фамильной» усыпальнице, в которой был похоронен и сам Чоро. К тому времени она еще не была разрушена. Усыпальница, расположенная внутри мавзолея, помещалась в подземной камере. Ход в погребальное сооружение был перекрыт жердями из арчи, а пространство между жердями заложено сырцовыми кирпичами. Каждый раз, когда требовалось произвести очередное захоронение, кирпичи и жерди снимали. Под ними располагалась квадратная яма глубиной по грудь стоящего в ней человека. Она называлась *чара* (чаша)[215]. На дне ее у стены имелось отверстие, кото-

рое служило ходом в подземную камеру *(казанак)*[216] значительно больших размеров. Она представляла собой помещение квадратной формы. Длина каждой стены — около 3 м, высота равнялась примерно высоте свободно стоящего человека среднего роста. Дно камеры было расположено значительно ниже дна чара, приблизительно на 1.2—1.3 м. После захоронения ход в казанак закладывали кирпичами.

Рассказчик сам опускался в эту камеру. По его словам, в ней лежали останки захороненных здесь 5—6 человек в виде истлевших костей и сохранившийся костяк самого Чоро. Последний был похоронен, когда рассказчику было 6—7 лет, т. е. в 1898 или 1899 г. Перед нами характерный пример подземного погребального сооружения, рассчитанного на захоронение целой группы близких родственников.

Мы посетили в 1946 г. мавзолей Кельдибека — одного из крупных в прошлом феодалов племени саяк. Он тогда был уже частично разрушен. По словам сопровождавших нас лиц, раньше на стенах в куполе внутри мавзолея имелись изображения перекочевки на верблюдах, охотника с ружьем, охотничьей собаки (тайган) и игр молодежи. Во время осмотра мавзолея не было обнаружено даже следов этих рисунков. Согласно полученным сведениям, в погребальной камере этого мавзолея было в свое время захоронено 5 или 6 родственников Кельдибека.

Следует отметить, что в недалеком прошлом среди киргизов сохранялся обычай погребения на особых кладбищах членов одного «родового» подразделения; нередко и сейчас можно встретить захоронение в одном месте членов небольшой семейно-родственной группы. В Джумгальском р-не, между перевалом Кыз-Арт и сел. Чаек, можно видеть небольшое кладбище, окруженное хорошо сохранившейся глинобитной стеной. В 1948 г. на кладбище имелся один мавзолей и около двух десятков обычных могил. Здесь были похоронены члены одной семейно-родственной группы, т. е. члены семей, ведущих свое происхождение от одного предка.

Изложенные данные свидетельствуют о большой роли родственных связей в киргизском обществе. Основанное в прошлом на патриархальных началах, на почтительном уважении к памяти предков, это общество последовательно сохраняло родственный принцип и в погребальном обряде.

Как мы видели выше, в погребальном обряде киргизов еще в недавнем прошлом сохранилось устройство подземных сооружений для группового захоронения, главным образом лиц знатного происхождения. Но едва ли будет ошибкой предположение, что погребальные сооружения подобного или близкого к ним типа ранее были распространены более широко.

Т. Баялиева, производившая в 1959 г. по моей просьбе записи, сообщила, что в Ала-Букинском р-не (сел. Ак-Таш Чаначского сельсовета) Мусабай Абдиев из племени кутчу рассказал ей, что он слышал о наземных сооружениях *(сагана кёр)*, которые делали в болотистых местах. Их сооружали из кирпичей для каждой группы близких родственников *(бир атанын балдары)*. Последних клали рядом друг с другом. Это сооружение для коллективного захоронения запирали на замок. Самому рассказчику не довелось видеть такое сооружение. Но самый факт существования подобных захоронений вряд ли может вызывать сомнение. Это сообщение вызывает большой интерес в связи с публикацией Г. П. Снесарева о больших домах для умерших, сооружавшихся в Хорезме[217].

Согласно этнографическим материалам, «катакомбные» погребения, к каким несомненно нужно отнести описанные подземные сооружения, бытуют в среде киргизского населения до настоящего времени. Но сейчас это исключительно одиночные погребения[218]. Принцип же самого погребального сооружения остается в общем тем же, что и при устройстве могил для группового захоронения.

О современном катакомбном погребальном сооружении у киргизов дает представление устройство могилы, в которой в нашем присутствии был захоронен в 1955 г. Тёлёнбай Исмаилов (Алайский р-н Ошской обл.). Могила представляла собой прямоугольную яму (айван), в центре ее — поперечное углубление. Там, где западная стена ямы соединяется с дном углубления, устроено отверстие (диам. до 0.6 м), ведущее в подземную камеру — *казына*. Ее дно расположено на 0.3—0.35 м ниже дна поперечного углубления. Длина казына примерно соответствует длине дромоса, высота — около 1 м. После того как покойника положили в казына, ход в нее был закрыт поставленными вертикально (с небольшим наклоном) колышками из арчи; потом перпендикулярно первому положили второй ряд колышков. Дромос за-

полнили большими ветками арчи, поверх которых бросили несколько охапок сена. Все это было утрамбовано, и для земли почти не осталось места. Обычно же эта яма засыпается землей.

Само киргизское население четко различает три типа погребальных сооружений: описанные выше сагана или сагана кёр, могилы с подбоем — *жарма кёр*[219] и, наконец, могилы с катакомбой — *кёр*. Второй тип погребальных сооружений применяется преимущественно в тех случаях, когда умирает много людей (во время эпидемий или других стихийных бедствий), или когда по тем или иным причинам требуется спешно похоронить умершего, а также при наличии мягкого грунта, не позволяющего устроить катакомбу. В иных случаях предпочитается третий тип — катакомбное погребение. Впрочем, следует отметить, что в отдельных районах погребальные сооружения различаются по этническим группам. В настоящее время два последних типа погребальных сооружений рассматриваются как вполне соответствующие требованиям мусульманского погребального обряда.

За последние десятилетия археология Средней Азии обогатилась открытием большого числа памятников с катакомбными захоронениями[220]. Эти памятники, относимые к концу I тысячелетия до н. э. и к началу н. э., имеют свои особенности. Основная, отличающая их от современных памятников, заключается в том, что погребения расположены под насыпями разных типов. Однако нетрудно заметить в них общие черты конструкции, которые характерны и для современных киргизских погребальных сооружений. Кроме общих черт и отдельные детали также указывают на некоторое сходство между древними и современными погребальными сооружениями и самим ритуалом погребения. Ход из дромоса в погребальную камеру, так же как и в древних сооружениях, киргизы закладывают сырцовыми кирпичами или камнями, а нередко деревянными жердями или брусками, камышом. Покойников киргизы клали раньше на подстилки из кожи; в древних памятниках им соответствовали доски, циновки, войлок и т. п. Вполне понятно отсутствие какого-либо погребального инвентаря в киргизских могилах недавнего времени или возле могилы: это противоречило бы предписаниям ислама, хотя имеются отдельные указания на их нарушения. Например, по сведениям, полученным от А. Чоробаева (они относятся приблизительно к концу XVIII в.), два враждовавших

друг с другом киргизских храбреца (баатыр) Кемпир-бала и Чомой-баатыр были похоронены рядом. В могилу Чомоя было положено боевое копье (найза), чтобы он имел возможность, если не примирится с Кемпир-бала, воевать с ним и на «том свете». Оба мавзолея и сейчас стоят в местности Ак-Терек (Ак-Талинский р-н).

Как показали исследования А. Н. Бернштама и других археологов, катакомбные и подбойные захоронения характерны не только для конца I тысячелетия до н. э. и начала н. э., но и для последующего периода, в частности для позднетюркского времени. Что касается погребальных сооружений типа киргизских подземных склепов, то известные аналогии к ним встречаются и в более позднее время среди мусульманских памятников средневековья[221].

Все это свидетельствует о том, что киргизские погребальные сооружения, несмотря на вполне мусульманский обряд захоронения, находятся в известной генетической связи с памятниками предшествующих эпох, в них нашли свое отражение более ранние местные традиции.

Помимо господствовавшего способа погребения в земле, имеются данные об одном своеобразном типе временного «хранения» умерших. Это хранение было связано с обычаем обязательного захоронения умершего на родовом кладбище, на земле, где он родился и где жили его предки. Труп одного из знатных вождей племени бугу Бирназара (из подразделения белек) был перевезен из Приссыккулья в Кызыл-Коргон (поблизости от Алайской долины), где жили его предки[222]. Один из феодалов племени саяк Тюнтей был после смерти перевезен с Иссык-Куля на Центральный Тянь-Шань (местн. Мин-Булак), на его родину[223]. У рода согу (племя могол) было родовое кладбище, но богатые и знатные в прошлом умерших здесь не хоронили, возили их в долину Чаткала и хоронили возле мазара Идриса-Пайгамбара[224]. Один из источников, составление которого было закончено в 1851 г., сообщает: «...казахский аймак считает столицей Ташигань (Ташкент), однако его князья и ханы зимой и летом имеют свое место кочевья. Когда умирают, то их (прах) возвращается для погребения в Ташигань»[225].

Эти обычаи, распространенные среди киргизов и казахов, вызывали нередко необходимость из-за неблагоприятных обстоятельств (например, закрытие перевалов зимой) отложить погребение умершего в другой ме-

стности поздней осенью до весны. В этих случаях совершали все погребальные обряды, заворачивали труп в саван и затем зашивали в сыромятную копченую верблюжью кожу (*ширн*). В таком виде труп вешали на высокое дерево во дворе до весны. Когда становилось тепло, труп увозили и хоронили на родовом кладбище или возле известного мазара и только после этого проводили цикл поминальных обрядов. Покойного хоронили в коже, в которую он был зашит[226]. Этот способ временного «хранения» умершего чрезвычайно напоминает древние приемы «воздушного» погребения. Так, в источнике, относящемся к племенам си (хи), кумоси (кумохи) (VII—VIII вв. н. э.) указывается: «Умерших, завернув труп в тростник и траву, вешают на верху дерева»[227]. Аналогичный обычай существовал у древних тюрков — теле: «Покойных полагали в гробу и ставили в горах или привязывали на деревья»[228].

Имели место у киргизов и другие, не совсем обычные способы погребения. Не раз приходилось слышать, что в случае смерти человека на очень далеком расстоянии от родины, мясо снимали с костей и кости привозили и погребали там, где жили его предки. Так, Нарботобий из племени нойгут был убит во время военных действий где-то в районе Кашгара. Его сподвижник и соплеменник Турдубай снял мясо с костей Нарбото и привез кости в сел. Газ или Согмент (там жили нойгутцы), где они и были захоронены[229].

В настоящем исследовании мы не имеем возможности подробно рассматривать и анализировать погребальный ритуал у киргизов в целом, хотя и располагаем для этого необходимыми данными[230]. В нем представлены некоторые обычаи, аналогии которым легко найти у других народов Средней Азии и казахов[231], а частично и у народов Сибири.

Остановимся лишь на отдельных сторонах погребального культа и связанных с ним представлений. Согласно последним, у каждого человека имеется душа *жан*, которая имеет вид мухи *чымын*[232]. Души детей имеют вид мелких птичек *чымчык*[233]. Для обозначения души имеются и другие термины: *сур, кут*[234]. Дыхание, вздох (*тын*) — свойства живого существа, человека[235]. Слово *узюл* употребляется в двух значениях: 1) перерываться, прерываться, обрываться; 2) *перен.* скончаться[236]. Эти данные могут быть сопоставлены с верованиями алтайцев и хакасов. Жизненная способность тела, проявляющаяся в

одушевленности, дыхании, росте, определяется у алтайцев тем же термином «тын». По их представлениям, душа «суна» в момент смерти отделяется от тела и принимает вид прозрачного пара «узут»[237]. Хакасы считают, что душа живого человека «хут» через год превращается в душу умершего «узут». У них «тын» — душа и жизнь; когда говорят «тын узулду», это значит — прервалась его жизнь, т. е. человек умер[238]. Между киргизским понятием «үзүл» и алтайско-хакасским «узут», хакасским «узул» существует, возможно, прямая семантическая связь.

Как и туркмены, и узбеки Хорезма[239], киргизы считали, что души умерших нужно снабжать пищей. Этой цели служили угощения, устраивавшиеся по случаю поминок на 3-й, 7-й, 40-й день и через год после смерти, а также поедание и оставление пищи на могиле. Один из наших собеседников[240] сообщил, что он сам видел на северном побережье Иссык-Куля, как на некоторых могилах оставляли деревянные чашечки *чёйчёк*, в которых лежали куски мяса или *боорсок* — жаренные в масле кусочки теста. Иногда оставляли и кумыс. В старину, рассказывал почтенный Узунмолдо[241], в отступление от требований шариата, через семь, реже через 20—30 дней отправлялись на могилу покойного *(бейит башына барган)*, брали с собой вареное мясо, айран, кумыс и съедали возле могилы все принесенное. Иногда мясо варили на кладбище и здесь же им угощались. Небольшое количество кумыса или айрана лили на могилу.

После кратких предварительных замечаний, остановимся на общем веровании в загробное существование человеческой души.

В этой связи большой интерес представляет любопытный факт, отмеченный в опубликованном М. С. Андреевым отчете о его поездке в Касанский р-н[242]. Автор сообщает о быстро исчезающем теперь обычае у киргизов делать в доме умершего мужчины подобие куклы *(тул)*, которая должна представлять покойного. На поставленную вертикально подушку надевают халат покойного, сверху кладут его чалму. Изображение ставят в углу и отгораживают занавеской. К углу, где оно находится, подходят с почтением. Изображение умершего сохраняется в доме до устройства тризны, т. е. в течение года. Как отмечает К. К. Юдахин[243], оно ставилось над местом супружеского ложа. Сидя под ним, вдова оплакивала покойного мужа[244].

Описанный обычай, подтверждения которому были получены нами в различных районах Киргизии, свидетельствует о существовании у киргизов веры в душу человека, продолжающую жить и после его смерти. Она находится в одном ряду с целым циклом соответствующих представлений, встречающихся не только у киргизов, но и у ряда других народов[245]. Эти представления, как и верования, связанные с идеей существования потустороннего мира, получили у киргизов особое развитие в виде культа умерших и предков[246].

Совершенно аналогичный киргизскому обычай изготовления изображений умерших отмечен А. Левшиным и Г. Н. Потаниным у казахов[247], В. Миллером и М. М. Ковалевским у осетин[248].

С подобной системой представлений связана этнографическая деталь, содержащаяся в киргизском героическом эпосе «Манас». Еще при жизни Манаса его жена Канык ей воздвигает для него мавзолей[249]. Однако, когда он умер, опасаясь, что враги могут надругаться над его прахом, Канык ей дает приказание устроить в Черной скале пещеру-склеп и похоронить там тайно тело Манаса. При входе в пещеру ставится подпорка, изображающая самого Манаса. Вместо тела Манаса, как рассказывается далее в эпосе, в мавзолее было похоронено его изображение, сделанное из дерева и обернутое в белый войлок.

В этой детали эпического повествования как нельзя более ярко выступает перед нами то же верование, которое выразилось в обычае, описанном М. С. Андреевым: в изображении покойного продолжает жить его душа. Аналогичное верование в близко совпадающих формах прослеживается и у некоторых других народов[250]. Весь ритуал, связанный с изображением покойника, преследует цель обеспечить его благополучие в загробном мире, создать для него те же условия, какие окружали его в земной жизни.

Рассматриваемый киргизский обычай восходит к древнетюркской погребальной обрядности, получившей отражение и в каменописных памятниках енисейской письменности. В надписи на памятнике из Кожээлиг-Хову (Е-45) содержатся следующие строки:

5) Бир йстмиш йашымга кок тенриде кунке азыдым. Сезиме
6) шурси йамда, элим, сизиме, йерим, субум, сизиме,
куйда кунчуйум тулы кылты. Сизим...
5) На шестьдесят первом году (жизни) я на голубом небе

не стал видеть солнце. От вас...
6) ...от моего государства, от вас, моя земля, моя вода,
от вас...
моя княжна в тереме сделала тул. От вас...[251]

Эта эпитафия, найденная в Туве, в местности Кожээлиг-Хову, была высечена от имени умершего Кумюл еге, для которого, очевидно, тул, который должна была сделать его вдова, имел прямое отношение к продолжению его существования в загробной жизни. Близкие по идее представления, связанные с погребальным обрядом у киргизов, нашли отражение в записях, сделанных по нашей просьбе киргизским этнографом Токтобюбю Баялиевой. Из них следует, что существовал обычай кла́сть в саван *(кебин)* вместе с телом покойного изображение человека (куурчак, что значит — кукла) в виде крестовины, палки которой обвертывали тканью. При этом изготовляли из тряпочек и «голову», которую привязывали нитками к крестовине. Белая тряпочка на голове изображала лицо. Такое изображение клали в могилу с покойным в тех случаях, когда у последнего после смерти суставы оказывались подвижными. Чтобы избежать дальнейших смертей, и изготовляли «куклу»[252].

В другой записи сообщается следующее[253]. В тех случаях, когда у покойного после смерти шея и суставы оставались подвижными, считали, что это — плохой признак, что смерть ожидает еще кого-либо из семьи, из близких покойного. Тогда брали шест длиной в рост покойного и делали крестовину в ширину плеч. Обертывали деревянные части остова той же тканью, какая шла на изготовление савана *(кепин)*. Говоря *ушул сенин шеригиң* (это твой спутник)[254], заворачивали эту «куклу» вместе с телом покойного в саван. Обряд совершали для того, чтобы покойный никого из живых не увлек за собой. Изображение должно было как бы заменить собой человека.

Этот обычай тем более замечателен, что он сопровождает уже давно бытующий мусульманский обряд погребения, который в его ортодоксальной форме не допускает ничего подобного. К тому же он зафиксирован в Южной Киргизии, где устои ислама были гораздо прочнее, нежели в других районах Киргизии.

Киргизский обычай может быть поставлен в прямую связь с обнаруженными в погребениях Оглахтинского могильника погребальными куклами[255]. Примечательно

именно то, что эти куклы, представляющие собой подобия человеческого тела, сшитые из кожи и туго набитые травой, были найдены лежащими поверх скелетов людей. А. В. Андрианов в своем отчете о раскопках прямо указывает, что «под этим подобием человека лежали кости» скелетов. По мнению Л. Р. Кызласова, этот факт убеждает в том, что первоначально в могилу погребался труп покойного и лишь только затем, по истечении некоторого времени, укладывалась погребальная кукла[256]. Для уяснения назначения погребальных кукол и всего связанного с ними ритуала Л. Р. Кызласов привлекает историко-этнографические данные по верованиям и культу хантов. Из них следует, что изготовлявшаяся после смерти покойного кукла в качестве вместилища тени покойного (одной из трех частей человеческого «Я») примерно в течение года пользовалась со стороны окружающих заботой и вниманием: ее кормили, одевали, раздевали, умывали, укладывали спать и т. п. По истечении года, когда покойник, по представлениям хантов, уже не нуждался в опеке, мог заботиться сам о себе, устраивали похороны куклы, причем хоронили ее в той же могиле, в которой лежал прах покойного. Тем самым возвращали окончательно тень к телу, из которого она вышла. Л. Р. Кызласов приходит к выводу, что хантские погребальные куклы совершенно аналогичны таштыкским, сохранившимся в могилах Оглахты.

Чрезвычайно интересный обряд переселения души покойного в «царство мертвых» у нанайцев описывает А. Н. Липский[257]. Вначале изготовляли куколку из дерева — «фаня», которая изображала тень умершего человека, одну из его душ и в то же время вместилище другой — астральной души. В течение трех лет после похорон в отношении этой куклы совершались действия, соответствующие обслуживанию больного человека: ее «кормили», давали ей покурить, подносили обновы, подарки и т. п. Через три года совершался обряд «касатаури», для совершения которого изготовлялась другая кукла — «мугдэ»[258]. Она была размером не меньше поясной натуральной величины и не крупнее натурального размера человека на ногах. На куклу надевали костюмы, принадлежавшие умершему, около нее клали и ставили другие его вещи. Во время этого обряда душу покойного, покидавшего куколку фаня, шаман вселял в мугдэ. В тот момент, когда душу опознавали и прини-

мали в «царство мертвых», мугдэ бросали в костер. Она должна была хотя бы частично обгореть, но не сгореть совсем. По мнению А. Н. Липского, сожжение куклы было пережитком некогда существовавшего у нанайцев обряда трупосожжения. Следовательно, это было реминисценцией старинного погребального обряда.

Л. П. Потапов описывает обычай у тувинцев, интересный тем, что он имитирует один из древних способов погребения покойника вместе с вещами и домашним животным путем сожжения (сжигались сделанные из теста фигурки, изображавшие покойного и вьючного быка, сшитые из кожи и ткани узда, одежда и вьючные сумы, деревянные модели седла и чашки)[259].

В заключение упомянем об обнаруженных во время работ Тувинской археолого-этнографической экспедиции в двух погребениях древнетюркского времени изображениях покойного в виде кукол. В одном погребении кукла была сделана из жгутов сена, обшитых китайской тканью, и подпоясана настоящим кожаным поясом с золотыми бляшками, в другом погребении — из китайской шелковой ткани[260]. Давая общую характеристику памятников в могильнике Кокэль конца I тысячелетия до н. э.—первых веков н. э., С. И. Вайнштейн и В. П. Дьяконова пишут: «По-видимому, существовал обычай помещать с умершим и некоторые предметы, связанные с культом предков. Таковым, вероятно, является деревянная антропоморфная фигурка с остатками кожаной одежды, найденная в кургане КЭ-8, могиле XIX»[261].

В свете приведенных данных о погребальных куклах киргизский обычай захоронения с покойным изображения человека, сохранившийся в мусульманском обряде погребения, можно считать генетически связанным с подобными обычаями таштыкского и древнетюркского времени, а также с их пережитками в быту хантов, нанайцев и других народов. Все они отражают представления, вызванные заботой о душе покойного в загробном мире. Этим же целям отвечают некоторые обряды, сопровождающие погребение.

В упомянутом выше эпизоде эпоса, относящемся к смерти и похоронам Манаса, рассказывается также, что, согласно пожеланию самого Манаса, его жена Канымкей покрыла покойного непроницаемой для стрел боевой одеждой из шелка — *ак олпок*, положила ему в изголовье и в ноги весь набор его оружия: копье, саблю, ружье и т. п.

Стены некоторых киргизских надгробных сооружений — мазаров, отмечает в своей работе А. Ромм[262], украшены фресковой живописью. Среди других живописных изображений — одежда, утварь и посуда, оружие, фигуры домашних животных. Эти изображения служили символически тем же потребностям, каким служили в древности действительно клавшиеся в могилу предметы и животные. Не случайно и эпос уделяет столько места описанию тех рисунков, которые были сделаны по распоряжению Каныкей на стенах поставленного для Манаса мавзолея. Эти рисунки изображали и враждебных Манасу ханов, и его войско, и сподвижников-богатырей, и предметы вооружения[263].

Обильное угощение, устраивавшееся у киргизов по случаю поминок по умершим, особенно во время тризны *(аш)* имеет в своей основе воззрение о необходимости удовлетворения потребности умерших, и предков вообще, в пище.

Комплекс перечисленных представлений, связанных с загробным существованием души покойного, дополняют ценные свидетельства большого знатока киргизской старины 70-летнего Нуралы Тугелева[264]. Рассказывая об обычаях, связанных с тризной по умершему, Нуралы сообщил, что во время тризны сажали на двух-трех коней подобия человека, надевали на них одежду, пояса и шапки покойного, вешали саблю. Коней привязывали. Они должны были стоять в течение всего аша под охраной специального человека. Во время перекочевки этих лошадей вел тот же человек *(тул кайтарган киши,* т. е. человек, охраняющий тул). Он надевал на себя красный халат и повязывал голову красным платком, вешал на себя оружие покойного (пику, саблю).

Человек, который поднимал траурный флаг *(туу кётёргён киши),* не был родственником умершего. Он находился в юрте покойного (до аша), питался и спал в ней. При перекочевках и во время аша стоял возле лошадей в одежде покойного. В доме умершего он выполнял всю мужскую работу. Когда находился в доме, ухаживал за гостями в своей обычной одежде. После окончания срока траура, он забирал себе лошадь покойного и уезжал. Охранявший тул человек не разговаривал с вдовой, но выполнял все ее просьбы и поручения. Вдова называла его *аке*[265], но обращалась не к нему непосредственно, а через женщину, которая передавала ему ее слова.

В этой информации не все достаточно ясно, но бесспорно, что в одном из персонажей, о которых рассказывал Нуралы, мы можем видеть в сильно редуцированной форме «заместителя покойного». Он фактически не только жил в доме покойного, но и выполнял его трудовые обязанности. У него были особые отношения с вдовой, которые нельзя не рассматривать как следствие запретов общения с этой женщиной.

Институт «заместителей покойного» — одно из древнейших проявлений погребального культа, исходящего из идеи пребывания мертвого до известного времени в той общественной группе, к которой он принадлежал. Л. Леви-Брюль приводит примеры из жизни племен мосси на Нигере, у которых с момента смерти человека до вторых похорон кому-нибудь поручается изображать покойного и играть его роль. Живые как бы видят покойного и не чувствуют себя совершенно отделенными от него. «Это,— пишет Леви-Брюль,— реальное присутствие невидимого, сделавшегося осязаемым и ощущаемым»[266].

А. Д. Авдеев приводит данные о существовании подобных «заместителей покойного» у некоторых племен Африки, у корейцев и китайцев, мордвы и марийцев[267]. Подробное описание ритуала, связанного с похоронами и поминками у мордвы и марийцев, в которых принимает живое участие лицо, изображающее покойного, имеется в сочинении В. Рагозина[268]. У гавгийцев, как сообщает А. А. Попов, выбирался один из близких родственников покойного, который до похорон заменял умершего, вел от его лица разговоры, участвовал в трапезе, в ловле «смертных» оленей, управлял нартой, на которой везли покойного и т. п.[269]

Следовательно, некоторые элементы погребального культа и связанных с ним траурных и поминальных обрядов у киргизов являются отражением на киргизской почве весьма древних религиозных представлений, в том числе воззрений, связанных с анимизмом и с культом предков. В приведенных выше обычаях можно видеть реальное проявление представлений, согласно которым связь умерших и предков с конкретной общественной группой не прекращалась, и общение с ними имело самые разнообразные формы.

Прежде чем закончить рассмотрение культа умерших и предков, остановлюсь на взглядах, которые не раз излагались в докладах Б. П. Шишло, читанных в стенах

Института археологии и Института этнографии АН СССР. Согласно этим взглядам, обычай изготовления изображений умерших не вытекает из культа предков и связан прежде всего с идеей страха перед душой мертвеца, перед умершим вообще.

Самым важным аргументом в пользу того, что изображение умершего (описанный нами выше тул) не вытекает из культа предков, служит для Б. П. Шишло то, что тул никак не связывается с представлением о духах-предках (арвахах). Но это лишь внешнее впечатление, которое не может служить серьезным основанием для вывода о том, что обычай изготовлять тул связан только с траурными обрядами, что это лишь «символ вдовства». Б. П. Шишло рассматривает описываемый обычай изолированно от всей системы представлений, связанных с культом умерших и предков.

Хотя само слово «арбак» — арабского происхождения, нет никаких оснований считать, что представление о духах предков пришло к киргизам с исламом. Это убедительно доказывает лексический и фразеологический материал, приводимый авторитетным исследователем киргизского языка проф. К. К. Юдахиным: **арбак** *ар. I. миф.* духи святых или чтимых предков (которые должны помогать призывающим их или карать врагов; **арбакка сыйын** *этн.* вверять себя духам предков (прибегать к их помощи); **арбак конгон киши** человек, которому сопутствует удача...; **атабабандын арбагы** консун желаю тебе удачи *(букв.* да снизойдет на тебя дух твоих предков); **арбагы колдойт** ему сопутствует удача (букв. им руководит дух предков); **арбактан кутул** *этн.* очиститься перед духами предков (выполнив данное обещание, принеся жертву и т. п.); **арбактын алдынан от** *этн.* испросить соизволение духа предков (например, исполнив данное обещание или сообщив, что оно не может быть выполнено не по вине его давшего); **арбакты аттап от** *этн.* не посчитаться с духом предков (букв. перешагнуть дух предков); **арбакка кой** *этн.* воззвать к духу предков, призвать в качестве «арбитра» духа предков (пусть он рассудит, покарает и т. п.)[270].

Приведенные данные хорошо согласуются с сообщенными выше сведениями о празднике окончания поста орозо айт (стр. 272) и с показаниями, приводимыми Ч. Валихановым[271].

В моих записях имеются такие строки: «Когда человек умирает, его душа делается арбаком *(жан арвай*

болуп). Есть обычай — *арвай ашы*... Женщины, чувствующие себя больными, отправляются на кладбище, куда берут с собой горячую пищу *ыстык аш* в глиняной посуде. Эту пищу оставляют на любой могиле; отряхивают полы одежды возле могилы. Пищу посвящают арбакам»[272]. Среди других групп киргизов через 10—15 (иногда через 30—40) дней после похорон женщины отправляются на могилу умершего. Несут с собой пищу, которую съедают там же, а в некоторых местах оставляют часть пищи на могиле.

Как показывает рассмотренный материал, представления, относящиеся к культу умерших и предков, были органически связаны с погребальными церемониями и циклом поминальных обрядов. В основе тех и других лежали анимистические идеи. Хотя на многих из этих обрядов и обычаев сказалось в той или иной степени влияние ортодоксального мусульманского ритуала, не подлежит сомнению их глубокая традиционность. И эти древние черты в культе умерших и предков, в погребально-поминальном комплексе сближают киргизские верования, иногда до поразительного сходства, с верованиями ряда народов Средней Азии и казахов, а отчасти и народов Саяно-Алтая. Эта сторона мировоззрения киргизов не только отражает пройденные ими и названными народами общие стадии религиозного мышления, но и историко-культурные и, на определенных этапах, этногенетические связи между некоторыми из них.

Как говорилось выше, результатом представления об арбаках как о духах предков являлось у киргизов и казахов исключительное уважение к могилам предков. Но трупы знатных людей нередко предавали тайному погребению[273]. И в мавзолее в честь легендарного Манаса было, согласно эпическому сказанию, похоронено лишь его изображение. Никаким страхом перед покойным это объяснить нельзя, особенно если помнить о том, что вокруг Манаса, как легендарного героя и предка, уже давно успел сложиться подлинный культ. Кстати, в тексте эпоса неоднократно упоминается о духах предков самого Манаса. Б. П. Шишло, очевидно, не осведомлен о том, что генеалогические предания, игравшие большую роль в идеологии многих народов, ведших кочевой образ жизни, исходя целиком из идей культа предков, построены на принципе патрилинейной кровной связи всех поколений. Несмотря на длительное влияние ислама на народы Средней Азии, в мусульманскую

идеологию вплелся ряд представлений, связанных именно с культом умерших и предков. Таков поминальный ритуал при окончании религиозного поста (орозо айт или айттык). Пища, которую ели в этот день, считалась посвященной духам предков. Одна из молитв, которые читали после похорон, также посвящалась всем арбакам *(жалпы арбактарга)*.

* * *

За последнее время началось сравнительно интенсивное изучение религиозного мировоззрения киргизов[274]. Но его преобладающим направлением стало не столько конкретное исследование различных сторон бытового ислама и домусульманских религиозных пережитков и культов, сколько истолкование религиозного мышления киргизов в целом и интерпретация с философской, социологической точек зрения уже известных фактов проникновения в среду киргизов ислама, а также тех или иных пережиточных явлений, получивших ранее освещение в литературе.

Попытки социологического изучения религиозности киргизского населения в наши дни оказались пока, на мой взгляд, недостаточно эффективными хотя бы уже потому, что они исходили из методологической предпосылки, будто религиозные пережитки у киргизов могут быть сведены к тем или иным проявлениям идеологии ислама, к выполнению мусульманской обрядности, к той или иной степени усвоения мусульманских догм и к практической реализации требований, предъявляемых к приверженцам ислама.

Такой крайне односторонний подход не может дать адекватную действительности картину религиозности киргизов, хотя она и претерпела глубокие количественные и качественные изменения по сравнению с прошлым. Нельзя считать вполне правильным представление, что основой религиозного мировоззрения широких масс киргизского населения в прошлом был ислам с его догмами и обрядностью. В действительности народные массы киргизов оставались чуждыми канонизированному исламу. Многочисленные данные, приводимые объективными наблюдателями, и наше многолетнее пристальное изучение всего комплекса религиозных представлений киргизов в прошлом и их пережитков в настоящее время не могут не привести к выводу, что

значительно более глубоким пластом, определявшим религиозное сознание киргизов, являлись (а в некоторой мере являются и до наших дней) не представления, связанные с ортодоксальным исламом, а очень широкий круг доисламских верований и пережитков древних культов, суеверий, религиозных предрассудков, которые на протяжении длительного времени активно сосуществовали с официальным исламом и в недавнем прошлом имели весьма широкое распространение в реальной народной религиозной жизни, в повседневном быту киргизского сельского населения, в особенности в Северной Киргизии, в отдаленных высокогорных районах, и прежде всего — среди женщин. Разумеется, сказанное относится преимущественно к лицам пожилого возраста, к старикам, но отчасти и к среднему поколению. При этом необходимо учитывать, что некоторые элементы мусульманского культа иногда бытовали в тесном переплетении с доисламскими верованиями.

Именно поэтому применяемое рядом исследователей по отношению к значительной массе киргизского сельского населения понятие «иррелигиозности» (а в известной степени даже и понятие атеизма) приходится признать весьма условным, основанным на целом ряде очень формальных признаков. При этом не делается достаточно четкого различия между киргизами северной и южной частей республики, что приводит исследователей к некоторому искажению картины религиозности в целом. Вместе с тем неопровержимым фактом следует признать широкий отход от религии и распространение атеистических взглядов среди молодежи и большого числа лиц более старших возрастов, в особенности в городах, промышленных районах, крупных населенных пунктах, расположенных близ культурных и экономических центров. Необходим лишь более внимательный и хорошо продуманный подход как при изучении религиозных пережитков, так и в научно-атеистической пропаганде.

Исследованные как в настоящем труде, так и другими авторами домусульманские народные верования киргизов имеют не только познавательное значение (они существенно важны для истории народной культуры киргизов), но и известную практическую ценность для решения проблемы формирования научного мировоззрения среди широких слоев киргизского населения. Общими усилиями восстанавливается по существу почти весь комплекс верований киргизов, характерных также для

народов Саяно-Алтайского нагорья, которые, как известно, не исповедовали мусульманской религии.

Кроме того, анализируемый в данной главе материал может быть использован, как это было показано, в качестве важного исторического источника для решения вопросов этнической истории и в определенной мере проблемы происхождения киргизского народа. Приведенные выше данные о существовании у киргизов до недавнего времени пережитков, связанных с почитанием древнетюркских божеств (Умай, Тенгри, Джер, Суу), как и ряд шаманских представлений, и очень яркие черты культа умерших и предков, и обряды совместного группового оплакивания умерших, с расцарапыванием при этом плачущими женщинами своих лиц, следы обряда погребения с умершими его верховой лошади[275] — все это живые свидетельства этногенетических связей воззрений и обычаев киргизов с древнетюркскими, участия в этногенезе современных киргизов древнетюркских этнических компонентов.

Таким образом, и такой вид источников, как пережитки ранних религиозных представлений, дает возможность установить древние, глубинные этногенетические связи киргизов нашего времени с тюркоязычной средой VI—VIII вв., периода древнетюркских каганатов.

Глава VII.

УСТНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

Крупную роль в культуре киргизов играло устное народное поэтическое творчество. В нем в многогранной и яркой форме отображены своеобразные исторические судьбы народа, его самобытная древняя культура, трудовая жизнь, надежды и чаяния, поэтическое восприятие природы.

Донесенное до наших дней киргизское устное творчество отличается большим жанровым разнообразием[1]. Наряду с трудовыми, лирическими и обрядовыми песнями значительное развитие в творчестве киргизского народа получили и другие виды народных произведений: сказки, предания, героические поэмы типа народных романов и в особенности богатырский эпос.

Кочевой образ жизни киргизов в прошлом породил такие произведения, как пастушеские женские песни *(бекбекей)* и песни пастухов-табунщиков *(шырылдаң)*. Песни бекбекей исполнялись женщинами и девушками ночью, когда они караулили овечьи отары возле аила. Пение их сопровождалось протяжными заунывными выкриками. В них женщины и угрожали волкам, и предостерегали друг друга о грозящей от волков опасности. Песни шырылдан распевали пастухи, приходившие с далеких пастбищ в аилы с целью пополнения запасов пищи.

Помимо трудовых пастушеских песен существовали песни, сопровождавшие процессы земледельческого труда, в частности молотьбу (песня *оп майда)*.

Подобные песни широко бытовали также среди оседлых земледельческих народов Средней Азии — узбеков и таджиков[2]. Источник возникновения этих песен у народов Средней Азии, в том числе и у киргизов, был один и тот же: земледельческое хозяйство, основанное на примитивной технике, с использованием домашних животных в качестве рабочего скота. Связь этого вида фольклора у киргизов с древними формами хозяйства

в Средней Азии подтверждается тем, что в названии песни слово *«оп»* — иранского происхождения[3]. Однако оно уже давно представлено в тюркских языках в значении «вол, используемых на тяжелых работах». На это обратил внимание А. М. Щербак, сославшись на труд Махмуда Кашгарского[4]. Таким образом, не вызывает сомнения, что песни оп майда у киргизов имели традиционный характер.

Жизненный опыт народа, его мудрость получили яркое воплощение в многообразных пословицах и поговорках. Как и всякие народные изречения, киргизские пословицы и поговорки в очень образной и доходчивой форме прививают любовь к родине и к народу, воспитывают чувство мужества, порицают пороки, осуждают зло. Они были раньше тесно связаны со скотоводческим, а отчасти и с военно-кочевым бытом народа. На почве этого жанра устного народного творчества выросли самостоятельные, специфические для киргизского фольклора произведения, представляющие собой нравоучительные песни и поэмы. Они состоят из бытующих в народе пословиц (часто имеющих стихотворную форму) и рифмованных афоризмов. Такие поэмы называются санат (поучение, или пример, достойный подражания). Пословицы подбираются или на одну какую-либо тему, или разнообразны по тематике, но в целом выступают в виде поэтических моральных поучений.

Другой вид нравоучительных поэм *(насыят,* т. е. наставление, совет) включает пословицу лишь в качестве дополнительного элемента. Более поздние дореволюционные насыяты содержали наставления об обучении ремеслу и грамоте, в них говорилось о пользе знаний. Существовали насыяты и религиозного содержания.

Большое место в киргизском фольклоре занимает песенное творчество. Это связано в первую очередь с выдающимся поэтическим даром киргизов, с их редкой способностью к импровизации, к воплощению в поэтических образах и в стихотворной форме всех наиболее значительных событий окружающей жизни. Широкое развитие песни обусловлено также музыкальной одаренностью народа. Ведущую роль в песенном жанре занимает лирика. Здесь и словно сотканные из тончайших узоров песни любовные *(секетбай* и *кюйгён),* и проникновенные песни-жалобы *(арман),* исполнявшиеся по случаю какого-либо горя, личной утраты. В них рассказывалось о нужде и бедности, о насильственном за-

мужестве. К песням-жалобам примыкают песни-прощания *(коштошуу)*, исполнявшиеся при прощании с родным краем, с народом, с близкими, с любимой.

Особую разновидность представляют песни-состязания, исполняемые во время своеобразных поэтических и музыкальных турниров *(айтыш)* между народными поэтами — *акынами*. В таких состязаниях в умении владеть даром импровизации участвуют чаще всего два акына, но на больших празднествах устраивались раньше состязания, в которых принимали участие многие из присутствовавших. Иногда проводились также состязания-диалоги, которые состояли из загадок и разгадок.

В прошлом киргизские манапы культивировали жанр песен-восхвалений *(мактоо)*. Им противостояли слагавшиеся демократически настроенными акынами песни-издевки *(кордоо)*, высмеивавшие баев и манапов. В них также осуждались неблаговидные поступки людей.

Существуют песни различных возрастных групп, особенно молодежи, которые поют обычно во время игр. Так, исполняются песни во время игры «целование девушки», или игры в жгут, во время качания на качелях *(селкинчек)*, девичьи песни-состязания *(акый* или *акыйнек)*. Большой любовью к детям насыщены колыбельные песни.

Среди бытовых песен видное место занимали причитания и обрядовые песни, которыми, в частности, сопровождались свадебный и погребальный обряды. Перед отправлением невесты из родительского дома в дом будущего мужа ее мать, родственницы и подруги пели трогательные песни-плачи *(кошок)*. В них с большой силой раскрывалось бесправие девушки, выходившей замуж, и содержались наставления дочери о том, как вести себя в доме мужа, просьбы к родителям мужа хорошо обращаться с невесткой.

Под тем же названием были известны достигавшие большой художественной силы похоронные плачи, слагавшиеся обычно женщинами. В одних случаях это были причитания, короткие лирические произведения, в других же — более крупные произведения типа элегий, подробно повествующие о жизни покойного. Последнего типа плачи зачастую слагались в прошлом профессиональными певцами по заказу феодальной знати. Содержанием их было прославление «заслуг» того или иного манапа, имевшее целью идеологическое воздействие на сознание трудящихся. Причитания, исполнявшиеся в дни

поминовения умерших, перерастали в особые поминальные песни — *жоктоо*. Причитания-плачи исполняются иногда и в наше время.

В устном творчестве киргизов широко представлен эпический жанр. Необходимо прежде всего остановиться на эпических произведениях малой формы. Насчитывается более десятка эпических поэм, являющихся, по-видимому, в значительной части остатками эпических сказаний тех племен, которые в конечном итоге вошли в состав киргизской народности. Некоторые из них, несомненно, древнего происхождения. Такова сказочная поэма «Эр Тёштюк», герой которой действует в подземном мире. Сюжет и образы этой поэмы перекликаются с эпосом народов Алтая. Сказочно-фантастические мотивы отражены и в поэме «Коджоджаш», которая повествует об охотнике, ведущем длительную борьбу с диким животным, обладающим сверхъестественной силой. Эту борьбу после гибели Коджоджаша завершает его сын Молдоджаш. Поэма возникла, по-видимому, в обществе, находившемся на низком уровне развития производительных сил, в ней ощутимы черты анимистического мировоззрения.

В поэмах «Курманбек» и «Эр Табылды» уже отчетливо выражены интересы двух противоположных классов — феодалов и зависимых от них рядовых скотоводов. В этих поэмах, возникших несомненно в народной среде, главные герои наделены чертами защитников народных интересов, выразителей народных чаяний. Здесь отразилась борьба против иноземных захватчиков — ойратских феодалов. Эпос этого типа характерен для эпохи, завершающей объединение киргизских племен в народность. В противоположность ему есть поэмы, например «Джаныш и Байыш», воспевающие захватнические войны. Они возникли в феодально-аристократической среде, которая была заинтересована в таких войнах.

Наконец, среди произведений данного жанра представлены новеллистические поэмы с социально-бытовым и сказочно-романтическим содержанием («Олджобай и Кишимджан», «Мендирман», «Джаныл Мырза» и др.). Они приближаются по типу к народным романам. Их содержание — приключения героев, семейно-бытовые конфликты. Особого внимания заслуживает глубоко народная поэма «Кедей-кан», представляющая собой образец социальной сатиры, обращенной против угнетателей народа. Она повествует о бедняке, хитростью за-

нявшем место хана и использовавшем ханскую власть в интересах таких же, как и он сам, простых людей.

Значительное место в киргизском фольклоре занимают легенды и предания. Помимо преданий генеалогического характера, должны быть отмечены древнейшие по своему происхождению легенды с мифологическим содержанием, отражающие главным образом космогонические представления. В некоторых легендах сохранились остатки тотемистического мировоззрения; такова легенда о происхождении прародительницы племени бугу от оленей. Многочисленны легенды и о происхождении животных и птиц. Имеют и теперь некоторое распространение исторические предания.

К эпическому жанру должны быть отнесены сказки *жөө жомок,* очень разнообразные по содержанию: волшебные сказки содержат необыкновенные приключения героев, описания фантастических животных; в бытовых — ярко запечатлена жизнь народа, его мечты о лучшей жизни; имеются анекдотические сказки и сказки о животных. Создателями и распространителями сказок были сказочники-профессионалы *жомокчу.*

Середина XIX в. была ознаменована крупным научным открытием: ученый-востоковед и просветитель, казах по национальности Чокан Валиханов впервые установил существование среди киргизов народной героической трилогии, в которой воспевались богатырь Манас, его сын Семетей и внук Сейтек[5]. Сделанное Валихановым открытие осталось почти незамеченным востоковедной наукой того времени. И лишь в 1885 г. В. В. Радловым были опубликованы первые научные записи эпоса «Манас» на киргизском языке с немецким переводом эпических песен «Манас», «Йолой Кан» и «Эр-Тёштюк», собранных В. В. Радловым в 1862 и 1869 гг. среди киргизов Тянь-Шаня[6]. Однако и на этот раз изумительный памятник эпического творчества киргизов, образцы которого сделались достоянием не только русской, но и мировой науки, не привлек к себе, к сожалению, должного внимания. Ни серьезных попыток новых записей трилогии, ни сколько-либо заслуживающих внимания исследований эпоса после 1885 г. не предпринималось.

Советская наука и культура могут гордиться тем, что именно в наше время, в 1922—1926 гг. была произведена первая подробная запись эпопеи «Манас» от талантливого сказителя, поэта и импровизатора Сагымбая Орозбакова, по-новому раскрывшая этот монументаль-

ный памятник киргизского устного народного творчества. По существу он был заново открыт для науки, ибо предстал перед ней во всей своей полноте и обаятельности. Сагымбаевская версия «Манас» через некоторое время была дополнена новой записью «Манаса» со слов крупного сказителя Саякбая Каралаева. Начатая незадолго до Великой Отечественной войны, эта запись продолжалась и после ее окончания.

Теперь можно с полным правом назвать эту величественную эпопею киргизского народа одним из самых замечательных памятников мировой эпической литературы.

Героический эпос «Манас» — вершина и синтез всего богатого поэтического творчества киргизского народа. Сложность и многообразие сюжетной канвы, богатство образов, красочность в описаниях героев и окружающей их среды, грандиозность масштабов развертываемых событий сочетаются в «Манасе» с совершенством и своеобразным изяществом формы.

Эпическая трилогия «Манас» является таким же ярким проявлением специфических особенностей киргизской национальной культуры, как киргизская народная музыка, народное изобразительное искусство и др. Такого поэтического памятника, как трилогия «Манас», нет больше ни у одного народа, он является тем ценным вкладом, который киргизский народ вносит в сокровищницу мировой культуры. В результате давно и все более глубоко развивающегося процесса сближения социалистических наций, взаимного обогащения их культур эпос «Манас» стал ныне достоянием всей многонациональной советской культуры, вошел в ряд эпических памятников, всех народов СССР.

Как всякий подлинный эпос, «Манас» стремится воссоздать перед нами прежде всего мир идеальных образов. Тем не менее можно утверждать, что в нем воспроизведены также и некоторые конкретные события киргизской истории. Особенностью киргизского эпоса является насыщенность его эпизодами и ситуациями реалистического содержания: герои его предстают перед нами как живые люди, со всеми человеческими достоинствами и недостатками. Трудно было бы объяснить эту особенность только своеобразием художественных приемов сказителей киргизского эпоса — манасчы. Скорее можно допустить, что в основе отдельных сюжетных линий эпоса, его крупных эпизодов лежат происходив-

шие в разное время реальные события, воспоминания о которых, облаченные в художественную форму и подвергшиеся в этом виде многократным переработкам, дошли до нас в виде цикла эпических песен, объединенных общим сюжетным стержнем, каким являются подвиги легендарного Манаса и сорока его витязей — *кырк чоро*.

Эпос в яркой художественной форме рисует перед нами картину военных событий, состоящую из цепи походов киргизского войска во главе с Манасом против врагов киргизов. Это убедительно доказывает неразрывную связь устного эпического творчества киргизов с их героическим военным прошлым.

Запечатлев в эпическом преломлении некоторые этапы исторического прошлого киргизских племен, киргизский эпос отразил различные стороны культурной жизни киргизов в ее многогранном соприкосновении и взаимодействии с культурами племен и народов Запада и Востока. Эта сторона содержания эпоса открывает заманчивые перспективы в плане изучения истории формирования и развития киргизской культуры.

К настоящему времени советская наука уже располагает некоторыми результатами в области исследования эпоса «Манас». Над изучением эпоса «Манас» как литературного памятника плодотворно работали Мухтар Ауэзов, Омуркул Джакишев, Е. Мозольков, П. Н. Берков, М. И. Богданова, Калим-Рахматуллин. Ценные исследования эпического творчества киргизов принадлежат В. М. Жирмунскому, киргизским литературоведам, филологам, писателям и фольклористам Б. М. Юнусалиеву, Б. К. Керимджановой, Аалы Токомбаеву, Тугельбаю Сыдыкбекову, К. Асаналиеву, К. К. Юдахину, З. Мамытбекову, Э. Абдылдаеву и др.[7] Итогом всех проведенных изысканий явился ряд работ, в которых дана историко-литературная оценка «Манаса», рассмотрено стихосложение и ряд формальных и стилистических особенностей памятника, подвергнуты изучению сказители «Манаса», анализированы связи киргизского эпоса с эпическими произведениями других народов.

Заслуживает внимания попытка исторической интерпретации эпоса «Манас», сделанная А. Н. Бернштамом. Наряду с общей оценкой эпоса, в формировании сюжета которого, по мнению А. Н. Бернштама, доминирующую роль играла история, он дает ряд весьма

плодотворных конструктивных построений относительно исходных данных и компонентов, в совокупности и составляющих эпос «Манас». По схеме А. Н. Бернштама «подпочвенным» слоем «Манаса» является цикл сказочно-мифологических сюжетов, известных и в других эпических памятниках. К следующему большому слою относятся четыре группы составных элементов «Манас»: 1) алтайско-минусинские легенды; 2) киргизский извод древней версии легенды об Огуз-кагане; 3) обработанные местные предания Средней Азии и 4) образы и мотивы, заимствованные из «Шах-Намэ». Третьим и наиболее ярким слоем эпоса являются исторические сюжеты. В них, по А. Н. Бернштаму, отражены как борьба киргизов с уйгурами (IX в.), так и походы киргизов — сибирско-монгольские, среднеазиатские и в Восточный Туркестан. Эпохой возникновения эпоса «Манас» А. Н. Бернштам считает период максимального политического могущества киргизов — середину IX в.[8]

Несмотря на спорность и гипотетичность некоторых положений, выдвигаемых А. Н. Бернштамом, необходимо признать большой его заслугой широкую постановку проблемы изучения «Манаса», стимулирующую дальнейшие исследования.

Следуя концепции А. Н. Бернштама, К. Рахматуллин рассматривает эпос «Манас» как памятник народной литературы, ведущей идеей которого является освободительная борьба киргизского народа против чужеземных угнетателей. Он широко интерпретирует ряд эпизодов эпоса, находя в них отражение различных исторических событий[9]. Еще дальше идет А. А. Валитова, рассматривающая эпическую песню, в которой видную роль играет Джахангир-ходжа, как несколько видоизмененный поэтический пересказ известного исторического эпизода, относящегося к первой четверти XIX в.,— восстания Джангир-ходжи[10].

Литературовед Л. Климович сделал попытку трактовать один из эпизодов эпоса — «Рассказ Алмамбета»— как переработку древнего киргизского эпоса «в духе мусульманского ортодоксального клерикализма». Он утверждает, что «легенды» об Алмамбете повторяют как общеизвестные мусульманские предания, так и мифы о богах и пророках[11].

Но еще в 1893 г. акад. В. В. Радлов отметил, что среди тюркских племен еще до сих пор живет предание об Огуз-кагане, и в качестве примера сослался на из-

данный им в V томе «Образцов народной литературы северных тюркских племен» текст «Манаса»[12]. Во втором эпизоде киргизского эпического сказания о Манасе говорится о том, как калмыцкий богатырь Алмамбет был обращен в ислам казахским витязем Кёкчё. Не добившись согласия своего отца Кара-хана принять ислам, Алмамбет убивает его и становится соратником Манаса. На древнее уйгурское сказание об Огуз-кагане как на один из возможных источников создания сюжетной канвы киргизского эпоса «Манас» обратил внимание в названной выше работе и А. Н. Бернштам.

Сопоставляя уйгурскую версию легенды об Огуз-кагане с эпосом «Манас», мы действительно находим в последнем некоторые мотивы, дающие основания для сделанного А. Н. Бернштамом предположения. В имени матери Огуз-кагана — Ай-каган — мы видим тот же элемент, который содержится в имени матери Алмамбета — Алтын-ай. Однако отдельные черты образа Огуза оказываются в «Манасе» перенесенными не на Алмамбета, а на самого героя эпоса — Манаса. Как и Огуз, который, вкусив первое молоко от груди матери, просил уже мяса и других кушаний и напитков, Манас после рождения выпивает три бурдюка масла. Если ноги Огуза были подобны ногам быка, туловище — туловищу волка, грудь — груди медведя и т. д., то и Манас, по эпосу, имел тигровую шею, змеиные веки, волчьи уши. Манас, как и Огуз, в детстве пас скот, ездил верхом, охотился. Огуз единоборствует с единорогом, который пожирал лошадей и истреблял людей, втягивая их в себя. Манас, подобно Огузу, убивает в детстве чудовищного зверя, но не копьем, как Огуз, а выстрелом из своего чудесного ружья Ак-кельтэ. Кстати, образ единорога встречается и в «Манасе», но в другой связи: враждебный киргизам богатырь Мады-хан выезжает на бой на однорогом быке. В эпосе «Манас» есть отголосок тех религиозных воззрений, которые наличествуют в легенде об Огузе. К небу как к божеству обращаются и снотолкователь Улук Турук в легенде об Огузе, и герой киргизского эпоса. Можно, наконец, еще указать на характерный эпитет богатырей в «Манасе», постоянно применяемый к самому Манасу,— кёк жал — сивогривый (волк), синоним храбреца[13]. В легенде же об Огузе последний указывает, что онгоном уйгуров будет сивый волк, а в дальнейшем одним из персонажей в легенде становится сивошерстный сивогривый волк, го-

ворящий на человеческом языке и преданно служащий Огузу, указывая ему путь во время похода.

Но в еще более отчетливой форме непосредственная связь «Манаса» с легендой об Огузе выступает при ознакомлении с мусульманской версией этой легенды, изложенной в «Тарихи-Газани» Рашид-ад-Дина, памятнике начала XIV в. Можно со значительной долей вероятности говорить о том, что именно эта версия сказания об Огузе-кагане послужила прообразом сюжета рассказа об Алмамбете.

Следует указать на поразительное в сюжетном отношении совпадение ряда деталей истории Алмамбета с мотивами распространенных в Восточном Туркестане древних мусульманских легенд.

В работах Беллью и Р. Ша[14] мы натолкнулись на сюжеты, чрезвычайно близко напоминающие в отдельных деталях историю Алмамбета и другие эпизоды «Манаса». Беллью приводит в своем «Дневнике» рассказ из мусульманского сочинения «Тазкира Бахра-Хан», написанного в XI в. и переведенного с персидского оригинала на турецкий язык. В этом рассказе излагается история царской дочери Аланоры Туркан. В то время как она молилась ночью, перед ней явился архангел Гавриил и впустил ей в рот каплю света[15]. Спустя несколько месяцев она была испугана до обморока появившимся перед ней тигром (ср. с мотивом поедания беременной Чайырды сердца убитого тигра), а еще через несколько месяцев она родила сына. Ее отец был сильно разгневан и приказал собраться своим вельможам, сановникам, мудрецам и духовным лицам, чтобы исследовать поведение дочери. В эпосе «Манас» муж Алтынай (матери Алмамбета) — Азиз-хан, подозревая ее в нецеломудрии, позвал счетчиков, писцов и гадателей и заставил их подсчитать число дней и количество месяцев, после чего признал Алмамбета своим сыном.

Родившийся у Аланоры мальчик в 5-летнем возрасте был отправлен в школу и за 6 месяцев одолел науки, тайные и явные. Алмамбет в 6-летнем возрасте был отправлен на обучение тайнам чародейства к 60-главому дракону. Далее Беллью излагает историю Сатока Бахра-хана, взятого после смерти отца под покровительство дядей Гарун Бахра-ханом. В 12-летнем возрасте Саток «принял ислам от Абу Назара Самани», пришедшего в Кашгар в качестве распространителя ислама из Бухары. Содержание этого эпизода, описывающего встречу

Сатока с Абу Назаром и принятие Сатоком ислама, имеет общие черты с эпизодом, в котором содержится описание встречи Манаса со старцем Айкоджо и обращения Манаса в ислам. Среди персонажей «Манаса» также встречается лицо, носившее имя Абу-Насыр. В дальнейшем Саток вступает в борьбу со своим дядей — язычником Гаруном — и убивает его. Этот мотив аналогичен мотиву убийства Алмамбетом своего отца, отказавшегося стать мусульманином. Р. Ша сообщает слышанный им рассказ о царе Хазрат Султане (сыне языческого царя), который «был обращен в правую веру Абдул-Насар Саманием, миссионером из Багдада». Набрав дружину из знатных молодых людей, Хазрат Султан явился во главе ее к отцу, повелевая принять ислам. Тот отказался, за что был схвачен и поставлен на землю, которая стала его поглощать. Постепенно он совсем ушел в землю. Этот вариант рассказа, изложенного Беллью, также близок к названному мотиву в «Манасе».

Отмеченные нами совпадения, конечно, не являются случайными. Они свидетельствуют о том, что сказителями «Манаса» на одной из стадий формирования эпоса использованы и творчески переработаны издавна распространенные в Восточном Туркестане, а следовательно и среди киргизов, старинные мусульманские легенды (в том числе об Огуз-кагане). При этом «Рассказ Алмамбета» сохраняет важнейшие черты указанной выше версии сказания об Огуз-кагане, приводимой Рашид-ад-Дином. Как явствует из записанной В. В. Радловым версии «Манаса», Алмамбет, подобно Огуз-кагану, является сыном Кара-хана:

Из ойратов четырех стран света,
из ойратов, имеющих воротники из грив,
золоточубый, с кушаком, имеющим кисти,
сын Кара-Кана
тигроподобный Алман Бет[16].

По Рашид-ад Дину[17], родители Огуза были неверными. Он рождается мусульманином и, являясь матери во сне, склоняет ее стать мусульманкой. По варианту С. Каралаева, Алмамбет рождается от тайной мусульманки Алтын-ай. В поздней редакции сказания об Огуз-кагане, сообщаемой Абульгази (середина XVII в.), говорится, что Огуз-каган, едва начав говорить, произносил имя пророка. Алмамбет сразу же после рождения начал кричать слово «ислам».

Далее Рашид-ад-Дин излагает историю брака Огу-

за. Только третья девушка, которой он, как и двум предыдущим, предложил принять ислам, согласилась выполнить его просьбу, и за это он полюбил ее. Тот же мотив, но в иной интерпретации мы встречаем и в «Манасе». Алмамбет, будучи еще язычником, полюбил принцессу Бурулчу, также тайную мусульманку, и предложил ей стать его женой. Бурулча поставила условием, чтобы Алмамбет принял мусульманство, только после этого она полюбит его. Алмамбет выполняет наказ Бурулчи и отправляется в страну, где господствует ислам.

Когда Кара-хан узнает о том, что его сын Огуз исповедует другую религию, он решает убить его. Отметим сообщаемую в варианте Абульгази деталь: «Ко времени Кара-хана неверие тюрков было так велико, что сын, узнав о том, что его отец принял ислам, убивал его, и отец, услышав то же о сыне, также убивал его». Узнав о решении Кара-хана, жена предупреждает Огуза. В последовавшем между сторонниками Кара-хана и Огуза сражении Кара-хан был поражен мечом. По Абульгази, Кара-хан умер от пущенной неизвестно кем и попавшей ему в голову стрелы. У того же автора находим характеристику Огуза, рисующую его как распространителя ислама, «воителя за веру», который «осыпал подарками тех, кто принимал веру, на тех же, которые не принимали, ходил войной». После 75-летней войны с могулами и татарами Огуз покорил их и сделал мусульманами.

Те же мотивы отцеубийства и войны за веру мы видим и в биографии Алмамбета[18]. Таким образом, все то, что иным литературоведам казалось в эпосе чуждым, искусственным, «нарочитой фальсификацией» и т. д., является для эпического творчества закономерным и органичным, восходя к древнейшим фольклорным сюжетам.

Авторы вступительной статьи к книге «Манас» У. Джакишев и Е. Мозольков, касаясь борьбы Манаса с врагами, рассматривают ее как в известной степени религиозную борьбу мусульманства с буддизмом, имели в виду не столько буддизм, сколько идолопоклонство или язычество в широком смысле слова, т. е. ту противоположность между язычеством и исламом, о которой пишет В. В. Радлов:[20] «Эти войны (с калмыками, в XVIII в.,— С. А.) собственно не были религиозными, но калмыцкие князья и китайцы своими притеснениями возбудили в киргизах-магометанах религиозную нена-

висть к неверующим врагам». Следовательно, окрашивающие эпос «Манас» религиозные мотивы борьбы киргизов со своими врагами являются объективным отражением не только обусловленной конкретной исторической обстановкой XVII—XVIII вв. вражды между киргизами-мусульманами и некоторыми соседними народами — немусульманами, но и более древней борьбы религиозных течений в Китае, в которой принимал участие и ислам.

Основываясь на современных научных взглядах на процессы сложения и формирования эпических произведений, можно полагать, что имеющиеся варианты «Манаса» являются продуктом творческой переработки эпических сюжетов, осуществлявшейся многими поколениями сказителей — манасчы. В свою очередь сказители, не исключая и Сагымбая Орозбакова и Саякбая Каралаева, всегда были «детьми своего века» и не могли не отражать в своем творчестве господствовавших общественных идей и взглядов, а следовательно, и религиозной идеологии. Не учитывать сложности переплетения различных элементов в идеологии киргизов — значит отмахнуться от реальной исторической обстановки, складывавшейся в течение последних столетий жизни киргизского народа.

Исследуя киргизский эпос, литературоведы и историки уже достигли известных результатов. Иначе обстоит дело с изучением этнографической наукой эпоса «Манас» как источника. Для нее «Манас» еще не стал объектом серьезных научных исследований. Изучение «Манаса» в этнографическом отношении наталкивается на специфические трудности.

Хотя русская этнография располагает некоторым опытом использования эпического материала в качестве одного из важных нарративных источников для этнографической науки, в советской этнографии сравнительно немного работ, посвященных исследованию эпоса.

Назовем прежде всего достойный подражания опыт серьезного подхода к эпосу с точки зрения интересов и позиций этнографической науки — труд Н. П. Дыренковой[21]. Упомянем еще вступительную статью Е. Г. Кагарова к изданию карело-финского эпоса[22], ряд ценных замечаний в работе С. А. Козина, посвященной изучению «Джангариады»[23], исследование Л. П. Потапова[24]. Пока еще не сложились прочные традиции исследования эпоса этнографами, еще недостаточно разработаны на-

учные приемы и методы критического использования эпических памятников для целей этнографии.

«Манас» — грандиозная по своему объему сокровищница устного народного творчества — имеет не только большую художественную ценность, является не только своего рода поэтической летописью, запечатлевшей богатое политическое и военное прошлое киргизского народа, но и чрезвычайно богатым этнографическим источником, оригинальным памятником киргизской народной культуры. Большое познавательное значение эпоса «Манас» было оценено уже Ч. Валихановым. «Манас,— писал Валиханов,— есть энциклопедическое собрание всех киргизских мифов, сказок, преданий, приведенное к одному времени и сгруппированное около одного лица — богатыря Манаса. Это нечто вроде степной Илиады. Образ жизни, обычаи, нравы, география, религиозные и медицинские познания киргизов и международные отношения их нашли себе выражение в этой огромной эпопее»[25]. Первый исследователь киргизских эпических сказаний В. В. Радлов также отмечает ту большую роль, которая отводится в них отображению народной жизни во всей ее совокупности. «Этот эпос,— читаем у Радлова,— дает совершенно так же, как эпос греков, ясную картину духовной жизни и нравов целого народа, с эпической широтой рисует он военные походы, сватания, тризны, скачки, домашний быт и т. п.»[26].

Значение эпоса «Манас» как важнейшего этнографического источника заключается прежде всего в том, что он содержит данные, которые смогут весьма существенно пополнить наше представление о киргизской культуре на различных ступенях ее развития. Разумеется, этнографы, как и историки, фольклористы или литературоведы, должны принимать во внимание, что любое событие, явление или этнографический факт изображается в эпосе в творчески переработанной, опоэтизированной, иногда переосмысленной форме. Но с учетом этого важного момента данные эпоса представляют выдающийся интерес, поскольку они смогут раскрыть не только новые страницы для познавания истории культуры киргизского народа, но и предоставить в распоряжение этнографов благодарный материал для понимания и раскрытия древнейших элементов общечеловеческой культуры.

Мы попытаемся охарактеризовать некоторые из этнографических сюжетов в эпосе «Манас»[27], хотя, конеч-

но, только глубокое изучение всех имеющихся вариантов эпоса сможет раскрыть наиболее существенные для нас стороны содержания «Манаса». Эту попытку мы рассматриваем лишь как некоторую этнографическую рекогносцировку в толщу эпического материала, как своего рода введение в этнографическое изучение киргизского эпоса «Манас». В одних случаях мы приведем лишь отдельные иллюстрации, в других — дадим предварительный анализ отдельных мотивов эпоса.

Помимо отдельных текстов и подстрочных переводов, хранящихся ныне в Институте языка и литературы Академии наук Киргизской ССР (некоторое число отрывков из текста «Манаса» опубликовано в научно-популярной серии «Манас сериялары»), мы имели возможность изучить прозаический пересказ сюжета эпоса «Манас», выполненный Зияшем Бектеновым (имеется русский перевод Айсулу Валитовой), который дает возможность ориентироваться в трудноозримом эпическом материале (только вариант Сагымбая включает в себя 240 тысяч стихотворных строк) и найти опоры для дальнейших углубленных разысканий. Этот прозаический пересказ сюжета эпоса служил нам своего рода путеводителем по «Манасу», ключом к выявлению этнографических сюжетов. Значительное количество зафиксированных в этом пособии отдельных этнографических фактов, даже при отсутствии содержащихся в самом эпосе важных деталей, позволяет предпринять первые шаги для их оценки и осмысления.

Наиболее полно этнографический материал представлен в таких эпизодах эпоса, как «Рождение и детство Манаса», «Женитьба Манаса на Каныкей», «Тризна по хану Кокетею», «Смерть и похороны Манаса» и некоторых других.

Эпос, по варианту сказителя Сагымбая Орозбакова, открывается родословной Манаса, в которой перечисляются его предки. Заметим, что Радлов указывает на принадлежность Манаса к роду сары-ногой, а по Сагымбаю он происходит из древнего рода кыргыз. Отец Манаса — Джакып, сын хана Ногоя, женится на вдове Чыйыра, брата его отца Ногоя, по имени Шакан. В память своего покойного мужа Чыйыра Шакан принимает имя Чыйырды. Джакып до 50 лет остается бездетным. Затем ему привиделся таинственный сон. Во сне он привязывает на насест для ловчей птицы (*туур*) сказочную птицу Буудайык, а рядом с ней пестрошеего белого

кречета. Одновременно чудесный сон приснился и первой жене Джакыпа — Чыйырды, и второй жене — Бакдёёлёт. Чыйырды видит во сне старца, который протягивает ей крупное, размером с чашу, белое яблоко, сладкое, как мед, съев которое, она рождает дракона *ажыдаар,* длиной в 60 кулачей (маховых саженей). Этот дракон,

когда, озлившись, дышет,
лунный мир всасывает,
когда, осмотревшись, в испуге опешит,
рост его удлиняется,
130-аршинным он делается[28].

Бакдёёлёт приснились два ястреба-тетеревятника *тунжур,* которых она также привязывает на несет.

Джакып созывает народ на торжественный пир. Он режет для угощения народа много скота, устраивает жертвоприношение. Затем он приглашает к себе в юрту своих близких родственников, одаривает каждого халатом, раздает милостыню вдовам и сиротам и обращается к присутствующим с просьбой растолковать вещие сны. Один из стариков, мудрец Байджигит, истолковывает сон Джакыпа, предсказывая ему рождение сына-богатыря.

Всех, живущих в подлунном мире,
Осчастливит твое дитя.
... Все, живущие на подсолнечной земле,
Будут ухаживать за твоим ребенком[29].

В начале третьего года после пира Чыйырды зачала ребенка. Ей, по ее желанию, было принесено сердце убитого тигра, которое она съедает. Через девять месяцев и 9 дней у нее начались родовые схватки, которые продолжались 9 дней и 9 ночей. Первый крик новорожденного прозвучал боевым кличем 30-летнего богатыря, а в руках у него были зажаты сгустки запёкшейся крови. Когда мать дала правую грудь ребенку, в первый раз вышло из нее молоко, во второй раз — вода и в третий — кровь. Одновременно с Манасом от черногривой саврасой кобылицы рождается жеребенок, которому Джакып дает имя Ак-Кула. По поводу рождения первого сына Джакып устраивает огромный пир, на который созываются гости из всех стран. Пир сопровождается разного рода увеселениями, состязаниями в красноречии, борьбой, скачками и т. п. После пира Джакып завернул сына в полу халата и отправился к киргизским, казахским и ойгутским старейшинам с просьбой

дать сыну счастливое имя. Это счастливое имя называет неожиданно появившийся оборванец-юродивый (*думана*). Назвав имя Манас, юродивый исчезает.

Детские годы Манаса протекают в шумных играх и забавах. Затем родители отдают его в подпаски к пастуху Ошпуру. В юные годы Манас показывает уже свою богатырскую силу и совершает ряд подвигов, побеждая врагов киргизов — калмыков. Из своих сверстников он формирует дружину кырк чоро. Предводительствуемое Манасом киргизское войско подвергает разгрому рать великана Нескары. В этом же эпизоде описывается содержащий любопытные подробности переход Манаса в мусульманскую веру. 550-летний старец Айкоджо приказывает Манасу открыть рот и плюет туда. Раскрывшимся глазам Манаса предстает ад и муки грешников. После того как на лицо Манаса было наброшено чудодейственное покрывало, он в течение семи дней созерцает райские просторы. Брызнув водой в лицо Манаса, Айкоджо снимает покрывало и делает его мусульманом, вручая ему острый булатный меч Ач-албарс и ружье Ак-кельтэ. Возвращаясь от Айкоджо, Манас встретил чудовищного зверя. Когда Манас выстрелил в него из ружья Ак-кельтэ, он высоко взлетел, а затем, свернувшись шестью арканами, с ужасным криком свалился на землю. Манас покончил с ним, разрубив его на две части мечом Ач-альбарс. За смелость, силу и богатырские подвиги сверстники Манаса поднимают его на белом войлоке и провозглашают ханом. Позднее, по предложению молодежи, Манас избирается в ханы всем народом.

Таково краткое содержание первого цикла поэмы, изобилующего многими подробностями этнографического характера (например, при описании родов Чыйырды, времяпровождения молодежи, наречения имени и т. п.). Заслуживает внимания любопытный факт принятия вдовой Чыйырды нового имени — в честь своего покойного мужа. В нем нельзя не усмотреть детали, акцентирующей укрепление патриархального начала в киргизском обществе.

Вещие сны Джакыпа и его жен представляют большой интерес. Наши разыскания в этом направлении привели к следующим результатам. В монгольском «Сокровенном сказании» 1240 г. имеется следующий эпизод. Когда Темучжину было 9 лет, отец его Есугай поехал с ним сватать ему невесту и встретил по дороге

Дэй-Сечена. В ответ на вопрос Дэй-Сечена, куда он едет, Есугей ответил: «Еду сватать невесту вот этому своему сыну у его дядей по матери, у Олхонутского племени». Дэй-Сечен сказал: «У твоего сынка взгляд — что огонь, а лицо — что заря. Снился мне, сват Есугай, снился мне этой ночью сон, будто снизошел ко мне на руку белый сокол, зажавших в когтях солнце и луну... Что-то он предвещает? — подумал лишь я, как вижу: подъезжаешь, сват Есугай, ты со своим сыном. Как случиться такому сну. Не иначе, что это вы — духом своего Киятского племени — явились во сне моем и предрекали»[30]. В другом монгольском памятнике «Алтан Тобчи» Дай-Сецэн (Дэй-Сечен), увидев едующего Есугая, рассказывает, что ему приснилось, будто он держал ворона в виде белого кречета, изображающего сулдэ рода киот[31]. Как это видно из содержания «Сокровенного сказания» и «Алтан Тобчи», птица (ворон или кречет) считалась покровителем племени кият, к которому принадлежал Чингис-хан. Г. Н. Потанин связывает приведенный выше эпизод из «Сокровенного сказания» с мотивом, представленным в «Голубиной книге». Там Давид истолковывает сон, который видел Волотоман: приснившийся последнему белый кречет сидел на дереве. По объяснению Давида, у него, Давида, родится сын Соломон, который женится на дочери Волотомана[32]. Историческими и этнографическими свидетельствами установлено наличие у киргизов в прошлом представлений, связанных с тотемизмом и культом животных. Вспомним также соответствующие данные сравнительной этнографии. В представлениях первобытных народов орел и сокол часто отождествляются, у ряда народов ворон фигурирует параллельно с орлом или замещает его. Как сообщает В. М. Ионов[33], бесплодные женщины-якутки даже молятся орлу, чтобы он дал им детей, и, когда после этого рождается ребенок, считают его родившимся от орла. В блестящем этюде Л. Я. Штернберга о культе орла[34] важное место отведено шаманскому дереву, которое носит у некоторых народов (якуты, тунгусы) название, аналогичное упомянутому киргизскому туур.

Все изложенное позволяет высказать следующие соображения: 1) можно установить безусловную связь фольклорного мотива вещего сна Джакыпа с приведенными мотивами в датированных памятниках — «Сокровенном сказании» и «Алтан Тобчи», 2) вполне возможно, что белый кречет, появление которого во сне Джа-

кыпа предвещает рождение Манаса, является таким же гением-покровителем племени (рода) у киргизов, каким он выступает у монголов; 3) «сон Джакыпа» следует рассматривать как один из древнейших сюжетов в эпосе.

Намечающиеся связи киргизского эпоса «Манас» с памятниками литературы и фольклора монгольских племен могут быть в дальнейшем значительно расширены. Точно так же как Манас рождается со сгустками крови в обеих руках, Темучин, по «Сокровенному сказанию, родился, сжимая в правой руке запекшийся сгусток крови величиной с альчик[35]. В приводимом Г. Н. Потаниным дорботском сказании «Ирин-Сайн-Гунын-Настай-Мекеле» герой сказания рождается, держа во рту «алмыса» (злое существо), в правой руке — кровь величиной с барана, в левой — драгоценность с кулак[36].

Это не просто общий фольклорный мотив, а явление, корни которого лежат в единстве мировоззрения. Кровь для первобытного человека является одной из главных душ человека или ее материализованным, телесным воплощением. И эти сгустки крови в руках новорожденных младенцев-богатырей не являются ли вместилищем, воплощением их душ?

Вполне оправданный интерес вызывает к себе эпизод эпоса, посвященный сватовству Манаса и женитьбе его на Каныкей. По совету своего друга Алмамбета Манас, уже имеющий двух жен: Карабёрк и Акылай, решает жениться по обряду и обращается к родителям с просьбой высватать ему хорошую девушку. При этом Манас указывает, что Карабёрк он отвоевал, а Акылай досталась ему как заложница. В предыдущих эпизодах эпоса описывается, как, разгромив калмыцкого хана Кайыпа, Манас пленяется красотой Карабёрк, одной из тридцати дочерей хана, хотевшей отомстить Манасу за смерть отца и убить его. Узнав о том, что отец ее остался жив, Карабёрк слезла с коня и до земли поклонилась Манасу. По случаю свадьбы Манаса и Карабёрк был устроен 30-дневный пир.

Побежденный войсками Манаса афганский хан Шоорук послал Манасу в знак покорности 30 девушек-заложниц во главе со своей дочерью Акылай. Манас ввел девушек в середину круга своих воинов и предложил им выбрать тех джигитов, которые им по душе. Первой вышла Акылай и выбрала себе мужем Манаса.

По просьбе Манаса его отец Джакып поехал искать

ему невесту. Объехав много стран и не найдя подходящей девушки, Джакып прибыл в страну таджиков. Оценив по достоинству качества дочери таджикского правителя Атемир-хана — Санирабийги, Джакып сватает девушку и, согласившись с небывалыми размерами установленного ее отцом калыма, возвращается обратно. После того как народом был собран скот для уплаты калыма, Манас в сопровождении 12 тысяч джигитов и 40-тысячного войска отправляется с отцом в страну таджиков. Расположившись лагерем возле города Манас проникает в дом, где спит Санирабийга. Во время этого первого свидания с невестой Манас рассорился с ней. Она полоснула его кинжалом по руке, а он дал ей пинок ногой, и она свалилась без чувств. Рассерженный неприступностью ханской дочери, Манас ударил в боевой барабан, но его отец и мудрые старики останавливают войско.

Приглашенный на свадебное пиршество Манас два дня просидел в одиночестве в отведенной для него юрте, так как ни одна из прислуживающих женщин не решалась войти к нему из-за его грозного вида. В гневе Манас решает разрушить город Атемир-хана. Чтобы укротить гнев Манаса, Санирабийга в знак мира выходит на возвышение и выбрасывает на ветер свой белый платок. Приняв всю вину за происшедшую ссору на себя, Санирабийга подошла к Манасу и взяла за повод его коня. Став невестой Манаса, Санирабийга меняет свое имя и принимает имя Каныкей. Совершается обряд *чачыла* — обсыпание жениха и невесты сладостями. Сорок витязей Манаса обсуждают, кому из них какую девушку взять в жены. По предложению Манаса устраивают конские скачки. Девушка, находящаяся в той юрте, возле которой остановится конь батыра, должна принадлежать владельцу коня. Первым пришел конь Аламбета — он остановился у юрты красавицы Аруукесестры Каныкей. Последним прискакал конь Манаса. Каныкей вышла, приняла поводья его коня и ввела его в свою юрту. После устроенного Манасом и Каныкей пира для батыров и девушек, чтобы предотвратить возможные несогласия между ними, Манас отправляет в эту ночь юношей и девушек по своим прежним местам. Наутро Манас завязал девушкам глаза и сказал, что девушки будут принадлежать тем джигитам, которых коснутся их руки. С завязанными глазами девушки выбрали тех же самых батыров, которые накануне при-

скакали к их юртам. 30 дней и 30 ночей продолжалось свадебное веселье и игры, после чего Манас с Каныкей, Алмамбет и 40 витязей со своими женами вернулись в свои аулы.

Как показывает содержание приведенного эпизода, этнограф найдет много ценных для себя деталей в описании сватовства и самого свадебного обряда. Отметим важное указание на то, что калым за невесту собирался всем народом *(эл)*. В обряде обсыпания жениха и невесты сладостями — чачыла, бытовавшем среди киргизов в не столь отдаленные времена, нельзя не видеть древнего религиозного мотива. Возлияния молоком или аракой в честь различных духов, божеств, онгонов, по случаю грома в начале всякого камлания широко представлены у народов Саяно-Алтайского нагорья, среди бурят и др. О связи упомянутого обряда с шаманским культом говорит само название обряда — чачыла, производимое от глагола *чач* — брызгать, разбрасывать, рассыпать[37]. У алтайцев возлияние молоком носит название «чачылгы».

Безусловный интерес представляют способы выбора невест юношами и женихов девушками, восходящие, возможно, к весьма древним формам заключения брака, поскольку решающая роль в выборе будущего мужа отводится самой девушке. В этой связи упомянем об отмечаемом Л. Я. Штернбергом[38] (по Тарнстону) обычае у племени наяди в Индии, согласно которому все молодые люди, желающие жениться на девушке, вооружаются каждый особой палкой и начинают плясать вокруг свадебного шалаша, в котором помещается девушка. По окончании пляски каждый кандидат в женихи бросает свою палку через листву в шалаш. Девушка из этих палок выбирает одну, и собственник выбранной палки становится мужем спрятанной в шалаше девушки. Не случайной деталью является, по-видимому, и ссора, борьба между Манасом и Каныкей во время первого тайного свидания, предшествующая их браку. Наконец, заслуживает внимания и тот факт, что Аруукe — сестра Каныкей — становится, по настоянию Манаса, женой Алмамбета (вначале Аруукe отказывается от этого брака) — побратима Манаса, как и указание на перемену имени невесты Манаса, вызывающее сравнение с монгольским обычаем, по которому муж или влюбленный дает вторичное имя женщине.

Третий из наиболее содержательных в этнографиче-

ском отношении эпизодов эпоса — «Тризна по хану Кокетею».

По совету Манаса, Бокмурун, юный приемный сын одного из верных соратников Манаса — ташкентского хана Кокетея, устраивает последнему пышные похороны, а по прошествии двух лет — еще более грандиозную тризну. Местом для тризны была избрана долина Каркыра, куда Бокмурун переселяет весь свой народ. Эпос красочно описывает передвижение огромного каравана, голова которого отстояла от хвоста на расстоянии трех дней пути. Прибыв на место тризны, Бокмурун начинает готовиться к ней и посылает могучего богатыря Джаш-Айдара оповестить все народы о смерти отца и пригласить их на тризну — *аш*. Послу приказано объявить об огромных призах для выигравших скачки коней и предупредить тех, кто откажется приехать, что их ждет суровая расплата за нанесенное отказом оскорбление. Начался съезд гостей. Последним прибывает Манас. Тризна открывается большими конскими ристалищами, в которых участвует около тысячи лучших скакунов. После того как всадники двинулись к старту, весь остальной народ начал пировать и угощаться мясом. Устраивается много разнообразных состязаний. Первым была стрельба с целью сбить подвешенный к высокому шесту слиток золота — *жамбы*. Затем пешая борьба киргизского богатыря Кошоя с калмыцким ханом Джолоем. После объявленной и не состоявшейся борьбы плешивцев и состязания в развязывании верблюда происходит поединок на конях с пиками *(сайыш)*, в котором принимают участие калмыцкий богатырь Конгурбай и сам Манас. Далее следует борьба на конях, цель которой — стянуть и сбросить противника с седла. Увеселения заканчиваются финалом скачек и раздачей призов победителям. Попытка калмыков насильно отнять полученные призы вызывает общее сражение, заканчивающееся победой киргизов.

Более подробное изложение этого эпизода эпоса заняло бы слишком много места, так как описание каждого из перечисленных состязаний составляет по существу содержание самостоятельной песни. Увлекательный материал этого эпизода открывает для этнографа богатые исследовательские возможности.

Последний эпизод, в котором трагически обрывается жизнь основного героя, содержит описание следующих моментов: возвращение раненого Манаса на родину, его

завещание перед смертью, постройка Каныкей надгробного мавзолея, тайные похороны Манаса и бегство Каныкей с маленьким Семетеем в Бухару, к ее отцу.

Этнографический материал, заслуживающий самого пристального внимания, содержится не только в перечисленных эпизодах эпоса, но разбросан в значительном количестве и во многих других.

Коснемся одного важного вопроса — мифологических сюжетов. Наиболее отчетливо они выражены в сказке о дивах и пери и в описании путешествия Манаса в Мекку.

В сказке о дивах и пери повествуется о том, как 600 стрелков, отправленных Манасом на охоту и возвращавшихся с добычей из 700 архаров и кулджа, встретили одноглазого великана. Див-циклоп захватывает 400 стрелков и начинает бросать их в пещеру. Один из охотников, Куту-мерген, стреляет в глаз циклопу, убивает его и освобождает 92 томившихся в пещере пленников, сидевших на цепи от 2 до 7 лет. Один из них рассказал, что, странствуя, он прибыл в страну «итаалы», где женщины были неописуемо красивы, а мужчины подобны собакам. Наличие мифа о циклопе в киргизских верованиях было отмечено Ф. Поярковым[39], который приводит легенду об одноглазом человеке — *жалгыз кёз*. В ней мы наблюдаем любопытную контаминацию мифа о циклопе с распространенными у киргизов легендами о человекоподобных существах с медными клювами *(жез тумшук)* или с медными когтями *(жез тырмак)*[40]. При этом все основные элементы мифа об одноглазом великане совпадают с казахским сказанием о циклопе, записанным в 1900 г. на берегу Аральского моря Л. С. Бергом[41], и вместе с тем с гомеровским сказанием о Полифеме, распространенным в различных вариантах в Европе, среди народов Кавказа, Средней Азии, встречающимся на Алтае[42] и т. д. Объединение в одном сказании мифа о циклопе с легендой о джез тырмак встречается и у казахов в записях М. Миропиева[43].

Нередко считают появление такого мифа о циклопе результатом заимствования через фольклор европейских народов. Однако возможны, по-видимому, и другие пути проникновения мифологических сюжетов. Н. Я. Никифоров в своем собрании сказок алтайцев[44] приводит сказку об одноглазе-людоеде, первая часть которой в общих чертах совпадает с киргизским и казахским фольклорным сюжетом о циклопе. Зато вторая часть

сказки излагает версию, близкую к киргизской эпической,— о посещении страны, в которой мужьями красивых женщин являются мужчины-собаки (вернее, люди с собачьей головой). Врагом этих людей («нохой-эртын») и был одноглазый людоед по имени Киргис. Эта сказка тесно связана с киргизским мотивом в эпосе и по содержанию, и по названию мифических существ (кирг. итаалы <*ит* — собака, алт. нохой-эртын <монг. нохой — собака), и по имени людоеда в алтайской сказке.

Отметим, что А. Диваевым[45] среди казахов записано поверье о птице «ит-ала-каз» (атайка), из яиц которой якобы выводятся гончие собаки, называемые *«кумай»*. Подобную легенду о том, что снежный гриф кумай выводит из своих яиц щенят, мы слышали и среди киргизов. Легендарная собака *кумайык,* от которой никакой зверь не может укрыться, является, по воззрению киргизов, начальником (вероятно, покровителем, предком) *тёрё* — собак[46]. В китайских летописных источниках, относящихся к V—VII вв. н. э., в повествовании о восточных иноземцах описывается царство женщин, находящееся в 1000 ли от царства Фусань (на восток от Срединного царства). Тело этих женщин — белое и чистое, но обросшее волосами, сосцов на груди они не имеют. Родят мальчиков. Становятся беременными от того, что входят в реку. Тут же сообщается, что в 506 г. житель области Пхуань был занесен ветром на море к одному острову. Мужчины, которых он увидел, имели стан человека с собачьей головой. Голос их походил на собачий лай[47]. Чрезвычайно близкий к этому сюжет мы находим у Плано Карпини[48]. Возвращаясь через пустыню, татары пришли в страну, где чудовища-женщины имели человеческий облик, а мужчины походили на собак.

Таким образом, не подлежит сомнению, что этот фольклорный мотив, широко распространенный в средние века и отмеченный у монголов, а в наше время — у алтайцев и киргизов, восходит к глубокой древности и возникает, по-видимому, с одной стороны, в Греции (встреча аргонавтов с псоглавцами в мифе о Золотом руне), а с другой — на Дальнем Востоке. Весьма возможно, что этот мотив проник в киргизский эпос очень давно, связь же его с дальневосточным мифотворчеством может считаться более чем вероятной[49].

Среди различных элементов этнографического харак-

тера, с которыми мы встречаемся в «Манасе», значительное место занимают личные имена многочисленных героев эпоса, большое количество данных по топонимике и этнонимике.

Даже беглое ознакомление с данными по ономастике «Манаса» показывает, что тщательный их анализ может в дальнейшем привести к весьма ценным выводам. Остановимся на отдельных примерах. В имени одного из главных героев эпоса «Манас» — Конгурбая легко усматривается сходство с именем также одного из главных героев калмыцкого эпоса «Джангар — Хонгора[50]. В то время как в киргизском эпосе Конгурбай олицетворяет темные, злые, враждебные киргизам силы, в калмыцком эпосе Хонгор выступает в качестве положительного героя, борющегося за правое дело Джангара. Такая противоположная трактовка эпических героев, носящих сходные имена, вполне естественна, поскольку не только в эпосе, но и в истории киргизы и калмыки часто оказывались во враждебных отношениях. Напрашивается и другое сравнение. Имя калмыцкого богатыря Джолоя в эпосе «Манас» совпадает с именем монгольского (халхаского) князя, основателя династии Алтын-ханов Шолой Убаши Хун-тайджи (XVI—XVII вв.)[51]. Эпическое сказание о Шолой Убаши Хун-тайджи, дошедшее в ойратской версии, повествует о событиях конца XVI в. Не исключено, что эпический Джолой и исторический Шолой — одно и то же лицо, так как на некоторых этапах своей истории киргизы близко соприкасались с монгольским миром, в частности, вероятно, с Халхой.

В одном из эпизодов «Манаса» фигурирует хан, владетель одного из 11 городов Восточного Туркестана — Дагалака, по имени Кырмусша. Это имя является, по нашему мнению, не чем иным, как именем тэнгрия Хормуста (Индры) из буддийско-шаманской мифологии. Если сюда прибавить имя сподвижника Манаса хана Кокетея, тождественное имени Когутэй (божества из шаманского пантеона) в монгольском фольклоре, то станет очевидным, что мы имеем дело с определенным слоем в «Манасе», появление которого стало возможным на почве наличия среди киргизов в прошлом представлений, связанных с буддизмом в его монгольской разновидности.

При сопоставлении личных имен героев эпоса «Манас» с данными по киргизской этнонимике нам удалось

установить, что некоторые этнонимы полностью совпадают с именами основных героев эпоса. Очевидно, источником значительного числа этнонимов явились личные имена действительных предков или родоначальников отдельных киргизских родов. Таким образом, носители этих имен могут рассматриваться как действительно существовавшие исторические личности. Наличие в эпосе героев с аналогичными этнонимам именами, в большинстве случаев выступающих как вожди и предводители племен и родов, заставляет высказать предположение, что киргизский героический эпос отразил в себе не только определенные исторические события, но и запечатлел конкретные исторические личности, жившие и действовавшие в разные эпохи. Воспоминания об этих личностях, переплавленные в горниле эпического творчества, превратились в повествование о жизни и подвигах целой плеяды эпических богатырей, объединенных вокруг основного героя эпоса — Манаса. Приводим некоторые сопоставления имен героев эпоса «Манас» с названиями родовых подразделений у современных киргизов.

Манас	— манас (племя черик-саяк)[52]
Чубак — один из 40 витязей (чоро) Манаса	— ак-чубак, бай-чубак (племя черик)
Кошой, один из военачальников Манаса	— кошой (племя солто)
Тубай, один из персонажей эпоса (по версии, приводимой в «Маджму' ат-таварих»)	— тубай (племя саруу)
Эштек, дядя Манаса со стороны матери	— эштек или эстек — отец родоначальника племени солто (а также племя моңолдор)
Музбурчак, союзный Манасу хан	— мусбурчак (племя саруу)
Кёкчё, союзный Манасу хан	— кёкчё-уулу (племя баргы)
Кёкчё кёз, двоюродный брат Манаса со стороны отца	— кёкчё кёз (племя мундуз)

Очень любопытными являются совпадения личных имен героев эпоса с данными топонимики, причем последние в значительном количестве локализуются в пределах Восточного Туркестана. Кроме того, что на этой территории мы находим и город, и реку под именем Манас, здесь же встречаем реку Урунгу, совпадающую с именем эпической богатырши Оронгу, населенный пункт Малгун в Хотанском оазисе (имя страшного одноглазого великана в «Манасе») и т. п.

Критическое изучение топонимики и других географических познаний киргизов, получивших отражение в

«Манасе», может стать самостоятельной темой для исследования и сулит много интересного и для этнографа.

Что касается заключенных в «Манасе» богатых материалов по этнонимике, их изучение несомненно поможет разрешению отдельных вопросов этногенеза киргизов, как и освещению некоторых других проблем[53].

Естественно, возникает вопрос: какое место занимает эпос «Манас» в ряду других эпических произведений и с какими из них, насколько об этом позволяют судить этнографические данные, «Манас» особенно тесно связан общностью содержащихся в нем сюжетов и всего колорита?

Ныне покойный акад. С. А. Козин в свое время любезно предоставил нам копию письма известного монголоведа В. Л. Котвича, которое было адресовано акад. В. М. Алексееву и посвящено предпринятому в СССР изданию памятников монгольской литературы. В письме содержится очень ценное и прозорливое указание по интересующему нас вопросу. Отмечая, что исследование С. А. Козина о тесной связи таких монгольских литературных явлений, как «Сокровенное сказание», «Джангариада» и «Гесериада», может «дать толчок для проведения изысканий в еще более широком масштабе — в области творчества всех кочевых народов на безграничных степных пространствах Евразии». В. Л. Котвич пишет: «Ведь, надо думать, не случайным является факт, что кочевые народы, последовательно принимавшие, один после другого, власть на этих пространствах, оставили после себя ряд выдающихся творений, в которых отразилась вся их внешняя история и устремления народного духа. Так, тюрки VIII в. начертали на каменных памятниках в Монголии рассказ о своих героических деяниях; от сменивших их уйгуров сохранилась до настоящего времени поэма об Огуз-кагане; их преемники киргизы создали и хранят в народной памяти величайшую в мире эпопею о богатыре Манасе, его сыне и внуке; наконец, монголы создали героическую трилогию, приуроченную к трем фазам их великого прошлого. Если между деятельностью всех этих народов существовала не только хронологическая преемственность, но и, как уже достаточно выяснилось, тесная связь в учреждениях их политической, социально-экономической, административной и культурной жизни, то является вполне естественным предположить существование также и об-

щих литературных традиций». И действительно, знакомство с упомянутыми памятниками монгольского эпоса убеждает нас в том, что киргизский эпос «Манас» близок к ним и по некоторым композиционно-структурным признакам, и по трактовке отдельных эпизодов, и по манере обрисовки образов эпических богатырей, и по ряду других чисто литературных приемов (эпитеты, сравнения и т. д.), как и по многим этнографическим сюжетам и деталям.

Фольклор киргизов, несмотря на весьма значительные различия с фольклором алтайцев, сохранил все же некоторое число сюжетов и образов, несомненно восходящих к древнему киргизско-алтайскому единству. Отдельные параллели в фольклоре киргизов и алтайцев были уже отмечены выше. Особое внимание следует обратить на одно из произведений «малого» эпоса киргизов — «Эр Тёштюк». Это поэма, имеющая сказочно-мифологическое содержание, построена на широко развернутом сюжете о пребывании героя в подземном мире. Строй образов поэмы, похождения героя и их мотивы, сказочные персонажи — все это теснейшим образом связано с этическим творчеством алтайцев. Здесь мы находим и говорящего человеческим языком крылатого коня, и злую волшебницу Джельмогуз (образ, близкий к алтайскому Дьельбегену), и превращения (коня — в золотой биток, героя-богатыря в плешивого урода), и т. п. В алтайской сказке «Алтынмизе» родившийся только что герой «через два дня выговаривает (слово) «мать», через шесть дней выговаривает «отец»[54]. О младенце Эр Тёштюке в киргизской поэме рассказывается: «джаны тууган бу бала эки конбой эне деди, алты конбой ата деди» (тот только родившийся ребенок, два дня не прожив,— «мать» сказал, шесть дней не прожив, — «отец» сказал»)[55].

Подобные совпадения (а их не так мало), находящиеся в тесной связи с другими данными об этногенетических связях киргизов с народами Алтая, свидетельствуют об общих истоках некоторых произведений киргизского и алтайского фольклора[56].

Но поэма «Эр Тёштюк» представляет интерес еще и в том отношении, что сходная с ней по содержанию богатырская сказка известна и некоторым другим тюркоязычным народам, прежде всего тобольским татарам, на что обращает внимание В. В. Радлов[57]. Эта линия связей эпического творчества важна потому, что она

подсказывает еще один путь этногенетических изысканий — в направлении крайнего запада Сибири (см. стр. 64).

Таким образом, киргизский эпос должен рассматриваться и изучаться в самой тесной связи с монголо-ойратским эпосом, а также с эпосом народов, населяющих Саяно-Алтайское нагорье.

Именно сюда — в Монголию, Туву, Алтай, минусинские степи и Восточный Туркестан — уводят нас не только уже прощупываемые общие фольклорные и этнографические сюжеты, но и этнические, исторические и культурные связи киргизского народа. Идя по этому пути, этнограф сможет достичь весьма эффективных результатов в овладении эпическим материалом как этнографическим источником. Однако было бы неправильным делать из сказанного вывод о том, что следует игнорировать те большие и тесные связи, которые существовали и существуют между киргизским эпосом и эпосами народов Средней Азии и Казахстана. На наличие таких связей между эпическими сказаниями и преданиями киргизов, с одной стороны, и ногайцев и казахов — с другой, указывал еще Чокан Валиханов.[58] Позднее В. М. Жирмунский обстоятельно осветил «западные» связи киргизского эпоса, показал их значение в формировании некоторых сюжетов и образов «Манаса»[59]. Новые доказательства тесных контактов в эпическом творчестве киргизов и других народов Средней Азии были получены в связи с вводом в научный оборот рукописи, которая принадлежит перу муллы Сайф ад-дина Ахсиканти и его сына Нур Мухаммада[60] и содержит прозаический пересказ нескольких сюжетов «Манаса».

Изучение всех линий соприкосновения киргизского эпоса поможет этнографу правильнее и полнее выявить основные пути сложения важнейших этнографических сюжетов в эпосе «Манас».

Исследование этнографических сюжетов в эпосе «Манас» должно привести к вводу в научный обиход новых этнографических материалов, которые явятся ценным дополнительным источником для этнографического познания киргизов, тем более что многие явления народного быта уже утрачены, а существующая литература не столь богата проверенными фактами. Анализ этнографических сюжетов в эпосе с использованием сравнительно-этнографического метода исследования поможет вскрыть многие важные стороны истории культурной

жизни киргизского народа и его взаимоотношений с соседними народами.

Все сказанное позволяет нам выдвинуть задачу освоения и исследования замечательного памятника киргизской культуры — эпоса «Манас» как одну из важнейших задач этнографической науки в Киргизии.

* * *

«Манас» представляет собой большую по объему эпическую трилогию, созданную в результате коллективного творчества многих поколений талантливых сказителей — манасчы. Среди киргизов «Манас» бытовал только в устной традиции. Сохранению «Манаса» до самого последнего времени способствовали не только феноменальная память сказителей и большая популярность его в народе. Эпос у киргизов вобрал в себя в той или иной мере богатство остальных жанров фольклора: и предания, и сказки, и песни, и поговорки.

В своем большинстве сказители были не только исполнителями эпоса, но и поэтами-импровизаторами, создателями его новых вариантов. Для исполнения «Манаса» требовались многие дни и даже недели. Приглашать к себе манасчы на длительный срок могли преимущественно манапы, бии и баи. Большую роль в распространении «Манаса» в народе играли рапсоды *(ырчы)*, исполнявшие отдельные, наиболее популярные эпизоды поэмы. В отдельных отрывках «Манас» был известен широким слоям населения. Исполнялся «Манас» обычно при большом числе слушателей, без инструментального сопровождения. Часть поэмы, содержащая рассказы и описания, излагается в более быстром темпе, а диалоги и речи героев поются речитативом, плавно и торжественно. Исполнение их ведется в духе музыкального сказа.

Существует свыше двадцати мелодий, используемых при исполнении «Манаса». Сказитель сопровождает исполнение поэмы разнообразными жестами и богатой мимикой.

В «Манасе» подробно разработано несколько отдельных сюжетов, из которых наиболее крупными являются сватовство и женитьба Манаса на Каныкей, заговор семи ханов против Манаса, переселение к Манасу его родственников — *кёз каман*.

Большое место в эпосе занимает социально-бытовой

материал: мастерски написанные картины свадьбы, поминок, народных игр и развлечений, домашнего быта и т. п.

К числу предварительно исследованных нами этнографических сюжетов, содержащихся в эпосе, относятся данные о социальных отношениях (в них прослеживаются следы поло-возрастного деления общества, характерные черты патриархально-родового уклада, военно-демократического строя, института патриархального рабства, развитой военной организации), пережиточные формы древних семейно-брачных институтов (аталычество, побратимство, усыновление, авункулат, своеобразные способы выбора невест и др.), мифологические сюжеты, погребальные и другие обряды, восходящие к кругу магико-анимистических представлений, шаманский культ, ономастика, этнонимика и др[61].

Манас выведен в эпосе как главное, стержневое действующее лицо, вокруг которого группируются все остальные. Эпос рисует замечательные образы киргизских женщин, и прежде всего красавицы Каныкей — умной и проницательной жены Манаса, верной и мужественной подруги богатыря. Большое место отведено в поэме Ак-Кула — волшебному коню Манаса.

Многое в «Манасе» относится к области сказочного, фантастического, богато представлена в нем мифология. Но часть событий, которые описываются в «Манасе», является художественным отображением некоторых периодов истории киргизской народности и консолидировавшихся в ней племен, в том числе и довольно древних.

В своей основе эпос «Манас», веками бытующий среди киргизского народа, является безусловно народным произведением. Вместе с тем записанные варианты эпоса содержат серьезные противоречия. В некоторых из вариантов и во многих сюжетах хорошо сохранилось народное содержание эпоса, художественные образы и идейная направленность, отражающие давнюю борьбу киргизов с иноземными захватчиками. Однако, развиваясь в прошлом в классовом обществе, эпос «Манас» подвергался активному воздействию со стороны байско-манапской верхушки киргизского общества, стремившейся приспособить народный по своему происхождению эпос к своей феодальной идеологии.

Позднее на некоторых сказителей оказали свое вредное влияние буржуазные националисты. В результате

в киргизском эпосе сложились две группы редакций эпоса: с одной стороны, народная, демократическая, с другой — феодально-байская, пропитанная чуждыми и враждебными народу идеями панисламизма и пантюркизма.

К сожалению, ряд авторов, писавших о «Манасе», даже тех, кто пытался опереться на те или иные исторические источники, подходили к его анализу в некотором отрыве от конкретной истории народа. Мог ли существовать общенародный «Манас» в ту эпоху, когда не существовало самой киргизской народности как единого целого? На этот вопрос нужно ответить отрицательно. Отдельные героические поэмы и сказания несомненно существовали у всех тех племен, которые впоследствии образовали киргизскую народность, но общего эпоса как выражения общности психического склада у них не было. Между тем киргизская народность сложилась относительно поздно — между XIII и XVII вв.; следовательно, «Манас» как единый по стилю и по содержанию памятник устной литературы никак не мог сложиться ранее этого периода. Записи В. В. Радлова, относящиеся к середине XIX в., хорошо иллюстрируют то положение, что процесс сложения «Манаса» в единую эпопею еще не успел окончательно завершиться и в то время.

Нет никаких оснований утверждать, как это делала М. И. Богданова, что «эпос Манас возник задолго до феодального периода и первоначальным создателем его был народ»[62]. Такого рода утверждения не могут быть приняты уже потому, что «задолго до феодального периода» не существовало самой киргизской народности. Самый факт образования «Манаса» как общенародного, единого для многих киргизских племен эпического произведения есть непосредственное подтверждение народности «Манаса». Общий для многочисленных племен эпос не мог быть народным. Хотя эпос «Манас» сложился в виде эпического цикла, как и сама киргизская народность, в период укрепления патриархально-феодальных отношений, он был продуктом творчества народных масс. Едва ли не наиболее убедительным доказательством этого является органическое вплетение в эпос многочисленных образцов чисто народных произведений устного творчества: сказок, легенд, бытовых и обрядовых песен, любовной лирики, пословиц и т. п. О народной основе трилогии «Манас» красноречиво сви-

детельствует и существование упомянутого «малого» эпоса, содержащего более десятка совсем не таких уже небольших по объему поэм эпического характера, являющихся, по нашему мнению, не чем иным, как остатками былых племенных эпосов. Отражением этнической истории киргизов, в которой сыграл свою роль кыпчакский компонент, могут служить такие эпические поэмы, как «Эр Тёштюк», «Курманбек», «Ольджобай и Кишимджан». Эти поэмы воссоздают страницы жизни племени кыпчак, в то время как поэма «Эр Табылды» может рассматриваться в качестве эпоса племени катаган: события поэмы «Сарынджы и Бёкёй» характеризуют жизнь племени мундуз, а в поэме «Коджоджаш» запечатлен быт племени кытай.

Следы племенных сказаний могут быть обнаружены и в прозаическом пересказе некоторых эпизодов из эпоса «Манас», который содержится в получившей известность рукописи «Маджму ат-таварих» муллы Сайф аддина Ахсиканти[63].

Социальная направленность, образы героев-богатырей некоторых поэм «малого» эпоса имеют много общего с алтайским героическим эпосом, который, как показал Л. П. Потапов, «может быть точно отнесен к определенной социальной среде, именно к демократической, народной среде»[64]. Вряд ли можно сомневаться в том, что такой же характер носили эпические сказания, из которых позднее сложился эпос «Манас».

Можно лишь пожалеть о том, что при оценке идейного содержания эпоса «Манас» не учитывался такой существенный компонент киргизского эпического творчества, как «малый» эпос.

Идейное содержание указанных выше редакций «Манаса» самым непосредственным образом отражает противоречия, характерные для породившего эпос в его современном виде патриархально-феодального уклада жизни киргизов. Существуют, заметим, представления о том, что сам патриархально-феодальный уклад не претерпевал никаких изменений, что он был неподвижным и однотипным на протяжении многих столетий. Но это совсем не так. В связи с изменениями в уровне развития производительных сил менялся и базис, изменялась и надстройка патриархально-феодального общества. Между тем причины основных изменений в редакциях эпоса «Манас» обычно сводятся к интенсивному проникновению в среду киргизов ислама, что вряд ли вер-

но. Для того чтобы появились новые редакции «Манаса», недостаточно было только одного проникновения ислама, нужно было, чтобы созрели общественно-экономические предпосылки, благодаря которым ислам превратился в господствующую и активную идеологию.

Известно, что киргизам неоднократно приходилось выступать против чужеземных захватчиков и угнетателей — монгольских, ойратских, узбекских и других феодалов и ханов. В большинстве военных эпизодов эпоса отражены, по-видимому, события, связанные с ожесточенной борьбой киргизских племен против джунгар (ойратов), вторгавшихся на территорию Средней Азии в XV—XVIII вв. Мотив борьбы с джунгарами сближает киргизский эпос с эпосами других народов Средней Азии (узбеков, каракалпаков) и казахов[55].

Вместе с тем в эпосе «Манас» нашли, очевидно, свое воплощение и эпизоды более раннего исторического прошлого киргизских племен с характерным для него господством военно-демократического строя.

В силу того, что «Манас» имел длительную предысторию и складывался в эпопею в условиях бурных политических событий, он приобрел черты в целом чрезвычайно сложного явления; в нем «сплавились» различные по своему происхождению и времени возникновения сюжеты и жанры. Состав эпоса свидетельствует о том, что он не мог возникнуть в том своем развернутом виде, в каком он представлен в редакциях Сагымбая и Саякбая, в течение короткого времени, но постепенно развивался, перерабатывался, обрастая все новыми идеями и образами, новыми сюжетами и песнями, впитывая в себя прежде всего эпические сказания тех племен, которые образовали киргизскую народность.

Сложившийся как эпопея в основных своих чертах в эпоху начавшегося объединения разрозненных племен и формирования киргизской народности, эпос «Манас» воплотил прежде всего прогрессивную для своего времени идею объединения племен, народного единства перед лицом внешней опасности. В образе Манаса киргизские племена, в течение многих веков страдавшие от отсутствия единства, хотели видеть того идеального вождя, который мог бы стать во главе всех племен, сплотить их в силу, способную противостоять всем внешним врагам. Реакционные феодальные круги киргизского общества стремились использовать эту здоровую целе-

устремленность эпоса, обусловленную конкретной исторической обстановкой, в своих классовых целях, усиленно внедряя пантюркистские, панисламистские идеи, придавая образу Манаса черты вождя и объединителя всех тюрко-язычных народов, всех мусульман, борца за веру. Однако они не могли лишить эпос его глубокой народной основы. Все же наиболее близкими к народной среде являются вторая и третья части трилогии — «Семетей» и «Сейтек», хотя и они не свободны от идеализации патриархально-феодального уклада.

Наряду с сильно трансформированной идеей народного единства в различных вариантах эпоса можно найти и широкую идеализацию патриархально-феодальных порядков и тех подчас жестоких методов, при помощи которых утверждала и поддерживала свое господство над трудовыми массами правящая знать киргизских племен. В эпосе многообразно отражена идеология господствующего класса киргизского общества. Ханская власть, система вассалитета, феодальные междоусобицы, захватнические набеги, сопровождаемые угоном скота и пленных, увозом богатой добычи, пышность ханского двора, рабы, обслуживающие знать своим трудом, расточительные и обременительные для народа тризны и многое другое характеризует классовую направленность эпоса. Отсюда антинародный характер идейного содержания некоторых сюжетных линий названных редакций эпоса, повествующего о самом Манасе, причем эти сюжетные линии связаны преимущественно с крупными военными походами. Если же обратимся к довольно обильно представленным в этих же редакциях эпоса мифологическим и сказочным сюжетам, к бытовому материалу, то увидим, что в этих элементах эпического повествования чуждые народу идеи выступают в существенно ослабленном виде, а нередко и вовсе сходят на нет.

Таким образом, эпос «Манас», рассматриваемый в указанных редакциях, является одновременно и памятником самоутверждения киргизской народности как новой этнической и социальной общности, и эпопеей, всесторонне характеризующей патриархально-феодальный уклад, воспевающий его.

Реакционные мотивы в эпосе были обязаны своим возникновением тем манасчы, которые составляли окружение феодальной знати. Но среди манасчы, особенно исполнявших отдельные сюжеты эпоса перед народ-

ными массами, было, по-видимому, немало близких народу по своим духовным устремлениям. Даже В. В. Радлов должен был отметить, что «если круг слушателей состоит из бедных людей, то он (манасчы,— С. А.) не прочь примешивать различные колкие намеки на надменность богатых и знатных»[66]. Некоторые из этих манасчы в демократическом духе осмысливали и воспроизводили сказания. В их трактовке Манас вовсе не богатырь-одиночка и не только вождь своей дружины витязей-удальцов. За Манасом стоит народ, именно во главе народа и с народом Манас добивается осуществления своих целей, объединения родственных, но разобщенных племен, «собирания» киргизских земель. Он борется не только с внешними, но и с внутренними врагами. Эта тенденция к преодолению племенной и феодальной раздробленности, к целостности и единству киргизского народа, была объективно прогрессивной. Но господствовавшая феодальная идеология заглушала и подавляла здоровые течения в эпосе, подчиняла их чуждой народу идее панисламизма и пантюркизма. Лучшим подтверждением того, что эти демократические течения в эпосе были достаточно сильными и действенными, является огромная популярность эпоса в народе.

После Великой Октябрьской социалистической революции возникли новые стимулы для развития устного творчества киргизского народа. Началась большая работа по его записи и изучению. До установления в Киргизии советской власти «Манас» бытовал лишь в устной традиции. Только в 1920-х годах, после окончания гражданской войны в Киргизии, была впервые предпринята запись крупного по объему текста «Манаса». Позднее со слов крупного советского сказителя Саякбая Каралаева был записан один из наиболее ценных вариантов эпоса, составивший свыше 400 тысяч строк. Много вариантов и отрывков из «Манаса» собрано от других сказителей. В 1958—1960 гг. был издан четырехтомный сокращенный сводный текст трилогии под общей редакцией проф. Б. М. Юнусалиева.

В целом киргизское устное народное творчество во всем многообразии его жанров и богатстве содержания можно рассматривать как одно из важнейших достижений народной культуры. В прошлом оно непрерывно обогащалось за счет усиления мотивов социального протеста против феодального гнета. Многие лучшие образцы киргизского фольклора дожили до наших дней и

вошли составной частью в киргизскую советскую социалистическую культуру.

Лучшие художественные образцы старого фольклора записываются и изучаются, многие из них продолжают исполняться и теперь. В то же время, используя традиционные формы фольклора, народ создает новые произведения, в особенности лирические песни, наполненные новым содержанием, отражающие яркую современную действительность.

В театре, с концертной эстрады, в полевом стане, в записи на грампластинке и по радио можно услышать наиболее созвучные нашей эпохе произведения фольклора. Всюду желанными гостями являются популярные акыны и сказители. Во всех уголках Киргизии известны имена лучших киргизских певцов-импровизаторов и сказителей. В их песнях нет прежней печали и горя, в них советская Родина сравнивается с цветущим садом, вдохновенные строки посвящены Коммунистической партии, дружбе народов, Москве.

Акыны провели большую работу по собиранию и восстановлению лучших образцов киргизского фольклора,

Глава VIII.

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

Материальной основой издавна развитого у киргизов декоративно-прикладного искусства были домашние производства, связанные с обработкой продуктов животноводства, растительного сырья и металлов (см гл. II). В замкнутом цикле процесса домашнего производства мог участвовать любой трудоспособный член семьи. Однако это не исключало особого таланта, выучки, опыта, которыми обладали некоторые лица, они пользовались заслуженным признанием как мастера своего дела.

Развитие домашних промыслов и ремесла (оно существовало в самой зачаточной форме) было обусловлено не только практическими потребностями домашнего хозяйства и быта, но и духовными запросами, неиссякаемой любовью народа к красоте.

Стремление к удовлетворению эстетических потребностей, к максимальному использованию имевшихся возможностей для художественного оформления быта вызвало к жизни различные виды декоративно-прикладного искусства. Оно было отмечено изяществом и богатством форм, четкостью орнаментальных мотивов, высокой культурой цвета, разнообразием тонов. Хотя кочевой уклад жизни ограничивал возможности развития изобразительного искусства, тем не менее печатью художественного творчества были отмечены не только предметы быта длительного пользования (наружное и внутреннее убранство жилища, женские украшения, сбруя), но и одежда, предметы домашнего обихода, утварь. Огромное большинство изделий домашнего производства и ремесла, имеющих ту или иную декоративную отделку, непосредственно использовалось в быту, имело определенное утилитарное назначение. При этом декор той или иной вещи нисколько не противоречил ее практическому использованию, он органически сливался с ней, превращая многие предметы старого кочевнического быта в настоящие произведения искусст-

ва. В народном сознании прикладное искусство было неотделимо от всего бытового уклада. Отчетливо выступающая реалистическая основа значительного числа мотивов киргизского орнамента имеет самую непосредственную связь прежде всего с бытом, с миром окружающих человека предметов и явлений. Шедевры киргизского прикладного искусства (а их немало создавались руками талантливых мастеров и мастериц), хотя и служили всегда предметом гордости, но не воспринимались как уникальные образцы художественного мастерства, а входили естественно в интерьер жилища, в костюм, в убранство коня как их неотъемлемые элементы.

Обильно украшая быт феодальной знати и богатых скотоводов, совершенные образцы прикладного искусства не утрачивали своего народного характера, поскольку в них были воплощены лучшие художественные традиции, передававшиеся из поколения в поколение. Они изготовлялись руками талантливых мастеров и мастериц — выходцев из народа.

Именно в декоративно-прикладном искусстве особенно полно проявлялась высокая художественная одаренность киргизского народа.

Малохудожественные, но поражающие пышностью декративной отделки предметы убранства юрт, отдельные украшения, выполненные по заказу феодалов, были сравнительно редки и не могли привести к упадку или изменению в целом демократического по своему содержанию изобразительного искусства киргизов.

В полных своеобразной красоты и неожиданных контрастов природных условиях сформировался национальный характер киргизского народа со свойственным ему поэтическим восприятием окружающего мира, богатым художественным воображением, любовью к разнообразной палитре красок, тонким вкусом к прекрасному.

Тесные историко-культурные связи с соседним узбекским и таджикским населением на юге, с русским, украинским и казахским населением на севере страны, а также с уйгурами, дунганами, татарами распространились и на декоративно-прикладное искусство, на орнаментику. Но в изобразительном искусстве киргизов, как и в других сторонах быта, имеются особенности, которые обусловлены не только связями с их соседями, но и локальными различиями в самой киргизской культуре. Последние являются следствием сложной этни-

ческой истории киргизской народности, складывавшейся из компонентов различного происхождения. Не касаясь здесь деталей, можно отметить, что наиболее рельефно некоторые различия в отдельных видах киргизского декоративно-прикладного искусства обнаруживаются между двумя крупными территориальными группами — северных и южных киргизов, а также и в быту той части киргизского населения, которая отнесена по ряду особенностей материальной культуры к северо-западному комплексу[1].

Декоративно-прикладное искусство киргизов нельзя рассматривать вне его связи с другими областями их духовной жизни, культуры и искусства. Произведения прикладного искусства, орнамент, как и устно-поэтическое и музыкальное творчество, развивались в органической связи и взаимовлияния, и не случайно в киргизском художественном творчестве обнаруживаются общие черты. Эти общие черты — глубоко народный реалистический стиль, яркая живописность, богатая образность, художественная выразительность. Нельзя отказать в известной обоснованности того определения киргизского орнамента, которое было дано одним из его исследователей, художником М. В. Рындиным,— «изобразительный фольклор». На близость киргизского орнамента к «пейзажному жанру узора» обратил внимание В. Чепелев[2].

Прикладное искусство у киргизов представлено ковроткачеством, изготовлением разного типа узорных войлочных ковров и предметов домашнего обихода из орнаментированного войлока, плетением орнаментированных циновок, вышивкой, узорным ткачеством, тиснением по коже, резьбой по дереву и художественной обработкой металла (ювелирное производство).

Выделкой шерстяных ворсовых ковров и мелких ковровых изделий занимались памиро-алайские и ферганские киргизы, а также кашгарские киргизы. Ворсовое ткачество было развито преимущественно среди племен, которые объединяли под названием ичкилик, но оно было хорошо знакомо и некоторым другим группам южных киргизов. Особой популярностью пользовались изделия племенной группы кыдырша.

Ковровые изделия имели в прошлом очень широкое распространение в быту. Кроме ворсового ковра *килем* изготовлялись мешки разного назначения, имеющие ковровую лицевую сторону (*чавадан, баштык*), подвесные

«полки» *аяк койчу, кош жабык,* ковровые дорожки для украшения юрты *(тегирич),* навесные ковровые «двери» для юрты *(эшик тыш),* переметные сумы *(куржун),* коврики для седла *(эгер кёпчюк)* и др. Раньше было принято изготовлять ковры небольших размеров, но с конца XIX в., когда они стали поступать в продажу на местные рынки, начали делать ковры больших размеров. В последнее время преобладают ковры размером 3—3.2×1.4—1.5 м.

Киргизские ковры изготовляются на таком же примитивном горизонтальном станке *дюкён,* как и туркменские и узбекские. Он состоит из двух жердей (они несколько длиннее ширины основы) и трех палок, служащих для создания зева, его раскрытия и перемены ниток основы. Уток и ворсовые узлы прибивают деревянным гребнем с зубьями, ворсовую нить отрезают ножом, а ворс подравнивают ножницами. Высота ворса 6—8 мм. Ворсовый узел полуторный, вяжется руками. Плотность киргизского ковра в среднем 80—90 тыс. узлов на 1 м². Ковры большого размера изготовляют обычно коллективно. Их ткут преимущественно из овечьей шерсти, но на основу идет и верблюжья, и козья шерсть.

Преобладающими цветами в коврах и ковровых изделиях являются мареново-красный и индигово-синий, оба — в глубоко приглушенных тонах. Реже используются желтый, коричневый, оранжевый, зеленый, белый и другие цвета. Тона и оттенки красок своеобразны. Сочетание их свидетельствует о тонкости вкуса ковровщиц. Раньше киргизы пользовались для окраски шерсти растительными красителями, позднее — анилиновыми красками, применение которых ухудшило качество ковровых изделий.

Декоративное убранство большинства ковров делится на центральное поле и кайму (бордюр). Композиция построения орнамента на центральном поле ковра имеет несколько вариантов. Например, центральное поле разделено на долевые полосы, по которым располагаются узоры, или на нем расположен однородный узор в шахматном либо диагональном порядке, или на центральном поле образованы ромбы, квадраты или прямоугольники с узорами внутри них и т. д.

Ковровый орнамент слагается преимущественно из геометрических форм: восьмигранников, крупных кре-

тов, квадратов, треугольников, простых и ступенчатых ромбов, часто в сочетании с мотивами типа «бараньих рогов» (завитков, крючков) и др. Но в нем представлены и растительные формы. Хотя в названиях орнамента отражен окружающий реальный предметный мир, но сами узоры уже в большинстве случаев не напоминают реальных предметов. Часть орнаментальных мотивов перенесена в ковры с тканью. Ковровый орнамент имеет очень большое сходство и с орнаментом на киргизских же циновках из чия *(ашкана, чыгдан)*, отчасти с орнаментальными мотивами на войлочных изделиях.

По своему орнаменту и особенностям расцветки киргизские ковры наиболее близки и к так называемым андижанским коврам, в создании которых наряду с узбеками участвовали и киргизы, и к коврам, изготовлявшимся в Восточном Туркестане. В мотивах орнамента много общего с каракалпакскими коврами.

Под влиянием разного рода неблагоприятных причин ковровое производство у киргизов накануне Октябрьской революции пришло в упадок. В наши дни оно снова развивается.

Более распространены среди киргизов войлочные ковры и различные бытовые предметы из орнаментированного войлока. Для орнаментации войлока используется несколько технических приемов. Первый применяется в процессе изготовления войлока и состоит во вкатывании в основной фон войлока узоров из цветной шерсти. Такого типа ковры называют *ала кийиз*. Второй прием — аппликация путем нашивания на войлочную основу узора из окрашенного войлока или из ткани. Наконец, третий прием (его не совсем точно называют «техникой мозаики») состоит в сшивании вместе элементов одного узора, вырезанных одновременно из двух разных по цвету кусков войлока. Одни из них служат узором, другие — фоном, и наоборот. Ковры, изготовленные таким способом, носят название *шырдак (шырдамал, тёрбёлжюн)*. Кроме постилочных ковров из орнаментированного войлока изготовляют мешки и сумки для хранения и перевозки утвари, отдельные принадлежности сбруи, декоративные полосы для внутреннего оформления юрты *(жабык баш)* и другие предметы.

Орнамент на войлочных изделиях отличается простотой, четкостью и ясностью узора, сравнительно крупными размерами, он окрашивается чаще всего в два

основных цвета: синий и красный, коричневый с оранжевым, красным или желтым.

Шырдак состоит обычно из центрального поля и пришивной каймы. По композиции орнамента войлочные ковры типа шырдака различаются не только на разных территориях (Прииссыккулье, Чуйская долина, Талас и др.), но и в пределах одной территории. Среди них — ковры с крупным сплошным узором и с каймой разной ширины; с большими квадратами, прямоугольниками или ромбами, поставленными на угол, внутри и между которыми располагаются узоры; с делением центрального поля ковра на две половины (по принципу негатива и позитива); с крупными кругами на центральном поле и др.

По характеру орнамента войлочные ковры киргизов весьма сходны с подобными коврами казахов, близки к ним и войлочные изделия полукочевых в прошлом узбеков, а также некоторых народов Северного Кавказа.

Традиции изготовления киргизскими женщинами орнаментированных изделий из войлока очень глубоки. Их орнамент и технику некоторые исследователи возводят к памятникам искусства скифского времени.

Одно из видных мест в искусстве киргизской женщины занимает вышивка. Ею украшают одежду, различные предметы домашнего обихода (подвесные сумки, мешочки, наволочки, покрывала, подзоры, декоративные полотенца), чепраки. Лучшими образцами вышивального искусства являются богатые по мотивам цветные композиции, обрамляющие настенные украшения — особого типа панно-ковры *туш кийиз*. Вышивают бумажными, шерстяными или шелковыми нитками разных цветов: по бархату, хлопчатобумажной и шерстяной ткани, по сукну, войлоку и, наконец, по коже. Из технических приемов чаще всего встречается тамбурный шов, но вышивают также гладью, применяют и другие виды швов. Среди узоров имеются стилизованные растения, крестообразно расположенные парные «рога», зигзаг, розетки и геометрические фигуры. Эти мотивы у северных киргизов близки к казахским. За последнее время под влиянием соседнего русского населения распространилась вышивка крестом и мотивы русского и украинского орнамента.

Оригинальны по технике и рисунку узоры из цветной шерсти (ею оплетают каждый стебель чия), которыми покрывают циновки из этих стеблей, употребляемые для

обтягивания деревянного остова юрты. Имеется несколько типов композиции орнамента циновок. В них встречаются восьмигранники, внутри которых помещен квадрат с парными «рожками» на концах. Эти восьмигранники, а также композиция орнамента, наличие бордюра, расцветка с применением диагональной симметрии цвета — красного, белого, синего — ближе всего напоминают тканые (отчасти и войлочные) ковры, как киргизские, так и туркменские. Изготовление такого рода циновок известно казахам и некоторым народам Кавказа.

Тканые полосы, служащие для скрепления различных частей юрты, ее декоративного оформления, изготовления мешков, сумок, паласов также делаются часто орнаментированными. Повсеместно распространенное безворсовое узорное ткачество отличается большим разнообразием. На всей территории Киргизии бытует способ тканья *(терме)* при плотной основе из нитей разного цвета и одноцветном утке, с общей скромной цветовой гаммой. В южной части республики встречается второй способ тканья *(кажары, букары)*, для которого характерны особая техника, чередование узорных и одноцветных полос и своеобразный орнамент. Третий способ *(беш кеште)* распространен в Ошской обл. и в значительной части Таласской долины. Он напоминает вышивку гладью. Его особенности — тканье при двух утках, преобладание геометрического узора, светлый однотонный фон и определенное сочетание контрастных цветов узора. Аналогичные названным отдельные типы узорного ткачества и сопутствующий им орнамент были представлены у полукочевых в прошлом узбеков, казахов, каракалпаков, туркмен.

Еще недавно применялись тиснение по коже и аппликация из кожи. Их можно было встретить главным образом на старых сундуках, футлярах, различных кожаных сосудах для кумыса и молока, принадлежностях седла, одежды и т. д. Орнаменты, вытисненные на кожаных сосудах для кумыса *(кёёкёр)*, по своей форме очень близки алтайским тисненым узорам на таких же сосудах. Некоторые орнаментальные мотивы на кожаных изделиях киргизов сходны с якутскими, тувинскими, казахскими, калмыцкими узорами.

Предметы конского снаряжения, мужские пояса и некоторые другие вещи украшались металлическими (из серебра и посеребренного железа) пластинками и

бляхами, покрытыми узором, выполненным способами чеканки, гравировки, черни, ажурной резьбы, применялись также украшения эмалью, крупной зернью, цветными каменьями, кораллами. Из серебра и сейчас изготовляют различные женские украшения. Самым распространенным видом техники, применяемой ювелирами, является аппликация (насечка) серебром или серебряной проволокой по железу, а также штамповка. Некоторые виды серебряных украшений разного назначения можно рассматривать как наследие глубокой древности. Это относится как к технике, так и к орнаментальным мотивам.

Резным орнаментом покрывали двери и дверные рамы в юрте, сундуки и шкафчики, музыкальные инструменты и т. д. Применяются две техники резьбы: рельефная и плоская, при этом плоская резьба часто раскрашивается красками — красной, синей, белой, желтой. Мотивы резьбы преимущественно геометрические. Киргизская резьба имеет древние традиции, она ближе всего к искусству казахских мастеров.

Резьба по дереву, как и художественная обработка металла, производится, как правило, мужчинами, остальные виды изобразительного искусства составляют область художественного творчестсва женщин.

В киргизском орнаменте, в частности в вышивке, встречаются реалистические изображения животных, птиц и других элементов окружающей природы, а также предметов быта, иногда даже жанровые сценки. Наряду с ними, особенно в вышивках и аппликациях, представлены фантастические узоры, называемые *кыял*.

В этой связи следует упомянуть о своеобразной идее, родившейся в 1940-х годах, которой пронизан труд составителей и авторов книги-альбома о киргизском орнаменте — художника М. В. Рындина и проф. Бернштама[3]. Она сводится к тому, что киргизский орнамент имел «повествовательный» характер и воспроизводил реальную действительность. Это общее положение не было поддержано ни этнографами, ни искусствоведами[4].

Вообще в киргизском изобразительном искусстве несомненно была представлена линия «реалистического орнамента», как ее сформулировал А. Н. Бернштам. Труднее согласиться с утверждением А. Н. Бернштама о том, что формотворческая линия развития является подчиненной стороной киргизского узора[5]. Богатство киргизского орнамента и состоит в глубоком, органич-

ном сочетании реалистических элементов с прекрасно разработанной «формотворческой», декоративной стороной, при известном наличии и некоторых элементов религиозно-магического происхождения.

Помимо названных наиболее распространенных видов прикладного искусства у киргизов существовали (некоторые из них появились сравнительно недавно) и другие приемы художественной обработки предметов быта, применявшиеся более редко. К ним относятся ручное плетение из шерсти и шелка (поясков, тесьмы, шнурков, бахромы), вязание узорных шерстяных чулок и рукавиц, вязание кружев из хлопчатобумажных нитей (заимствовано от соседей — русских и украинских переселенцев)[6], плетение из кожи (частей сбруи, плетей)[7], цветная роспись по дереву (на юге Киргизии, по-видимому, заимствована от узбеков[8], на севере стала распространяться позднее), резьба по кости (образец такой резьбы представлен на инкрустированном костью футляре XVIII в., приобретенном на Тянь-Шане, ныне хранится в Историческом музее г. Фрунзе).

Должны быть также упомянуты некоторые другие виды орнаментации, которые выпали из поля зрения исследователей и наблюдателей. На культовых сооружениях — мавзолеях XVIII—XIX вв. — можно и сейчас встретить орнамент, выполненный различными приемами кладки кирпича. На некоторых мавзолеях в Центральном Тянь-Шане и в Прииссыккулье отмечена резьба по глине. Своеобразный лепной орнамент по глине был зафиксирован на отдельных хлебных печах *(тандыр)* в Южной Киргизии. Орнамент на архитектурных памятниках Киргизии, датируемых XI—XIV вв., в частности на мавзолее, воздвигнутом, по преданию, в честь Манаса, имеет общие черты со многими мотивами киргизского орнамента.

Проведенные в последнее время исследования киргизского орнамента[9] показали, что он формировался постепенно, на протяжении очень длительного времени, и включает в свой состав как древние, так и более поздние элементы. Он испытал в ряде случаев влияние тех народов, с которыми киргизы и их предки вступали в разное время в те или иные формы контакта. Истоки некоторых типов изделий, материала и технических приемов их изготовления, как и орнаментальных мотивов, присущих киргизскому декоративно-прикладному искусству, коренятся в далеком прошлом.

Наиболее древние элементы киргизского орнамента — простейшие геометрические мотивы, встречающиеся главным образом на предметах из дерева, отчасти в вышивке и на войлочных изделиях. Характерно, что такие мотивы орнамента можно найти у ряда народов Средней Азии, у казахов и башкир, у народов Алтая и в Туве. Отдельные мотивы этого комплекса представлены на предметах, относящихся к периоду ранней бронзы.

Близки, а иногда одинаковы с киргизскими орнаментальные мотивы, обнаруженные в искусстве древнего населения Горного Алтая, древних тюрков, енисейских кыргызов. Широко распространены и определяют общий характер киргизского декоративно-прикладного искусства крестообразные фигуры, пальметты, рогообразные мотивы, волна с завитками и др. Ими киргизы украшали изделия из кожи, дерева, металла. Этот орнаментальный комплекс сложился, по-видимому, в среде поздних кочевников в IX—XII вв. (хотя истоки его могут быть и более ранними) и развивался в XIII—XVI вв. Поскольку он встречается у целого ряда народов, в состав которых вошел кыпчакский компонент, С. В. Иванов предложил его условно называть кыпчакским. Подобные киргизским, мотивы этого комплекса представлены у казахов (на коже, кости, в вышивке), полукочевых узбеков (на ковровых тканях, в вышивке), каракалпаков (на дереве, коврах и в вышивке), туркмен (на коврах, изделиях из войлока), у башкир, якутов, хакасов, тувинцев и бурят, кара-ногайцев (на Кавказе).

Довольно сложные мотивы — различные круги, восьмиугольники, крупные кресты, ромбы простые и ступеньчатые — встречаются у киргизов на коврах и ковровых изделиях и на цинках из чия. Аналогии киргизскому орнаменту этого комплекса обнаруживаются у названных выше народов Средней Азии и казахов.

Растительные мотивы и сложные розетки, распространенные в киргизской вышивке, как и многие из названных сложных мотивов, свидетельствуют о давних связях киргизского орнамента, как и орнамента некоторых других соседних кочевых народов, с искусством оседлого населения Средней Азии, особенно с согдийским искусством. Они проникали в орнаментику кочевников под влиянием среднеазиатских городских центров. Этим и можно объяснить распространение расти-

тельных мотивов в вышивке казахов, узбеков и таджиков.

Близкое сходство орнаментальных мотивов, представленных в киргизском декоративно-прикладном искусстве, с орнаментальным искусством перечисленных народов подтверждает не только существование между ними в процессе исторического развития культурных и экономических связей, но и в ряде случаев наличие общих этапов этнической истории, этногенетическую близость, общее происхождение и родство предков этих народов.

Киргизское изобразительное искусство имеет вполне самостоятельный и самобытный характер, обладает своими национальными особенностями. Оно развивалось на основе присущих именно ему закономерностей. В то же время орнамент киргизов «имеет много общего с орнаментом других народов Средней Азии, но эта близость неодинакова: в одних случаях мы имеем почти тождество, например с казахскими, в других — близость наблюдается только в отношении отдельных видов орнамента. Много общего и в технических приемах. В этом смысле мы говорим, что киргизский орнамент близок к каракалпакскому: на европейской почве — к башкирскому, в Сибири — к орнаменту хакасов и якутов. Имеются также параллели с искусством бурят и некоторые элементы, общие с искусством народов Алтая и Тувы»[10]. В конце XIX—XX в. некоторое влияние на киргизское изобразительное искусство оказало и русское, а также украинское народное искусство.

Вследствие указанных обстоятельств киргизское декоративно-прикладное искусство неоднородно на территории его распространения. Чем ближе к периферии, тем заметнее становятся его связи с соседними народами. Обладая многими общими чертами, оно в то же время имеет локальные особенности, обусловленные этнической и культурной историей киргизов.

Кроме орнамента киргизам был известен и другой вид изобразительного искусства — тематический рисунок, применявшийся начиная с XVIII в. главным образом в росписи на стенах внутри надгробных сооружений — мавзолеев *кюмбёз*. Это — живопись типа фресок, аналогичная живописи в мазарах Казахстана. Так же как и последняя, она изучена еще очень недостаточно. Среди рисунков на стенах мавзолеев встречаются изображения различных животных (верблюдов, лошадей,

собак, козлов), предметов утвари, вооружения и одежды, наконец, человеческих фигур. Иногда, как и в некоторых реалистических изображениях, обнаруженных в старинной киргизской вышивке (в частности, на войлоке), чувствуется желание расположить фигуры в связную композицию (сцены охоты, перекочевок), а также намек на пейзаж. Так же как и у казахов, исполнение всех этих рисунков, хотя они и имели реалистический характер, диктовалось анимистическими идеями и представляло собой область религиозного искусства. Композиции отражали события, имевшие место при жизни умершего. Изображения предметов должны были заменить реальные предметы, необходимые, по верованиям киргизов, для удовлетворения нужд покойного в загробном мире[11].

НАРОДНАЯ МУЗЫКА

Киргизская музыка уходит своими корнями в глубокую древность. О любви киргизов к музыке и поэзии свидетельствуют почти все наблюдатели и исследователи. Музыка сопровождала в прошлом различные общественные события, в том числе и празднества, тризны, военные походы, семейные торжества и т. п.

Музыкальное творчество киргизского народа представлено как в вокальных, так и в инструментальных формах. Оно выработало свой законченный стиль, отличается богатым запасом ритмических средств и лиризмом, сдержанностью и эпической простотой. Характерным признаком своеобразного стиля киргизской народной музыки является программность, конкретность создаваемых художественных образов. Киргизской музыке свойственны жизнерадостность и оптимизм. Они проявляются в мягкой, плавной, повествовательной художественной форме.

Важнейшие черты художественного стиля киргизской музыки сближают ее с музыкой казахов, некоторых народов Алтая и хакасов. По мнению В. С. Виноградова[12], самые заметные и органические линии взаимосвязи киргизской музыки тянутся на север — в Казахстан, Южную Сибирь, Центральную Азию. Киргизская музыка сформировалась на каком-то раннем этапе семиступенной диатонической основы. Древние основы и самобытные черты, заметно сохранившиеся в киргизской музыке, находят свое выражение в таких ее важнейших призна-

ках, как речитативность и импровизационность. Речитативность сохранилась в большей чистоте лишь в отдаленных районах, например у алайских киргизов, но она также продолжает существовать как манера исполнения эпических произведений, многих массовых народных песен, особенно обрядовых. Однако наряду с речитативностью в киргизской музыке возникла и развилась и другая линия песенного творчества — в виде протяжных распевных песен. К ним относятся лирические, любовные, пастушеские песни. Распевные песни получили большое распространение у северокиргизских племен.

Импровизация характерна, как для вокальной, так и для инструментальной киргизской музыки. Киргизский музыкант часто является в то же время и автором исполняемого произведения; если он и не импровизирует его полностью, он вносит в него элементы своего творчества. Яркими представителями киргизского музыкального творчества являлись народные певцы — акыны. Они унаследовали и воплотили в себе лучшие художественные традиции прошлого. Киргизский акын чаще всего являлся не только певцом, но и музыкантом, и композитором. В более ранний период народные певцы являлись одновременно и поэтами-импровизаторами, и мастерами инструментальной музыки, и сказителями эпоса.

У акынов имелись свои специфические песенные жанры: песни-наставления, песни-порицания, небольшие эпические произведения, песни, с которыми они выступали в соревнованиях и т. д. Эти жанры обладали древними музыкальными признаками и звучали при исполнении как речитативная, эпически размеренная и уравновешенная музыкальная речь.

По своей идейной направленности акыны не составляли однородной массы. Передовая часть акынов, выходцев из народа, выражала в своих музыкально-поэтических импровизациях демократические устремления народа, протест против произвола и бесправия, мечты народа о лучшей жизни. Творчество другой части акынов было проникнуто реакционной, феодальной идеологией. Это были приближенные к феодально-родовой знати акыны, культивировавшие жанр восхвалений этой знати, стремившиеся своим творчеством поддержать и укрепить ее господство, патриархально-феодальные устои общества. Эти две противоположные тенденции в музыкально-поэтическом творчестве вначале не были

еще четко оформившимися и не всегда строго дифференцировались, но в дальнейшем получили свое развитие, предопределенное историческими условиями.

Большой степени выразительности и оригинальности по своему мелодическому содержанию, несмотря на сравнительную простоту исполнительских средств, достигает киргизская инструментальная музыка. Среди народных музыкальных инструментов первое место по степени распространения и популярности занимает *комуз* — трехструнный щипковый инструмент лютневого типа, близкий к казахской домбре, но имеющий в отличие от нее три струны и гладкий гриф без ладовых подразделений. Далее следует струнный смычковый инструмент *(кыяк)*, состоящий из деревянного кузова грушевидной формы, с вытянутой кверху шейкой, несколько удлиненного книзу. Нижняя половина кузова обтянута верблюжьей кожей, служащей декой инструмента. Кыяк имеет две струны из пучков конских волос; из таких же волос делался и смычок. Металлический инструмент *(темир комуз*[13], *ооз комуз)* типа варгана употребляется преимущественно женщинами и детьми. Звук его очень мелодичен, похож на тихий свист. *Сурнай* близок к аналогичным среднеазиатским инструментам типа гобоя. Он, а также барабан *добулбас* употреблялись в прошлом главным образом во время военных походов. *Чоор*[14]— разновидность пастушеской дудки, продольная открытая флейта с тремя или четырьмя пальцевыми отверстиями. Изготовляется из стебля степного растения, иногда из дерева, обтянутого в некоторых случаях пищеводом теленка. Отдельные исполнители употребляют своеобразный «ударный» инструмент; это сделанная из дерева подвижная фигурка козла *(так теке)*, прыгающая на столике. Она приводится в движение ниткой, протянутой к руке исполнителя, и, отбивая такт музыке, проделывает в то же время забавные движения.

Виртуозность исполнителей-инструменталистов доведена у киргизов до совершенства. Инструментальное трехголосие является большим достижением киргизской народной музыки. Среди пьес *кюу* для комуза встречаются подлинные шедевры народно-музыкального творчества. Пьесы для кыяка — более древнего происхождения и по своей тематике часто отражают события военной эпохи. Таковы, например, пьесы «Ураан» (Боевой клич), маршеобразная пьеса «Кер озон», героическая пьеса «Кайракачпа» (Не отступать) и др. Для ис-

полнения на кыяке характерны также музыкальные бытовые сценки. В киргизской музыке широко представлены пьесы программно-изобразительного характера.

Из числа старых народных композиторов и музыкантов XVIII—XIX вв. в памяти народа сохранились имена Тилена, Кальчеке, Сыртбая, Куренкея, Музооке и др. Большим мастером-инструменталистом был наш современник Мураталы Куренкеев. Крупнейшим композитором, музыкантом и певцом, имя которого пользуется необычайной популярностью, а произведения составляют богатейшую сокровищницу киргизского музыкального искусства, являлся Токтогул Сатылганов. Мелодии его песен, как и их слова, запоминались и распевались на всех народных празднествах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Этническая история, история материальной и духовной культуры народов Средней Азии и Казахстана представляет собой продукт сложных этнических процессов и культурных взаимовлияний населения этой огромной историко-этнографической области и сопредельных территорий — Передней Азии, Закавказья и Северного Кавказа, Приуралья, Южной Сибири, Центральной Азии. Особое место в этих важных процессах занимают киргизы.

В первой главе настоящего труда, трактующей вопросы этнической истории киргизской народности, были намечены ее основные вехи и пути исследования важнейших этнических компонентов, вошедших в состав народности. В последующих главах автор стремился показать, насколько верны высказанные им положения. Но проделать эту работу без предварительного обобщения данных по киргизской этнографии вообще было невозможно.

Необходимость обобщения накопившегося историко-этнографического материала, характеризующего хозяйство, общественные отношения, быт и культуру киргизов, назрела уже давно. Были уже предприняты и некоторые попытки в этом направлении и этнографами, и неэтнографами. Можно сослаться на работу В. Л. Пятницкого «Киргизы», на «Очерк культуры киргизского народа», на рукопись М. Т. Айтбаева, главу «Киргизы» в книге «Народы Средней Азии и Казахстана»,

книгу Д. Айтмамбетова о дореволюционной культуре киргизского народа.

Однако одного лишь обобщения материала по этнографии киргизов еще недостаточно. Кроме того, исследовательская мысль пока не проникала достаточно глубоко в толщу целого ряда явлений хозяйственной жизни, материальной и духовной культуры киргизов.

Предпринятое автором настоящее исследование и было основано на обобщении материалов и изысканий как его самого, так и других этнографов-киргизоведов старшего и младшего поколений, а также отчасти и киргизоведов-неэтнографов, на результатах изучения других народов Средней Азии и Казахстана, в некоторой степени и народов Южной Сибири и Центральной Азии.

До недавнего времени главными источниками для решения основных проблем этнической и культурной истории киргизского народа служили преимущественно данные письменных источников, археологических изысканий и лингвистических исследований. Результаты этнографических исследований в известной мере привлекались и учитывались, однако еще до сих пор существует мнение, что факты этнографии якобы не обладают такой доказательной силой, которая позволила бы уверенно опираться на них и делать на их основании сколько-нибудь широкие выводы и обобщения. Некоторые считают, что добытые этнографической наукой факты — это несущественные «мелочи», случайные совпадения, не всегда надежные разрозненные свидетельства, «фольклор» или недостаточно достоверные изустные рассказы и т. п., хотя исподволь этнографические факты использовались иными авторами (иногда без указания на источник) для обоснования или подтверждения своих выводов и гипотез.

Приведенный в различных главах книги этнографический материал свидетельствует не только о возможности, но и о прямой необходимости его привлечения для решения многих кардинальных проблем этнической и культурной истории не только самих киргизов, но в известной мере и других народов, связанных с ними историческими судьбами или общими в прошлом этногенетическими процессами.

Сопоставление и сравнительный анализ этнографических особенностей, свойственных киргизам и другим народам, не охватывают пока всего обширного комплек-

са этнографических явлений. Они должны быть в дальнейшем продолжены коллективными усилиями этнографов таким образом, чтобы в последовательном порядке были тщательно прослежены сходство и различия (на отдельных этапах истории они могли быть большими или меньшими) в специфике хозяйственного быта, материальной культуре, общественных институтах, верованиях и т. п. киргизов и таких народов, как узбеки, таджики, уйгуры, казахи, каракалпаки, алтайцы, хакасы, тувинцы, башкиры, калмыки, монголы и др.

Применение методики сравнительно-этнографического анализа для исследования этногенетических и историко-культурных связей предполагает правильную методологическую основу. Всеопределяющим подходом к этнографическим явлениям может быть только историзм, раскрытие исторических связей рассматриваемых явлений и их объективной обусловленности. В данной конкретной ситуации этнограф должен исходить прежде всего из реальных исторических судеб, которые на протяжении того или иного отрезка времени были в какой-либо степени общими для определенного круга народов. Этнограф не может связывать себя предвзятыми схемами, он не вправе ограничивать себя географически и этнически лишь какой-либо односторонней линией этногенетических и историко-культурных связей, а обязан видеть данный народ в его историческом развитии и в его конкретном этническом окружении на различных этапах этого развития.

В нашем исследовании метод сравнительно-этнографического анализа был применен к выявлению этногенетических и историко-культурных связей киргизов в особенности с теми народами, которые вели в прошлом преимущественно кочевой или полукочевой образ жизни, главным направлением хозяйства которых было экстенсивное скотоводство, лишь отчасти сопровождавшееся охотой и примитивным земледелием. Но это вовсе не исключало внимательного рассмотрения и тех хозяйственных и культурных контактов, которые возникали между киргизскими племенами и оседло-земледельческими народами. Эти контакты усиливались, либо ослаблялись под влиянием конкретных исторических условий.

От связей этногенетических и историко-культурных в собственном смысле необходимо отличать некоторые явления, общие для многих народов, но имеющие иное

происхождение. Это — явление стадиального порядка. Они могут возникать совершенно параллельно этническим процессам, могут сопутствовать и культурным контактам, но могут и не совпадать с теми и другими. Наиболее отчетливо эти стадиальные явления прослеживаются в области общественных отношений, в области брака и семьи, а также и в религиозном мировоззрении. Как в этом мог убедиться читатель, ряд институтов общественного строя киргизов, как и многие стороны их брачно-семейных отношений, могут быть правильно истолкованы только в свете общих закономерностей развития общества.

Анализ путей развития брачно-семейных отношений у киргизов приводит к выводу о том, что весь уклад их семейной жизни был неразрывно связан и в целом вполне соответствовал сложившимся патриархально-феодальным отношениям. Однако брачно-семейные отношения у киргизов обладали важной особенностью: некоторые развитые формы брачных и семейных порядков и установлений (например, брак с выплатой калыма, строгая патриархальность семейно-бытового уклада, система наследования и др.), свойственные вполне созревшим собственническим отношениям, тесно переплетались с целым комплексом явлений и пережитков, восходящих к древним социальным институтам (это в особенности относится к пережиткам ранних форм брака).

Вследствие того что нормы киргизского обычного семейного права уже в течение длительного времени подвергались влиянию шариата, значительное число архаических явлений в области брака и семьи проявляло исключительную стойкость и живучесть. Шариат послужил как бы «соединительной тканью», в которой законсервировались допатриархальные и раннепатриархальные традиции и институты. Это не могло не приводить к некоторым коллизиям в брачно-семейных отношениях, с последствиями которых до недавнего времени приходилось встречаться и в процессе формирования и укрепления киргизской советской семьи.

Однако стадиальность, присущая многим брачно-семейным институтам у киргизов, не противоречит тому, что их развитие переплеталось и с этногенетическими, и с культурными связями.

Для киргизского общества накануне Великой Октябрьской социалистической революции было характерно господство патриархально-феодальных отношений. Но в

его социальной структуре уже отчетливо вызревали черты капитализма. Его носителем стала, в частности, и феодальная знать в лице манапства. Вместе с тем у киргизов, как и у многих других народов Средней Азии и Казахстана, еще не были изжиты остатки патриархально-общинного уклада феодальной общественно-экономической формации. Общинные отношения в их различной форме должны послужить тем «ключом», с помощью которого может быть более глубоко раскрыто своеобразие всей системы патриархально-феодальных отношений не только у киргизов, но и у других народов, в особенности у тех, которые вели в прошлом кочевой и полукочевой образ жизни.

Обобщение различных доступных данных, характеризующих патриархально-общинный уклад, позволило автору выявить сосуществование остатков родовой общины с общиной соседского типа, разработать вопрос о формах и сущности родоплеменной организации у киргизов и других в прошлом кочевых и полукочевых народов Средней Азии и Казахстана, в частности, если можно так выразиться, о «микроструктуре» рода в виде семейно-родственных групп. В этой связи привлекают к себе внимание некоторые исследования, появившиеся в последнее время. В них содержится ряд свежих и плодотворных мыслей. В то же время многие выдвигаемые в них положения крайне спорны и имеют пока дискуссионный характер, а некоторые выводы вообще не могут быть приняты, поскольку они полностью противоречат установленным в советской исторической науке данным.

Приходится признать, что исследование общинных отношений еще не привлекло достаточного внимания ученых-этнографов (этим может быть объяснена и спорность некоторых выводов, к которым пришел автор), хотя оно открывает широкие возможности для познания закономерностей общественного развития. Хотелось бы, однако, отметить, что общественный уклад киргизов исследовался киргизскими учеными-историками (Б. Джамгырчиновым, К. Усенбаевым, С. Ильясовым, А. Хасановым и др.), что способствовало разработке ряда сложных вопросов истории социально-экономического строя дореволюционного киргизского общества.

Ряд выдвинутых автором положений еще потребует, естественно, дополнительной разработки. Однако он находит возможным предложить некоторые общие выводы.

Киргизы как народность формировались и развива-

лись по крайней мере в течение пятисот-шестисот лет. Этническую основу народности составили племена древнетюркского происхождения. Их общность зиждилась не только на родстве их языков, но и на сходстве важнейших особенностей их хозяйственного быта (кочевое скотоводство и охота), на их экономических связях, на близости материальной культуры, общественных институтов, религиозного мировоззрения.

В ходе своего исторического развития племена, издавна складывавшиеся в качестве этнического ядра киргизской народности, вступали в тесные этнические и культурные связи с обширным кругом своих соседей, смешивались с ними, ассимилировали их, оказывались с ними в общих военных и политических союзах, устанавливали с ними хозяйственные контакты. Возникавшие на этой основе этнические процессы расширяли границы этнического ядра киргизской народности, вели к консолидации с ним все большего числа племен и завершились в дальнейшем формированием новой этнической общности — киргизской народности. Свое определенное влияние на эти процессы оказывали разнообразные факторы экономической, социальной и политической истории.

Различные стороны этнических процессов создавали все более широкую периферию киргизской народной культуры. В этническую историю киргизов на отдельных ее этапах вовлекались представители не только тюркоязычного мира, но и монголоязычных, и ираноязычных народов.

Вследствие особых условий своего исторического развития киргизская народность с ее своеобразными бытом и культурой очутилась как бы на рубеже нескольких крупных историко-этнографических областей. Ее этническая история и самобытная культура оказались тесно переплетенными с этнической историей и культурно-бытовыми особенностями народов и племен Средней Азии и Казахстана, с одной стороны, Южной Сибири и Центральной Азии — с другой. Все это, вместе взятое, привело к тому, что киргизы выступают одновременно и в своем специфическом этническом и этно-культурном облике, и в их глубоких и многообразных связях с народами названных историко-этнографических областей.

Даже при самом беглом знакомстве с культурой киргизов, их бытом можно видеть, что связи с народами Средней Азии у них преобладают, их очевидность не требует особых доказательств. Тем более важно, но не

всегда легко, выявить связи киргизов с другим кругом народов. Представленный в данном исследовании материал дает основания наметить следующие линии этногенетических и историко-культурных связей киргизов: а) древнетюркская, б) среднеазиатская (тюркские, отчасти иранские элементы), в) кыпчакско-алтайская (и тувинская), г) монголо-тибетская, д) восточно-туркестанская (уйгурская) и е) кыпчакско-ногайская (и казахская).

Названные линии связей с широким кругом этнических общностей отложились в отдельных сторонах хозяйства, быта и культуры киргизов с разной степенью интенсивности: от чуть заметных следов до вполне отчетливо выраженных культурных явлений и даже целых комплексов, что можно проследить в такой отрасли хозяйства, как земледелие, и в такой области материальной культуры, как одежда. Рассмотренные в книге этногенетические связи, восходящие отчасти к глубокой древности, и взаимные культурные контакты с другими народами, также имеющие часто многовековую давность, породили неповторимое своеобразие и самобытность материальной и духовной культуры как киргизского народа в целом, так и его отдельных частей: крупных локальных групп (северная, южная и северо-западная, чаткальско-таласская группы: памирская, каратегинская, кашгарская группы) и племенных по своему происхождению образований (к ним прежде всего принадлежат так называемые ичкилики).

В результате Великой Октябрьской социалистической революции сформировалась киргизская социалистическая нация. В процессе ее формирования происходило сглаживание и изживание локальных и племенных особенностей, свойственных в прошлом многим группам киргизов, складывалась и развивалась единая киргизская социалистическая культура, которая и сейчас переживает свой подлинный расцвет. Немало этнографических особенностей продолжает сохраняться до сегодняшнего дня у киргизов Чуйской и Таласской долин, Прииссыккулья, Центрального Тянь-Шаня, Ферганской котловины, Памиро-Алая. Многие из этих этнографических особенностей представляют собой не что иное, как прогрессивные народные традиции, зародившиеся в далеком прошлом, некоторые являются выражением издавна сложившихся национальных вкусов, привычек и навыков, не вступающих в противоречие с новыми тре-

бованиями материального бытия, социальной и духовной жизни. В последнее же время на первый план все более выступают такие знаменательные процессы, как сближение киргизов в области быта и культуры с другими нациями, национальными и этнографическими группами, населяющими Киргизию, и с братскими народами союзных республик, постепенное развитие интернациональной общности их быта и культуры.

Об этом свидетельствуют проведенные в последние годы коллективом киргизских этнографов исследования в некоторых районах и селениях республики с многонациональным составом населения. Разумеется, интернациональная общность в некоторых областях культуры и быта развивается быстрее, в других — медленнее, но этот процесс происходит естественным путем. Он обусловлен объективными факторами, определяется самим укладом жизни советских людей, глубоко воспринявших идеи социалистического интернационализма. И в то же самое время этот процесс ни в какой мере не препятствует, более того, способствует продолжающемуся расцвету и киргизской национальной культуры и культуры других национальностей, составляющих дружную семью народов Киргизии — неразрывной части многонационального советского народа.

SUMMARY

Ethnic history, history of material and spiritual culture of the peoples inhabiting Middle Asia and Kazakhstan represent the resulting product of complex ethnic processes and mutual cultural influences of the population of this vast historic-ethnographical province and neighbouring territories of Front Asia, Transcaucasus and Northern Caucasus, Sub-Urals, Southern Siberia and Central Asia. The Kirghiz play a specific role in these important processes.

This book contains the most essential results of more than 40 years research works of the author. It gives generalization and analysic of the data concerning ethnic composition and ethnic history of the Kirghiz, their prerevolutionary economic structure, material culture, social system, matrimonial relations and family life, religion and worship, oral poetic tradition and folk art. The author also examines the ways which led to the formation of ethnic and cultural characteristics of the Kirghiz people. It would be difficult to explain and interpret thece peculiarities without making an attempt first to elucidate various ethno-genetic and historic-cultural ties of the Kirghiz with the neighbouring peoples and the peoples of contiguous territories. For analysis of these ties the author uses a good deal of historic-ethnographical data.

The Kirghiz were developing into nationality during a period of at least 500 years. Ancient-turkish tribes formed ethnic basis of this nationality. In the course of historic development these tribes were entering into close ethnic and cultural contacts with extensive circles of their neighbours, intermixing with them, assimilating them, establishing economic contacts, and forming military and political alliances. Ethnic processes arising from these contacts expanded the bounds of ethnic nucleus of the Kirghiz nationality, led to consolidation around it of ever-increasing number of tribes, and finally resulted in

the formation of new ethnic community — the Kirghiz nationality.

Ethnic processes as indicated above created an ever-expanding periphery of Kirghiz folk culture, drew into ethnic history of the Kirghiz at certain stages not only representatives of Turkish-speaking world but Mongol-speaking and other peoples as well. All this drove the Kirghiz with their mode of life and culture to a peculiar position of being at the boundary of several historic-ethnographical provinces: Middle Asia, Kazakhstan, Southern Siberia and Central Asia in the first hand.

Thus, the Kirghiz appear before our eye both in their own specific ethno-cultural character and in their profound and multilatteral ties with the peoples of above-mentioned historic-ethnographical zones. These ties more or less intensively affected various aspects of economic, domestic and cultural life of the Kirghiz giving rise to the unique cultural peculiarity and originality material and spiritual culture of the Kirghiz people.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВГО — Всесоюзное географическое общество.
ВЯ — Вопросы языкознания.
ЖС — Живая старина.
Каз. ГПК — Казахская государственная публичная библиотека.
КРС — К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1965.
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР.
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР.
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.
МХЭ — Материалы Хорезмской экспедиции.
РГО — Русское географическое общество.
СВ — Советское востоковедение.
СЭ — Советская этнография.
ТИИ — Труды Института истории АН Киргизской ССР.
ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия.
ТИЯЛИ — Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР.
ТКАЭЭ — Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции.
ТТАЭЭ — Труды Тувинской археолого-этнографической экспедиции.
ТХАЭЭ — Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции.
ЦГИА — Центральный государственный исторический архив Казахской ССР.
ЭО — Этнографическое обозрение.

[1] В. В. Бартольд. Соч. т. IX. М. 1977 стр. 226.

[2] Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. Сб этногр. матер. по семейно-родовому быту народов СССР. № 2, Л. 1927. стр. 8—24.

[3] Ф. А. Фпельструп. Исследование среди кара-киргиз. Этнографические экспедиции 1924 и 1925 г. Л. 1926.

[4] Следует отметить, что под руководством С. М. Абрамзона были подготовлены кадры этнографов и для Монгольской народной республики.

[5] Архив С. М. Абрамзона хранится в Институте АН Киргизской ССР.

[6] В. В. Бартольд. Очерк истории Семиречья. Соч. т. II, ч. I. М., 1963; Он же. Киргизы. Исторический очерк. Там же.

[7] Г. Е. Грум-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край. т. II. Л., 1926.

[8] А. Н. Бернштам. Источники по истории киргизов XVIII века. Вопросы истории, 1946, № 11—12, Он же. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. Материалы и исследования по археологии СССР. № 26. М — Л 1952, Он же. О появлении киргизов на Тянь-Шане в IX—X вв. Советское востоковедение. 1956. № 4.

[9] С. М. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи, Л., Наука, 1971, стр. 69—70.

[10] Главы: «История селений Дархан и Чычкан и колхоза им. Ворошилова», Рост материального благосостояния колхозников и их личное хозяйство», «Семья и семейный быт», «Общественная и культурная жизнь» (Раздел I. Общественная жизнь и заключение» в книге: Быт колхозников киргизских имений Дархан и Чычкан). Труды Института этнографии АН СССР, Новая серия. Т. XXXVII, М. 1958. стр. 13—22, 25—58, 113—121, 128—137, 208—262, 314—323.

[11] С. М. Абрамзон. Киргизы в их этногенетических и историко-культурных связях с народами сопредельных стран. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Л. 1968. стр. 40.

[12] Ч. Айтматов. Рецензия на книгу С. М. Абрамзон. Кыргызстан маданияты 1972. 13 апреля; Н. Сердобов. Рецензия Звезда Алтая. 1972. 14 октября; Рецензия коллектива этнографов Казахстана. Известия АН Казахской ССР, для общественных наук. 1972 № 2; Р. Г. Кузеев. Рецензия. С. М. Абрамзон. Киргизы и их этнография, 1972 № 5. Стр. 156—159; К. К. Юдахин, С. Г. Кляшторный. Рецензия. Советская тюркология. 1973 № 1 и др.

[1] В. В. Бартольд. Киргизы. Исторический очерк. Соч., т. II, ч. I, М., 1963, стр. 474.

[2] М. П. Вяткин. Путевые замечания Омского гарнизонного полка лекаря Зибберштейна. Ист. архив, т. I, М., 1936.

[3] П. П. Семенов-Тян-Шанский. 1) Первая поездка на Тянь-Шань или Небесный хребет до верховья р. Яксарта или Сыр-Дарьи в 1857 г. Вестн. РГО. 1858, ч. XXIII; 2) Путешествие в Тянь-Шань в 1856—1857 гг. М., 1946.

[4] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Тт. I—IV. Алма-Ата, 1961—1968.

[5] С. М. Абрамзон. 1) Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946, стр. 3—4; 2) Этнографическое изучение Киргизии за 20 лет. В кн.: Наука в Киргизии за 20 лет (1926—1946). Фрунзе, 1946, стр. 179—180. Подробную библиографию дореволюционной этнографической литературы см: З. Л. Амитин-Шапиро. Аннотированный указатель литературы по истории, археологии и этнографии Киргизии (1750—1917). Фрунзе, 1958.

[6] Ф. А. Фиельструп. Исследования среди кара-киргиз. В кн.: Этнографические экспедиции 1924—1925 гг. Л., 1926.

[7] Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. Сб. этногр. матер. по семейно-родовому быту народов СССР, № 2, Л., 1928.

[8] Н. Х. Калемин. О результатах исследования социальных отношений в ауле-кишлаке Шаркратминской, Эсенгуловской и Чоринской волостей Нарынского кантона, 1926—1927 гг. Рукопись. Инст. ист. партии при ЦК КП Киргизии.

[9] М. Ф. Гаврилов. Классовый состав «букары» горной Киргизии и «Манап». В кн.: Современный аул Средней Азии. Вып. X. Загорная волость (Каракол-Нарынского округа Киргизской АССР. Ташкент, 1927.

[10] П. И. Кушнер (Кнышев). Горная Киргизия (социологическая разведка). М., 1929.

[11] П. Погорельский, В. Батраков. Экономика кочевого аула Киргизстана. М., 1930.

[12] А. С. Бежкович. Киргизское бытовое земледелие. Рукопись. Рукописные фонды Отд. обществ. наук АН КиргССР, инв. № 735.

[31] Рукопись большого труда Б. Солтоноева «Кызыл кыргыз тарыхы» (История красных киргизов), объемом 618 с., содержит богатые материалы по истории, этнографии и фольклору киргизского народа, собранные автором за период с 1895 по 1934 г. Копия рукописи (инв. № 1057, 566 стр. машинописи) хранится в Рукописном фонде Института языка и литературы АН КиргССР. Она получила название «Кыргыз, казак тарыхы» (История киргизов и казахов), не соответствующее ее содержанию.

[14] С. И. Ильясов. 1) Рассказы охотников. В кн.: Академику К. И. Скрябину. Фрунзе, 1945; 2) Пережитки шаманизма у киргизов. ТИЯЛИ, вып. I (1944), Фрунзе, 1945; 3) Пережитки патриархально-родовых и феодально-буржуазных отношений у киргизов до проведения сплошной коллективизации. Там же; 4) О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Киргизии. Матер. объед. научн. сессии, посвящ. истории Ср. Азии и Казахстана в дооктябрьский период, Ташкент, 1955; 5) Земельные отношения в Киргизии в конце XIX — начале XX вв. Фрунзе, 1963.

[15] Б. Д. Джамгырчинов. 1) Киргизы в эпоху Ормон-хана. ТИЯЛИ, вып. I (1944), Фрунзе, 1945; 2) Из генеалогии киргизов. В кн.: Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946.

[16] Б. М. Юнусалиев. 1) Проблема формирования общенародного киргизского языка. ВЯ, 1955, № 2; 2) Киргизская лексикология, Ч. I. Развитие корневых слов. Фрунзе, 1959.

[17] Обзор этнографических исследований в Киргизии в советский период см.: С. М. Абрамзон. Этнографическое изучение Киргизии за 20 лет; В. П. Шерстобитов, К. К. Орозалиев, Д. Ф. Винник. Очерк истории исторической науки в Советском Киргизстане (1918—1960 гг.). Фрунзе, 1961, с. 12—15, 22—29, 45—53.

[18] К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1965.

[19] С. М. Абрамзон. Этнографические экспедиции в Киргизской ССР в 1946—1947 гг. Изв. ВГО, т. 80, вып. 4, 1948.

[20] С. М. Абрамзон, К. И. Антипина, Г. П. Васильева, Е. И. Махова, Д. Сулайманов. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. ТИЭ, т. XXXVII, М., 1958. (Далее авторы не приводятся).

[21] С. М. Абрамзон. 1) Полевые этнографические исследования в Киргизской ССР в 1953 г.. СЭ, 1954, № 2, стр. 155—158; 2) Предварительные итоги полевых этнографических исследований в Киргизской ССР в 1954 г. КСИЭ, вып. XXV, 1956.

[22] Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан; К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962; Е. И. Махова. Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза. ТКАЭЭ, т. III, Фрунзе, 1959. В основу характеристики материальной культуры северной группы синьцзянских киргизов в работе автора (С. М. Абрамзон. Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР. ТКАЭЭ. т. II, М., 1959) положены материалы, собранные и обработанные Е. И. Маховой; при подготовке автором раздела «Материальная культура» в главе «Киргизы» (в кн.: Народы Средней Азии и Казахстана, т. II. М., 1963. Сер. «Народы мира») также привлечены некоторые из полевых записей Е. И. Маховой.

[23] Выход в свет книги Д. Айтмамбетова «Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века» (Фрунзе, 1967, см. особенно главы I и V, стр. 17—64, 217—282) освобождает автора от необходимости подробно рассматривать историко-культурные связи киргизского и русского народов.

Глава I

ВОПРОСЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КИРГИЗСКОЙ НАРОДНОСТИ

[1] П. И. Рычков. Типография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, ч. I. Спб., 1762, стр. 133—134. В конце 1740-х годов П. И. Рычковым было написано исследование «Краткое известие о татарах и о нынешнем состоянии тех народов, которые в Европе под именем татар разумеются» (рукопись хранится в Архиве АН СССР, разр. II, оп 1, № 126, лл. —1—21). В нем автор дает оригинальную краткую характеристику собственно киргизов, отличая их от киргиз-кайсаков или

казаков (казахов). Значение труда П. И. Рычкова, первого русского ученого, который привел достоверные сведения о киргизах, обитавших в Средней Азии, охарактеризовано в статье Л. Шейман. Русский ученый XVIII в. о киргизах. Литературный Киргизстан, 1959, № 2.

[2] В. Н. Татищев. История Российская. М., 1768, стр. 283.

[3] И. Г. Андреев. Описание Средней орды киргис-кайсаков, с касающимися до сего народа, також и прилежащих к Российской границе, по части Колыванской и Тобольской губерний, крепостей, дополнениями. Новые ежемесячные сочинения, СПб., 1795—1796, чч. CX—CXVIII.

[4] Филипп Ефремов. Девятилетнее странствование. М., 1950, стр. 36.

[5] [Н. Я. Бичурин]. Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. Переведены с китайского монахом Иакинфом. Ч. 1. СПб., 1829, стр. VIII, XXV—XXVIII.

[6] А. И. Левшин. 1) Об имени Киргиз-Казацкого народа и отличии его от подлинных, или диких киргизов. Московский вестник, 1827, ч. IV, № XIV; 2) Описание Киргиз-казачьих, или Киргиз-Кайсацких, орд и степей, ч. I. СПб., 1832.

[7] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Тт. I—IV. Алма-Ата, 1961—1968.

[8] W. Radloff. 1) Observations sur les Kirghis. Journal Asiatique, 1863, № 9; 2) Aus Sibirien. Leipzig, 1884; Aufl. 2, 1893.

[9] Н. А. Аристов. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований. ЖС, 1894, вып. III и IV.

[10] Г. Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край, т II. Л., 1926.

[11] В. В. Бартольд. 1) Очерк истории Семиречья. Соч., т. II, ч. 1, М., 1963; 2) Киргизы. Исторический очерк. Там же.

[12] А. Н. Бернштам. 1) Источники по истории киргизов XVIII века. Вопр. истории. 1946, № 11—12; 2) Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. МИА, № 26, М. — Л.. 1952; 3) К вопросу, о происхождении киргизского народа. СЭ, 1955, № 2; 4) О появлении киргизов на Тянь-Шане в IX—X. СВ, 1956, № 4.

[13] Обзор важнейших исследований и публикаций по этнической истории киргизов см. в работе: С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии. ТКАЭЭ, т. IV, М., 1960.

[14] The Tarikhi-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat. Ed. by N. Elias. The transl. of Denison Ross. London, 1895; Махмуд ибн Вали. Бахр ал-асрар фи манакиб-и ахйар [Море тайн относительно доблестей благородных]. Рукопись. Инст. востоковедения АН УзССР, № 1375 (использована в работе: Б. Ахмедов. К изучению политической истории Киргизии XV века. Общественные науки в Узбекистане, 1961, № 5, с. 29—34); М. А. Салахетдинова. 1) Сочинение Мухаммед-Садыка Кашгари «Тазкира-и-ходжаган» как источник по истории киргизов. ИАН, сер. обществ. наук. т. I. вып. 1 (История), Фрунзе, 1959; 2) Сведения о киргизах в «Абдулла-намэ» Хафиз-и Таныша. Там же, т. II, вып. 3 (История), Фрунзе, 1960; Собрание историй (Маджму' ат-Таварих). Подгот. к изд. А. Т. Тагирджанов. Изд. ЛГУ, Восточный факультет,

Иранская филология, вып. 2, Л., 1960; В. А. Ромодин. Некоторые источники по истории Ферганы и Кокандского ханства (XVI—XIX вв.) в рукописных собраниях Ленинграда. Тр. XXV Междунар. конгр. востоковедов, т. III, М. 1963. Для уяснения многих сторон этнической истории Средней Азии, в том числе и киргизов, большое значение имеет публикация А. Н. Кононова и его комментарии к ней (см.: А. Н. Кононов. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана хивинского. М.—Л., 1958).

[15] Основные результаты работы Киргизской Археолого-этнографической экспедиции опубликованы в «Трудах»: т. I, М., 1956; т. II, М., 1959; т. III, Фрунзе, 1959; т. IV, М., 1960; т. V, М., 1968. См. также: Г. Ф. Дебец. 1) Некоторые проблемы происхождения киргизов в свете работ Киргизской археолого-этнографической экспедиции, КСИЭ, вып. XXVI, М., 1957; 2) Проблема происхождения киргизского народа в свете работ последних лет. Матер. Первой Всесоюзн. научн. конфер. востоковедов в г. Ташкенте. Ташкент, 1958.

[16] К. К. Юдахин. 1) Из ляйлякских материалов. ТИЯЛИ, вып. II, Фрунзе, 1948; 2) Итоги и задачи изучения киргизских диалектов. Тр. Инст. языка и литературы АН КиргССР, вып. VI, Фрунзе, 1956; 3) Киргизско-русский словарь, М., 1965; Б. М. Юнусалиев. 1) Проблема формирования общенародного киргизского языка, ВЯ, 1955, № 2; 2) Киргизская лексикология. Ч. 1. Развитие корневых слов. Фрунзе, 1959; И. А. Батманов. 1) Современный киргизский язык, Ч. 1. Фонетика. Фрунзе, 1963; 2) Некоторые лингвистические данные к этногенезу киргизского народа. ТКАЭЭ, т. III.

[17] ТКАЭЭ, т. III полностью посвящен материалам этой сессии. См. также: С. М. Абрамзон. Научная сессия по этногенезу киргизского народа. СЭ, 1957, № 1; А. Д. Грач. Проблемы этногенеза киргизского народа. Вестн. АН СССР, 1957, № 2.

[18] Полностью эта работа под названием «Записки о киргизах» впервые опубликована в кн.: Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 301—379.

[19] Ч. Ч. Валиханов. Сочинения. СПб., 1904 (Зап. РГО по отд. этногр., т. XXIX).

[20] К. И. Петров. 1) Этногенез киргизов и их движение на Тянь-Шань в XIII—XV вв. Изв. АН КиргССР, сер. обществ. наук, т .II. вып. 3 (История), Фрунзе. 1960; 2) К истории движения киргизов на Тянь-Шань и их взаимоотношений с ойратами в XIII—XV вв. Фрунзе, 1961; 3) Очерк происхождения киргизского народа. Фрунзе, 1963.

[21] А. Х. Маргулан. [Выступление на сессии по этногенезу киргизского народа]. ТКАЭЭ, т. III, стр. 175—201.

[22] См.: ТКАЭЭ, т. III, стр. 132—133.

[23] О. Караев. К вопросу о передвижении киргизов на Тянь-Шань и ассимиляции им местных племен в XIII—XV вв. СЭ, 1966, № 4; его же книгу: Арабские и персидские источники IX—XII веков о киргизах и Киргизии. Фрунзе, 1968.

[24] С. М. Абрамзон. Киргизы. В кн.: Народы Средней Азии и Казахстана. т. II. М., 1963 (сер. «Народы мира»). стр. 164—165.

[25] Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л., 1969, стр. 56—57.

[26] В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов Могулистана и Могулии и их этнических связях с казахами и другими народами. Изв. АН КазССР, сер. обществ. наук, вып 3, Алма-Ата, 1965, стр. 61. (Разрядка моя,— *С. А.*).

[27] К. И. Петров. К истории движения киргизов на Тянь-Шань..., стр. 4.

[28] А. Н. Бернштам: 1) К вопросу о происхождении киргизского народа; 2) О появлении киргизов на Тянь-Шане в IX—X вв.; 3) Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе. 1941, стр. 46 и сл.; С. П. Толстов. Основные проблемы этногенеза народов Средней Азии. В кн.: Советская этнография, VI—VII, 1946, стр. 303—304; С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. М., 1951; Ю. Зуев. 1) Термин «кыркун». К вопросу об этническом происхождении кыргызов по китайским источникам. ТИИ, вып. IV, 1958; 2) К этнической истории усуней. Тр. Инст. ист., археол. и этногр. АН КазССР, т. 8; Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Алма-Ата. 1960; С. М. Абрамзон. Киргизы. Сов. ист. энциклопедия, т. VII, стр. 277.

[29] В последнее время этот вопрос освещался в нескольких работах: А. Абдыкалыков. О термине «буруты». СЭ, 1963, № 1; К. И. Петров. К этимологии термина «кыргыз». (Цветовая древнетюркская топоэтнонимика Южной Сибири). СЭ, 1964, № 2; Н. А. Баскаков. К вопросу о происхождении этнонима «кыргыз». Там же. См. также: Ю. А. Зуев. 1) Древнетюркские генеалогические предания, как источник по ранней истории тюрков. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1967. стр. 14; 2) Киргизы-буруты. (К вопросу о тотемизме и принципах этнонимообразования). СЭ, 1970, № 4; Л. Р. Кызласов. Взаимоотношение терминов *хакас* и *кыргыз* в письменных источниках VI—XII веков. Народы Азии и Африки, 1968, № 4; С. Е. Яхонтов. Древнейшие упоминания названия «киргиз». СЭ, 1970, № 2. А. Н. Кононов. Еще раз об этнониме названия «кыргыз». В кн.: Тюркологические исследования. Сб. статей, посвящ. 80-летию акад. К. К. Юдахина. Фрунзе. 1970, стр. 16—20.

[30] В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов..., стр. 61.

[31] В. В. Бартольд. Киргизы. Соч., т. II, ч. 1, стр. 492—493.

[32] Сообщение Центрального статистического управления при Совете Министров СССР «О возрастной структуре, уровне образования, национальном составе, языках и источниках средств существования населения СССР по данным всесоюзной переписи населения на 15 января 1970 года» (Правда, 1971, 17 апр.).

[33] С. И. Брук. Расселение национальных меньшинств Китайской Народной Республики. СЭ, 1958, № 1, стр. 77.

[34] С. И. Брук. Этнический состав стран Передней Азии. СЭ, 1955, № 2, стр. 75 По другим данным (А. В. Станишевский. Афганистан, М., 1940, стр. 23), в Афганистане кочевало до 5 тыс. киргизов.

[35] Сообщение Центрального статистического управления...

[36] Некоторые источники свидетельствуют о том, что еще в XIX в. киргизы распространялись на запад вплоть до Самаркандской и даже Бухарской части р. Заравшана. См.: И. Вирский. Сведения о Заравшанском округе. Матер. для статистики Туркестанского края, вып. IV, СПб., 1876, стр. 10—55, 87, 97, 110; Заметки о Бухарской части долины Заравшана. Изв. Туркестанского отд. РГО, т. 1, 1899, вып. 2, Ташкент, 1900, стр 181—193; Материалы по районированию Средней Азии. Кн. I. Территория и население Бухары и Хорезма. Ч. 1. Бухара. Ташкент, 1926, стр. 214, 262—266.

[37] [Н. Я. Бичурин]. Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана...; А. Н. Бернштам. Источники по истории киргиз-

зов XVIII века; А. А. Кондратьев. Исторические сведения о киргизах в китайских источниках. Матер. Первой Всесоюзн. научн. конфер. востоковедов в Ташкенте, Ташкент, 1958.

[38] И. Г. Андреев. Описание Средней орды киргис-кайсаков..., гл. III (О диких черных или закаменных киргизцах).

[39] Ч. Ч. Валиханов Собр. соч., т. I, стр 302—303, 333—342, 422—423, 544—551, 579—588.

[40] М. Венюков. Очерки Заилийского края и Причуйской страны. Зап. РГО, СПб., 1861, кн. 4; В. В. Радлов. Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии. Иркутск, 1929; Н. А. Аристов. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и кара-киргизов..., стр. 427—459.

[41] Н. Ф. Ситняковский. 1) Перечисление некоторых родов киргиз, обитающих в восточной части Ферганской области. Изв. Туркестанск. отд. РГО, Ташкент, 1900, т. II, вып. 1; 2) Таблица киргизских родов Ошского уезда. Там же, вып. 2.

[42] Корнилов. Кашгария или Восточный Туркестан. Ташкент, 1903, стр. 233—236.

[43] В. Н. Дублицкий. Родословная таблица (кара) кыргыз, проживающих в Джетысуйской области, и краткая их история. Алма-Ата, 1923; Г. Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край; А. С. Сыдыков. Родовое деление киргиз. В кн.: В. В. Бартольд. Ташкент, 1927; С. И. Ильясов. Пережитки патриархально-родовых и феодально-буржуазных отношений у киргизов до проведения сплошной коллективизации. ТИЯЛИ, вып. I (1944), Фрунзе, 1945, стр. 132; Б. Д. Джамгерчинов. Из генеалогии киргизов. В кн.: Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946, стр. 35—39; Б. М. Юнусалиев. Проблема формирования общенародного киргизского языка.

[44] С. М. Абрамзон. 1) Полевые этнографические работы в Киргизской ССР в 1953 г. СЭ, 1954, № 2, стр. 155—158. 2) Предварительные итоги полевых этнографических исследований в Киргизской ССР в 1954 г. КСИЭ, 1956, вып. XXV; Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР. ТКАЭЭ, т. II; 4) Вопросы этногенеза киргизов по данным этнографии. ТКАЭЭ, т. III; 5) Этнический состав киргизского населения...; 6) S. M. Abramzon. Die Stammesgliederung der Kirgisen und die Frage nach ihrer Herkunft. Acta orientalia Hung., 1962, t. XIV, fasc. 2; Я. Р. Винников. Родоплеменной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии. ТКАЭЭ, т. I.

[45] См. первое сообщение об этой рукописи в журнале: Проблемы востоковедения, 1960, № 2 (Хроника).

[46] Обращает на себя внимание упоминание в древнетюркских текстах «тридцати огланов» (сыновей, юношей) . Так, во Втором памятнике из долины р. Таласа мы читаем: «otuz oɦlan saɦdylary pičin(a) jatï igirmi(a)...» (Верные друзья «Тридцати огланов-юношей». В год Обезьяны, семнадцатого числа... — С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М. — Л., 1959. стр. 60—61). В другом Таласском памятнике находим следующие строки: «Atu čur(a) otuz oylan asyy adyrylmyš sizä talčyv ärän...» (Имя его — Чур.) От Вас, тридцать оглапов, от выгод и благ (мира) он отделился (т. е. умер)... — С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М. — Л., 1951, стр: 74—75). Оба памятника локализуются в долине р. Таласа. В настоящее время там сосредоточена весьма значительная часть киргизов, относивших себя по происхождению к левому крылу группы отуз уул.

[47] Многие знатоки генеалогий утверждают, что племя тёёлёс не входит ни в правое или левое крыло, ни в группу ичкилик.

[48] Как отметил в свое время еще Н. Ф. Ситняковский (см. сноску 41 в этой главе), внутри группы ичкилик также обнаруживается деление на оң и сол.

[49] Б. Ахмедов. К изучению политической истории Киргизии XV века, стр. 31—34.

[50] Некоторые сведения об этих группах см. в работе: С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения..., стр. 87—92; о группах сарт-калмак и чала-казак см.: Б. Алымбаева. К вопросу о сближении народов Киргизии. В кн.: Трудящиеся Киргизии в борьбе за строительство социализма и коммунизма. Фрунзе, 1966. стр. 200—212.

[51] Среди башкир также отмечена группа сарт-калмак, проживавшая в бывшем Челябинском уезде (С. И. Руденко. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955, стр. 54, 57; Р. Г. Кузеев. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. I. Родоплеменные организации башкир в XVII—XVIII вв. Уфа, 1957, стр. 54).

[52] Об этой группе см.: Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, стр. 52, 54, 78.

[53] В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов..., стр. 62.

[54] Расселение родоплеменных групп киргизов в СССР представлено на картах, опубликованных в виде приложения к упомянутым работам Я. Р. Винникова (ТКАЭЭ т. I) и С. М. Абрамзона (ТКАЭЭ, т. IV; составлена Я. Р. Винниковым по материалам автора и при его участии); расселению основных родоплеменных групп киргизов в КНР посвящена карта, приложенная к названной работе С. М. Абрамзона (ТКАЭЭ, т. II; составлена по материалам автора С. И. Бруком).

[55] С. М. Абрамзон. Из этнической истории киргизов. Тюркологический сборник к 60-летию А. Н. Кононова, М., — Л., 1966, стр. 165—167.

[56] Ср.: я-тамга, что значит «лук-тамга» у алтайцев (W. Radloff. Aus Sibirien, I, стр. 279).

[57] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения..., стр. 99—104 (приложение: Киргизские тамги).

[58] Ю. А. Зуев. «Тамги лошадей» из вассальных княжеств». В кн.: Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Тр. Инст. ист., археол. и этногр. АН КазССР, т. 8, Алма-Ата, 1960, стр. 132.

[59] Н. А. Аристов. 1) Опыт выяснения этнического состава..., стр. 396, 397, 402—405, 407, 426—427, 461—464; 2) Заметки от этническом оставе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. ЖС, 1896, вып. III—IV. См. также: В. В. Востров, М. С. Муканов. Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX — начало XX в.). Алма-ата, 1968, стр. 31, 36, 41, 43, 48, 55, 56, 92, 98, 99, 100.

[60] Ю. А. Якубовский. Б. Д. Греков. Золотая Орда и ее падение. М. — Л., 1950, стр. 316 и сл.; о чуме — стр. 413.

[61] В. В. Бартольд. Киргизы, стр. 517—518. Немеьший интерес в этом плане представляет предание, записанное в 1955 г. в сел. Таян Баткенскго р-на от Сатара Айтказиева, происходящего из племени нойгут. Согласно преданию, племя нойгут пришло со стороны Кашгара в то время, когда происходила война с калмыками. Оттуда ушли *он эки аттуу нойгут* и другие группы. Он эки

аттуу нойгут может толковаться трояко: 12 называемых нойгутами, или 12 знатных из племени нойгут, или 12 конных нойгутов. Часть потомков этих групп якобы осталась в Гиссаре и Кулябе (Ысар-Кёлёп) под именем *калдык* (или *карлык, каллык*), т. е. карлуков. По данным Б. Х. Кармышевой, в составе тюркоязычного населения южного Таджикистана (среди барласов, мугулов) есть группы под названием «кыргыз».

[62] Согласно «Жизнеописанию Ходжа Мухаммад Шарифа», примерно в первой половине XVI в. киргизы уже жили в Каратегине: «Киргизы тогда были в Кара-Тегине. Они даже издали не видели города». («Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф». В кн.: Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков. Извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата, 1969, стр. 235).

[63] Захир ад-Дин Бабур. Бабур намэ. Ташкент, 1948, стр. 42—43; ср.: С. А. Азимджанова. Черты социально-экономической жизни Ферганы на рубеже XV—XVI вв. Тр. Инст. востоковедения АН УзССР, вып. III, 1954, стр. 38.

[64] Много таких черт, характерных для материальной культуры и изобразительного искусства, отмечено в кн.: К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и изобразительного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962. Ряд явлений, общих для ичкиликов, освещен в отдельных главах данного исследования.

[65] К. И. Петров. 1) К истории движения киргизов на Тянь-Шань..., стр. 23, 41—43, 133—137; 2) Очерк происхождения киргизского народа, стр. 60—62, 139.

[66] Запись от известного знатока генеалогий Узакбая-молдо Асанбаева (сел. Талды-Суу, Принсыккулье).

[67] Относит себя по происхождению к роду кёкчё уулу племени баргы (Алайский р-н Ошской обл.).

[68] Относит себя по происхождению к племени бёрю — ветвь адигине (Советский р-н Ошской обл., 1955 г.).

[69] Относит себя к роду бос торгой племена найман (пос. Чаувай Уч-Коргонского р-на Ошской обл., 1955 г.).

[70] В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов..., стр. 55, 60.

[71] Б. Ахмедов. К изучению политической истории..., стр. 31; Тарих-и-Рашиди. Рукопись. ЛГУ, № 272, л. 36а.

[72] С. М. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. СЭ, 1946. № 3.

[73] B. O. Oruzbajewa. Ethnonyme im epos «Manas» und ihre beziehung zu dem späteren Gentes-Stämmigen Benennungen der Kirgisen. Der VIII Intern. Kongr. Anthrop. u Ethnogr. (Tokyo, September, 1968), Moskau, 1968.

[74] Г. Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край, стр. 154.

[75] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М. — Л., 1950, стр. 289.

[76] С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности, стр. 32, 41, 62, 67.

[77] В. В. Бартольд. Очерк истории Семиречья, стр. 36.

[78] В. В. Бартольд. Киргизы, стр. 485. В прим. 20 к этой странице В. А. Ромодин приводит относящиеся к азам и к их связям с киргизами упоминания в «Худуд ал-алам», в сочинении XVII в. «Бадан ат-таварих» (киргизов называют *ас*) и у Гардизи.

[79] Другая ветвь тюргешей — тухсийцы, жившие в долине р. Чу, были соседями киргизов (В. В. Бартольд. Киргизы, стр. 492). Л. П. Потапов подчеркивает, что «основная масса азов после разгрома их восточными тюрками под предводительством Кюль-Тегина у оз. Кара-Холь продвинулась на запад и поселилась в стране тюргешей в бассейне р. Чу». (Л. П. Потапов. Этноним теле и алтайцы. Тюркологический сборник к 60-летию А. Н. Кононова, стр. 238. Разрядка моя,— *С. А.*).

[80] Л. Р. Кызласов. Исследования на Ак-Бешиме в 1953—1954 гг. ТАЭЭ, т. II, стр. 196, 209, ст. также стр. 307—311.

[81] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения..., стр. 99, 100.

[82] В. В. Радлов. Этнографический обзор турецких племен..., стр. 26.

[83] Ср. у башкир: Сянкин-Бушман — Кипчакская дача (С. И. Руденко. Башкиры, стр. 55); Бушман-Кыпсак, Кузгун-Катай (Р. Г. Кузеев. Очерки исторической этнографии башкир, стр. 51, 53).

[84] Н. А. Аристов. Опыт выяснения этнического состава..., стр. 454.

[85] В. В. Радлов. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Т. V. Наречие дикокаменных киргизов. СПб., 1885, стр. I. Но в «Опыте словаря тюркских наречий», опубликованном В .В. Радловым позднее, слово «багыш» в значении «лось» отсутствует. К. К. Юдахин в своем «Киргизско-русском словаре» (стр. 92) приводит слово багыш в значении «лось» с пометой, что это слово сохранилось только в названиях родов и в именах личных.

[86] КРС. стр. 446; А. М. Щербак. Названия домашних и диких животных в тюркских языках. В кг.: Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961, стр. 140—141.

[87] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 353.

[88] КРС, стр. 157. Здесь же приводится отрывок из эпоса: **кулан, булан ойногон, бёрю, тюлюю жойлогон** онагры, лоси (там) резвились, волки, лисицы рыскали.

[89] См., например, у алтайцев (Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, М., 1947, стр. 35): булан лось.

[90] В. В. Бартольд. Очерк истории Семиречья, стр. 50.

[91] До сих пор по соседству с долиной р. Чу, в местности Кичи-Кемпи, один из арыков носит название Канды-арык, хотя в составе местного населения нет ни одной группы, которая относила бы себя по происхождению к племени канды.

[92] В. В. Бартольд. О христианстве в Туркестане. Соч., т. I. II, ч. II, стр. 294.

[93] В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов..., стр. 59.

[94] О канглах как части кыпчаков см.: С. Г. Кляшторный. К вопросу о кангюйской этнотопонимике. СЭ, 1951, № 3, стр. 60—63. В труде Махмуда Кашгарского «Диван-и лугат-и турк» называются канглы (Qanly) как одна из групп племени кыпчак (Qyïšaq). См.: C. Brockelmann. Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud al-Kašgyaris Divan luyat at-Türk. Budapest-Leipzig. 1928, стр. 247.

[95] С. М. Абрамзон. 1) Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области. КНР, стр. 338; 2) Вопросы этногенеза киргизов по данным этнографии, стр. 36.

[96] А. К. Писарчик и Б. Х. Кармышева. Опыт сплошного этнографического обследования Кулябской области. Изв. Отд. обществ. наук АН ТаджССР, 1953, вып. 3, стр. 82.

[97] См.: А. Н. Бернштам. О появлении киргизов на Тянь-Шане в IX—X вв., стр. 121.

[98] Б. М. Юнусалиев. Проблема формирования общенародного киргизского языка, стр. 37, 41. (Разрядка моя,— *С. А.*).

[99] Н. А. Баскаков. Тюркские языки (общие сведения и типологическая характеристика). В кн.: Языки народов СССР. Т. II. Тюркские языки. М., 1966, стр. 16.

[100] Полевые записи автроа №№ 4, 45, 57—62, 67—70. 83, сделанные во время Киргизской археолого-этнографической экспедиции в 1955 г. в Чон-Алайском, Янги-Наукатском, Уч-Коргонском, Фрунзенском и Ляйлякском р-нах Ошской обл.

[101] КРС, стр. 806: **ураан** 1. *ист.* уран, боевой клич... 2. племя, род; **бир атанын урааны** близкая родственная группа.

[102] Ш. И. Иногамов. Этнический состав населения и этнографическая карта Ферганской долины в границах Узбекской ССР. Автореф. канд. дисс. Ташкент, 1955, стр. 11.

[103] В. П. Наливкин. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886, стр. 155 (Кулан, Ульмас, Илятан, Яшик и Ить-Кашка).

[104] В. В. Востров, М. С. Муканов. Родоплеменной состав и расселение казахов..., стр. 75.

[105] См., например: М. А. Салахетдинова. 1) Сочинение Мухаммед-Садыка Кашгари «Тазкира-и ходжаган», стр. 107—108, 119, 121; 2) Сообщения о киргизах в «Хидайат-намэ» Мир-халь ад-дина. Изв. АН КиргССР, сер. обществ. наук, т. III, вып. 2 (История), Фрунзе, 1961, стр. 135, 138—140.

[106] А. А. Валитова. Этнонимы в тюркоязычном памятнике XI в. «Кутадгу билиг». [Доклад на VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук]. М., 1964, стр. 6.

[107] Там же, со ссылкой: Divanü Lûgat-it-Türk, t. I. Ankara, 1939, стр. 30, 32, 474.

[108] Полевая запись № 3, Чон-Алайский р-н, 1955 г.

[109] Полевая запись № 41, Ат-Башинский район, 1954 г.

[110] Полевые записи №№ 92 и 102, Баткенский р-н, 1955 г.

[111] Н. А. Баскаков. Тюркские языки, стр. 15—16.

[112] И. А. Батманов. Некоторые лингвистические данные к этногенезу киргизского народа, стр. 93; Б. М. Юнусалиев. Современная лексикология, стр. 206, 208.

[113] Полевая запись № 9, Кеминский р-н, 1954 г.; предание записано Насреддином Бёмбаевым из племени сары багыш (с. Карал-Дёбё Кеминского р-на).

[114] А. Х. Маргулан обратил внимание на сообщения Ч. Ч. Валиханова и Г. Н. Потанина о сохранении среди казахов, населяющих Каркаралинские и Чингистауские горы, легенд о Манасе. Одну из групп наскальных рисунков в горах Бегазы (в 80 км от г. Каркаралинска) казахи связывают с богатырским конем Манаса. (ТКАЭЭ, т. III, стр. 197).

[115] Полевая запись № 100 от Шаамурзы Джарматова, Козубая Мурзалиева и Саттара Рахматова (Баткенский р-н, 1955 г.).

[116] КРС, стр. 133.

[117] Полевые записи № 18 от Мусы Кёкчёева (Тогуз-Тороуский р-н, 1954 г.). № 30 от Джумабая Качыбекова (Ат-Башинский р-н, 1954 г.).

[118] С. В. Иванов. Киргизский орнамент как этногенетический источник. ТКАЭЭ, т. III, стр. 63.

[119] Рашид ад-Дин. Сборник летописей, т. I, кн. 1. М. — Л., 1952, стр. 75, 77, 78 и сл.

[120] В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов... стр. 60—61.

[121] Эти соображения В. П. Юдина находят подтверждение в рукописи Сейфи — автора XVI в., который, как и его предшественник Мухаммед Хайдер, считал киргизов и могулов родственными народами: «По эту сторону Кашгара есть племя, носящее название киргиз. Они кочевники и той же породы, что и моголы. Это многочисленный народ» (лл. 21б—22а, 22б; цит. по: Т. И. Султанов. Краткое описание рукописи Сейфи, XVI в. Изв. АН КазССР, сер. общест. наук, 1970, № 1, стр. 49).

[122] В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов... стр. 55, 56.

[123] Полевые записи №№ 60 и 67, сделанные автором в 1955 г. в сел. Майдан и пос. Чаувай Уч-Коргонского р-на Ошской обл.

[124] В «Тарих-и Рашиди» сообщается, что могулы именуют чагатаев «караунас» (см. в кн.: Материалы по истории казахских ханств.., стр. 216). Среди южнокиргизских этнических групп в составе племени джору имеется группа, именуемая кара кунас.

[125] КРС, стр. 858, 859; Юсуф Баласагунский приводит в своей поэме «Кутадгу билиг» (XI в.) термин «черик» в значении «войско, воинское подразделение» (А. А. Валитова. Этнонимы в тюркоязычном памятнике..., стр. 11).

[126] Цитирую по извлечениям из перевода, сделанного В. А. Ромодиным, которые были предоставлены в мое пользование, за что выражаю В. А. Ромодину свою признательность.

[127] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения..., стр. 50—52.

[128] Ю. А. Зуев. «Тамги лошадей из вассальных княжеств», стр. 120—121.

[129] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения..., стр. 53—55. В составе подразделения улу кыйра имеется и группа *бакы*.

[130] См. «Тарих-и Шах Махмуд бен Мирза Фазил чорас» в кн.: Материалы по истории казахских ханств..., стр. 369—385.

[131] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения..., стр. 90—91.

[132] Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев, стр. 195.

[133] Данные об этнонимике алтайцев извлечены из работ: С. П. Швецов. Горный Алтай и его население. Т. I. Кочевники Бийского уезда, вып. 1. Барнаул, 1900, стр. 91 и сл.; Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, стр 215—218; Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев, стр. 21—35; ср.: В. В. Радлов. Этнографический обзор турецких племен..., стр. 11.

[134] См.: Л. П. Потапов. Очерк этногенеза южных алтайцев. СЭ, 1952, № 3, стр. 26—31. Слово «мундус» представлено в труде автора XI в. Махмуда Кашгарского «Диван-и лугат-и турк» (см.: С. Brockelmann. Mitteltürkischer Wortschatz..., стр. 122).

[135] Л. П. Потапов установил, что современные алтайцы признают кровное родство между сеоками кыпчак и мундус (см.: Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение ал-

тайцев, стр. 38). О генеалогической связи между группами кыпчак и дёёлёс) см.: С. М. Абрамзон. Из этнической истории киргизов, стр. 165.

[136] Л. П. Потапов. 1) Очерк этногенеза южных алтайцев, стр. 24—26; 2) Этоним теле и алтайцы, стр. 233—235; 3) Этнический состав и происхождение алтайцев, стр. 147—157.

[137] Л. П. Потапов. Очерк этногенеза южных алтайцев,

[138] Там же, стр. 27.

[139] Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев, стр. 160.

[140] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения.., рис. 4, 6, 7, 15.

[141] Ю. А. Зуев. «Тамги лошадей из вассальных княжеств», стр. 104, 120.

[142] Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев, стр. 174—175.

[143] Относит себя к племени кутчу (Тянь-Шань, 1954 г.).

[144] Относит себя к племени сары багыш (Тянь-Шань, 1953 г.).

[145] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., т. I, стр. 254 (Байегу), стр. 301 (Байегу — одно из поколений гао-гюй; С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности, стр. 34 (bajырку). В отличие от В. В. Радлова (Опыт словаря тюркских наречий, т. IV, СПб., 1911, стб. 1469). С. Е. Малов считал Байырку не названием племени, а географическим названием.

[146] См.: С. М. Абрамзон. Этногенетические связи киргизов с народами Алтая. Докл. делегации СССР на XXV Междунар. конгр. востоковедов, М., 1960.

[147] В. В. Радлов. Этнографический обзор турецких племен..., стр. 25; Г. Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский край, стр. 540; стр.: Б. М. Юнусалиев. 1) Проблема формирования общенародного киргизского языка, стр. 39; 2) К вопросу о формировании общенародного киргизского языка Тр. Инст. языка и литературы АН КиргССР, вып. VI, Фрунзе, 1956, стр. 38. О роде Кыргыз в составе тувинцев см.: С. И. Вайнштейн. 1) Этнографическая экспедиция Тувинского музея в юго-восточную Туву. СЭ, 1954, № 2, стр. 164—165; 2) [Выступление на научной сессии по этногенезу киргизского народа]. ТКАЭЭ, т. III, стр. 128—129; Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 64—68. Об этногенезе тувинцев см.: С. И. Вайнштейн. Очерк этногенеза тувинцев. Уч. зап. Тувинского научно-иссл. инст. языка, литературы и истории, вып. VII. Кызыл, 1957, стр. 178—214.

[148] В. И. Рацек. Этнографические и археологические наблюдения в высокогорных районах Тянь-Шаня и Памира. Изв. ВГО, 1947, т. 79, вып. 4, стр. 461—465.

[149] См.: например, фотографию могилы у кумандинцев (коллекция МАЭ, № И 135—344).

[150] А. Н. Бернштам. К вопросу о происхождении киргизского народа, стр. 23; F. W. Thomas Tibetan Documents concerning Chinese Turkestan. Journ. Roy. Asiat. Soc., 1927, Jan., Oct.; 1928, Febr.

[151] С. Е. Малов. Лобнорский язык. Фрунзе. 1956, стр. 4—6. В. П. Юдин пришел к заключению, что лобнорцы — прямые потомки могулов, но они «не монголы и по некоторым этнографическим и лингвистическим признакам стоят близко к киргизам и казахам» (В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов..., стр. 64—65).

[152] Н. М. Пржевальский. От Кяхты на истоки Желтой

реки, исследование северной окраины Тибета и путь через Лоб-Нор по бассейну Тарима. М., 1948, стр. 278—287.

[153] В. М. Успенский. О бассейне Лоб-Нора. Извлечение из китайского сочинения «Си-юй-шуй-дао-цзы». Зап. РГО по отд. этногр., 1880, т. VI. стр. 102, 105, 106, 108, 118, 137.

[154] Я. Я. Лус. Домашний як и его гибриды на Алае и Тянь-Шане. В кн.: Домашние животные Киргизии. Ч. 1. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Вып. 21 (сер. киргизская). Л., 1930, стр. 153.

[155] Ср. Калчир-Табынский тюб, или аймак, у башкир (С. И. Руденко. Башкиры, стр. 55).

[156] Ср. название р. Мунгат, левый берег Тмои (Л. П. Потапов. Этнический состав..., стр. 131).

[157] Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961: Народы Средней Азии и Казахстана, тт. I, II, М., 1962, 1963 (сер. «Народы мира»); С. Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964; История Тувы, т. I. М., 1964; Л. Н. Гумилев. Древние тюрки. М., 1967; Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев; Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969.

[158] К. И. Петров. Древняя терминология орудий труда и хозяйства у тюркских народов. В порядке постановки проблемы. В кн.: Вопросы истории естествознания и техники в Киргизии. Матер. докл., представленных на II Среднеазиатскую научн. конфер. историков естествознания и техники. Фрунзе, 1969, стр. 41.

[159] М. А. Салахетдинова. Сочинение Мухаммед-Садыка Кашгари «Тазкира-и-ходжаган»..., стр. 96—99, 107—109, 113, 119, 121, 124.

[160] Запись от Закира Чормошева, 74 лет, относящего себя по происхождению к племени бёрю — ветвь адигине (местн. Джылкоол, колхоз «III Интернационал», Советский р-н Ошской обл., 1955 г.).

[161] Запись от Аширбека Бердигулова, 80 лет, того же происхождения (местность та же).

[162] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 553—554.

[163] С. И. Руденко. Башкиры, стр. 50.

[164] Р. Г. Кузеев. Родоплеменной состав башкир в XVIII в. Автореф. канд. дисс. М., 1954, стр. 8.

[165] Р. Г. Кузеев. Очерки исторической этнографии..., стр. 52, 55, 56, 57.

[166] Там же, стр. 49—57.

[167] Р. Г. Кузеев. Башкирские шежере. Уфа, 1960, стр. 14.

[168] Р. Г. Кузеев. К этнической истории башкир в конце I — начале II тысячелетия н. э. (опыт сравнительно-исторического анализа шежере, исторических преданий; и легенд). В кн.: Археология и этнография Башкирии. III. Уфа. 1968, стр. 228—248.

[169] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. т. I, стр. 584.

[170] Запись от Сабыра Джумабаева, 44 лет, относящего себя по происхождению к племени мундуз (с. Быстровка, Чуйская долина, 1954 г.).

[171] Результаты этих исследований были опубликованы в ТКАЭЭ, тт. I и II и подытожены на научной сессии по этногенезу киргизского народа (см. ТКАЭЭ, т. III).

[172] С. М. Абрамзон. Предварительные итоги полевых этнографических исследований, стр. 20.

[173] С. М. Абрамзон. Полевые этнографические исследования, стр. 156.

[174] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. 1, стр. 356—359, 362—363, 419—420 и др. Киргизско-ногайские связи получили некоторые отражение и в эпосе «Манас».

[175] С. М. Абрамзон. 1) Предварительные итоги полевых этнографических исследований, стр. 20—21; 2) Вопросы этногенеза киргизов..., стр. 42.

[176] Н. А. Баскаков. Ногайский язык и его диалекты. М. — Л., 1940, стр. 138—140.

[177] Ср. прозвище Кабасан, которое имел Асан — один из предков племени ашамайлы у каракалпаков (Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпаков. М. — Л., 1950, стр. 57, 59).

[178] Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпаков, стр. 131.

[179] Записано от Акматаалы Анарбаева, 60 лет, по происхождению относящего себя к роду бакал племени баргы (колхоз «Социализм» Гульчинского р-на Ошской обл., 1951 г.).

[180] Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии..., стр. 53—54.

[181] Гиршфельд и Галкин. Военно-статистическое описание Хивинского оазиса. т. II. Ташкент, 1902. стр. 66. См. также: Т. Жданко. Очерки исторической этнографии..., стр. 107.

[182] Записано от Чаки Джайыкова, 74 лет, происходящего из подразделения арык-тукум племени бугу (сел. Кара-Кунгей Кочкорского р-на, Тянь-шань, 1953 г.): от Насреддина Бёёмбаева, происходящего из подразделения манап племени сары багыш (долина р. Чон-Кемин, Кеминский р-н, 1954 г.).

[183] С. М. Абрамзон. Вопросы этногенеза киргизов..., стр. 41—42.

[184] М. П. Вяткин. Очерки по истории Казахской ССР, т. I. М., 1941, стр. 104.

[185] Ю. А. Зуев. «Тамги лошадей из вассальных княжеств», стр. 124—125.

[186] В. В. Востров, М. С. Муканов. Родоплеменной состав и расселение казахов, стр. 12, 81—83; «алчин»— собирательное этническое название основной части родов Младшего жуза казахов.

[187] В. В. Вельяминов-Зернов. Исследование о касимовских царях и царевичах, ч. II. Тр. Вост. отд. Археол. об-ва, ч. X, 1864, стр. 441.

[188] М. Тынышпаев. Материалы к истории киргиз-казакского народа. Ташкент, 1925, стр. 47.

[189] Там же, стр. 58. По Валиханову, «Ишим-хан (живший около 1630 г.) имел в своем распоряжении родоначальника (киргизского,— *С. А.*) бия Кукема, при помощи которого ему удалось низвергнуть Турсуна катаганского и чанчклинского. В память союза киргизов и казаков Ишим построил в Ташкенте башню, которая существует до сих пор и называется кёкемнін кёк кумбезі — синий купол Кукема» (Собр. соч.. т. I, стр. 374, см. также стр. 363).

[190] Е. И. Махова. Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза, ТКАЭЭ, т. III, стр. 45—46, 56—57.

[191] В. М. Жирмунский. 1) Новые материалы о киргизском эпосе «Манас». Изв. АН СССР, Отд. лит. и яз., т. XIX, вып. 2, 1960; 2) Введение и изучение эпоса «Манас». В кн.: Киргизский героический эпос «Манас», М., 1961, стр. 144—148 и др. Этническую

среду, с которой было связано формирование некоторых киргизских племен, мы называли казахско-ногайской. Она очень близка к среде, которую В. М. Жирмунский называет «кипчакско-ногайской исторической средой».

Глава II

ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ УКЛАД

[1] В основу описания техники выпаса овец и ухода за ними положена информация, полученная от потомственного овцеводства Коджояра Эркебаева, 69 лет (аил в мест. Кюйёё-Келди Фрунзенского р-на Ошской обл., 1955 г). В необходимых случаях она дополнялась показаниями Усубалы Чоткараева, 72 лет (сел. Кара-Коо Ак-Терекского сельсовета, колхоз им. Карла Маркса Тонского р-на, Прииссыккулье. 1953 г.) и Маамыта Асанова, 54 лет (мест. Нура близ Эркештама, Алайский р-н Ошской обл., 1947 г.)

[2] Из таких жердей обычно состояла основа купола юрты.

[3] КРС, стр. 77; чопон-ата-чолпоната *миф.* покровитель овец.

[4] Там же, стр. 862: чил бородатая куропатка, даурская куропатка; чилде *ир.* сорок самых холодных или самых жарких дней в году; кышкы чилде самое холодное время зимы.

[5] Арча — древовидный можжевельник.

[6] Об изменениях в скотоводческом хозяйстве киргизов см.: Д. Айтмамбетов. Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века. Фрунзе, 1967, стр. 25, 32—37.

[7] С. И. Руденко. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза. В кн.: Казаки. Антропологические очерки. Матер. Особого комитета по иссл. союзных и автономных республик, сер. казахстанская, вып. 3. Л., 1927, стр. 29.

[8] Л. П. Потапов. Очерки по истории алтайцев. М. — Л., 1953, стр. 207.

[9] С. П. Швецов. Горный Алтай и его население. Т. I. Кочевники Бийского уезда, вып. I. Барнаул, 1900, стр. 339.

[10] КРС, стр. 468; кюпкё *этн.* место в левой половине юрты (около двери) для новорожденных ягнят и козлят; ср. стр. 470; кюркё 1. балаганчик; 2. комнатушка, лачуга. С. И. Руденко (Очерк быта казаков... стр. 14) так описывает жилище бедняка-казаха: «... балаганчик *курке,* состоящий из трех связанных вверху жердей и прикрытый с подветренной стороны или со стороны солнца кошмою или ший».

[11] КРС, стр. 640.

[12] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, стр. 325.

[13] КРС, стр. 199.

[14] К. Вяткина. Монголы Монгольской Народной Республики. Восточно-азиатский этнографический сборник, ТИЭ, т. LX, М. — Л. 1960, стр. 165.

[15] КРС, стр. 174.

[16] Там же, стр. 270.

[17] К. В. Вяткина. Монголы.., стр. 165.

[18] КРС, стр. 371, 689; 849, 851; 445; 92; 39.

[19] Там же, стр. 556.

[20] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 315—317.

[21] K. Uray-Köhalmi. Zwei Systeme der Altersbezeichnungen des Viehes bei den Mongolen. Studia Mongolica, t. I, Fasc. 31. Улаан баатар 1959.

[22] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев., стр. 317—318, 326—341.

[23] КРС, стр. 739; 470, 495.

[24] Там же, стр. 76.

[25] Там же, стр. 27.

[26] В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. I. СПб., 1893, стб. 563, 564, 571, 572.

[27] КРС, стр. 27, 621. (Разрядка везде моя,— *С. А.*).

[28] Китайско-русский словарь. М., 1955.

[29] КРС, стр. 479; ср. кый резать, срезать, рубить (кыйгак срезанный. кыйгакчуу с режущими, острыми гранями). Напомню, что корень приведенного выше термина *кырккан* для верблюдов-самцов: кырк отсекать. пересекать, перерубать (там же, стр. 495).

[30] K. Uray—Kohalmi. Zwei System.., стр. 4.

[31] А. Н. Бернштам. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. МИА, № 26, М. — Л., 1952, стр. 217, 221, 327—329.

[32] В. В. Бартольд. Очерк истории Семиречья. Соч., т. II, ч. I, М., 1963, стр. 32, 39; А. Н. Бернштам. Согдийская колонизация Семиречья. Кр. сообщ. Инст. истории материальной культуры, VI. 1940.

[33] Полевая запись № 13 этнографическго отряда Киргизской археолого-этнографической экспедиции, 1954 г.

[34] А. Н. Бернштам. Источники по истории киргизов XVIII в., Вопр. истории, 1946, № 11—12, стр. 131.

[35] В. П. Наливкин. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886, стр. 25.

[36] М. П. Вяткин. Путевые замечания Омского гарнизонного полка лекаря Зибберштейна. Ист. архив, т. 1, М., 1936, стр. 241, 243; Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Т. 1. Алма-Ата, 1961, стр. 327.

[37] Для уяснения общих черт техники земледелия киргизов и соседнего оседлого населения Средней Азии многое дают работы: М. Р. Рахимов. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк). Душанбе, 1957; Н. Н. Ершов. Сельское хозяйство таджиков Ленинабадского района Таджикской ССР перед Октябрьской революцией (историко-этнографический очерк). Тр. Инст. ист., археол. и этногр. АН ТаджССР, т. XXVIII, Душанбе. 1960; Таджики Каратегина и Дарваза, вып. 1. Под ред. Н. А. Кислякова и А. К. Писарчик. Душанбе. 1966, стр. 108—195 (разд. «Сельское хозяйство»).

[38] Материалы по обследованию туземного и русского старожильческого хозяйства и землепользования в Семиреченской области, т. VII. Пишпекский уезд. Кирг. хоз., вып. 2 Пгр., 1916. стр. 274.

[39] О. А. Шкапский. 1) Киргизы-крестьяне. (Из жизни Семиречья). Изв. РГО, т. XLI, 1905, СПб., 1906; 2) Переселенцы и аграрный вопрос в Семиреченской области. Вопр. колонизации, 1907. № 1.

[40] Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. ТИЭ, т. XXXVII, М., 1958, стр. 26—32.

[41] Д. Айтмамбетов. Культура киргизского народа.., стр. 53—57; Дж. Бактыгулов. Заметки из истории оседания кочевых и полукочевых хозяйств Киргизии до Великой Октябрьской

социалистической революции. Уч. зап. Ист.-юрид. фак-та Кирг. гос. унив., сер. ист., вып. VII, Фрунзе, 1963.

[42] Материалы по обследованию... Т. VIII. Пржевальский уезд. Кирг. хоз., вып. 1. Пгр., 1916, стр. 603.

[43] Из с. Ак-Муз Ат-Башинского р-на, запись 1954 г.

[44] КРС, стр. 356; карыш пядь (мера длина — расстояние между концами раздвинутых большого и среднего пальцев), четверть аршина.

[45] Местн. Усен-Кыштоо Гульчинского р-на (Южная Киргизия), запись 1955 г.

[46] См.: КРС, стр. 871: чёкюш *южн* то же, что чукулдук; стр. 874: *чукулдук* кайла.

[47] Там же, стр 98.

[48] Там же, стр. 526: мети то же, что чукулдук кайла, кирка.

[49] Устройство оросительных сооружений у киргизов с акведуками и желобами имеет большое сходство с подобными сооружениями у горных таджиков (см.: Таджики Каратегина и Дарваза, стр. 121—122).

[50] Л. Р. Кызласов. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953—1954 гг. ТКАЭЭ, т. II, М., 1959, стр. 202, 204.

[51] Материалы по обследованию... Т. VII. Пишпекский уезд. Кирг. хоз., вып. 1, Пгр., 1916, стр. 343—364.

[52] При описании техники земледелия с согласия А. С. Бежковича приводятся некоторые данные из его рукописи Киргизское бытовое земледелие», которая в весьма значительных размерах, без ведома автора и без должных ссылок, была использована М. Т. Айтбаевым в его книге: Историко-культурные связи киргизского и русского народов (по материалам Иссык-Кульской области Киргизской ССР). Фрунзе, 1957, стр. 32—47.

[53] О. Л. Шкапский. Киргизы-крестьяне, стр. 769.

[54] КРС, стр. 845. У Башкир лыжи, подбитые шкуркой, носили название «санги» (С. И. Руденко. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М. — Л., 1955, стр. 67).

[55] М. Т. Айтбаев. Очерк охоты у киргизов XIX и начала XX в. ТИИ, вып. V, Фрунзе, 1969. стр. 95—98. См. также: Д. П. Дементьев, П. Т. Шагараев, А. И. Янушевич. Промысловые звери и птицы Киргизии. Фрунзе, 1956.

[56] С. М. Абрамзон. Этнографические экспедиции в Киргизской ССР в 1946—1947 гг. Изв. ВГО, т. 80, вып. 4, 1948, стр. 374—376.

[57] К. В. Вяткина. (Монголы.., стр. 170) сообщает об аналогичном способе у монголов: «Если охотник выезжал на охоту без котла, то он брал с собой высушенный желудок домашнего животного, в котором на стоянке варил мясо раскаленными камнями».

[58] КРС, стр. 146, 316, 406.

[59] КРС, стр. 922; шыралга, баатыр! с полем, молодец! (приветствие возвращавшемуся с охоты и намек на подарок из добычи). Близкое по значению слово *соогат* или *соога* — подарок из военной или охотничьей добычи. Там же, стр. 654; сосогатчы имеющий право на подарок из трофеев. Таким же термином *соогат* называют долю от приза на скачках (полевая запись от Кадырбека Айтбаева, Прииссыккулье. с. Ак-Булун, 1953 г.).

[60] К. В. Вяткина. Монголы.., стр. 172.

[61] Полевая запись № 20 (колхоз им. Андреева, местн. Кара-

кол, Алайский р-н Ошской обл., 1955 г.). Информатор, 56 лет, потомственный охотник, начал промышлять с 14 лет, имея фитильное ружье *кара мынтык*. Он происходит из ветви адигине (баргы, олджоке).

[62] КРС, стр. 673: сюрёёнчю тот, кто помогает скачущей лошади дойти до финиша, но *сюрёён* — клич, громкий крик с призывом на помощь.

[63] Там же, стр. 479, 480.

[64] Нетрудно видеть большое сходство этого обычая у тянь-шаньских и алайских киргизов с аналогичным обычаем у монголов: «Когда убивают съедобного зверя, убивший берет шкуру и «зульт», т. е. голову вместе с сердцем и двумя ребрами и четыре мозговых кости» (К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 171). Ср. КРС, стр. 672: *сюлдёр* — кости. скелет.

[65] *мергенчи* — охотник (см. прим. 59).

[66] Колхоз им. Калинина Ат-Башинского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.

[67] Сел. Барскоун Джеты-Огузского р-на, Прииссыккулье, 1963 г.

[68] КРС, стр. 627.

[69] В составленном А. Биялиевым «Киргизско-русском словаре терминов промысловой охоты. (Проект)» (Фрунзе, 1967, стр. 76) салбырынчы охотник, выезжающий на дальнюю охоту.

[70] КРС, стр. 349, 23; А. Биялиев. Киргизско-русский словарь терминов..., стр. 48: карасанчы гонщик (при облавной охоте); стр. 35: жандоочу кричан, кричанин, загонщик (помощник окладчика на облавной охоте за парнокопытными).

[71] КРС, стр. 633.

[72] Там же, стр. 627.

[73] Ср.: В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1911, т. IV. стб. 373: салбырак (Ккіг.) лук (оружие,— С. А.).

[74] Н. А. Кисляков. Охота таджиков долины р. Хингоу — в быту и в фольклоре. СЭ, 1937, № 4, стр. 106—108.

[75] К. Шаниязов. Узбеки-карлуки (историко-этнографический очерк). Ташкент. 1964, стр. 86.

[76] Хангалов. Зэгэтэ-аба. Облава на зверей у древних бурят. Изв. Вост.-Сиб. отд. РГО, т. XIX, № 3, Иркутск, 1988, стр. 8.

[77] Д. А. Клеменц, М. Н. Хангалов. Общественные охоты у северных бурят. (Зэгэтэ-аба — охота на росомах). СПб., 1910.

[78] Л. П. Потапов. 1) Разложение родового строя у племен Северного Алтая. I. Материальное производство. Л., 1935; 2) Очерки по истории алтайцев, стр. 225 и сл.; С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961, стр. 46—48.

[79] С. И. Руденко. Башкиры, стр. 78; Р. Г. Кузеев. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. I. Родоплеменные организации башкир в XVII—XVIII вв. Уфа, 1957, стр. 81.

[80] Отрывочные сведения о народном календаре у киргизов см. в работах: С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946, стр. 64; М. Т. Айтбаев. 1) Историко-культурные связи киргизского и русского народов. Фрунзе, 1957, стр. 132—133, 134—135; 2) Народные знания киргизов XIX — начала XX в. Изв. АН КиргССР. т. I, вып. I (История), Фрунзе, 1959, стр. 65—70.

[81] А. М. Щербак. Названия домашних и диких животных в тюркских языках. В кн.: Историческое развитие лексики тюркских языков, М., 1961, стр. 119.

[82] КРС, стр. 574.

[83] Там же, стр. 28 (здесь же см. названия остальных месяцев).

[84] А. Биялиев. Киргизско-русский словарь терминов..., стр. 58.

[85] Д. П. Дементьев, П. Т. Цагараев, А. И. Янушевич. Промысловые звери птицы..., стр. 67.

[86] КРС, стр. 719.

[87] Д. П. Дементьев, П. Т. Цагараев, А. И. Янушевич. Промысловые звери и птицы..., стр. 71: «в условиях Тянь-Шаня и Алая разгар гона происходит в первой половине декабря».

[88] КРС. стр. 518, 649, 174, 154, 536.

[89] А. Биялиев. Киргизско-русский словарь терминов..., стр. 28.

[90] С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. стр. 57—65.

[91] С. И. Вайнштейн. К вопросу о происхождении оленеводства (об одной параллели в материальной культуре киргизов и саянских оленеводов). В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. К 60-летию со дня рождения С. П. Толстова. М., 1968. Пользуюсь случаем исправить вкравшуюся в эту статью ошибку: киргизское детское конское седло называется *айырмач*, а не «эримээш», как у Вайнштейна (стр. 362), подобное седло у казахов носит название «арчак».

[92] С. М. Абрамзон. Очерк культуры..., стр. 30.

[93] С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, стр. 66—68; Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 289.

[94] Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь. М., 1947, стр. 311. Теленгиты долины Чуи называют январь «кочкор ай», т. е. месяц охоты на кочкоров — горных баранов (Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 288—289).

[95] В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. I, стб. 6; Н. Ф. Катанов. Предания присаянских племен о прежних делах и людях. В кн.: Сборник в честь Г. Н. Потанина, СПб., 1909, стр. 269, 277.

[96] Н. Ф. Катанов. Предания присаянских племен..., стр. 286.

[97] И. Н. Шухов. Из отчета о поездке весной 1914 г. к кызымским остякам. Сб. МАЭ, т. III, II гр., 1916. стр. 105; Т. И. Петрова. Время исчисление у тунгусо-маньчжурских народностей. В кн.: Памяти В. Г. Богораза. М. — Л., 1937, стр. 80, 81.

[98] М. С. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы). Изв. Общ. для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, т. I, 1928, Ташкент, 1929, стр. 125—126.

[99] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 479.

[100] Т. И. Петрова. Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей, стр. 91.

[101] КРС, стр. 740.

[102] Там же, стр. 740.

[103] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 291—292.

[104] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. т. I. М. — Л., 1950, стр. 229.

[105] Там же, стр. 238, 254, 256, 274, 281, 292 и др.

[106] Как сообщает Л. П. Потапов, имеются указания источни-

ков XVII и первой половины XVIII в. «об употреблении в пищу алтайцами не только мяса домашнего скота и молочных продуктов, но и мяса диких зверей, особенно козуль и маралов, за которыми часть южных алтайцев постоянно следовала буквально по следам со своими небольшими стадами не только летом, но даже зимой, когда эти животные выходили в предгорные степи» (Л. П. Потапов. Пища алтайцев. Сб. МАЭ, т. XIV, М. — Л., 1953, стр. 41).

[107] Об этом в 1953 г. рассказал Кул Аалиев, обладающий феноменальной памятью (сел. Кен-суу, Прииссыккулье).

[108] См., например: А. М. Щербак. Названия домашних и диких животных..., стр. 160: «Местом расположения тюркских племен, начиная с достаточно отдаленного периода времени, были степи, и тюрки являлись степными жителями».

[109] Ср.: С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. МИА, № 9, М. — Л., 1949, стр. 277, 283, 286—288, 319—323; Чуйская долина. Тр. Семиреченской археол. экспед. Сост. под руководством А. Н. Бернштама. МИА, № 14, М. — Л., 1950, стр. 71—72, 76; Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. стр. 79—91; Ю. А. Зуев. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1967, стр. 13—14; С. И. Вайнштейн. Этноним тува. В кн.: Этнонимы. М., 1970, стр. 220—221.

[110] А. Ф. Бурковский. К вопросу обработки животноводческого сырья у киргизов. Уч. зап. Киргизского женского пед. инст. им. В. В. Маяковского, вып. II, 1957.

[111] А. Ф. Бурковский. Из истории техники обработки дерева у киргизов. Уч. зап. ист. фак-та Кирг. гос. унив., вып. 3, 1954.

[112] А. Ф. Бурковский. Из истории техники металлического производства у киргизов. Уч. зап. ист. фак-та Кирг. гос. унив., вып. V, 1958.

[113] М. Т. Айтбаев. Историко-культурные связи..., стр. 71—74, 77—82; см.: Д. Айтмамбетов. Культура киргизского народа..., стр. 40—42.

[114] Ср.: Н. А. Кисляков. Древние формы скотоводства и молочного хозяйства у горных таджиков бассейна р. Хингоу. Изв. Тадж. фил. АН СССР, № 15, 1949.

[115] М. Т. Айтбаев. 1) Историко-культурные связи киргизского и русского народов; 2) Социально-экономические отношения в киргизском аиле в XIX и начале XX в. Фрунзе, 1962.

Глава III

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

[1] Е. И. Махова. Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза. ТКАЭЭ. т. III, Фрунзе, 1959, стр. 45—47.

[2] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М. — Л., 1950, т. I, стр. 352; т. II, стр. 192.

[3] А. Н. Бернштам. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. МИА, № 26, М. — Л., 1952, стр. 89.

[6] А. Н. Бернштам. Кенкольский могильник. Л., 1940, табл. XXXI.

[5] А. Н. Бернштам. Историко-археологические очерки, стр. 79—81, 143—146; Л. А. Евтюхова. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии. МИА, № 24, М., 1952; А. Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы, М., 1961.

[6] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., т. I, стр. 352.

[7] А. Н. Бернштам. 1) Киргизский могильник; 2) Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941, стр. 36; 3) Историко-археологические очерки, стр. 63—64, 75—76 и др.; Труды Семиреченской археологической экспедиции. Чуйская долина. МИА, № 14, М.—Л., 1950, табл. XXXII.

[8] С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. МИА, № 9, М.—Л., 1949, табл. LVIII, LIX; А. Н. Бернштам. 1) Историко-культурное прошлое Северной Киргизии по материалам Большого Чуйского канала. Фрунзе, 1943, стр. 18; 2) Историко-археологические очерки, стр. 83.

[9] Общие черты в материальной культуре кочевников-скотоводов, коренящиеся в однотипности форм производства, прослеживаемые в глубокой древности и дошедшие до наших дней, подробно рассмотрены на примере казахов в специальной работе: Л. П. Потапов. Особенности материальной культуры казахов, обусловленные кочевым образом жизни. Сб. МАЭ, М.—Л., 1949, т. XII.

[10] [Н. Я. Бичурин]. Описание Чжуньгарии и Восточного Туркистана в древнем и нынешнем состоянии. Переведено с китайского монахом Иакинфом. Ч. I. СПб., 1832, стр. 147—148; А. А. Кондратьев. Исторические сведения о киргизах в китайских источниках. Матер. Первой Всесоюзн. научн. конфер. востоковедов в г. Ташкенте. Ташкент, 1958, стр. 938.

[11] С. М. Абрамзон. Этнографический альбом художника П. М. Кошарова (1857). Сб. МАЭ, т. XIV, М.—Л., 1953.

[12] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 254, 258, 261—267, 334, 341, 410—411 и др.

[13] W. Radloff. Aus Sibirien, I. Leipzig, 1893, стр. 527—528.

[14] С. М. Абрамзон. 1) Этногенетические связи киргизов с народами Алтая. М., 1960, стр. 5—6; 2) Этнографический альбом художника П. М. Кошарова, стр. 153, 155, 157; Е. И. Махова. Материальная культура киргизов..., стр. 49, 55, 57—58.

[15] W. Radloff. Aus Sibirien, I, стр. 527.

[16] Г. С. Загряжский. Кара-киргизы. Туркестанские ведомости, 1874, № 44.

[17] П. П. Семенов-Тян-Шанский. Путешествие в Тянь-Шань в 1856—1857 гг. М., 1946, стр. 172, 178; Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 327.

[18] Г. Бардашев. Заметки о дикокаменных киргизах. Матер. для статистики Туркест. края, вып. III, СПб., 1874, стр. 387.

[19] См.: Е. И. Махова. 1) Поселение и жилище. В кн.: Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. ТИЭ, т. XXXVII, М.—Л., 1958, стр. 138—172; 2) Материальная культура киргизов..., стр. 47—48; К. И. Антипина. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962, стр. 154—216; Ю. А. Шибаева. Материалы по жилищу мургабских киргиз. Сообщ. Республ. ист-краевед. музея, вып. 2 (Ист. и этногр.). Душанбе, 1955; Б. Х. Кармышева. Поездка в киргизам Джиргаталя в 1954 г. Изв. Отд. обществ. наук АН ТаджССР,

1956, вып. 10—11, стр. 29—30; К. Мамбеталиева. Быт и культура шахтеров киргизов каменоугольной промышленности Киргизии. Фрунзе, 1963, стр. 47—60; М. Т. Айтбаев. Историко-культурные связи киргизского и русского народов (по материалам Иссык-Кульской области Киргизской ССР). Фрунзе, 1957, стр. 99—110, 149—155; С. М. Абрамзон. 1) Киргизы. В кн.: Народы Средней Азии и Казахстана, т. II. М., 1963, стр. 223—245; 2) Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР. ТКАЭЭ, т. II, М., 1959, стр. 345—349 (жилище северной группы описывается по материалам, собранным Е. И. Маховой); 3) Этнографический альбом художника П. М. Кошарова, стр. 152—153; 4) Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946, стр. 32—35, 74—78.

[20] Л. П. Потапов. 1) Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. ТТАЭЭ, т. I, М.—Л., 1960, стр. 197; 2) Полевые исследования Тувинской археолого-этнографической экспедиции. ТТАЭЭ, т. II, М.—Л., 1966, стр. 5.

[21] К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 174.

[22] Ю. А. Шибаева. Материалы по жилищу мургабских киргиз, стр. 103.

[23] С. И. Руденко. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза. В кн.: Казаки. Антропологические очерки. Матер. особого комитета по иссл. союзных и автономных республик. Сер. казакстанская, вып. 3, Л., 1927, стр. 16.

[24] К. Шаниязов. Узбеки-карлуки (историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964, стр. 97. По сообщению Т. А. Жданко, у каракалпаков юрту тоже ставили всегда дверью на юг.

[25] См. карту распространения различных типов юрт в Киргизии в работе: Е. И. Махова. Материальная культура киргизов..., стр. 47. Однако здесь допущена досадная ошибка: более резкий изгиб нижней части купольных жердей характерен не для высокой конусообразной юрты, как указано у Е. И. Маховой, а для юрты с куполом полусферической формы.

[26] П. П. Семенов-Тян-Шанский. Первая поездка на Тянь-Шань или Небесный хребет, до верховья р. Яксарта или Сыр-Дарьи в 1857 г. Вестн. РГО, 1858, ч. XXIII, стр. 9; Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 261; С. М. Абрамзон. Этнографический альбом художника П. М. Кошарова, отд. IV, табл. VI.

[27] К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 163.

[28] М. С. Андреев. Чум — бывшее жилище киргизов Памира: В кн.: Белек С. Е. Малову. Фрунзе. 1946, стр. 15—16. В. В. Радлов в 1861 г. видел на Алтае, в долине р. Чулышмана, в нескольких местах юрты, покрытые шкурами (W. Radloff. Aus Sibirien, I, стр. 97, 98). Ин. И. Тыжнов приводит свидетельство Гельмерсена об аилах на Чулышмане с коническими покрытыми войлоком юртами (Из алтайских этюдов. Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909, стр. 106). Для последующего изложения отмечу, что, по преданиям бельтиров (хакасов), в прежние времена они также жили в конусообразных юртах, покрытых кошмами (Н. Ф. Катанов. Предания присаянских племен о прежних делах и людях Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина, стр. 269). Тувинцы-тоджинцы жили в чумах конусообразной формы («алажы ог») с покрышками из бересты. Но в холодное время года оленеводы применяли покрышки, сшитые из кож лося или оленя (С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, стр. 86—87).

[29] КРС, стр. 46: **сайма алачык** самая примитивная форма юрты (поставленный в виде конуса деревянный остов, обтянутый войлоком).

[30] Там же, стр. 583: **отоо** 1. маленькая походная юрта, которую берут с тобой на летовку: юрта пастухов; 2. юрта для новобрачных; стр. 410: **кош** временная юрта (маленькая юрта, в которой временно живут рабочие, или юрта, используемая во время дальних перекочевок или (раньше) во время походов).

[31] Ф. А. Фиельструп. Отчет о поездке в Киргизию летом 1925 года. Фонды Отд. обществ. наук АН Кирг.ССР.

[32] К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 166.

[33] Там же, стр. 166—167; ср.: КРС, стр. 718; **тегиртмек** *южн.* 1. маленькая юрта; 2. шалаш.

[34] КРС, стр. 46: **алачык** маленькая юрта, лачуга, шалаш; стр. 232: **жапма алачык** юрта без кереге; стр. 259: **жолум (или жолум уй)** джуламейка (небольшая юрта без кереге, которая обычно ставится для конских и овечьих пастухов). Аналогичное название — жолма уй» (или «кос») — посило жилище бедняков и пастухов у западных казахов, представлявшее собой маленькую войлочную юрту, кереге которой состояли всего из двух «канат» и двери; верхний обод отсутствовал, конусообразная верхушка состояла из «ук», укрепленных вверху, внутри деревянной небольшой крестовины, при помощи волосяной веревки, продетой в отверстия, имеющиеся на конце каждой из прямых ук (см.: С. И. Руденко. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза, стр. 14). Хотя описанная казахская «жолма уй» конструктивно отличалась от киргизского алачыка, способ крепления конусообразного верха в ней был поразительно сходен с описанным Ф. А. Фиельструпом для киргизского сайма алачыка.

[35] С. И. Руденко. Очерк быта северо-восточных казаков. В кн.:Казаки. Материалы экспедиционных исследований. Сер. казахстанская, вып. 15. Л., 1930, стр. 32.

[36] П. И. Каралькин. Жилище в Западной Туве. ТТАЭЭ, т. I, стр. 276; Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, стр. 164—166 (у юго-восточных тувинцев такую юрту называли «чадыр»).

[37] Б. Х. Кармышева. Жилище узбеков племени карлук южных районов Таджикистана и Узбекистана. Изв. отд. обществ. наук АН ТаджССР, вып. 10—11, 1956, стр. 22—23.

[38] Н. Харузин. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. ЭО, 1896, № 1.

[39] Е. И. Махова. Поселение и жилище, стр. 145—146.

[40] Д. Л. Иванов. Путешествие на Памир. Изв. РГО, т. XX, 1884, стр. 237.

[41] Б. Тагеев. Памирские киргизы. Нива, 1897, № 38, стр. 896.

[42] О. А. Шкапский. Киргизы-крестьяне. (Из жизни Семиречья). Изв. РГО, т. XLI. 1905. СПб., 1906, стр. 769.

[43] S. M. Abramson. The impact of sedentarization on the social structure, family life and culture of former Nomads and Semi-Nomads (an example: the Kazakhs and the Kirghiz). In: Inter-regional stady tour and seminar on the sedentarization of Nomadic populations in the Soviet Socialist Republics of Kazakhstan and Kirghizia. Texts of lectures. Geneva, 1966, стр. 10—26; Т. А. Жданко.

Международное значение исторического опыта перехода кочевников на оседлость в Средней Азии и Казахстане. СЭ, 1967, № 4.

[44] Характеристику типов домов в различных районах Киргизии, как и типов поселений, см. в работе: С. М. Абрамзон. Киргизы, стр. 232—239.

[45] Б. Тагеев. Памирские киргизы, стр. 898.

[46] В. Вышпольский. Медико-типографские очерки Иссык-Кульского уезда (Пржевальского) Семиреченской области с описанием преобладающих болезней, в зависимости от почвы, климата и бытовых условий, среди населения уезда. Военно-медицинский журнал, 1895, кн. X, стр. 150.

[47] М. И. Венюков. Очерки Заилийского края и Причуйской страны. Зап. РГО. 1861, кн. 4, стр. 110.

[48] О киргизском костюме см.: С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа, стр. 33—37, 78—79; Б. Х. Кармышева. Поездка к киргизам Джиргаталя в 1954 г., стр. 31; Ю. А. Шибаева. Материалы по одежде мургабских киргизов. КСИЭ. 1956, вып. XXV; Е. И. Махова. 1) Одежда. В кн.: Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан, стр. 172—191; 2) Материальная культура киргизов..., стр. 48—52; С. М. Абрамзон. 1) Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР, стр. 349—356 (характеристика одежды северной группы синьцзянских киргизов основана на материалах, собранных и обработанных Е. И. Маховой); 2) Киргизы, стр. 245—259; К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 217—273; К. Мамбеталиева. Быт и культура шахтеров киргизов..., стр. 60—75.

[49] А. А. Кондратьев. Исторические сведения о киргизах..., стр. 938; [Бичурин]. Описание Чжуньгарии и Восточного Туркестана..., стр. 147.

[50] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., т. I, стр. 352.

[51] W. Radloff. Aus Sibirien, I, стр. 527—538.

[52] А. А. Кондратьев. Исторические сведения о киргизах...

[53] И. В. Захарова, Р. Ходжаева. Казахская национальная одежда. XIX — начало XX века. Алма-Ата, 1964, стр. 98—102.

[54] См.: Е. И. Махова. Материальная культура киргизов..., стр. 58.

[55] По устному сообщению Р. Д. Ходжаевой, замужние уйгурки обязательно украшали свои халаты на груди поперечными нашивками.

[56] С. М. Абрамзон. Этнографический альбом художника П. М. Кошарова, тетрадь № 2, рис. 3; Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 265.

[57] Е. И. Махова. Одежда, стр. 178.

[58] Е. И. Махова. Материальная культура..., стр. 48—52.

[58] К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 220, 223—227, 229, 230, 232—238 и др. Большие сомнения вызывает достоверность типов киргизских костюмов конца XIX — начала XX в., изображенных на таблице-вклейке, помещенной в кн.: Киргизия. М., 1970 (сер. «Советский Союз»), стр. 56—57. Рисунки должны дать представление о локальных типах одежды, но наличие серьезных искажений во многом снижает ценность этой публикации.

[60] Весьма примечательно, что территория распространения

названных комплексов одежды близко совпадает с территорией распространения диалектов киргизского языка. На это обратил еще внимание проф. Б. М. Юнусалиев.

[61] С. М. Абрамзон. 1) Этнографический альбом художника П. М. Кошарова, стр. 152, 155, 157; 2; Этногенетические связи киргизов..., стр. 5—6; 3) Киргизы, стр. 223; Е. И. Махова. Материальная культура киргизов..., стр. 49, 52, 56—58; К И. Антинина. Особенности материальной культуры..., стр. 220, 222, 225, 227, 230—231, 235, 238, 243—244, 251, 254. 256, 263, 273 и др.

[62] Л. П. Потапов. Из истории кочевничества (на материале народов СССР). Вестн. ист. мировой культуры, 1957, IV, стр. 60.

[63] Там же, стр. 59.

[64] С. И. Руденко. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза, стр. 19.

[65] И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева. Казахская национальная одежда, стр. 159—167.

[66] Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. Среднеаз. этногр. сб., I, ТИЭ, т. XXI, М., 1957. стр. 153.

[67] О. А. Сухарева. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. Среднеаз. этногр. сб., I, ТИЭ, М., 1957.

[68] С. И. Руденко. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза, стр. 18.

[69] КРС, стр. 469.

[70] И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева. Казахская национальная одежда, стр. 51.

[71] КРС, стр. 861

[72] К. Шаниязов. Узбеки-карлуки, стр. 106, 108. 112.

[73] Там же, стр. 105. Автор ссылается на сочинение Махмуда Кашгарского «Диван лугат ат-тюрк» в переводе Муталибова (т. III, стр. 181, 191).

[74] W. Radloff. Aus Sibirien, I, стр. 528; В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. I. СПб., 1893, стб. 1191: кебанак (Kkir) кафтан из кошмы; ср. КРС, стр. 364: кенебек *ир.*=кементай.

[75] К. Шаниязов. Узбеки-карлуки, стр. 112.

[76] В. П. Курылев. Очерки хозяйства и материальной культуры туркменского крестьянства. Новейшее время. Рукопись. Ленингр. отд. Инст. этногр. АН СССР, 1967, стр. 281. Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить автора за предоставленную возможность ознакомиться с рукописью.

[77] Б. М. Юнусалиев. Киргизская лексикология. Ч. I. Развитие корневых слов. Фрунзе, 1959. стр. 96.

[78] КРС, стр. 748.

[79] И. А. Батманов, З. Б. Арагачи, Г. Ф. Бабушкин. Современная и древняя енисейка. Фрунзе, 1962, стр. 225.

[80] КРС, стр. 384.

[81] Л. Р. Кызласов. Исследования на Ак-Бешиме. ТКАЭЭ, т. I, М., 1956, тр. 215.

[82] Д. Ф. Винник. Тюркские памятники Таласской долины. В кн.: Памятники Таласской доливы. Фрунзе, 1963, стр. 88.

[83] КРС, стр. 299.

[84] Ф. В. Поярков. О кара-киргизах или дикокаменных киргизах, кочующих по отрогам Александровских. Тянь-Шаньских и Алатауских гор. Каз. ГПБ, инв. № 364, стр. 6. 31.

[85] С. М. Абрамзон. Этнографический альбом художника П. М. Кошарова, стр. 162; Альбом, отд. IV, табл. VIII.

[86] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 466—468.
[87] Я. А. Шер. Каменные изваяния Семиречья. М. — Л., 1966.
[88] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I. стр. 267.
[89] Махмуд Кошгарий. Туркий сузлар девони. (Девону луготит турк), т. I Тошкент, 1960, стр. 347. Ср.: КРС, стр. 890: чыптама женская жилетка, короткая женская безрукавка. Имеются другие названия: кёкюрёкчё (стр. 419). кёнсёмёк (стр. 423), опкё кап или инкё тон (стр. 598), чермай, чермий, черний (стр. 858). В первом издании словаря К. К. Юдахин дает, как мне кажется, более раннее (и более точное) толкование слова «чыптама», эквивалентное валихановскому «кокузбек»: лифчик, который носят девушки, чтобы скрыть округлости груди (Киргизско-русский словарь, М., 1940, стр. 144).
[90] С. И. Вайнштейн, М. В. Крюков. Об облике древних тюрков. В кн.: Тюркологический сборник. К 60-летию А. Н. Кононова. М., 1966.
[91] Там же, стр. 182—185.
[92] К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 243—244; И. В. Захарова. Р. Д. Ходжаева, Казахская национальная одежда, стр. 162.
[93] Л. П. Потапов. Одежда алтайцев. Сб. МАЭ, т. XIII, М. — Л., стр. 15, 18.
[94] У башкирок «туштек» — тканевый женский нагрудник, украшенный лентами, позументом, кораллами; надевается на платье. См.: С. Н. Шитова. Народная одежда башкир. В кн.: Археология и этнография Башкирии, III. Уфа, 1968, стр. 226. В этой работе (стр. 125—227) содержится богатый материал.
[95] К. В. Вяткина. Монголы Монгольской Народной Республики. Восточно-азиатский этногр. сб., ТИЭ, т. LX, М. — Л., 1960. стр. 171.
[96] КРС, стр. 140.
[97] Б. М. Юнусалиев. Киргизская лексикология, стр. 216.
[98] К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 199.
[99] Список монгольских слов из глоссария Ибн-Муханны. К кн.: Монгольский словарь Мукаддимат ал-адаб. М. — Л., 1938, стр. 447.
[100] К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 192, 198—199.
[101] К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 259.
[102] К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 190, 199.
[103] В. П. Дьяконова. Материалы по одежде тувинцев. ТТАЭЭ, т. I. М. — Л., 1960, стр. 250.
[104] Ю. А. Шибаева. Материалы по одежде мургабских киргизов, стр. 36, 38, 39. Под таким же названием («туйме») у каракалпаков бытовали дутые серебряные пуговицы (Т. А. Жданко. Каракалпаки Хорезмского оазиса. ТХАЭЭ, т. I. М., 1951, стр. 561).
[105] З. А. Широкова. Одежда таджиков Дарваза. Изв. отд. общест. наук АН ТаджССР, 1956, вып. 10—11 стр. 116, 119.
[106] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 412, 259.
[107] М. Венюков. Очерки Зайлийского края и Причуйской страны, стр. 107.
[108] В. Вышпольский. Медико-типографские очерки..., стр. 151; Н. Л. Зеланд. Киргизы. Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, 1885, кн, кн. VII вып. II, стр. 17—18, 62; Н. А. Северцов. Путешествия по Туркестанскому краю и исследование горной страны Тянь-Шаня, СПб., 1873. стр. 355.

[109] В. Вышпольский. Медико-типографские очерки..., стр. 151; В. И. Кушелевский. Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Новый Маргелан, 1981, т. II, стр. 270—271.

[110] В. И. Кушелевский. Материалы для медицинской географии..., стр. 248.

[111] Пища, приготовленная из проса или пшена, была наиболее излюбленной. Она характерна также для многих полукочевых в прошлом народов, на что правильно обратила наше внимание Г. П. Васильева.

[112] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. т. I, стр. 257 (прим. ред.: затуран — калмыцкий чай с мукой).

[113] В. И. Кушелевский. Материалы для медицинской географии..., стр. 255.

[114] W. Radloff. Aus Sibiren, I, стр. 528.

[115] КРС, стр. 833 чагырмак водка из кумыса. Ср: В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. III. СПб., 1905, стб. 1845: чагыр (Каг. Т) — водка; стб. 1848. 1834, 1838: чагір, чакыр, чакір — вино (Джагат.).

[116] Н. А. Северцов. Путешествия по Туркестанскому краю, стр. 355.

[117] С. М. Абрамзон. Этнографические экспедиции в Киргизской ССР в 1946—1947 гг. Изв. ВГО, т. 80, вып. 4, 1948, стр. 375. Одно из названий этого способа варки мяса и сосуда из конской кожи для варки пищи при помощи бросания в него раскаленных камней, а также и самой пищи, сваренной таким образом — *таш казан* (КРС, стр. 406, 715). Еще в конце XIX в. шорцы варили мясо в берестяных «котлах» (тос-казан), спуская в них камни, раскаленные на костре (Л. П. Потапов. Пища алтайцев. Сб. МАЭ, т. XIV, М. — Л., 1953, стр. 58).

[118] КРС. стр. 645; 199.

[119] Там же, стр. 884.

[120] Ю. Д. Головина. На Памирах. Записки русской путешественницы, М., 1902, стр. 133.

[121] М. Т. Айтбаев. Пища киргизов XIX и начала XX в. ИАН, сер. обществ. наук, т. V, вып. I. (История), Фрунзе, 1963, стр. 19.

[122] К. Шаниязов. Узбеки-карлуки, стр. 76.

[123] В. П. Курылев. Очерки хозяйства и материальной культуры турецкого крестьянства, стр. 244.

[124] КРС, стр. 406, 715. Совершенно такой же архаический способ варки мяса совсем недавно применялся западными и юго-восточными тувинцами (Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 186—187).

[125] К. К. Юдахин. Из ляйлякских материалов. ТИЯЛИ, вып. II, Фрунзе, 1948. стр. 30. Наблюдения К. К. Юдахина относятся к Ляйлякскому р-ну Ошской обл. Значение этого факта было подчеркнуто и Б. М. Юнусалиевым: «Как известно, почетным куском бараньей туши при угощении как у южных, так и у северных киргизов является уча — крестец. У казахов же почетным куском считается бас — голова (барашка). Этот казахский обычай, видимо, получил распространение среди киргизов Чуйской долины. Обычай же алтайцев вновь совпадает к общекиргизским, у которых почетом пользуется уча» (Б. М. Юпусалиев. К вопросу о формировании общенародного киргизского языка. Тр. Инст. языка и литературы АН Кирг.ССР, вып. VI, 1956, стр. 38).

[126] М. Т. Айтбаев. Пища киргизов..., стр. 18.

[127] КРС, стр. 811: уча крестец, задок: *сев.* почечная часть конской туши; *южн.* (местами) почечная часть овечьей или козьей туши; учаны, кадырлув деп, эркектерге, дёштю аялдарга беревиз *южн.* почечную часть, считая лучшей (*букв.* почетной), подаем мужчинам, грудинку — женщинам.

[128] Там же, стр. 354.

[129] КРС, стр. 438: *куймулчак.* 1. репица, хвостовой отросток, копчиковая кость; 2. хвостовой отросток вместе с жиром и мясом (при распределении кусков мяса во время угощения подается самой почетной гостье).

[130] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 412.

[131] КРС, стр. 170. Нам пояснили, что речь идет о крестце с прилегающей частью курдюка.

[132] Там же, стр. 242: *жая* кострец (часть мясной туши, чаще конской; считается лакомым куском).

[133] Там же, стр. 225: жамбаш сый конокторго тартылуучу устукан подвздошная кость — это кость (с мясом), которая подается уважаемому гостю.

Н. И. Ильминский. Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов. Изв. Археол. общ., СПб., 1861, т. II. вып. 3, стр. 169.

[135] Там же, стр. 170. 179.

[136] КРС, стр. 760; см. также стр. 811.

[137] Н. И. Ильминский. Древний обычай..., стр. 170.

[138] W. Radloff. Aus Sibiren, I, стр. 302—303.

[139] Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. Авункулат. СЭ. 1937, № 4, стр. 25, 26. См. также: Л. П. Потапов. Пища алтайцев, стр. 55.

[140] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 181.

[141] У северных алтайцев «согум» называли убойных лошадей, мясо которых заготовляли перед зимним охотничьим промыслом (Л. П. Потапов. Пища алтайцев, стр. 58).

[142] В. И. Кушелевский. Материалы для медицинской географии..., стр. 273.

[143] КРС, стр. 160: быжы (или *южн.* олобо быжы) — колбаса из мелко рубленного и поджаренного на сале мяса, смешанного с рисом или мукой

[144] По сообщению Т. А Жданко, плов из пшена некогда варили и в Хорезме.

[145] Более подробные сведения, в частности о способах приготовления различных видов пищи, см.: М. Т. Айтбаев. Пища киргизов XIX и начала XX в. К сожалению, эта статья не свободна от ряда ошибочных толкований и неточностей, в ней непомерно смакуются некоторые произведения киргизской кулинарии, но отсутствуют серьезные обобщения.

[146] См.: Л. П. Потапов. Пища алтайцев; Е. И. Махова. Пища и утварь. В кн.: Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан.

[147] Ср. у узбеков-локайцев: «чургум» — желудок, обвитый кишками (Б. Х. Кармышева. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана, вып. 1. Душанбе, 1954, стр. 143); у тувинцев: «чороме» — колбасы-жгуты из нарезанного на ленты рубца овцы, сложенного с лентами подбрюшного сала, перевитые тонкими кишками (Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 180),

[148] Ф. А. Фиельструп. Молочные продукты турков-кочевников. В кн.: Казаки Матер. Комиссии экспед. исследований. Сер. казакстанская, вып. 15. Л., 1930.

[149] Там же, стр. 278.

[150] Там же, стр. 287.

[151] КРС, стр. 174, 944; Л. П. Потапов 1) Пища алтайцев, стр. 50; 2) Очерки народного быта тувинцев, стр. 173—174; К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 201; Ф. А. Фиельструп. Молочные продукты..., стр. 288.

[152] Ф. А. Фиельструп. Молочные продукты..., стр. 283—284.

[153] К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 203—204.

[154] Л. П. Потапов. Пища алтайцев, стр. 44.

[155] К. В. Вяткина. Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М., 1964, стр. 3.

[156] А. В. Адрианов. Айран в жизни минусинского инородца. В кн.: Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909, стр. 497—500.

[157] Ф. А. Фиельструп. Молочные продукты..., стр. 283; КРС, стр. 868.

[158] Н. А. Баскаков. Н. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь. М., 1947, стр. 180.

[159] Ulla Iohansen. Tranken die Alten Türken Milch-Branntwein? Ural-Altaische Iahrbücher, Bd. XXIII, H. 3—4, December, Wiesbaden, 1961.

[160] С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, стр. 72—73.

[161] Быт колхозников киргизских селений. Дархан и Чичкан, стр. 107, рис. 27, 4; А. Ф. Бурковский. Из истории техники обработки дерева у киргизов. Уч. зап. ист. фак-та Кирг. гос. унив., вып. 3, 1954, стр. 102, табл. II, 1, 4.

[162] Х. Аргынбаев. Казактын ер-турман жабдыктары. В кн.: Казахстан в XV—XVIII веках. (Вопросы социально-политической истории). Алма-Ата, 1969, стр. 177—178, 181, 183.

[163] С. И. Вайнштейн. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (в связи с археологическими исследованиями в Туве). СЭ, 1969, № 3, стр. 71—74.

Глава IV

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ

[1] См. А. Н. Бернштам. 1) Социально-экономический строй орхоно енисейских тюрок VI—VIII. веков. М. — Л., 1946; 2) Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. МИА, № 26, М. — Л., 1952; Тр. Семиреченской экспедиции. Чуйская долина. МИА, № 14, М. — Л., 1950; Археологические памятники Таласской долины. Фрунзе, 1963; С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. МИА, № 9, М. — Л., 1949; История Тувы, т. I. М., 1964; Л. П. Потапов. Народы Центральной Азии. Очерки истории СССР. Период феодализма (IX—XIII вв.), ч. I, М., 1954, С. Е. Малов. 1) Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М. — Л., 1951; 2) Енисейская письменность тюрков. М. — Л., 1952; 3) Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, М. — Л., 1959; К. И. Петров.

Очерки феодальных отношений у киргизов в XV—XVIII веках. Фрунзе, 1961.

[2] П. И. Кушнер (Кнышев). Горная Киргизия (социологическая разведка). М., 1929; П. Погорельский, В. Батраков. Экономика кочевого аула Киргизстана. М., 1930, и др. Об этих исследованиях см.: С. М. Абрамзон. 1) Этнографическая работа в Киргизии. СЭ, 1931, № 1—2; 2) Этнографическое изучение Киргизии за 20 лет. В кн.: Наука в Киргизии за 20 лет (1926—1946). Фрунзе, 1946, стр. 179—180; В. П. Шерстобитов, К. К. Орозалиев, Д. Ф. Винник. Очерк истории исторической науки в Советском Киргизстане (1918—1960 гг.) Фрунзе, 1981, стр. 14—15, 23—25; С. А. Токарев. Этнография народов СССР. М., 1958, стр. 390—391.

[3] В наиболее полном и развернутом виде эта новая постановка вопроса нашла свое отражение в работе: С. П. Толстов. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. В кн.: Основные проблемы генезиса и развития феодального общества. М. — Л., 1934. Перечень соответствующих трудов см.: С. П. Толстов. Советская школа в этнографии. СЭ, 1947. № 4, стр. 14; см. также: А. Н. Бернштам. Проблема распада родовых отношений у кочевников Средней Азии. СЭ, 1934, № 6; С. М. Абрамзон. Современное манапство в Киргизии. СЭ, 1931, № 3—4; С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936. Л. П. Потапов. 1) Общественные отношения у алтайцев (к вопросу о патриархально-феодальных отношениях у кочевников-алтайцев). Историк-марксист, 1940, № 11; 2) Ранние формы феодальных отношений у кочевников. Зап. Хакасск. н.-иссл. инст. я., лит. и ист., вып. 1) Ист., этногр., археол.), Абакан, 1948.

[4] Матер. объед. научн. сессии, посвящ. истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период. Ташкент, 1955; Л. П. Потапов О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Средней Азии. Вопр. истории. 1954, № 6. Ср.: С. Е. Толыбеков. Общественно-экономический строй казахов в XVII—XIX веках. Алма-Ата, 1959.

[5] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии. ТКАЭЭ, т. IV, М., 1960, стр. 32.

[6] П. Погорельский, В. Батраков. Экономика кочевого аула Киргизстана, стр. 135—141; С. М. Абрамзон. Современное манапство в Киргизии, стр. 44; С. А. Токарев. Этнография народов СССР, стр. 391; С. И. Ильясов. Земельные отношения в Киргизии в конце XIX — начале XX в. Фрунзе, 1963, стр. 353—354.

[7] Категории манапов по их значимости, на которые их делило само население см.: КРС, стр. 515: чон манап или ага манап старший манап (ему подчинялись более мелкие манапы его рода, племени); жыйырлуу манап наследственный манап; чала манап второстепенный манап (зависимый от старшего манапа); чолок манап самый мелкий манап (из таких манапов обычно выбирались в царское время пятидесятники); букара манап родственник манапа, который все же стоял выше других людей (были среди них и совершенно разорившиеся и опустившиеся.

[8] КРС, стр. 94: бай богач, бай (в народе их делили на несколько групп, придавая каждой из них свой эпитет); 1) чон бай большой бай или март бай щедрый бай (крупный представитель этой группы, который не скаредничал и знался с власть имущими);

2) **саран бай** или **колтукчу бай** скупой бай (он жил грязно, гостей избегал); 3) **сасык бай** или **кокуй бай** вонючий бай, бай-скряга, бай-скаред; 4) **жеке мерез** бай нелюдимый бай (он жил обособленно, кочевал только своей семьей; 5) **уюткуруу бай** или **кордолуу бай** наследственный, потомственный бай; 6) **ордолуу бай** бай, близкий к ставке правителя. Ср. в горноалт. яз: **сарам** скупой, скряга; **колтыкчи** *уст.* слуга зайсана, поддерживающий его под руки при ходьбе; **укту** родовитый, благородный. Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, М. 1947, стр. 126, 86, 167; Л. П. Потапов. Очерки по истории алтайцев. М. — Л., 1953, стр. 305, 303: **укту-бай** родовитый, благородный бай (так называли тех баев. богатство которых являлось наследственным и передавалось из поколения в поколение); у зайсанов еще были **колтыкчи**, в их обязанность входило садить и снимать с лошади зайсана, при ходьбе поддерживать его под руки, прикуривать ему трубку и т. п.

[9] С. М. Абрамзон. Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса «Манас»). ТИЯЛИ, вып. 1, 1944, Фрунзе, 1945, стр. 167—180.

[10] В. В. Бартольд. Очерк истории Семиречья. Соч., т. II, ч. I, М., 1963, стр. 97.

[11] W. Radloff. Aus Sibirien, I. Leipzig, 1893, стр. 527.

[12] Там же, стр. 534.

[13] К. Рахматуллин. Великий патриот легендарный Манас. Фрунзе, 1943, стр. 74.

[14] В. В. Бартольд. Киргизы. Исторический очерк. Соч., т. II, ч. I, стр. 506.

[15] Приводимая военная терминология дается по Киргизско-русскому словарю, составленному К. К. Юдахиным.

[16] А. Соколов. О кара-киргизах. Семиреченские областные ведомости, 1910, №№ 53—58.

[17] К. Рахматуллин. Великий патриот..., стр. 23.

[18] Б. Я. Владимирцов. Общественный строй монголов. Л., 1934.

[19] Матер. по обслед. туземного и русского старожильческого хозяйства и землепользования в Семиреченской обл., т. VIII. Вып. I. Пржевальский уезд. Киргизское хозяйство, Таблицы, Пгр., 1916, стр. 116—123, 416, 418. Ср.: С. М. Абрамзон. История селений Дархан и Чичкан и колхоза им. Ворошилова. В кн.: Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. ТИЭ, т. XXXVII, М., 1958, стр. 13—58.

[20] См.: С. М. Абрамзон. Современное манапство в Киргизии. СЭ. 1931, № 3—4.

[21] Сессия Ученого совета Института этнографии Академии наук, посвященная проблемам истории родового общества. (Хроника). СЭ, 1950, № 2. стр. 199—200.

[22] С. М. Абрамзон. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии. В кн.: Родовое общество. ТИЭ. т. XIV, М., 1951, стр. 144—149.

[23] Н. А. Кисляков. Патриархально-феодальные отношения среди оседлого населения Бухарского ханства в конце XIX — начале XX в. ТИЭ, т. XXIV, Л., 1962.

[24] С. М. Абрамзон. Патриархально-общинный уклад и пути его изживания у народов среднеазиатских республик и Казахской ССР. М., 1964.

[25] В. И. Ленин. О «левом» ребячестве и мелкобуржуазности. ПСС, т. 36, стр. 296.

[26] В. И. Ленин. Доклад о продовольственном налоге. ПСС, т. 43, стр. 158.

[27] В. И. Ленин. Пять лет российской революции и перспективы мировой революции ПСС, т. 45, стр. 279.

[28] В. И. Ленин. О продовольственном налоге. ПСС, т. 43. стр. 228—229.

[29] Н. А. Кисляков. 1) Патриархально-феодальные отношения среди оседлого населения..., 2) Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-Боло. М. — Л., 1936; А. Н. Кондауров. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев. Тр. Инст. этногр., т. III, вып. I. М. — Л., 1940; Т. А. Жданко. 1) Очерки исторической этнографии каракалпаков. ТИЭ, т. IX, М., 1950; 2) Патриархально-феодальные отношения у полуоседлого населения Средней Азии. Матер. Первой Всесоюзн. научн. конфер. востоковедов в г. Ташкенте, Ташкент, 1958; 3) Новые материалы по патриархальным пережиткам в земельно-водной общине Средней Азии. Матер. Второго совещ. археологов и этнографов Средней Азии, М. — Л., 1959; 4) Работы Каракалпакского этнографического отряда в 1956 г. МХЭ, вып. I, М., 1959; Е. М. Пещерева. Гончарное производство Средней Азии. ТИЭ, т. XLII, 1959; С. Е. Толыбеков. Вопросы экономики и организации кочевого скотоводческого хозяйства казахов в конце XIX и начале XX в. Тр. Инст. экономики АН КазССР. т. II, Алма-Ата, 1957; М. Абдураимов. Пережитки сельской общины в узбекском кишлаке Хумсан. СЭ, 1959, № 4; Б. Х Кармышева Узбеки-локайцы Южного Таджикистана, вып. I. Душанбе, 1954; К. Шаниязов. 1) Общинное землепользование в селении Каллык. КСИЭ, вып. XXXIV, 1960; 2) Узбеки-карлуки (историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964; Г. П. Снесарев. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. СЭ, 1957. № 2; М. В. Сазонов. К этнографии узбеков Южного Хорезма. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952; Г. П. Васильева. Туркмены-похурли. Среднеаз. этногр сб., I, ТИЭ, т. XXI, М., 1954; Л. Ф. Монгарова. Материалы по этнографии язгулемцев. Среднеаз. этногр. сб., II. ТИЭ, т. XLVII, М., 1959; С. Н. Иомудский. О пережитках родового быта у скотоводов Западной Туркмении в XIX в. СЭ, 1962, № 4; Л. П. Потапов. О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Средней Азии; Р. Я. Рассудова. Следы общинновоенной организации у узбеков. СЭ, 1968, № 5.

[30] Более подробно см., С. М. Абрамзон. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии.

[31] Н. А. Аристов. 1) Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований. ЖС, 1894. вып. III и IV, 2) Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведений об их численности. ЖС, 1896, вып. III—IV.

[32] Г. С. Загряжский. Кара-киргизы. Туркестанские ведомости, 1874, № 44.

[33] А. Соколов. О кара-киргизах.

[34] Ю. Э. Брегель. Хорезмские туркмены в XIX веке. М., 1961, стр. 77.

[35] См.: С. М. Абрамзон. К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии. КСИЭ. вып. XXVIII, М., 1958.

[36] М. О. Косвен. Семейная община (опыт исторической характеристики. СЭ, 1948. № 3, стр. 11, 17.

[37] М. О. Косвен. 1) Очерки по этнографии Кавказа. СЭ, 1946, № 2, стр. 119; 2) Семейная община и патронимия. М., 1963 (о патронимии — стр. 91—205). См. рецензию Н. А. Кислякова на этот труд: СЭ, 1965, № 6.

[38] Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 177—178.

[39] Г. И. Карпов. О туркменских племенах. Рукопись (2-й экземпляр). Ленингр. отд. Инст. этногр. АН СССР, сект. Ср. Азии и Казахстана, инв. № 75.

[40] Ю. Э. Брегель. Хорезмские туркмены..., стр. 71—76.

[41] Там же, стр. 72.

[42] Там же, стр. 73.

[43] Там же, стр. 74.

[44] Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпаков, стр. 80—82.

[45] Т. А. Жданко. Работы Каракалпакского этнографического отряда в 1956 г., стр. 192—197.

[46] Т. А. Жданко. Работы Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 г. МХЭ вып. 4, М., 1961, стр. 150—155.

[47] В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. II, ч. 2. СПб., 1899. стб. 1287, 1304.

[48] С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности, стр. 395.

[49] В. А. Соколовский. Казакский аул. Ташкент, 1926.

[50] Л. П. Потапов. 1) Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика. ТТАЭЭ, т. II, М. — Л., 1966, стр. 17—28:, 2) Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, стр. 114—146. 1) Родовая структура и патронимическая организация у тофаларов (до начала XX века). СЭ, 1968, № 3, стр. 65—67: 2) Происхождение и историческая этнография тувинского народа. Автореф. докт. дисс. М., 1969, стр. 35—36.

[51] КРС, стр. 362.

[52] С. М. Абрамзон. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии, стр. 148—149, 152.

[53] С. М. Абрамзон. К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии, стр. 31—32, 34.

[54] Л. П. Потапов. Очерки этнографии тувинцев бассейна левобережья Хемчика. стр. 17, 21—22.

[55] Народное хозяйство Средней Азии, 1928, № 7—8, стр. 88.

[56] Казаки. Матер. Особого комитета по иссл. союзных и автономных республик, вып. 3. Л., 1927, стр. 82.

[57] КРС, стр. 356: карыш пядь (мера длины) — расстояние между концами раздвинутых большого и среднего пальцев.

[58] Запись от Молтоя Байкозуева, 70 лет (колхоз «Кызыл-Октябрь» Джумгальского р-на, Тянь-Шань, 1948 г.).

[59] Запись сотрудника экспедиции Р. Г. Кузеева от стариков Бейшембая и Садыка Деркембаевых (колхоз «Ала-Тоо» Джеты-Огузского р-на, Прииссыккулье, 1952 г.).

[60] Запись от Айткулу Джусубалиева, 51 года (колхоз «Октябрь» Гульчинского р-на Ошской обл., 1951 г.).

[61] Запись от Мокё Баймонкоева, 71 года (колхоз им. Жданова Ат-Башинского р-на, Тянь-Шань, 1951 г.).

[62] П. Погорельский, В. Батраков. Экономика кочевого аула Киргизстана, стр. 78, 86—88, 106.

[63] С. И. Ильясов. О сущности патриархально-феодальных отношений у кочевых народов Киргизии. Матер. Объед. научн. сессии, посвящ. истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период. Ташкент, 1955, стр. 47—48. Родовые подразделения у башкир также вызывались «бер ата балалары» (дети одного отца). Они подробно рассматриваются в работе: Р. Г. Кузеев. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. I Родоплеменные организации башкир в XVII—XVIII вв. Уфа, 1957. стр. 91—114.

[64] А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, стр. 18—19.

[65] О. А. Сухарева. Быт жилого квартала города Бухары в конце XIX — начале XX века. КСИЭ, вып. XXVIII, 1958, стр. 35—38.

[66] С. З. Зиманов. Общественный строй казахов первой половины XIX века. Алма-Ата, 1958, 69—84.

[67] В. Ф. Шахматов. 1) К вопросу о разложении казахской пастбищно-кочевой общины в XIX в. Вестн. АН КазССР, 1958, № 9; 2) О пастбищно-кочевой (земельной) общине у казахов. Тр. Инст. истории АН КазССР, т. 15, 1962.

[68] В. Ф. Шахматов. Казахская пастбищно-кочевая община. Алма-Ата, 1964; ср.: В. Тардов. Основные черты производственных отношений у племен Персии. Матер. по национально-колониальным проблемам, М., 1933, № 3 (9), стр. 155—161 (Кочевая пастбищная организация скотоводов).

[69] К. Усенбаев. Общественно-экономические отношения киргизов в период господства Кокандского ханства. Фрунзе, 1961, стр. 115—117.

[70] М. Т. Айтбаев. Социально-экономические отношения в киргизском аиле в XIX и начале XX в. Фрунзе, 1962, стр. 116—132. (Далее разрядка моя,— *С. А.*).

[71] С. И. Ильясов. Земельные отношения в Киргизии в конце XIX — начале XX в. Фрунзе, 1963, гл. XII (Характер общин в Киргизии), стр. 340—354. (Далее разрядка моя,— *С. А.*).

[72] Б. Д. Джамгерчинов. Присоединение Киргизии к России. М, 1959, стр. 67.

[73] Матер. объед. научн. сессии, посвящ. истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период, стр. 556.

[74] К. Усенбаев. Революционное движение в Киргизии накануне Октябрьской революции. Фрунзе, 1965.

[75] С. М. Абрамзон. Патриархально-общинный уклад и пути его изживания ..

[76] С. М. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. СЭ. 1946, № 3, стр. 125, 126.

[77] Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпаков, стр. 92, 93.

[78] Г. И. Карпов. О туркменских племенах, стр. 2—3 (Племя йомут).

[79] Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов Северо-восточной Азии. Л., 1933, стр. 35, 77—78, 82—83, 85.

[80] КРС, стр. 660.

[81] Ф. А. Фиельструп. Исследования среди каракиргиз. В кн.: Этнографические экспедиции 1924—1925 г. Л., 1926, стр. 49.

[82] КРС, стр. 660: куда сёёк близкие свойственники, сваты и сватья; сёёк — тамыр сваты и приятели,

[83] С. П. Толстов. К истории древнетюркской социальной терминологии. Вест. древней истории, 1938, № 1, стр. 73—76.

[84] В. Л. Вяткин. Каршинский округ, организация в нем войска и события в период 1215—1217 (1800—1803) годов. Изв. Средне-Азиатск. отд. РГО, 1928. т. XVIII, стр. 24, 25.

[85] С. П. Толстов. Древний Хорезм. Экскурс III. Путь корибантов. Разд. II. Скверна Мукапны. М., 1948, стр. 320—338.

[86] L. Krader. Social organization of the Mongol-Turkic pastoral Nomads. Indiana Univ. Publ., Uralic and Altaic Series, vol. 20, 1963

[87] Там же, стр. 179.

[88] Там же, стр. 189.

[89] Там же, стр. 325.

[90] Там же, стр. 334.

[91] Там же, стр. 351.

[92] Л. П. Лащук. О некоторых аспектах трактовки первичной формации. СЭ, 1970, № 5, стр. 93.

[93] L. Krader. Social organization..., стр. 338, 339.

[94] Там же, стр. 328.

[95] См. также: С. М. Абрамзон. Некоторые вопросы социального строя кочевых обществ. СЭ, 1970. № 6.

Глава V

БРАК И СЕМЬЯ

[1] Н. А. Кисляков, не приводя каких-либо доказательств, утверждает, что смена форм семьи происходила «на кочевой периферии — в X—XII вв.» (Н. А. Кисляков. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969, стр. 16). По нашим данным, этот процесс происходил именно во второй половине I тысячелетия н. э. Вызывает недоумение утверждение Л. Н. Гумилева о том, что экономической единицей в VI — VIII вв. являлась «парная семья». «У нас нет никаких оснований предполагать,— пишет Л. Н. Гумилев,— что семья у тюркютов чем-либо отличалась от семьи казахов XIX в., за исключением большего уважения к женщине» (Л. Н. Гумилев. Древние тюрки. М., 1967, стр. 71). Под «парной семьей» Л. Н. Гумилев, очевидно, понимает малую, моногамную семью. Как это толкование, так и допущение, что семья, характерная для древних тюрков, не претерпела по своей форме и содержанию никаких существенных изменений за 1200—1300 лет, при современном уровне знаний не могут быть приняты. Диаметрально противоположной точки зрения по сравнению с Л. Н. Гумилевым придерживается Ю. А. Зуев. Он считает, что мельчайшей единицей и основой социальной структуры древнетюркского общества была большесемейная община» (Ю. А. Зуев. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1967, стр. 14—15). Более правильным представляется положение. о сосуществовании в древнетюркском обществе большесемейной общины и малой отдельной семьи, причем первая постепенно уступала свое место второй.

[2] В конце 1950-х и в 1960-е годы был опубликован ряд исследований, посвященных народам Средней Азии и Казахстана, в

которых значительное внимание было уделено именно этому этапу развития семьи. См.: Н. А. Кисляков. 1) Семья и брак у таджиков. ТИЭ, т. XLIV, М. — Л.. 1959; 2) Проблемы семьи и брака в работах советских этнографов. (По материалам Средней Азии и Казахстана). СЭ, 1967, № 5; 3) Очерки по истории семьи и брака..., М. А. Бикжанова. Семья в колхозах Узбекистана. На материалах колхозов Наманганской области. Ташкент, 1959, стр. 21—34; К. Шаниязов. Узбеки-карлуки (историко-этнографический очерк). Ташкент, 1964, стр. 137—152, 152—156; А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960, стр. 14—42; Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967, стр. 173—178, 215—220. 231—234; Г. П. Васильева. Преобразования быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, стр. 251—267, 282—291, 294—304; Я. Р. Винников. Хозяйство, культура и быт сельского населения Туркменской ССР. М., 1969, стр. 228—238; Ш. Аннаклычев. Быт и культура рабочих Туркменистана. Ашхабад, 1969, стр. 290—294, 303—324, 355—358; А. Т. Бекмуратова. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970. стр. 6—80.

[3] Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. (По материалу, собранному летом 1926 г. в Нарынском районе Семиреченской обл.). Сб. этногр. материалов, № 2, Л., 1927.

[4] КРС, стр. 78: **аталаш** имеющий общего (с кем-либо) отца, единокровный.

[5] Там же, стр. 240: **жагын матка**; **жатындаш-киндиктеш**; стр. 387: **киндиктеш** единоутробный.

[6] Там же, стр. 78.

[7] Там же, стр. 807: **урук-тууган** родичи, родственники.

[8] М. Г. Левин. Роды «карындаш» у алтайцев. В кн.: Советская этнография, VI—VII. М. — Л., 1947, стр. 275—276.

[9] Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 12.

[10] С. М. Абрамзон. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии. В кн.: Родовое общество. ТИЭ, т. XIV, М. — Л., 1951, стр. 140—141.

[11] Вопрос об экзогамных нормах у названных народов подробно исследован в кн.: Н. А. Кисляков. Очерки по истории семьи и брака..., стр. 47—64. Здесь же приведена соответствующая литература.

[12] Подобную точку зрения высказал и Н. А. Кисляков в «Очерках по истории семьи и брака...» (стр. 62—63).

[13] Н. А. Кисляков. 1) Семья и брак у таджиков, стр. 136—180; 2) Очерки по истории семьи и брака..., стр. 66—85.

[14] В. В. Радлов. Образцы народной литературы северных тюркских племен, ч. V. СПб., 1885, стр. 95. (Транскрипция текста на современный киргизский алфавит и его перевод сделаны нами,— *С. А.*). Джакып-хан — отец Манаса, Каныкей — дочь Темир-хана, которую сватают для Манаса. Сйеяньто (древнетюркское объединение теле) в 643 г. «собрали в больших размерах налог скотом со всех племен, чтобы внести свадебные подарки. Племена от негодования восстали» (Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, стр. 46).

[15] Ср: Н. А. Кисляков. Очерки по истории семьи и брака..., стр. 82.

[16] Чрезвычайно убедительные данные по этому вопросу содержатся в статьях, относящихся к казахам: И. Аничков. 1) К вопросу о калыме. В кн.: Очерки народной жизни Северного Туркестана. Ташкент, 1899, стр. 3, 4; 2) Присяга киргизов перед русским судом. Журн. Мин. юстиции, № 9 (ноябрь), 1898, стр. 37, 38, 40, 45. Это положение признает и Н. А. Кисляков. (Очерки по истории семьи..., стр. 66, 83—85), хотя оно противоречит его утверждению о том, что «калым обычно поступал в пользу отца невесты, в его единоличное распоряжение, как говорят некоторые исследователи, или же лица, которое воспитало и вырастило девушку, ее опекуна; как видно из привлекаемых материалов, какая-то часть поступает и другим близким родственникам» (там же, стр. 67).

[17] И. Д. Старынкевич. Формы заключения брака у турецких племен Сибири и у кочевников Средней Азии. Сб. МАЭ. т. IX, Л., 1930, стр. 233. В рукописи об обычаях киргизов Токмакского уезда сообщается: «по обычаю в уплате калыма должны помогать жениху его родственники и, если бы он был настолько состоятелен, что сам мог бы уплатить калым, он все-таки просит помощи, потому что ранее сам помогал родным и знает, что будет помогать после, а потому случаем своей женитьбы пользуется, чтобы вернуть то, что сам израсходовал на помощь» (ЦГИА КазССР, ф. 64, оп. 1. д. 5089, разд. V. Семья, § 7).

[18] Он пишет: «Калым за невесту в Черной орде каждый раз определяется договором. У прочих киргиз (казахов,— *С. А.*) есть обычаем определенное количество и состав калыма» (Г. С. Загряжский. Юридический обычай киргиз о различных родах состояний и о правах им присвоенных. Матер. для статистики Туркестанского края, вып. IV, СПб, 1876, стр. 157). Подробный разбор размеров калыма, установленных у казахов для различных социальных слоев, и структура калыма, который обычно состоит из семи частей, см.: И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа. В кн.: Русский Туркестан, вып. 2. М., 1872. стр. 128.

[19] Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. I. Юридический быт. Ташкент, 1889, стр. 84. Архивный источник по Приссыккулью дополняет эти данные: «...как калым у богатых достигает по стоимости нескольких тысяч рублей, так зачастую у бедняков он состоит из девяти вещей, начиная с жалкой лошадки и кончаясь куском сартовской бязи» (ЦГИА КазССР, ф. 64. оп. 1, д. 4236, л. 27).

[20] Обычное право кара-киргиз Иссык-Кульского уезда. ЦГИА КазССР, ф. 64, оп. 1, д. 4236, лл. 8. 23 об., 33 об.—34 об.

[21] Красовский. Область сибирских киргизов. Матер. для геогр. и статистики России, ч. III, СПб., 1868, стр. 45; П. Богаевская. Заметки о Сибири. Брянск, 1895, стр. 76; Г. Гинс. В киргизских аулах. (Очерки из поездки по Семиречью). Ист. вестник, 1913, октябрь. стр. 292; А. Евреинов. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда. Современник, т. XXIX, 1851, стр. 90.

[22] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969, стр. 237, 245, 248—249, 250—251; ср.: стр. 261—262, 264.

[23] Г. С. Загряжский. Кара-киргизы (этнографический очерк). Туркестанские ведомости, 1874, № 44; В. Наливкин, М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886, стр. 200; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 55; Е. Марков. Россия Средней Азии. т. II. СПб., 1901, стр. 158; Скрайн. Китайский Туркестан.

М., 1930, стр.101—102; Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 14; А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины, стр. 30—31; Обычаи каракиргизов Токмакского уезда. ЦГИА КазССР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, разд. V. Семья, § 6.

[24] См.: И. А. Алтынсарин. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргиз Оренбургского ведомства. Зап. Оренбургск. отд. РГО. 1870, вып. 1.

[25] Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю у узбеков Кунград. Научная мысль, № 1, Ташкент, 1930, стр. 49.

[26] Н. А. Кисляков. Семья и брак у таджиков, стр. 75—77.

[27] В. В. Радлов. Образцы народной литературы..., ч. III, СПб., 1870, стр. 223.

[28] В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас». В кн.: Киргизский героический эпос Манас. М., 1961, стр. 181.

[29] См.: И. Н. Винников. Арабы в СССР. В кн.: Советская этнография, IV. 1940, стр. 18. Автор отмечает, что родители «во избежание возможных случайностей в будущем, стремились обручить своих детей уже в раннем детстве». Ср.: К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Аму-Дарьи. ТХАЭЭ, т. I, М., 1952, стр. 401.

[30] Batьrlar zьrь, т. I. Алма-Ата, 1939, стр. 437.

[31] Эта тема была разработана под руководством автора студенткой истфака ЛГИ Н. Камалетдиновой в дипломной работе, защищенной в 1950 г.

[32] У памирских киргизов *кюйёё келди* — жених приехал; у кашгарских киргизов и племени адигине *ўй жаны* — (быть) близко к дому (невесты).

[33] Г. С. Загряжский. 1) Кара-киргизы; 2) Юридический обычай киргиз..., стр. 157; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 61—63; Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Т. I. Алма-Ата. 1961. стр. 372; Е. Марков. Россия в Средней Азии, стр. 158; Ф. А. Фиельструп. Свадебные жилища турецких народностей. Матер. по этногр. (Этногр. отд. Государственного Русского музея), т. II, вып. 1. Л., 1926, стр. 113—114.

[34] Обычное право кара-киргиз Иссык-Кульского уезда. ЦГИА КазССР, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 25—25 об.: Обычаи каракиргизов Токмакского уезда. Там же, д. 5089, разд. V. Семья, § 18; Ф. В. Поярков. О кара-киргизах или дикокаменных киргизах, кочующих по отрогам Александровских, Тянь-Шаньских и Алтауских гор. Каз. ГПБ, инв. № 364, стр. 10—11.

[35] А. И. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. Этногр. известия, СПб., 1832, стр. 100—102; П. Обычаи киргизов Семипалатинской области. Русский вестник, 1878, № 9, стр. 32—37; Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 63—65; Н. Изразцов. Обычное право («адат») киргизов Семиреченской области. ЭО, 1897. № 3, стр. 74; А. А. Диваев. О свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области. Казань, 1900. стр. 16; М. Н. Бекимов. Свадебный обряд киргизов Уральской области. Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанском унив., 1905, т. XXI, вып. 4.

[36] А. Гребенкин. Узбеки. В кн.: Русский Туркестан, вып. II. М., 1872, стр. 66; Л. П Потапов. Материалы по семейно-родовому строю..., стр. 49; К. Шаниязов. Узбеки-карлыки, стр. 145.

[37] Н. А. Кисляков. 1) Пережитки матриархата в брачных обрядах народов Средней Азии. КСИЭ, вып. XXVIII, 1957. стр. 22—24; 2) Семья и брак у таджиков, стр. 84—87.

[38] А. Н. Максимов. Из истории семьи у русских инородцев. ЭО, 1902, № 1, стр. 59. (Разрядка моя,— *С. А.*).

[39] Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов Северо-восточной Азии. Л., 1933, стр. 79—81.

[40] С. М. Абрамзон. О пережитках ранних форм брака у киргизов. (К вопросу о генезисе институтов левирата и сорората). В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968, стр. 282—291.

[41] Л. П. Потапов. Пережитки родового строя у северных алтайцев (по материалам экспедиции в Ойротию в 1936 г.). Л., 1937. стр. 7—9.

[42] С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки М., 1961, стр. 136.

[43] См.: Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 14—15.

[44] Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю..., стр. 49.

[45] Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли. Среднеаз. этногр. сб., I, ТИЭ, т. XXI, М, 1954, стр. 194.

[46] А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Рукопись Инст. этногр. АН СССР, 1962, стр. 142—143.

[47] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I. стр. 372; Г. С. Загряжский. Кара-киргизы; Н. И. Гродеков. Киргизы и кара-киргизы; Скрайн. Китайский Туркестан, стр. 101—102; П. Корженевский. Киргизская свадьба. Туркестанские ведомости, 1913, № 41 (материал относится к киргизам Алайской долины); Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 12, 18, 22; С. М. Абрамзон. 1) Семья и семейный быт. В кн.: Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. ТИЭ, т. XXXVII, М., 1958; 2) Свадебные обычаи киргизов Памира. В кн.: Памяти М. С. Андреева. Тр. АН ТаджССР, т. CXX, Душанбе, 1960; 3) Киргизы. В кн.: Народы Средней Азии и Казахстана, т. II. М., 1963, стр. 273, 274—275; А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960. стр. 34—42; К. Мамбеталиева. Быт и культура шахтеров-киргизов каменноугольной промышленности Киргизии. Фрунзе, 1963, стр. 72, 91—95.

[48] Ценные полевые записи по свадьбе были сделаны и предоставлены в распоряжение автора Токтобюбю Баялиевой. Со своими подробными материалами по этому вопросу ознакомила его и Какен Мамбеталиева.

[49] М. Хангалов. Свадебный обряд унгинских бурят. ЭО, 1898, № 1.

[50] А. А. Диваев. О свадебном ритуале..., стр. 16; М. Н. Бекимов. Свадебный обряд киргизов Уральской области.

[51] А. Д. Гребенкин. Узбеки, стр. 66.

[52] А. Ефимова. Телеутская свадьба. Матер. по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР, Л., 1926, стр. 237 и сл.

[53] М. Хангалов. Свадебный обряд унгинских бурят.

[54] М. Катанов. Отчет о поездке, совершенной с 15/V по 1/IX в Минусинский округ Енисейской губернии. Уч. зап. Казанск. унив., кн. III, 1897.

[55] М. Хангалов. Свадебный обряд унгинских бурят, стр. 59.

[56] А. Ефимова. Телеутская свадьба, стр. 241.

[57] КРС, стр. 399.

[58] Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-рус-

ский словарь. М., 1947, стр. 86. Ср.: В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. II. СПб., 1899, стб. 596.

[59] КРС, стр. 630: **салыт** часть калыма, качество и количество которой не определено; то, что отец невесты требует сверх калыма от родных затя, отправляя дочь к мужу (обычно требует коня).

[60] Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, стр. 184, 185.

[61] А. А. Дивае-в. О свадебном ритуале..., стр. 18; ср.: М. Н. Бекимов. Свадебный обряд киргизов Уральской области.

[62] Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. СЭ, 1937, № 4, стр. 26.

[63] Сообщение А. Аалыбаева (колхоз «Орто-Куугандыы» Джумгальского р-на, Тянь-Шань, 1948 г.). Ср.: Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства..., стр. 11.

[70] Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода..., стр. 24. 25, 26.

[65] А. Д. Гребенкин. Узбеки, стр. 63; Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю..., стр. 50—52.

[66] Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода..., стр. 42—44. Ср. ее статьи: «Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут» и «Родство и психические запреты у шорцев» в кн.: Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.

[67] С. Швецов. Обычно правовые воззрения алтайцев (калмык) и киргиз. Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, XXV, 1898.

[68] КРС, стр. 168: **бюркён** кутаться, укрываться; ср.: Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, стр. 37.

[69] Л. П. Потапов. Материалы по семейно-родовому строю..., стр. 50.

[70] Н П. Дыренкова. Пережитки материнского рода..., стр. 43.

[71] Обычай поселения мужа после свадьбы в доме жены отмечен у древних тюрков. См. сообщение по этому поводу в Суйской летописи (Л. П. Потапов. Очерк этногенеза южных алтайцев. СЭ, 1952. № 3, стр. 24).

[72] Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода..., стр. 38; см. Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, стр. 16: **аланчык** круглая войлочная юрта.

[73] Н. П. Дыренкова. Пережитки материнского рода..., стр. 24.

[74] И. Д. Старынкевич. Формы заключения брака..., стр. 221—226; Н. Катанов. Отчет о поездке..., стр. 41—44.

[75] Г. С. Загряжский. Кара-Киргизы. Туркестанские ведомости, 1874, № 45.

[76] КРС, стр. 695.

[77] А. Чайковский. Иссык-Кульский уезд в 1869—1871 годах. Туркестанские ведомости. 1872, № 45. Автор рукописи, относящейся к тому же уезду, пишет: «Протест вдов против притязаний деверей в большинстве случаев выражается жалобой русской администрации, которая хотя первоначально направляет дело к суду биев, но нередко в конце концов приходится ей самой стать на сторону слабых и предоставить им свободу в выборе мужей». ЦГИА КазССР, ф. 64. оп. 1, д. 4236, л. 16 об.).

[78] А. Г. Гребенкин. Узбеки, стр. 62.

[79] Н. Малышев. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902, стр. 60—61.

[80] А. Евреинов. Внутренняя или Букеевская киргиз-казачья орда, стр. 84.

[81] Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпаков. М., 1950, стр. 81.

[82] Г. П. Васильева. Туркмены-нохурли, стр. 187—188.

[83] Л. П. Потапов. Очерки по истории алтайцев. М. — Л., 1953. стр. 261—262.

[84] Б. К. Кожамуратов. О некоторых вопросах распада большой семьи у народов, миновавших капиталистическую стадию развития. (По материалам республик Средней Азии и Казахстана). Тр. Инст. философии и права АН КазССР. Т. 8. Вопросы исторического материализма и развития философской мысли в Казахстане. Алма-Ата, 1963, стр. 86.

[85] Н. А. Кисляков. Очерки по истории семьи и брака..., стр. 12—46.

[86] П. Погорельский, В. Батраков. Экономика кочевого аула Киргизстана. М., 1930, стр. 131—132.

[87] Она представляет собой докладную записку на имя секретаря Киргизского обкома ВКП(б) О результатах исследования социальных отношений в ауле-кишлаке Шаркратминский, Эсенгуловской и Чорнинской волостей Нарынского кантона Киргизии».

[88] С. М. Абрамзон. Страничка из истории киргизской семьи. В кн.: Академику К. И. Скрябину. Фрунзе, 1945, стр. 91—93.

[89] В. С. Батраков. Особенности феодализма у кочевых народов. В кн.: Научная сессия Академии наук Узбекской ССР. Ташкент. 1947.

[90] С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946.

[91] П. Погорельский, В. Батраков. Экономика кочевого аула... (см. ссылка на Н. Х. Калемина на стр. 143, 148, 180).

[92] Правильнее писать о подразделении улу кыйра и «роде» бакы.

[93] В подразделении чоро племени чекир-саяк «колена» под таким названием не отмечено. «Род» кёкчё кёз зарегистрирован в составе племени мундуз.

[94] В составе племени моголдор имелось подразделение бёгёнёк, в которое входил «род» куу сёёк.

[95] В названном подразделении бёгёнёк имелся «род» чолок туума.

[96] П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российской империи, ч. I. СПб., 1809, стр. 484.

[97] Ф. И. Леонтович. Калмыцкое право. Одесса, 1880, стр. 189, 191, 193—196.

[98] В. А. Рязановский. Обычное право монгольских племен. Харбин, 1924, стр. 64.

[99] См.: С. М. Абрамзон. Семья и семейный быт. стр. 214.

[100] Там же, стр. 214—215.

[101] С. М. Абрамзон. Прошлое и настоящее киргизских шахтеров Кызыл-Кия. (Материалы к изучению быта киргизских рабочих). Рукопись, стр. 22, 51—52. Описание не вошло в статью под тем же названием (СЭ, 1954, № 4).

[102] А. Джумагулов. Семья и брак у киргизов Чуйской долины, стр. 14—18, 52—53.

[103] К. Мамбеталиева. Быт и культура шахтеров-киргизов..., стр. 81—85.

[104] П. Погорельский, В. Батраков. Экономика ко-

чевого аула..., стр. 81. В рукописи об обычаях киргизов Иссык-Кульского уезда содержится следующее замечание по этому поводу: «...жизнь женщины — жены в недостаточном классе народа вовсе не так тяжела, как это кажется, судя по обычному праву» (ЦГИА КазССР ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 18).

[105] Г. В. Покровский, Н. И. Стогов. Алайские аульные общества Маргеланского уезда в 1909 г. Статистический обзор Ферганской области. Скобелев, 1914, стр. 92.

[106] Материалы по обследованию туземного и русского старожильческого хозяйства и землепользования в Семиреченской области. Т. VII. Пишпекский уезд. Киргизское хозяйство, вып. 2. Тексты. Пгр., 1916, стр. 281.

[107] Материалы по киргизскому землепользованию. Ферганская область, Наманганский уезд. Ташкент. 1913, стр. 27.

[108] Там же. Андижанский уезд.

[109] Г. В. Покровский, Н. И. Стогов. Алайские аульные общества..., стр. 94.

[110] Материалы по обследованию..., т. VII, вып. 2, стр. 282, 283.

[111] Материалы по киргизскому землепользованию. Наманганский уезд, стр. 37.

[112] Нельзя согласиться с бездоказательным по существу утверждением о том, что с конца XVI — начала XVII в., ислам стал распространяться «среди широких масс» киргизов (см.: К. И. Петров. Очерки феодальных отношений у киргизов в XV—XVIII вв. Фрунзе, 1961. стр. 131).

[113] С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М. — Л., 1951, стр. 33 (текст), 42 (перевод).

[114] ЦГИА КазССР. ф. 64, оп. 1, д. 5089, разд. V. Семья, § 28.

[115] Материалы по киргизскому землепользованию. Ферганская область, Наманганский уезд.

[116] Современный аул Средней Азии. Вып. 10. Загорная волость (Каракол-Нарынского округа Киргизской АССР). Ташкент, 1927, стр. 34; Н. Смирнов. Киргизские очерки. М., 1930, стр. 47—48; П. И. Кушнер. Горная Киргизия. М., 1929, стр. 69, 74 и др.

[117] Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы...

[118] Г. С. Загряжский. Кара-киргизы. Туркестанские ведомости. 1871. №№ 41, 42, 44—45.

[119] П. И. Кушнер. Горная Киргизия, стр. 68—69.

[120] Обычаи каракиргизов Токмакского уезда. ЦГИА КазССР, ф. 64, оп. 1. д. 5089; Обычное право кара-киргиз Иссык-Кульского уезда. ЦГИА КазССР, ф. 64, оп. 1, д. 4236.

[121] Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 43.

[122] Г. С. Загряжский. Кара-киргизы. Туркестанские ведомости, 1871, № 41.

[123] П. И. Кушнер. Горная Киргизия, стр. 68.

[124] Н. И. Гроденков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 49.

[125] Запись от Ногоя Чыныбекова, 90 лет (колхоз «Кызыл Кыргызстан» Джумгальского р-на, Тянь-Шань, 1948 г.).

[126] Ф. В. Поярков. О кара-киргизах..., Каз. ГПБ, инв. № 367, стр. 1—2.

[127] Н. А. Северцов. Путешествие по туркестанскому краю и исследование горной страны Тянь-Шаня. СПб., 1873, стр. 390.

[128] Там же, стр. 391.

[129] И. П. Ювачев. Курбан-джан-датха, кара-киргизская царица Алая. Ист. вестник, 1907, № 12, стр. 964.

[130] Они подробно рассмотрены Н. П. Дыренковой в работе «Брак, термины родства и психические запреты у киргизов» (стр. 16—21).

[131] В. В. Радлов. Образцы народной литературы.... ч. V. СПб., 1885, стр. 17, 18. (Перевод наш,— *С. А.*)

[132] Там же, стр. 18, 19.

[133] Манас. Тризна в честь Кокетея. Перевод Х. Карасаева и П. Балтина. Рукопись. Инст. языка и лит. АН КиргССР.

[134] Байтал — еще не жеребившаяся кобылица.

[135] КРС, стр. 370.

[136] Там же, стр. 454.

[137] Сообщила Джангылча Бердибаева (сел. Малтабар, Чуйская долина, 1948 г.).

[138] В. Вышпольский. Медико-топографические очерки Иссык-Кульского уезда (Пржевальского) Семиреченской области с описанием преобладающих болезней, в зависимости от почвы, климата и бытовых условий, среди населения уезда. Военно-мед. журн., 1895, X, стр. 149.

[139] Там же, стр. 154.

[140] А. Талызин. Пишпекский уезд. Исторический очерк. Памятная книжка Семиреченского обл. статистическ. комитета на 1898 г.. Верный, 1898.

[141] Подробнее см.: С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка. Сб. МАЭ, т. XII, М.— Л., 1949, стр. 87—89.

[142] В. В. Радлов. Образцы народной литературы..., ч. V, стр. 528. (Перевод наш — *С. А.*).

[143] С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка, стр. 109—112.

[144] Корреспонденция из Пржевальска. (Туркестанские ведомости, 1900, № 97. (Разрядка моя,— *С. А.*).

[145] См.: Д. Айтмамбетов. Дореволюционные школы в Киргизии. Фрунзе, 1961.

[146] Н. И. Гродеков. Киргизы и каракиргизы..., стр. 92.

[147] С. М. Абрамзон. Об обычае усыновления у киргизов. ТИЯЛИ, вып. II, 1948, стр. 155—157.

Глава VI

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТ

Ислам

[1] В. В. Бартольд. Киргизы. Исторический очерк. Соч., т. II, ч. I, М., 1963, стр. 517.

[2] С. М. Абрамзон. Манапство и религия. СЭ, 1932, № 2.

[3] Там же.

[4] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Т. I. Алма-Ата, 1961. стр. 370.

[5] Б. Аманалиев. О соотношении религиозного, иррелигиозного и атеистического в сознании киргизского народа. Изв. АН КиргССР, сер. обществ. наук, т. V, вып. 2 (Философия, эстетика, право). Фрунзе, 1963, стр. 33.

[6] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I. стр. 413.

[7] С. М. Абрамзон. 1) Тянь-Шаньская этнографическая экспедиция. КСИЭ, 1948, вып. IV, стр. 72; 2) Этнографические

экспедиции в Киргизской ССР в 1946—1947 гг. ВГО, т. 80, вып. 4, 1948, стр. 379.

[3] Ю. Г. Петраш. Материалы о пережитках доисламских культов на юге Киргизии. В кн.: Философские проблемы атеизма. М., 1963, стр. 264—265; Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамунаби. СЭ, 1949, № 2; О. А. Сухарева. 1) К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии. Тр. Инст. ист. и археол. АН УзССР, вып. II. Ташкент, 1950; 2) Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960, стр. 31—41; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 266—306; Г. П. Васильева. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, стр. 320—326; В. Н. Василов. Культ святых в исламе. М., 1970.

[9] Исследованию этих верований посвящена кандидатская диссертация Токтобюбю Баялиевой, подготовленная под руководством автора и защищенная в Институте этнографии АН СССР в октябре 1969 г. (см.: Т. Баялиева. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Автореф, канд. дисс. Л., 1969).

[10] С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

[11] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований...

[12] Там же, стр. 17.

[13] Там же, стр. 14, 20, 23, 103, 105—106 и др.

[14] Н. П. Дыренкова. Умай в культе турецких племен. В кн.: Культура и письменность Востока, кн. III. М., 1928, стр. 134—139; С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тянь-шаньских киргизов). Сб. МАЭ, т. XII, М.— Л., 1949. стр. 81—86. Помимо материалов, собранных в Ак-Талинском р-не (Тянь-Шань) и записей на юге Киргизии, при разработке этого сюжета привлечены также данные полевых исследований Н. П. Дыренковой в 1926 г.

[15] Л. Н. Гумилев. Древние тюрки. М., 1967, гл. VII, (Религия тюркютов), стр. 76—86.

[16] Там же, стр. 78—79.

[17] А. Н. Бернштам. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI—VIII вв. М.— Л., 1946, стр. 99. 105, 163.

[18] Жительница сел. Малтабар, Чуйская долина, 1948 г.

[19] В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий т. I. СПб., 1893, стб. 1788. Обычно, указывает В. В. Радлов, говорят «умаі аназі», «умаі іңäсі».

[20] Там же, т. III, СПб., 1905, стб. 1986.

[21] Там же, т. IV., 1911, стб. 1139. Упоминание о культе женского божества Умай, сохранявшемся у алтайцев, хакасов, шорцев, тувинцев, см.: Л. П. Потапов. Новые данные о древнетюркском Ötükän. СВ, 1957, № 1, стр. 115.

[22] М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи), вып. I. Душанбе, 1953, стр. 26. К. К. Юдахин также отмечает, что к Умай обращаются женщины и мужчины (КРС, стр. 804).

[23] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 240—244.

[24] А. Л. Троицкая. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уезда. В кн.: В. В. Бартольду. Ташкент. 1927. стр. 354.

[25] C. Brockelmann. Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud al-Kašgyaris Divan luyat at-Türk. Budapest-Leipzig, 1928.

[26] Древнетюркский словарь. Л., 1969, стр. 611.

[27] Там же, стр. 648.

[28] В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. I, стб. 1788.

[29] А. В. Бурдуков. Русско-монгольский словарь разговорного языка. Л., 1935, стр. 301; см. также в его «Монгольско-русском словаре» (М., 1940, стр. 261): эме матка, самка, женский.

[30] Киргизский национальный узор. Матер. собр. и обраб. худ. М. В. Рындиным. Под общ. ред. акад. И. А. Орбели. Л. — Фрунзе, 1948, стр. 35, табл. XXXI.

[31] КРС, стр. 804; ср. стр. 444: кумай снежный гриф.

[32] Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 118.

[33] Там же, стр. 118—119.

[34] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 255.

[35] В. Л. Серошевский. Якуты. СПб., 1896. стр. 129; ср.: Андрей Попов. Материалы по шаманству. Культ богини Ансыт и якутов. В кн.: Культура и письменность Востока, III М., 1928, стр. 125—133.

[36] Е. М. Пещерева. Гончарное производство Средней Азии. ТИЭ, т. XLII, М. — Л., 1959, стр. 56—57.

[37] В южном, катангском, диалекте эвенкийского языка «umi»— филин, маленькая сова (Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский словарь. Л., 1934. стр. 215).

[38] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 264; о культе плодородия см. стр. 182—186, 262—265.

[39] Ф. В. Поярков. Из области киргизских верований. ЭО, кн. IX, 1891, № 4, стр. 41—43. См. также: С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка..., стр. 97—99.

[40] М. С. Андреев. Краткие сведения о верованиях в божество-демона Ал-Албасты в Средней Азии. В кн.: Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи) вып. I, стр. 82.

[41] Л. П. Потапов. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. ТТАЭЭ, т. I, М. — Л., 1960. стр. 235.

[42] Сводку данных об албасты, относящихся к тюркоязычным и некоторым другим народам и их анализ см.: Ulla Johansen. Die Alpfrau. Eine Dämonengestalt der türkischen Völker. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 109, H. 2. Wiesbaden, 1959, стр. 303—316.

[43] Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 20—23. См.: С. И. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов. ТИЯЛИ, вып. I (1944), Фрунзе, 1945, стр. 182.

[45] С. М. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. СЭ, 1946. № 3, стр. 126, 130—131

[46] Ю. А. Зуев. Древнетюркские генеалогические предания как источник по ранней истории тюрков. Автореф. канд. дисс. Алма-Ата, 1967, стр. 14.

[47] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М. — Л., 1950, стр. 301, 308, 311 и др.

[48] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. т. I, стр. 339; см. также разночтения и варианты на стр 585—586.

[49] Записан от Садыка Деркембаева, 66 лет, из племени бугу, подразделение желдеи (сел. Дархан Джеты-Огузского р-на, Прииссыккулье, 1951 г.).

[50] Туурдук — войлочный покров, которым закрывают нижнюю часть решетчатого остова юрты.

[51] Записано от Абдыке Кёкёева, 63 лет, из племени сары багыш, группа беш кюрён (сел. Кара-Суу Кочкорского р-на, Тянь-Шань, 1953 г.).

[52] Записан от Илепеса Сеитова, 82 лет, из племени сары багыш, группа надырбек (колхоз «Туз» Чолпонского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.).

[53] КРС, стр. 318, 325, 960: **кайып** или **кайберен** *миф.* покровитель диких горных жвачных животных.

[54] Там же, стр. 567, 574: **оолуят, олуя** святой (о человеке).

[55] Токтокоджо Айтбаев происходит из рода бапа племени бугу (сел. Барскоун Джеты-Огузского р-на, Прииссыккулье, 1953 г.).

[56] Л. П. Потапов. Следы тотемистических представлений у алтайцев. СЭ, 1935, № 4—5.

[57] КРС, стр. 210: жагалмай 1. чеглок; 2. кобчик.

[58] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии. ТКАЭЭ, т. IV, М., 1960, стр. 99—102.

[59] Там же, стр. 102—104.

[60] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений.., т. I, стр. 220—221. О происхождении древних тюрков-тугю см.: С. Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники как источники по истории Средней Азии. М., 1964., стр. 102—114.

[61] Ю. А. Зуев. «Тамги лошадей из вассальных княжеств». В кн.: Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Тр. Инст. ист., археол. и этногр. АН КазССР, т. 8, Алма-Ата, 1960, стр. 121—124.

[62] См.: Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков. КСИЭ, вып. XXX, М., 1958.

[63] Записано от Садабая Укюсва, 73 лет, из племени саяк, группа каба (сел. Кёк-Ийрим Тогуз-Тороуского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.).

[64] В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас». В кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961, стр. 173.

[65] Записано от Илепеса Сеитова (см. о нем выше сноску 52).

[66] Записано от Кылыча Сартова, 64 лет, происходившего из ветви адигине, племя баргы, группа бакал (местн. Бак.-арча. колхоз им. Андреева Алайского р-на Ошской обл., 1955 г.).

[67] Чодон Касымбеков, 76 лет, из племени черик, группа тору (колхоз им. Калинина Ат-Башинского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.).

[68] Записано от Санта Запрова, 72 лет, из племени тёёлёс, группа мюркют (сел. Мюркют, колхоз им. Салиевой Янги-Наукатского р-на Ошской обл., 1955 г.).

[69] Ср. имя Ит-Эмган бахадур (В. П. Юдин. О родоплеменном составе могулов Могулистана и Могулии и их этнических связях с казахами и другими народами. Изв. АН КазССР, сер. обществ. наук, вып. 3, 1965, стр. 58).

[70] КРС, стр. 305. Ср. мотив летающей собаки в одной из хорезмских легенд: Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 322.

[71] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 343.

[72] Там же, стр. 351—352.

[73] Запись от Чакы Аалыбаева, 77 лет, из племени кара багыш (местн. Катранкы бывш. Мирза-Акинского р-на Ошской обл., 1951 г.).

[74] Мамайкул-Шалпыков, 68 лет, из племени басыз, группа

кылыч тамга (колхоз «Красный маяк» Узгенского р-на Ошской обл., 1951 г.).

[75] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 418.

[76] Н. А. Кисляков. Бурх — горный козел. СЭ, № 1—2, 1934; С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. Пробл. истории докапиталистических обществ, № 9—10, Л., 1935; Д. Е. Хайтун. Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана. Уч. зап. Тадж. гос. унив., т. XIV, Душанбе, 1956; В. Н. Басилов. О пережитках тотемизма у туркмен. Тр. Инст. ист., археол. и этногр. АН ТуркССР, т. VII, Ашхабад, 1963; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 307, 313—314, 320—321, 326.

[77] О культе природы у киргизов см.: Ю. Г. Петраш. Материалы о пережитках доисламских культов..., стр. 259—261; Б. Аманалиев. Доисламские верования киргизов. В кн.: Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе, 1967, стр. 20, 22—24, 27—28, 30; Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 10—14.

[78] Слово «теңир» (небо, высшие мифы, бог) в форме таңара, таңарі, таңрі отмечено у алтайцев, телеутов, в чагатайском языке, у барабинских татар и др. См.: В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. III, стб. 1043, 1044, 1047, 1048.

[79] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., т. I, стр. 49, 65, 92, 144, 177, 214; т. II, стр. 25, 250; Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, стр. 74 (прим. 27), стр. 135, 136, 315; стр.: Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, стр. 7, 149, 189—190.

[80] С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М. — Л., 1959, стр. 35, 39 (Памятник Моюн-Чуру).

[81] Кул Алиев, 40 лет, из племени бугу, подразделение белек (сел. Кен-Суу Тюпского р-на, Прииссыккулье, 1953 г.).

[82] М. Венюков. Очерки Заилийского края и Причуйской страны. Зап. РГО, 1861, кн. 4, стр. 117.

[83] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 480.

[84] Там же, стр. 370.

[85] Там же, стр. 470.

[86] КРС, стр. 725; 418: кёкё теңир бог (в эпосе, когда речь ведется от лица калмыков).

[87] Там же, стр. 75: асман *ир.* I. небо, небеса; стр. 417: кёк I. небо: тёбёсю ачык кёк урсун! да покарает (меня) небо с открытым верхом! (форма клятвы).

[88] Ср. выражение у казахов «кок-суккан»— проклятый небом и «кок соккыр»— пусть небо покарает, небо проклянет (Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 480, 712).

[89] С. Д. Майнагашев. Жертвоприношение Небу у бельтиров. Сб. МАЭ, т. III, Пгр., 1916, стр. 93—102.

[90] КРС, стр. 690: тайы *рел.* приносить жертву, поклоняться.

[91] Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 509.

[92] А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Сб. МАЭ, т. IV, вып. 2, Л., 1924, стр. 10.

[93] Там же. стр. 101, 107.

[94] Там же, стр. 11.

[95] Л. И. Лавров. 1) Из поездки в Балкарию. В кн.: Советская этнография. 1939, II, стр. 178; 2) Происхождение балкарцев и карачаевцев. КСИЭ, вып. XXXII, стр. 5; Х. Лайпанов.

[96] Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967, стр. 343.
[97] С. И. Руденко. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М. — Л., 1955, стр. 314.
[98] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., т. I, стр. 231.
[99] С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М. — Л., 1951, стр. 63, 68.
[100] С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков. М. — Л., 1952, стр. 66
[101] Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах..., стр. 310 (прим. 8).
[102] Там же, стр. 135.
[103] Там же, стр. 295. Ср.: Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., т. I, стр. 366.
[104] Л. П. Потанов. Новые данные о древнетюркском Otükän.
[105] КРС, стр. 249: *Жёр Суу, колдой кёр!* Земля-Вода помоги. Ср. стр. 690.
[106] Сообщение Илепеса Сентова (см. о нем сноску 52).
[107] Сообщение Абдыкалыка Чоробаева, из племени кутчу (колхоз «Джангы-Талап» Ак-Талинского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.).
[108] М. И. Богданова. 1) Киргизский фольклор (опыт классификации жанров). Рукопись. Отд. обществ. наук АН КиргССР, инв. № 399; 2) Киргизская литература. М., 1947, стр. 23.
[109] КРС, стр. 742.
[110] Записано от Сексенбая Калыкулова, 77 лет, из рода тооке, ветвь адигине (местн. Усён-кыштоо Гульчинского р-на Ошской обл., 1955 г.).
[111] Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 11.
[112] Л. Э. Каруновская. Представления алтайцев вселенной. СЭ, 1935, № 4—5, стр. 162, 163.
[113] А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, стр. 1, 15, 17, 92. Ср.: Н. А. Баскаков, Т. М. Тошакова. Ойротско-русский словарь. М., 1947, стр. 53: дьер-су *миф*, духи земли и воды, обитающие по представлениям шаманистов, в средней сфере — на поверхности земли.
[114] С. Д. Майнагашев. Отчёт по поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 г. Изв. Русск. комитета для изучения Ср. и Вост. Азии, сер. II, № 3, Пгр., 1914, стр. 126.
[115] Л. Э. Каруновская. Представления алтайцев о вселенной, стр. 163.
[116] С. А. Токарев. Пережитки родового культа у алтайцев. ТИЭ, т. I, стр. 151—152.
[117] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 370.
[118] Там же, стр. 112, 479.
[119] Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1900, 32.
[120] Запись Т. Баялиевой от Кюльбюбю Чокморовой, 60 лет, из племени сары багыш (местн. Кошой-Коргон Ат-Башинского р-на, Тянь-Шань).
[121] Запись Т. Баялиевой от Токтобюбю Капаровой, 60 лет, из рода мёнёк, ветвь адигине местн. Мурдаш, совхоз им. Ленина Алайского р-на Ошской обл., 1959 г.).
[122] Запись Т. Баялиевой от Шералиевой, 53 лет, из племени кутчу (колхоз «Орто-Азия» Сузакского р-на Ошской обл., 1959 г.),

[123] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 134—135.

[124] В. В. Радлов. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. V. Наречие дикокаменных киргизов. СПб., 1885, стр. 527. (Перевод наш,— *С. А.*). Алтайцы приписывают ветру особые свойства. По мнению телеутов, пишет Л. Э. Каруновская, дурной ветер приносит болезни. Она приводит выражение «jälgi болзо кактырба»— зловредный ветер не допускай (Л. Э. Каруновская. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. Сб. МАЭ, т. 5, Л., 1927. стр. 32, 28).

[125] В. Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1898, стр. 136—137.

[126] КРС, стр. 713. Ср. восклицание алтайца, выгоняющего духа «узута» из живота больного: ai, татаі (А. В. Анохин. Душа и ее свойства по представлению телеутов. Сб. МАЭ. т. 8, Л., 1929, стр. 264.

[127] КРС, стр. 183.

[128] Там же, стр. 715.

[129] С. Е. Малов. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая. СЭ, 1947. № 1.

[130] М. И. Богданова. Киргизский фольклор....

[131] Там же.

[132] КРС, стр. 721: тели (о самке животного) принять, подпустить к себе чужого детеныша.

[133] Запись от конского пастуха (*жылкычы*) Чубака Матаева (колхоз «Джангы талап» Нарынского р-на, Тянь-Шань, 1953 г.).

[134] С. Д. Майнагашев. Отчет по поездке... летом 1914 г., стр. 124—125; 2) Отчет по поездке в 1913 г. Там же, стр. 113.

[135] Л. П. Потапов. 1) Культ гор на Алтае. СЭ, 1946, № 2; 2) Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. ТИЭ, т. I, М., 1946; С. А. Токарев. Пережитки родового культа у алтайцев. Другой классификационный термин «племенные культы» см.: С. А. Токарев. Ранние формы религии..., стр. 16, 17.

[136] А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, стр. 15.

[137] КРС, стр. 971.

[138] Там же, стр. 971.

[139] А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев; стр. 15.

[140] Л. П. Потапов. Культ гор на Алтае, стр. 148.

[141] W. Radloff. Aus Sibirien I. Leipzig, 1983, стр. 529.

[142] КРС, стр. 203; дюнгюрё гудеть, греметь.

[143] Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 375.

[144] КРС. стр. 690. Ср. у алтайцев: тай *рел.* приносить жертву; тайылга *уст.* жертва (Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, стр. 139)

[145] Е. Г. Кагаров. Монгольские «обо» и их этнографические параллели. Сб. МАЭ, т. VI, Л., 1927, стр. 115—124.

[146] КРС, стр. 559.

[147] Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова. Ойротско-русский словарь, стр. 113. Ср: «оваа» у тувинцев (Л. Потапов. 1) Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя. ТТАЭЭ, т. I. стр. 213; 2) Очерки народного быта тувинцев. Л., 1969, стр. 358—363). У монголов «обо» — остаток добуддийского культа (К. В. Вяткина. Монголы Монгольской Народной Республики. Вост-Азиатский этногр. сб., ТИЭ, т. X, М. — Л., 1960.

[148] См. письмо Г. К. Синявского (Информ. матер. Комисс. по изуч. Вопроса о «снежном человеке», М., 1959, вып. 3., стр. 60).

[149] Ф. Поярков. Из археологических экскурсий по Пишпекскому уезду и по берегам озера Иссык-Куля. Памятная книжка Семиреченск. обл. статист. комитета на 1898 г. Верный, 1898, стр. 57.

[150] Г. Е. Грумм-Гржимайло. Краткий отчет о результатах экспедиции в Припамирские страны. Изв. РГО, т. XX. 1884, вып. 6, стр. 672.

[151] Запись от Кармышбека Качкыева, 80 лет, и Сатыбалды Омуралиева. 62 лет, происходивших из племени басыз, группа кудайлат (сел. Чет-Булак Тогуз-Тороусского р-на, Тянь-Шань. 1954 г.). См.: А. Н. Бернштам. Наскальные изображения Саймалы Таш. СЭ, 1952, № 2.

[152] КРС, стр. 34: **айт** предназначать, выделять для заклания, приносить в жертву; стр. 838: **чал** резать (жертвенное животное); **ай туякка чал** зарезать в жертву лошадь, **ай мюйюзгё чал** зарезать в жертву корову; **айры öркёчкё чал** зарезать жертвенную верблюдицу. Обращает на себя внимание своеобразная табуация по отношению к жертвенному животному. Для лошади употреблен эпитет «непарнокопытная» или «однокопытная» для коровы — употреблен эпитет «непарнокопытная» или «однокопытная», для коровы — «лунорогая», для верблюда — «двугорбый». Далее, стр. 211: **жалгасын** жертвенный; **жалгасын бээ** кобылица, предназначенная в жертву; стр. 89: **баабедин** жертвоприношение, жертва по случаю избавления от какого-либо несчастья, от большой неприятности; стр. 432; **кётёр** посвящать, предназначать (главным образом с богоугодной целью); **баабединге кётёр** предназначать животное) в качестве искупительной или благодарственной жертвы.

[153] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. т. I, стр. 477—478.

[154] По поводу этого мазара имеется следующее упоминание у Ч. Ч. Валиханова: «Ишаната есть собственно название осиновой рощи при устье реки .в другом месте, на стр. 319, он называет ее тополевой,— *С. А.*). Так как на озере нигде нет осинового леса, то в роще этой видели сверхъестественное явление, называя святыней. Все ветки были убраны жертвами, лоскутками от платья и конским волосом. В долине р. Курметы происходила знаменитая свалка сарыбагышей с бугу. Аул первых был под святой рощей, а бугинцев — на Сарыбулаке, посему причиной своего поражения бугу считают пристрастие святой рощи к своим соседям. На берегу Ишанагы много земляных насыпей, курганов» (Собр. соч.; т. I, стр. 268, 270). Судя по тексту Валиханова, мазар Шын-Ата был святыней племени сары багыш. Мазар Чолпон-Ата, вероятно, может рассматриваться как святыня племени саяк.

[155] Записано от Сарта Курманалиева, 41 года, происходившего из ветви адигине племени баргы, группа кёкчё уулу (местн. Кунэлек. колхоз им. Калинина Алайского р-на Ошской обл., 1955 г.).

[156] С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка, стр. 86—89.

[157] КРС, стр. 925.

[158] Запись от Молдоаджыя Телькозуева, 66 лет, из племени кытай (сел. Кытай Джеты-Огузского р-на, Прииссыккулье. 1953 г.).

[159] Здесь тюлёё — жертвоприношение за больного.

[160] КРС, стр. 647.

[161] Д. А. Клеменц, М. Н. Хангалов. Общественные охоты у северных бурят. СПб., 1910, стр. 35: «Посвященное (богу,— *С. А.*) животное носит у монголов название сетертей, у минусин-

ских татар (хакасов,— *С. А.*) изых, у сойотов (тувинцев,— *С. А.*) идых». См.: К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 240, 241.

[162] Л. Э. Каруновская указывает: «Лошади, посвященной какому-нибудь духу, в гриву вплетают ленту» (см. ее статью «Представления алтайцев о вселенной», стр. 168). Очевидно, аналогичный тувинскому и алтайскому обряд существовал и у киргизов. В описи коллекции МАЭ № 3359 собиратель Н. П. Дыренкова, перечисляя жертвенные вещи, взятые с мазара — священного источника, пишет: «Около него устраиваются моления и жертвоприношения. К рогам барана, предназначенного для «тулёё» — жертвоприношения, привязывают вату или ленты. Около мазара их закалывают, мясо съедают. Ленты и вату оставляют в камнях. Голову оставляют в том случае, если зарезанное животное было «ыйык» — посвященное». За № 18 зарегистрирован череп барана с вложенным в него куском ваты и волосами из гривы лошади.

[163] У монголов верблюда также не посвящают (К. В. Вяткина. Монголы..., стр. 240).

[164] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев. стр. 366—369, 370.

[165] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 478.

[166] См.: Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М. — Л., 1936, стр. 288—335.

[167] КРС, стр. 666: **суу атасы** *миф.* хранитель вод; стр. 662: **сук** *миф.* злое существо в образе женщины, живущей в воде (водяная дева).

[168] Г. П. Снесарев. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. МХЭ, вып. 4. М., 1960, стр. 198—199.

[169] Омюкё Атабеков, 79 лет, из племени моңолдор (сел. Ак-Муз Ат-Башинского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.).

[170] Т. Баялиева. Пережитки магических представлений и их изживание у киргизов. В кн.: Древняя и раннесредневековая культура Киргизстана. Фрунзе, 1967, стр. 126.

[171] Ю. Г. Петраш. Материалы по пережиткам доисламских культов..., стр. 263.

[172] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 238.

[173] С. Д. Майнагашев. Отчет по поездке... летом 1914 г. стр. 127.

[174] Л. Э. Каруновская. Представления алтайцев о вселенной, стр. 166. Ср. КРС, стр. 365: **кежи** веревка для привязи овец; **кежиге** ремень, часть узды.

[175] А. В. Анахин. Материалы по шаманству у алтайцев. стр. 136.

[176] Обычаи кара-киргизов (Черная орда или дикокаменные) Токмакского уезда. ЦГИА КазССР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, § 10.

[177] П. П. Семенов. Первая поездка на Тянь-Шань или Небесный Хребет, до верховья р. Яксарта или Сыр-Дарьи в 1857 году. Вестн. Геогр. общ., 1858, ч. XXIII. отд. II, стр. 12—13.

[178] Сообщил Мурзаакмат Бакиев, 72 лет, из племени бугу (сел. Шапак, Приссыккулье, 1953 г.).

[179] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 470.

[180] З. Н. Ворожейкина. Доисламские верования киргизов в XVI в. (по рукописи «Зия ал-Кулуб») В кн.: Вопросы филологии

и истории стран советского и зарубежного Востока. М., 1961, стр. 182—189.

[181] Ср.: КРС, стр. 162: **бут** *санскр. через кит.* идол, икона.

[182] Не исключена связь описываемого обряда с культом предков. Так, В. Прикловский сообщал, что у якутов существовал обычай в память об умершем вырезать из дерева его изображение. Оно представляло в то же время духа, который стал покровителем души умершего и защищал его в потусторонней жизни. (V. Priklonski. Totengebrauche den Jakuten. Globus, Braunschweig, 1891, Bd. LIX, № 6, стр. 85).

[183] Ф. В. Поярков. О кара-киргизах или дикокаменных киргизах, кочующих по отрогам Александровских, Тянь-Шаньских и Алатауских гор. Каз. ГПБ, инв. № 364, стр. 46.

[184] КРС, стр. 452. В переосмысленной форме это явление бытовало среди оседлого населения Кокандского ханства. При переселении в новый дом гадали по расплавленному металлу, вылитому в холодную воду. Этот отлив металла (серебра, цинка, свинца, меди, латуни) хранился как талисман, приносивший счастье. Гадание называли «кут рихтан» — лить счастье (А. Л. Троицкая. Каталог архива кокандских ханов XIX века. М., 1968, стр. 478, 551).

[185] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 369—370, 469—493.

[186] Ф. Поярков. Джины. Из области киргизских верований. ЭО, 1984, № 1.

[187] В. Шумилов. О шаманстве у алайских киргиз. Туркестанские ведомости, 1913, № 31.

[188] П. П. Семенов-Тян-Шанский. Путешествие в Тянь-Шань в 1856—1857 годах. М., 1946, стр. 195.

[189] С. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов. ТИЯЛИ, вып. I (1944), Фрунзе, 1945.

[190] С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства в старом быту киргизов. КСИЭ, вып. XXX, М., 1958, стр. 143—150; Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 23—27.

[191] См. КРС, стр. 200: **дубана, дувана, думана** *ир.* 1. юродивый, бесноватый, одержимый; 2. нищий; 3. (*в эпосе*) вещий старец, дервиш.

[192] О. А. Сухарева. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии. Среднеаз. этногр. сб., I, ТИЭ, т. XXI, М., 1954, стр. 337.

[193] О. А. Сухарева. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. Матер. второго совещ. археологов и этнографов Средней Азии, М.—Л., 1959, стр. 128—133, 135.

[194] См.: А. Л. Троицкая. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана. Бюлл. Среднеаз. гос. ун-тов., вып. 10, Ташкент, 1925, стр. 145—146; Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 24.

[195] Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 25.

[196] Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований...

[197] С. Ф. Ольденбург. Краткие заметки о пери-хона'ах и духах-хон'ах в Кучаре. Сб. МАЭ, т. V, Пгр., 1918, стр. 17.

[198] Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири, стр. 394—398.

[199] О делении тувинских шаманов на белых и черных (служащих духам темного мира) см.: С. И. Вайнштейн. Тувинское шаманство. VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук, М., 1964. стр. 1.

[200] А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, стр. 66.

[201] Там же, стр. 12.

[202] Н. П. Дыренкова. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков. В кн.: Памяти В. Г. Богораза. М. — Л., 1937, стр. 133, 142 и др.

[203] Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 26.

[204] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 370.

[205] Там же, стр. 472.

[206] Там же, стр. 473.

[207] Там же, стр. 477.

[208] У киргизов в первый же вечер после смерти члена семьи и в дальнейшем в течение 40 дней зажигали свечу *шам* из палочки, обернутой ватой и обмакнутой в жир.

[209] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 113.

[210] Там же, стр. 473; о культе, связанном с почитанием духов предков у казахов и киргизов, см. также стр. 112, 470, 565.

[211] С. М. Абрамзон. Этнографические экспедиции в Киргизской ССР в 1946—1947 гг., стр. 374.

[212] КРС, стр. 620: **сагана** родовой мавзолей, надгробие; К. К. Юдахин. Краткий узбекско-русский словарь. Ташкент, 1927, стр. 347: ساغانا. — могила, надгробие, мавзолей.

[213] Сообщил Чоду Абылов, 73 лет (сел. Кёк-Ийрим. колхоз «Арал» Тогуз-Тороуского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.).

[214] Ободо Ыманов, 62 лет (сел. Кызыл Эмгек, колхоз «1 мая» Куланакского р-на, Тянь-Шань, 1954 г.).

[215] В других местах она носит название айван. (Узбекско-русский словарь. Ташкент. 1941, стр. 9).

[216] Ср. КРС, стр. 317: **казнак, казынак, казанак** боковое углубление в могиле, куда кладут покойника. Мы слышали и другое произношение — **касанак**. Как сообщил нам Н. А. Кисляков, у таджиков слово «казанак» служит для обозначения кладовой, чулана. В современных узбекских могилах также устраивается подобная поздемная камера, носящая название «ляхат» (ср.: Г. В. Григорьева. Келесская степь в археологическом отношении. Изв. АН КазССР, сер. археол., 1948, вып. 1, стр. 59).

[217] Г. П. Снесарев. Большесемейные захоронения у оседлого населения левобережья Хорезма. КСИЭ, вып. XXXXIII, 1960.

[218] По сведениям, полученным от Турсунбека Ибрагимова (колхоз «Джангы-Талап» Ак-Талинского р-на), сравнительно недавно в могиле уважаемого человека хоронили в дальнейшем нескольких близких покойного.

[219] КРС, стр. 235: **жарма** *южн.* могильная яма; стр. 427: **кёр** могила.

[220] С. С. Сорокин. Среднеазиатские подбойные и катакомбные захоронения как памятники местной культуры. Сов. археология, М., 1956, XXVI.

[221] Ср., например, семейный мавзолей со склепом на Мечетном городище (Ф. Баллод. Приволжские «помпеи». М., 1923, стр. 23—27); мавзолеи Центрального Казахстана и среди них — с погребениями в склепах (А. Х. Маргулан. Археологические разведки в Центральном Казахстане 1946 г. Изв. АН КазССР, сер. ист., вып. 4, 1948, стр. 119—144); склеп Джахангира в Шахрисябзе, описанный Я. Гулямовым (Изв. АН УзССР, вып. 2, 1942).

[222] Запись от Тилека Бакалова, 72 лет, из племени бугу, подразделение кыдык (Тонский р-н, Прииссыккулье, 1953 г.).

[223] Запись от Усубалы Чоткараева, 72 лет, из племени саяк, подразделение каба (сел. Кара-Коо, Тонский р-н, 1953 г.).

[224] Запись Т. Баялиевой от Джусупбая Раимова, 62 лет, из племени могол (местн. Орюкту, колхоз им. Жданова Ала-Букинского р-на Ошской обл., 1959 г.).

[225] Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах..., стр. 174, прим. 1.

[226] Запись Т. Баялиевой от Джусупбая Раимова. Подобные рассказы мне пришлось слышать не раз в горных районах Киргизии.

[227] Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах..., стр. 305.

[228] Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений..., т. I, стр. 348. Аналогичные сведения, относящиеся к XVI в., имеются у Сейфи: «Они (киргизы,— *С. А.*) не хоронят мертвых, а помещают их в гроб, который подвешивают к вершинам высоких деревьев, растущих у них, и оставляют их там, пока останки их не превратятся в прах (микрофильм рукописи Ленингр. отдел. Инст. востоковедения № ОР 917, л. 22а; перевод отрывка сделан Т. И. Султановым, которому выражаю искреннюю признательность).

[229] Запись от Салмана Эшмуратова, 70 лет, и Атабека Парманова, 51 года, из племени могол (сел. Кыштыт, колхоз «Большевик» Баткенского р-на Ошской обл., 1955 г.).

[230] Общую характеристику этого ритуала см.: Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 16—20. Ей я обязан знакомством с рядом существенных сведений.

[231] М. Р. Рахимов. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами у таджиков Кулябской области. Изв. Отд. обществ. наук АН ТаджССР, вып. 3, Душанбе, 1953; Х. Есбергенов. К вопросу о борьбе с пережитками устаревших обычаев и обрядов (каракалпакские поминки «ас»). СЭ, 1963, № 5; Ш. Аннаклычев. Похоронные обряды туркмен Челекена. Тр. Инст ист., археол. и этногр. АН ТуркССР, т. VII, Ашхабад, 1963; Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967, стр. 231—232.

[232] КРС, стр. 226: **жан** *ир.* душа; **жаны чыкты** он испустил дух, он умер; **чымын жан** муха-душа (один из эпитетов души).

[233] У узбеков Хорезма распространена вера в то, что душа покидает тело умирающего в образе птицы (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 114).

[234] КРС, стр. 452, 665: **сур** дух, душа; **кут** жизненная сила, дух, душа.

[235] Там же, стр. 791: **тындым кылып кой** или **тындым кылып сал** убить, умертвить, уничтожить.

[236] Там же. стр. 817.

[237] А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, стр. 19—20.

[238] С. Д. Майнагашев. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края. ЖС, 1915, вып. III, стр. 287.

[239] Г. П. Васильева. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, стр. 318—319; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 113, 117—119. 123—124.

[240] Запись от Берикбая Мааткаримова, 78 лет, происходящего из ветви адигине, племя кара багыш (мест. Ана-Кызыл Узгенского р-на Ошской обл., 1955 г.).

[241] Запись от Омуралы Байчерикова (Узун-молдо), 90 лет, происходящего из ветви адигине, племя кара багыш (мест. Джеты-Огуз, Прииссыккулье, 1953 г.).

[242] М. С. Андеев. Поездка летом 1928 г. в Касанский район

(север Ферганы). Изв. Общ. для изуч. Таджикистана и иранских народностей за его пределами, т. I, Ташкент, 1928, стр. 116.

[243] КРС, стр. 764.

[244] Согласно полученной нами информации, подобные изображения в старину делали из деревянного остова, на который надевали одежду покойного. Деревянные части тула, как и высокий шест с флагом *(желек)*, который выставляли в юрте покойного, по окончании тризны *аш*, устраивавшейся спустя год после смерти, намазав жиром, бросали в огонь и сжигали (запись от Омуралы Байчерикова, 90 лет; местн. Джеты-Огуз, Прииссыккулье, 1953 г.). Ср. с обычаем у тувинцев: С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, стр. 170. 174, 191.

[245] С. М. Абрамзон. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов. В кн.: Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946, стр. 5—8.

[246] Ряд характерных особенностей культа предков у киргизов освещен в статье: Ф. Поярков. Из области киргизских верований.

[247] А. Левшин. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. Этногр. известия, СПб., 1832. стр. 110; Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. СПб., 1883, стр. 699.

[248] В. Миллер. Черты старины в сказаниях и быте осетин. Журн. Мин. народного просвещения, 1882. август, ч. CCXXII, стр. 204; М. М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939, стр. 71.

[249] Сооружение мавзолея описано в одном из выпусков серии «Манас»— Manastьn elymy. Frunze, 1940, стр. 53 и сл.

[250] Евг. Марков. Россия в Средней Азии, т. I. СПб., 1901. стр. 414; Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894, стр. 20; С. И. Руденко. Чувашские надгробные памятки. Матер. по этногр. России, I, СПб., 1910; Л. В. Хомич. Ненцы. М. — Л., 1966. стр. 208—209.

[251] Памятники древнетюркской письменности Тувы, вып. 1. Под ред. И. А. Батманова и А. Ч. Кунаа. Кызыл, 1963, стр. 63—64. Прим. составителей: сделать тул (изображение мужа в виде куклы) = стать вдовой.

[252] Запись от Айсулу, из племени жоо кесек (сел. Охна, колхоз им. Кирова Фрунзенского р-на Ошской обл., 1959 г.).

[253] Сообщила Джамал Аширова, из племени найман, подразделение бёё найман (местн. Кызыл-Булак, колхоз им. К. Маркса Фрунзенского р-на, 1959 г.).

[254] КРС. стр. 906: **шерик** 1. компаньон, соучастник; 2. товарищ друг; 3. спутник.

[255] Л. Р. Кызласов. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. М., 1960, стр. 101—104.

[256] Там же, стр. 102.

[257] А. Н. Липский. Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии (II в. до н. э.— IV в. н. э.). Краеведческий сб. № 1 Хакасск. обл. музея краеведения, Абакан, 1956, стр. 52—65.

[258] О «мухды» у эвенков см.: А. Ф. Анисимов. Религия эвенков. М. — Л., 1958. стр. 90—102.

[259] Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 372—373.

[260] Л. П. Потапов. Полевые исследования Тувинской археолого-этнографической экспедиции. ТКАЭЭ, т. II, М. — Л., 1960.

[261] Там же, стр. 216—217, 256. О фигурах — вместилищах духов предков см.: Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири, стр.

[262] А. Ромм. Очерк истории изобразительного искусства Киргизской ССР. М. —Л., 1941, стр. 21.

[263] Manastьn ølymy, стр. 55 и сл.

[264] Запись произведена в 1946 г. С. Табышалиевым под моим руководством в колхозе «Джангы-Талап» Ак-Талинского р-на, Тянь-Шань.

[265] Это слово имеет несколько значений: отец, старший брат отца, старший брат; служит также формой вежливого обращения к старшему мужчине (см. КРС, стр. 38).

[266] Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930, стр. 267—277.

[267] А. Д. Авдеев. Происхождение театра. Л. —М., 1959, стр. 114, 116—118. О «заместителе покойного» из числа его родственников у марийцев и удмуртов см.: И. Н. Смирнов. Черемисы. Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанск. унив., т. VII, стр. 124.

[268] Виктор Рагозин. Волга от Оки до Камы, т. II, СПб., стр. 30—31, 77. Указаниями на работы А. Д. Авдеева и В. Рагозина я обязан С. В. Иванову, которому выражаю искреннюю признательность.

[269] А. А. Попов. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев. М. —Л., 1936, стр. 57—61. У тувинцев с умершим от имени его родственников «разговаривал» шаман (Л. П. Потапов. Очерки народного быта тувинцев, стр. 375—376, 377—379, 381).

[270] КРС, стр. 65.

[271] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 370, 472—473.

[272] Запись от Балта Назаркулова 73 лет, относящего себя к племени кыпчак (с. Самаркандык, колхоз им. К. Маркса Баткенского р-на Ошской обл., 1955 г.).

[273] Нам рассказывали, что трупы знатных манапов Байтыка (из племени солто) и Шабдана (из племени сары багыш) были фактически погребены не там, где находились надгробные сооружения, а в других местах.

[274] Ю. Г. Петраш. Материалы о пережитках доисламских культов...; Б. Аманалиев. 1) Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе, 1963; 2) В соотношении религиозного, иррелигиозного и атеистического в сознании киргизского народа; 3) Доисламские верования киргизов; С. Аристанбеков. 1) Опыт анализа идеологической природы пережитков ислама в Киргизии (на примере колхозного крестьянства и рабочих совхозов). Автореф. канд. дисс. Фрунзе. 1965; 2) О характере проявления пережитков в современных условиях. В кн.: Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе, 1967; Т. Баялиева. Пережитки магических представлений и их изживание у киргизов; М. Абдылдаев. Синкретизм пережитков доисламских и исламских верований киргизов (на материалах Киргизской ССР). Автореф. канд. дис. Фрунзе, 1967.

[275] Об этих погребальных обрядах см.: Т. Баялиева. Доисламские верования..., стр. 17, 18, 19.

Глава VII

УСТНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

[1] М. Богданова. 1) Некоторые данные по классификации киргизского фольклора. Тр. Кирг. фил. АН СССР, т. I, вып. 1, 1943; 2) Киргизская литература. М., 1947, стр. 15—48; 3) К вопросу о происхождении жанров киргизского фольклора. ТИЯЛИ, вып. I (1944), Фрунзе. 1945.

[2] Б. Х. Кармышева. Об узбекских трудовых крестьянских песнях. (Материалы). В кн.: Памяти М. С. Андреева. Тр. Инст. ист., археол. и этногр. АН ТаджССР, т. CXX, Душанбе. 1960.

[3] КРС, стр. 575: оп *ир.* 1. то же, что темин; оп майда! возглас понукания молотящих животных; 2. песня, которую пел молотильщик; стр. 722: темин группа животных (главным образом волов, лошадей), которые ногами молотят хлеб на току; темин ыры *редко* то же. что оп майда.

[4] А. М. Щербак. Названия домашних и диких животных в тюркских языках. В кн.: Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961, стр. 155. Автор ссылается на анкарское издание «Дивана» Махмуда Кашгарского (т. I, стр. 34). Ср.: Махмуд Кошгарий. Туркий сузлар девони (девону луготит турк), т. I. Тошкент, 1960, стр. 78.

[5] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах. Т. I. Алма-Ата, 1961. стр. 289—300, 357—358, 368—369, 420—422.

[6] В. В. Радлов. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. V. Наречие дикокаменных киргизов. СПб., 1885.

[7] К. Рахматуллин. 1) Манасчылар. Фрунзе, 1942; 2) Великий патриот-легендарный Манас. Фрунзе, 1943; У. Джакишев, Е. Мозольков. Предисловие. В кн.: Манас. Киргизский эпос. Великий поход. М., 1946; Б. М. Юнусалиев. Предисловие. В кн.: Манас. Биринчи бёлюк. I китеп. Фрунзе. 1958, стр. III—XXXIX; Б. Керимджанова. Предисловие. В кн.: Семетей. Манас эпосунун экинчи бёлюгю, 3 китеп. Фрунзе, 1959, стр. III—XIX; К. Асаналиев. Предисловие. В кн.: Сейтек. Манас эпосунун учюнчю бёлюгю, 4 китеп. Фрунзе, 1960. стр. III—XVI; Киргизский героический эпос «Манас». Сб. статей, М., 1961 (там же библиографический обзор литературы о «Манасе»); З. Мамытбеков, Э. Абдылдаев. Манас эпосун изилдёёнюн кээ бир маселелери [Некоторые вопросы изучения эпоса «Манас»]. Фрунзе, 1966; Э. Абдылдаев. Об эволюционном развитии эпоса «Манас». Автореф. канд. дисс. Фрунзе. 1967; «Манас» — героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968 (опубликованы работы В. В. Радлова, Ч. Ч. Валиханова, Г. Алмаши, П. Фалева, Е. Д. Поливанова, К. А. Рахматуллина, А. Н. Бернштама, П. Н. Беркова. С. М. Абрамзона, Б. М. Юнусалиева), и др.

[8] Эпоха возникновения великого киргизского эпоса «Манас». Альманах «Киргизстан», Фрунзе, 1946.

[9] К. Рахматуллин. Великий патриот легендарный Манас.

[10] См. упоминания о работе А. А. Валитовой «Джаангер-ходжа в эпосе и в истории» в ТИЯЛИ, вып. I, 1944 (Фрунзе, 1945, стр. 206, 215), а также в кн.: Киргизский героический эпос «Манас», стр. 134, 335.

[11] Л. Климович. Рец. на кн.: Манас. Киргизский эпос. Великий поход. М., 1946, Советская книга, 1946, № 12.

[12] В. В. Радлов. К вопросу об уйгурах. СПб., 1893. В дальнейшем изложении привлекаются приведенные в этой книге различные варианты сказания об Огуз-кагане.

[13] КРС, стр. 219.

[14] Беллью. Кашмир и Кашгар. Дневник английского посольства в Кашгар в 1873—1874 гг. СПб., 1877, стр. 247—248; Роберт Ша. Очерки верхней Татарии, Яркенда и Кашгара. СПб., 1872, стр. 246—247.

[15] Беллью приводит для сравнения легенду об Алан-Коа (прародительнице монголов), зачавшей от луча света, входившего через отверстие вверху палатки и влившегося ей в рот ночью, когда она спала. Она была обвинена в нецеломудрии, но доказала свою невинность.

[16] В. В. Радлов. Образцы народной литературы..., ч. V, стр. 6. (Перевод наш,— *С. А.*).

[17] Рашид-ад-Дин. Сборник летописей, т. I, кн. I. М. — Л., 1952, стр. 81—83.

[18] Исследование сюжета эпоса, связанного с историей Алмамбета, его сопоставление с легендами об Огуз-кагане см.: С. М. Абрамзон. По поводу одной рецензии. СЭ. 1947. № 3; В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас». В кн.: Киргизский героический эпос «Манас», стр. 116—117, 161—165.

[19] Манас. Киргизский эпос. Великий поход, стр. 13.

[20] В. В. Радлов. Образцы народной литературы..., стр. XI.

[21] Шорский фольклор. Записи, перевод, вступ. статья и коммент. Н. П. Дыренковой. М. — Л., 1940.

[22] Калевала. Петрозаводск, 1940.

[23] С. А. Козин. Джангариада. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М. — Л., 1940.

[24] Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев. СЭ, 1949, № 1.

[25] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч., т. I, стр. 420.

[26] W. Radloff. Aus Sibirien, I. Leipzig, 1893, стр. 534.

[27] С. М. Абрамзон. Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас». СЭ. 1947, № 2.

[28] Manastьn balalьq ca ь Manas serijalarь. Frunze, 1940, стр. 7—8. (Перевод наш,— *С. А.*).

[29] Там же, стр. 8.

[30] С. А. Козин. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г., под названием «Юань чао би ши». Монгольский обыденный изборник, т. I, М. — Л., 1941, стр. 86.

[31] Тр. Вост. отд. Русск. археол. общ., ч. VI, СПб., 1858, стр. 124.

[32] Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899, стр. 641.

[33] В. М. Ионов. Орел по воззрениям якутов. Сб. МАЭ, т I, вып. XVI, СПб., 1913.

[34] Л. Я. Штернберг. Культ орла у сибирских народов. (Этюд по сравнительному фольклору). Сб. МАЭ.. т. 5, вып. II, Л., 1925.

[35] С. А. Козин. Сокровенное сказание, стр. 85.

[36] Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV. СПб., 1883, стр. 429.

[37] КРС, стр. 852.

[38] Л. Я. Штернберг. Новые материалы по свадьбе. В кн.: Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926, стр. 14.

[39] Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Памятная книжка Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1900, стр. 29.

[40] С. И. Ильясов. Рассказы охотников (по этнографическим материалами). В кн.: Академику К. И. Скрябину. Фрунзе, 1945.

[41] Л. Берг. Киргизское сказание о циклопе. ЭО, 1915. № 3—4, стр. 62.

[42] См., например, Вс. Миллер. 1) Кавказские сказания о циклопах. ЭО, 1890, № 1. стр. 25 и сл.; 2) Новые варианты сюжета о Полифеме (одноглазе). ЭО, 1891, № 2, стр. 202 и сл.

[43] М. Миропиев. Демонологические рассказы киргизов. СПб., 1888. стр. 19 и сл.

[44] Н. Я. Никифоров. Аносский сборник. Омск, 1915, стр. 245, 246.

[45] А. А. Диваев. Ит-ала-каз (поверье). ЭО, 1908, № 1—2. стр. 149—150.

[46] КРС, стр. 444.

[47] Иакинф. История о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена, ч. II. СПб., 1851. стр. 52, 53.

[48] Плано Карпини. История монгалов. Пер. А. И. Маленна. СПб., 1911, стр. 19, 20.

[49] В. М. Жирмунский также отметил значение сюжета об одноглазом великане в киргизском эпосе (см. его «Введение в изучение эпоса «Манас», стр. 155). По мнению А. А. Валитовой, сюжет о псоглавцах мог проникнуть в киргизский эпос и под влиянием такого источника, как «Искандер-намэ». Мотивы из «Искандер-намэ» получили широкое отражение и в письменных памятниках, и в эпических сказаниях ряда народов (например, татар и башкир). См.: А. А. Валитова. Отражение в «Кутадгу билиг» легенды об Александре Македонском и нищем Шах-заде. Кр. сообщ. Инст. народов Азии, 1964, № 65, стр. 40—52.

[50] Это сопоставление, сделал позднее и В. М. Жирмунский (см. его «Введение в изучение эпоса «Манас». стр. 149—150). Историческим он считает и имя фигурирующего в эпосе калмыцкого хана Алооке.

[51] С. А. Козин. Ойратская историческая песнь о разгроме халхаского Шолой Убаши Хун-тайджи в 1587 г. СВ, т. IV. М. — Л., 1947, стр. 91—104 (перевод); Н. П. Шастина. Алтын-ханы Западной Монголии в XVII в. СВ, т. VI, М. — Л., 1949, стр. 384—385.

[52] С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии. ТКАЭЭ, т. IV. М., 1960, стр. 46, табл. 6.

[53] С. М. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. СЭ, 1946, № 3; B. O. Oruzbajewa. Ethnonyme im epos «Manas» und ihre Beziehung zu den späteren Gentes-Stämmigen Benennungen der Kirgisen. Der VIII Intern. Kongr. der Anthropologen und Ethnografen (Tokyo, September, 1968), Moskau, 1968.

[54] Н. Я. Никифоров. Аносский сборник, стр. 70.

[55] В. В. Радлов. Образцы народной литературы..., ч. V, стр. 527. (Перевод наш,— *С. А.*).

[56] См.: П. Н. Берков. Алтайский эпос и «Манас». В кн.: Киргизский героический эпос «Манас». М., 1961; В. М. Жирмунский. Введение и изучение эпоса «Манас», стр. 152—153, 166.

[57] В. В. Радлов. Образцы народной литературы, ч. V, стр. XIV.

[58] Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч, т. I, стр. 257—259.

[59] В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас», стр. 144—148, 169—170, 192—194 и др.

[60] «Собрание историй» Маджму ат-таварих. Подгот. к изд. А. Т. Тагирджанов. Изд. ЛГУ. Вост. фак., Иранская филология, 1960. См также: В. М. Жирмунский. Новые материалы о киргизском эпосе «Манас». Изв. АН СССР, Отд, лит. и яз., т. XIX, вып. 2, 1960.

[61] См.: С. М. Абрамзон. 1) Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса «Манас»). ТИЯЛИ, вып. I (1944), Фрунзе, 1945; 2) «Тул» как пережиток анимизма у киргизов. В кн.: Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946; 3) Этнографические сюжеты в киргизском эпосе «Манас»; 4) По поводу одной рецензии; 5) Об обычае усыновления у киргизов (по материалам эпоса «Манас»). ТИЯЛИ, вып. II, Фрунзе, 1948; 6) Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тянь-шаньских киргизов). Сб. МАЭ, т. XII, М. — Л., 1949; 7) Этнографические связи киргизов с народами Алтая. Докл. делегации СССР на XXV Междунар. конгр. востоковедов, М., 1960; 8) Киргизы. В кн.: Народы Средней Азии и Казахстана, т II. М., 1963, стр. 294—297.

[62] М. Богданова Очистить эпос «Манас» от антинародных наслоений. Советская Киргизия. 1952, 18 апр.

[63] «Собрание историй» Маджму ат-таварих; В. А. Ромодин. Некоторые источники по истории Ферганы и Кокандского ханства (XVI—XIX вв.) в рукописных собраниях Ленинграда. Тр. XXV Междунар. конгр. востоковедов, т. III, М., 1963; В. М. Жирмунский. Новые материалы о киргизском эпосе «Манас».

[64] Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев, стр. 119.

[65] В. М. Жирмунский. Введение в изучение эпоса «Манас», стр. 142—149.

[66] В. В. Радлов. Образцы народной литературы..., ч. V. стр. XVIII.

Глава VIII

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО

[1] Е. И. Махова. 1) Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза. ТКАЭЭ, т. III, Фрунзе, 1959, стр. 47—49, 52—56; 2) Народное прикладное изобразительное искусство. В кн.: Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. ТИЭ. т. XXXVII, М., 1958, стр. 305—313 (здесь дана характеристика особенностей изобразительного искусства, свойственных многим группам северных киргизов); К. И. Антипина. 1) [Выступление на научной сессии по этногенезу киргизского народа]. ТКАЭЭ, т. III, Фрунзе, 1959, стр. 205, 207—209; 2) Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962.

[2] В. Чепелев. Киргизское народное изобразительное творчество, Искусство, 1939, № 5.

[3] Киргизский национальный узор. Матер. собр. и обработ. худ. М. В. Рындиным. Под общ ред. акад. И. А. Орбели. Вступ. статья А. Н. Бернштама. Л. — Фрунзе 1948.

[4] С. М. Абрамзон. Киргизский национальный узор. СЭ, 1950, № 1; С. В. Иванов. Народный орнамент как исторический источник. СЭ, 1958, № 2.

[5] А. Н. Бернштам. Киргизский народный повествовательный узор. В кн.: Киргизский национальный узор, стр. 15.

[6] См.: К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 41—43; Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан, стр. 313.

[7] К. И. Антипина. Особенности материальной культуры..., стр. 129—131.

[8] Там же. стр. 151.

[9] С. В. Иванов. Киргизский орнамент как этногенетический источник. ТКАЭЭ, т. III, Фрунзе, 1959, стр. 59—73; С. В. Иванов, Е. И. Махова. Декоративно-прикладное искусство киргизского народа. Докл. делегации СССР на XXV Междунар. конгр. востоковедов, М., 1960; Народное декоративно-прикладное искусство киргизов. ТКАЭЭ. т. V, 1968. (Содержание: Введение — С. М. Абрамзон, С. В. Иванов; Орнаментированные изделия из войлока — Е. И. Махова; Н. В. Черкасова; Узорная циновка — Е. И. Махова; Безворсовое узорное ткачество — К. И. Антипина, Е. И. Махова; Ворсовое ткачество — К. И. Антипина; Вышивка — Г. Л. Чепелевецкая; Художественная обработка металла — С. В. Иванов, Е. И. Махова; Тиснение по коже — М. Т. Айтбаев, С. В. Иванов; Резьба по дереву — Н. В. Черкасова; Заключение — С. В. Иванов).

[10] С. В. Иванов. Киргизский орнамент как этногенетический источник, стр. 61.

[11] А. И. Тереножкин. К историко-археологическому изучению Казахстана и Киргизии. Вестн. древней истории. 1938, № 1(2); А. Ромм. Очерк истории изобразительного искусства Киргизской ССР. М.—Л., 1941, стр. 21; С. М. Абрамзон. «Тул» Как пережиток анимизма у киргизов. В кн.: Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946.

[12] В. С. Виноградов. 1) Киргизское народное музыкальное творчество как источник изучения проблемы происхождения киргизов. ТКАЭЭ, т. III, стр. 84—89; 2) Киргизская народная музыка. Фрунзе, 1958.

[13] Такое же название носит аналогичный инструмент у тувинцев — «темир хомус» или «демир хомус» (С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, стр. 155).

[14] У тувинцев — «шоор» (С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, стр. 154).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Неутомимый исследователь 3
Введение 17
Глава I. Вопросы этнической истории киргизской народности 23
Глава II. Хозяйственный уклад 82
Глава III. Материальная культура 123
Глава IV. Общественный строй 166
Глава V. Брак и семья 227
Глава VI. Религия и культ 284
Глава VII. Устное поэтическое творчество 356
Глава VIII. Народное искусство 393
Заключение 407
Summary 415
Список сокращений 417
Примечания, комментарии, библиография 418

Научно-популярное издание

Абрамзон Саул Матвеевич

Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи

Зав. редакцией П. Ш. Казыбаев
Редактор *У. С. Орозалиев*
Художник *С. Ямгирчиев*
Художественный редактор *Ч. Абдраимов*
Технический редактор *Л. Шевченко*
Корректор *Г. Коналиева*

ИБ № 4728

Сдано в набор 24. 08. 89. Подписано в печать 9. 08. 90. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. «Литературная» гарнитура. Печать высокая. 15,0 физич. печ. л. 25,2 усл. печ. л. 28,856 уч.-изд. л. 29,128 усл. кр.-отт. Тираж 20.000. Заказ № 55. Цена 1 р. 30 к.

Ордена Дружбы народов издательство «Кыргызстан». 720737, ГСП, Фрунзе, 21, ул. Советская, 170.

Киргизполиграфкомбинат им. 50-летия Киргизской ССР Госкомиздата Киргизской ССР. 720461, ГСП, Фрунзе, 5, ул. Жигулевская, 102.

1 с. 30 т.