

635
X-5
Айдарбек КОЧКУНОВ

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА

**(СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ И
НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ГЕНЕЗИСА)**



Бишкек - 2013

63.5
К 45

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
КЫРГЫЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

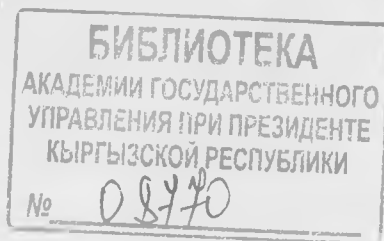
Институт истории и культурного наследия

Айдарбек КОЧКУНОВ

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА

**(социокультурные аспекты
и некоторые вопросы генезиса)**

*Рекомендовано к печати
Решением Ученого совета Института истории
и культурного наследия НАН КР*



Бишкек - 2013

Кырг
кар

УДК 391/395
ББК 63.5
К 75

Ответственный редактор:
Асанканов А.А. — *д.и.н., профессор, член-корр. НАН КР*

Рецензенты:
Джунушалиев Дж.Дж. — *д.и.н., профессор, член-корр. НАН КР*
Мокеев А. — *д.и.н., профессор;*
Жапаров А.З. — *канд.ист.наук.*

Кочкунов Айдарбек

К 75 Этнические традиции кыргызского народа (социально-культурные аспекты и некоторые вопросы генезиса)
— Б.: 2013. — 320 с.

ISBN 978-9967-12-352-6

В монографии исследуются социокультурные аспекты этнических традиций кыргызского народа и рассматривается генезис отдельных явлений.

Автор, опираясь на разнообразные исторические, литературные источники, а также на результаты собственных многолетних полевых исследований, рассматривает основные аспекты социокультурных этнических традиций: организация и структура кочевого социума, семья, семейно-брачные, имущественные отношения, родильный, свадебный, похоронно-поминальный обряды как комплексные явления, структуру и состав отдельных элементов материальной культуры, гостеприимство, роль пищевой символики в этно-политической культуре, традиции и инновации в системе питания. Исследуются некоторые вопросы генезиса этнических традиций. Вводится в научный оборот большой объем новых полевых, архивных, литературных источников и т.д.

Монография предназначена для преподавателей, аспирантов, студентов, а также широкого круга читателей, интересующихся этническими традициями кыргызского народа.

К 0505000000-13

УДК 391/395
ББК 63.5

ISBN 978-9967-12-352-6

© Кочкунов А., 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
----------------	---

Глава 1

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ПОТЕСТАРНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

1.1. Потестарная структура	16
1.2. Социальная иерархия и стратификация	33

Глава 2

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

2.1. Семейно-брачные и имущественные отношения	52
2.2. Кочевая семья и семейно-родственная группа	65

Глава 3

КОМПЛЕКС ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ СЕМЕЙНОГО ЦИКЛА

3.1. Рождение ребенка. Традиции социализации и этнизации	78
3.2. Свадебная обрядность. Вопросы генезиса	95
3.3. Похоронно-поминальная обрядность. Вопросы генезиса	139

Глава 4

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

4.1. Поселенческая структура. Юрта — основное жилище кочевника	181
4.2. Одежда. Половозрастная классификация	192
4.3. Пища. Состав и вопросы типологии	227

Глава 5

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ
КУЛЬТУРЫ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

5.1. Гостеприимство. Статус гостя	251
5.2. Система питания в период советских трансформаций (опыт анализа соотношений традиций и инноваций)	272
Заключение	297

СПИСОК
ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Литература	303
2. Источники	319
3. Полевые материалы автора	319
4. Диссертации	320

*Посвящается
светлой памяти
сына Кантемира.*

ВВЕДЕНИЕ

В данной работе предпринята попытка исследования социокультурных аспектов этнических традиций кыргызского народа и выявления генезиса некоторых явлений.

Традиции являются составной, наиболее устойчивой, стереотипной частью культуры [1.39, с.129–133; 1.178, 72 с.]. Под этническими традициями понимается фонд народной культуры, зафиксированный в разнообразных исторических, литературных, фольклорных и др. источниках, относящихся к XIX – и началу XX веков, т.е. к периоду досоветских трансформаций, а также знания и сведения о нравах и быте той эпохи, сохранившихся в памяти народа. Выбор темы продиктован отсутствием в кыргызской историографии систематического изложения этнических традиций кыргызского народа в социокультурной сфере, что служит препятствием для современного поколения в вопросе цельного восприятия собственных традиций.

Исследование этнических традиций кыргызского народа является одной из важных и в то же время сложных научных проблем.

Важность данной тематики состоит в том, что этнические традиции имеют исключительную жизнеспособность. Возникнув на определенном этапе исторического развития, пройдя сложный, тернистый путь, они могут трансформироваться, адаптироваться к новым условиям и сохранять свою актуальность. В условиях современного быта и культуры можно обнаружить различные явления, истоки которых уходят в глубокую и не столь глубокую древность. Вместе с тем нельзя не признать того, что глобализация нивелирует наши культурные различия, стирает признаки этничности в облике современных народов и ценности культуры. Однако,

нельзя не заметить удивительную закономерность современности: чем больше мы глобализуемся, тем больше у людей наблюдается тяга к своим корням. Это свидетельство того, что в культуре предков много позитивного, например: коллективные действия, коллективная ответственность за членов сообщества, что безусловно, основано на гуманистических принципах, а обрядовые действия, ритуалы, символика и другие атрибуты культуры содержательны, выразительны, и, главное, каждый член коллектива чувствует свою сопричастность к данному социуму. Все это действует на человека одухотворяюще и, возможно, является мотивом для возрожденческих идей и практики в современных условиях. Это означает, что традиции, в том числе исторические, должны быть всегда объектом научных и прикладных исследований, чтобы не допускать искаженного восприятия прошлого. Нужно, опираясь на обширный круг источников, литературных данных сравнительно- историческим методом восстановить объективную картину тех или иных исторических явлений, событий. Такой подход крайне необходим для формирования у населения, особенно у молодежи, объективного, цельного диалектического исторического сознания.

Трудности исследования традиций, в качестве научной проблемы, связаны со сложностями этнокультурогенеза тех или иных народов. Этнографические явления, как живое действие, испытывают влияние целого ряда факторов, начиная от личностных, социальных, этнокультурных, заканчивая природно-климатическими. Удивительно то, что многие явления быта, культуры, социальных отношений отдельно взятого народа, в особенности это касается хозяйственной деятельности и других сфер жизни, как показывают исследования, имеют большое распространение у целого ряда, как родственных в этническом отношении народов, так и неродственных, пути которых никогда не пересекались. В таких случаях крайне трудно установить общие исторические закономерности, тенденции, однако возможно, исходя из логики исторических, культурных процессов. Тем не менее, именно это поле становится предметом различных фальсификаций, искажений, домыслов, источником идей об исключительности исторического пути народа. Это поле сегод-

ня прочно занято, так называемыми «народными историками», которые в погоне за сенсациями, том за томом издают свои опусы, засоряя сознание молодежи искаженной информацией. Задача историков, этнологов, антропологов, археологов, культурологов и других ученых создать объективный, основанный на исторических документах, полевых исследованиях, архивных данных и т.д. выверенный труд.

Этими обстоятельствами диктуется актуальность продолжения исследований по проблематике этнических традиций вообще, кыргызского народа, в частности.

Они имеют также большое общественно-практическое значение. Вопросы изучения истории и культуры этносов республики, научного обеспечения государственной политики в сфере межэтнических отношений, а также использование культурных ценностей и традиций в качестве ресурса духовного развития, воспитание подрастающего поколения в духе гражданственности и патриотизма, приобщения к мировой и отечественной культуре были поставлены как приоритетные задачи устойчивого развития страны в таких программных документах, как «Национальная стратегия устойчивого развития Кыргызской Республики на период 2013-2017 годы», «Концепция укрепления единства народа и межэтнических отношений в Кыргызской Республике», инициированные Президентом Кыргызской Республики А.Атамбаевым, Жогорку Кенешем КР и общественными организациями республики.

Представленный на суд читателей данный труд создан автором, профессиональным этнографом и антропологом, выпускником Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН), проводившим исследование различных вопросов кыргызской этнографии с 80-х годов прошлого века. Документальную основу труда составили полевые исследования, которые проводились автором в составе этнографических экспедиций, в порядке индивидуальных выездов почти во все районы Кыргызстана, в кыргызские районы Узбекистана, Таджикистана, материалы рукописного фонда НАН КР, литературные источники, труды историков, этнографов, антропологов и др.

Не вдаваясь в развернутую характеристику источниковой базы исследования, хотелось дать краткий обзор об изучении этнографии кыргызского народа в прошлом, о его состоянии и проблематике сегодня [1.127, с. 134 – 143].

У истоков научного исследования проблем кыргызской этнографии стояли представители дореволюционной русской этнографической, востоковедческой школы. Среди них следует отметить вклад В.В. Радлова, В.В. Валиханова, Н.И. Гродекова, А.И. Левшина, Н.А. Аристова и др. [1.82]. В период становления этнографии как самостоятельной отрасли науки в Европе и Америке, отдельные факты и явления из кыргызской этнографии были использованы при построении общей теории, истории возникновения первобытного общества, в частности, при разработке классификационной системы родства и свойства на этапе разложения первобытнообщинных отношений, при выявлении характера общинных отношений, верований, культов и т.д. Главным достижением дореволюционной русской этнографии и востоковедения было установление кыргызов (киргизов), как самостоятельного этноса со свойственными только им этническими признаками. Вместе с тем, была также установлена принадлежность кыргызов к тюркской, а еще шире, к тюрко-монгольской метаэтнической общности по основным этнокультурным признакам.

Однако, подлинное научное изучение этнографии кыргызов началось в 20–30-е годы XX века, когда по инициативе советской власти организовывалось целенаправленное изучение народов СССР. Начиная с этого периода развитие этнографической науки Кыргызстана проходило в теоретических и методологических рамках советской исторической науки. Этнографическому изучению народов Кыргызстана, и в большей степени кыргызов, придавалось важное государственное значение. Усилиями историков, этнографов Москвы, Ленинграда: П.И. Кушнер, А.С. Бежкович, Ф.А. Фиельструп, Н.П. Дыренкова, П. Погорельского, В. Батракова, С.М. Абрамзона и других были начаты полевые исследования, которые в основном выполнялись по заказу органов советской власти. С созданием республиканской Академии наук развитие этнографической науки приобрело пла-

новый характер, включающий следующие компоненты: подготовка национальных кадров этнографов, сбор полевых этнографических материалов, создание научных трудов, формирование музейного фонда. При этом, координирующая роль принадлежала, как правило, центральным, московским, ленинградским научным учреждениям. Главные достижения этнографической науки Кыргызстана в советское время связаны с разработкой проблем исторической этнографии кыргызского народа и преобразованием культуры и быта в период социализма. По первому направлению были выявлены основные этапы этнической истории кыргызского народа, черты и свойства этнической культуры, общественных, семейно-брачных, семейно-родственных отношений, верования, культы, духовная культура и другие компоненты истории и культуры кыргызского народа. Важнейшим исследовательским мероприятием этого периода, безусловно, является организация комплексной Киргизской археолого-этнографической экспедиции в середине 50-х годов, посвященной исследованию сложнейших процессов этногенеза и этнической истории кыргызского народа. В ней участвовали ведущие историки, этнографы, археологи АН СССР. Материалы экспедиции были изданы Академией наук СССР в четырех томах. По их результатам в 1956 году было проведено специальное совещание по этногенезу кыргызского народа. Многие научные выводы этого совещания до сих пор не потеряли своего значения [1.223].

Важным направлением, имевшим также прикладной характер, были исследования этнических процессов, протекавших в Кыргызстане за годы социалистических преобразований. В этом ряду следует отметить крупное монографическое исследование коллектива этнографов Москвы, Ленинграда (ныне Санкт-Петербург) и Фрунзе (ныне Бишкек) по теме «Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан», ряд работ, посвященных культуре и быту рабочих, семье и семейным отношениям, и др. В целом основные результаты этнографических исследований вошли в фундаментальное многотомное академическое издание «История Киргизской ССР». Были достигнуты успехи и в историко-сравнительном исследовании с традиционной культу-

рой тюркских, монгольских и других народов Центральной и Средней Азии. Здесь особо следует отметить этногенетическое исследование признанного авторитета этнографии кыргызского народа С.М. Абрамзона. Его труд «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи» является одним из лучших работ советской этнографической науки [1.3].

В целом, в советское время в Кыргызстане были созданы все условия для дальнейших этнографических исследований. Были подготовлены кадровые специалисты. Этнографы обучались в аспирантуре и докторантуре в головном учреждении – в Институте этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН) и в его Ленинградском отделении. Сектор народов Средней Азии и Казахстана Института этнографии координировал этнографические исследования и подготовку кадров в Центральноазиатском (в нынешнем понимании) регионе. Там организовывались обсуждения рукописей книг, диссертаций; проводились методологические семинары, составлялись программы исследовательских тем. Среди ученых, оказавших большую помощь в подготовке специалистов следует назвать Т.А. Жданко, Б.Х. Кармышеву, В.Н. Басилова, Р.Ф. Итс, Л.М. Дробизеву, С.П. Полякова, Г. Маркова и др.

Накануне распада Советского Союза этнографы Кыргызстана трудились над двумя общесоюзными темами: «Новое и традиционное в быту кыргызской сельской семьи» и «Историко-этнографический атлас» [1.80, 31 – 42], а также была начата работа над серией «Народы и культуры». Первая работа была завершена и сдана в печать. Но она до сих пор не издана. Остальные две темы находились на стадии разработки. Из других субдисциплин этнографии неплохой задел был создан по этносоциологии, в активе которой монографии по этносоциологии сельского, городского населения, межнациональных отношений, этнического самосознания. Большой вклад в создание кыргызской школы этносоциологов вносит член-корр. НАН КР, д-р.ист.наук, профессор А.А. Асанканов.

Традиционно получилось так, что фундаментальные исследования по этнологии сосредоточивались в основном в

академических учреждениях по единой тематике и методологии. С распадом Советского Союза прекратилось единое руководство над разработкой научно-исследовательских тем. Каждая постсоветская республика стала самостоятельно решать свои проблемы. Прекратились работы над общесоюзными темами.

Таким образом, планомерное и систематическое изучение кыргызской этнографии, подготовка кадров-этнографов имело место быть на советском этапе развития науки. Видными представителями кыргызской советской школы этнографии были С.М. Абрамзон, Ф.А. Фиельструп, К.И. Антипина, М.Т. Айтбаев, Д. Сулайманов, Е.И. Махова, Д. Айтмамбетов, А. Жумагулов, К. Мамбеталиева, Т.Дж. Баялиева, А.Ф. Бурковский, Б. Алымбаева, Л.Т. Шинло, С.И. Каракеева, Г.Н. Симаков, И.Б. Молдобаев и др., по существу к этой же школе принадлежат Э. Сулайманов, Б. Акмолдоева, А. Асанканов (первый кыргызский этносоциолог), Ч.К. Омурбеков, А.С. Кочкунов, А.З. Жапаров, С. Алымкулова, О. Каратаев, С. Эралиев и др. Новая плеяда этнографов и антропологов все больше и больше заявляет о себе. Среди них А.Р. Бикбулатова, А. Жоопбаева, Исраилова-Харьехузен, Л.Ю. Немешина, О. Капалбаев, З. Бекташева, А.К. Мурзакметов, Э.Ж. Токтакунова, Н.С. Момунбаева, Р. Рахимов, Ю. Мальчик, С. Кайыпов и др.

В постсоветский период, как учеными, так и энтузиастами были опубликованы новые источники по истории и культуре кыргызского народа. Так были опубликованы материалы историко-этнографического характера материалы дореволюционных народных собирателей и знатоков О. Сыдыкова, Б. Солтоноева, собирателей первых десятилетий советской власти: Б. Абдрахманова, Талып Молдо, Умет Молдо, К. Мифтахов, А. Тыныбекова, Усейин Ажы и другие. Следует отметить подвижнический труд народного этнографа, энтузиаста народных традиций А. Акматалиева. Они существенно дополнили и расширили источниковую базу кыргызской этнографии. Очень многое в популяризации исторических, этнографических исследований, материалов, архивных документов делается К. Жусуповым. Огромная тяга к изучению истории и культуры собственного народа имеет-

ся у простых людей, которые на свои средства и в пределах своих возможностей собирают, публикуют, популяризуют через СМИ, материалы историко-этнографического познавательного плана. Конечно, критический анализ таких публикаций — дело будущего, однако нельзя отрицать их скромный вклад в дело накопления фактического материала.

Кроме этого, принципиально новым являются публикации материалов о кыргызах Китая [1.30], а также переводы с китайских источников [1.97]. Эти материалы в значительной степени обогатили источниковую базу кыргызоведения.

Практика постсоветского периода развития новых независимых государств показала, что возможности этнографической науки не исчерпаны. Становление и развитие независимого суверенного государства требует учета всех сторон общественной жизни, в том числе национального, этнического развития. Игнорирование вопросов сочетания и интеграции национально-этнических интересов дестабилизирует обстановку внутри страны, приводит к нежелательным результатам. С другой стороны, становление независимых государств сопровождается небывалым, доселе, ростом этнического (национального) самосознания [1.28]. В поисках модели развития возвращаются к истории и к истокам духовной культуры.

Далее вкратце о задачах и проблемах современной этнографической (этнологической) науки в нашей стране.

В числе первоочередных задач этнографии и этнологии* Кыргызстана, на мой взгляд, стоит проблема организации полномасштабного исследования всех сторон национально-этнического развития народа Кыргызстана. За годы независимого развития, в результате создания основ рыночной экономики, в структуре каждого этноса произошли и происходят большие изменения, которые требуют этнологического осмысления. Вряд ли сегодня мы имеем объективное представление о состоянии самочувствия этносов,

* Предметной областью обеих наук является исследование свойств этноса, однако, этнография больше связана с описательной стороной, тогда как этнология сочетает описание с теоретическими исследованиями.

характере внутриэтнических процессов, о степени восприятия государственной политики различными этническими группами и т.д. Особо следует сказать о современном состоянии изученности религий и культов. Думаю, что наше представление о религиозном развитии тех или иных этносов поверхностное, противоречивое. Этнологи совместно с религиоведами могли бы провести компетентное исследование, что имело бы важное познавательное-практическое значение.

В современном развитии этносов Кыргызстана продолжают играть значительную роль традиционные отношения и институты: родоплеменные, общинные отношения, семейно-родственные (патронимические) группы, институт старшинства, махалля и др. В советское время большинство их считали вредными пережитками прошлого и боролись за их искоренение. Однако, жизнь показала, что они живучи, более того, являются составной частью социально-культурного развития народов Кыргызстана. Это свидетельствует о том, что они не исчерпали положительный, созидающий потенциал, заложенный многовековой историей.

Среди важных проблем кыргызской этнологии, на мой взгляд, является полное описание традиционной культуры кыргызского народа. До сих пор ни по одному компоненту этнической культуры мы не имеем полного систематического описания, как по территориальному, так и по родоплеменному признакам. Не проделав эту работу на должном уровне, невозможно перейти к глубоким этно- и культурогенетическим исследованиям, с одной стороны, и понять суть трансформационных процессов XX – начала XXI веков – с другой. На следующем этапе совместно с этнологами из других постсоветских республик, а также Китая, Турции необходимо приступить к созданию тюркской исторической этнологии. И только на этом этапе исследований можно будет составить представление о тюркском этно- и культурогенезе. Здесь я полностью солидарен с теми учеными, которые говорят о необходимости комплексного исследования проблем истории и культуры тюркских народов, в том числе и кыргызов. Методика проведения такого характера сложных и кооперированных исследований в арсенале этнологов постсоветских республик имеется.

Следующая важная проблема связана с исследованиями вопросов современных этнических, этносоциальных, этнополитических, этнопсихологических процессов. Советская этнографическая наука уделяла изучению этих вопросов особое внимание. Были изданы фундаментальные исследования, которые имели и практическое значение. Процессы, произошедшие в 80-х и 90-х годах в сфере внутриэтнических и межнациональных отношений, были предсказаны этнографами. Однако, директивные органы не вняли этим прогнозам, не прислушались к рекомендациям ученых о принятии мер по снятию межэтнической напряженности в тех или иных регионах страны. В результате чего, распад Советского Союза сопровождался кровавыми межэтническими столкновениями, которые имели место в некоторых районах страны. Можно согласиться с мнением, что распад СССР был исторически обусловлен, но межэтнических столкновений, на мой взгляд, можно было бы избежать.

Таким образом, продолжение исследований по проблематике исторической этнологии является важной задачей современного кыргызоведения.

Автор данного труда, опираясь на собственные многолетние исследования и на результаты работ предшественников, попытался дать характеристику основных сторон социокультурных этнических традиций, а именно: систематизировать материалы о кыргызском кочевом социуме, семейно-брачных, об имущественных, о родственных отношениях, описать семейную обрядовую культуру: родильную, свадебную, похоронную как комплексные явления, исследовать основные элементы материальной культуры и типологизировать их, рассмотреть вопросы гостеприимства и роли пищевой символики в потестарно-политической культуре кыргызского народа, как регуляторе общественных отношений. Некоторые из этих вопросов в той или иной мере были предметами исследований в работах этнографов. Однако, принципиальными новшествами являются разработки тем: пища и ее типологизация, жилище (юрта) в системе похоронно-погребальной обрядности, генезис мужского головного убора «тумак», гостеприимство, пищевая символика, исследования соотношений традиций и инноваций в

системе питания, более полное описание и интерпретация свадебной, похоронно-поминальной обрядности, систематизация и дополнение новыми данными тех или иных аспектов в родильной обрядности, поселенческой структуре и одежде. Совершенно новыми являются постановка вопросов генезиса отдельных сторон этнических традиций и попытка их разрешения. Кроме этого, в целях отслеживания судьбы традиций в условиях социальных трансформаций и выявления степени инноваций, был исследован один, наиболее консервативный аспект социокультурных традиций – система питания кыргызской сельской семьи. Данный вопрос рассматривался в рамках советского периода, в какой-то мере дается исторический срез итогов советского периода развития кыргызского этноса по одному из компонентов этнических традиций – системе питания. Постсоветский период развития имеет совершенно другую трансформационную линию, и исследование ее – задача будущего.

Автор не претендует на полноту и глубину исследуемых тем. Многие аспекты поднятых тем требуют продолжения исследований с привлечением новых данных, вполне допустимы пересмотр, критика предложенных интерпретаций, что является в принципе нормальным течением научной мысли. Кроме этого, в работе по существу не затрагивается историко-сравнительный анализ с этническими традициями других сопредельных с кыргызами народов. Оно является предметом отдельного исследования. Вопросы генезиса рассматриваются в зависимости от наличия исторического источника.

При работе над этим трудом, автор опирался на методологию цивилизационного подхода исследования историко-культурных процессов. Она позволяет учитывать целый ряд факторов, в том числе субъективного характера, которые предоставляют широкую возможность изучения главного объекта – этнических традиций во всем многообразии и противоречии.

В целом, читатель имеет возможность ознакомиться с системным изложением этнических традиций кыргызского народа.

Глава 1.

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ПОТЕСТАРНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

1.1. Потестарная структура

Под термином «потестарная структура» в данной работе понимается традиционные отношения власти и властовования в догосударственных общественных организациях, в частности, источники и способы формирования власти, полномочия, структура, функционирования властных структур, а также социальная иерархия и стратификация общества [1.128].

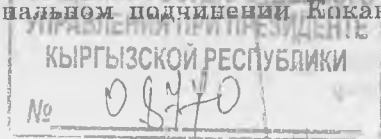
Как было отмечено, кыргызский народ, согласно историческим источникам, с конца III и начала II века до н.э. и до первой половины XIX века прошел ряд этапов государственно-политического развития – от простейшей политической организации в форме «владения» до централизованной средневековой империи в IX–X вв., а также находился длительное время в раздробленном состоянии [1.186; 1.40]. В Южной Сибири и в Восточном Туркестане, вплоть до монгольского завоевания, существовали несколько кыргызских княжеств и ханств, которые играли заметную роль в военно-политической истории Центральноазиатского региона [1.166, с. 246]. Однако, эти образования существовали автономно, независимо друг от друга, имели разные политические ориентации. Более того, были утрачены навыки и опыт общегосударственных форм власти и управления территориями, существовавших в эпоху кыргызского «великодержавия».

Политическая раздробленность была характерна и для XVIII и первой половины XIX веков, до присоединения кыргызских племен в состав Российской империи. Кыргызские племена объединялись под общее начало только для отражения внешней агрессии, после продолжали существовать в автономном состоянии, со своей системой власти и управле-

ния. Каждое племя, или в лучшем случае группа племен вступали в международные отношения с соседними государствами или ханствами самостоятельно, соответственно международные обязательства распространялись исключительно на конкретное племя. Племя налаживала международные отношения только с теми, с кем находилась в непосредственном контакте, обязательства, взятые племенем, действовали только на территорию кочевания данного племени. Зная эту особенность политической организации кыргызов, соседние государства и ханства пытались установить контакты с лидерами конкретных племен, заручиться их поддержкой или нейтральной позицией. Таким образом, кыргызские племена, независимо друг от друга, вступали в военно-политические, дипломатические, торговые отношения с Цинским Китаем, Кокандским, Бухарским ханствами, казахскими ханствами, эфемерными государственными образованиями Восточного Туркестана, позже с Российской империей. Это говорит о том, что у кыргызского народа, в рассматриваемое время, отсутствовал единый центр власти и управления.

Такая сложная политическая история наложила свой неизгладимый отпечаток на систему власти и управления в кыргызском обществе. Для кыргызской системы управления не был характерным институт чингизидов, который присутствовал в политической практике казахов, кочевых узбеков, а также у тех народов, которые отпочковались от Золотой Орды после ее распада. В кыргызской политической практике легитимностью власти преимущественно обладали исключительно так называемые «природные» кыргызские ханы.

В XVIII и первой половине XIX веков южнокыргызские племена входили в состав Кокандского ханства, где наряду с узбеками, таджиками, кыпчаками составляли военно-политическую опору ханства. Северокыргызские племена долгое время, вплоть до первой четверти XIX века, существовали автономно, не входя в состав ни одного соседнего ханства или государства. Только, примерно, с 1825 по 1863 годы находились в номинальном подчинении Кокандского хан-



ства. Однако, и этот небольшой отрезок времени сопровождался перманентными выступлениями против ханства. А общее восстание южнокыргызских племен в 1873–1876 гг. привело к глубокому кризису ханства, чем незамедлительно в своих интересах воспользовалась Российская империя, которая ликвидировала ханство и насильственно присоединила большую часть восставших против ханства южнокыргызских племен в состав своего государства [1.180].

Таким образом, особенностью политической истории кыргызского народа является то, что он, имея практику государственного строительства разного типа, в том числе централизованного, окончательно не сумел преодолеть систему родоплеменных отношений. Родоплеменная солидарность оставалась основой общественного строя, ведущей тенденцией политического развития, организации системы власти и управления вплоть до начала XX века, а ее рецидивы проявлялись и в советское время. В период постсоветского развития эта система переживает второе рождение, она вновь возвращается в современную действительность, превращаясь в один из действенных компонентов политической культуры кыргызского народа в начале XXI века [1.113, с. 229–234].

В целом, отсутствие сильного централизованного государства не мешало кыргызскому народу иметь собственную территорию обитания, общеэтническую идентичность [1.69; 1.131, с. 14–42; 1.36, с. 73–134], культурную общность и систему ценностей и т. д., которые передавались из поколения в поколение, принимая устойчивый характер.

Рассмотрим основные элементы этнических традиций в сфере потестарной (политической) организации кочевого социума.

В XVIII и первой половине XIX веков система власти и институты управления вытекали из родоплеменной организации кыргызского общества и патриархальных отношений. Все племена и роды, входившие в состав кыргызского народа, четко идентифицировали себя общим этнонимом «*кыргыз*». Народ эл состоял из племен *уруу* и родов *урук*, которые в свою очередь входили в трехчленную структуру: правого и левого крыльев *оң канат* и *сол канат* и группы племен

под названием *ичкилик*. Имеются достоверные исторические свидетельства, что эта система уже существовала в XV–XVI вв. [1.154, с. 200–216]. Эта структура была легитимизирована в устных исторических генеалогических преданиях *санжыра*, которые у всех групп кыргызов в тех или иных вариациях в целом совпадали, принимая канонический характер. Такая форма политической организации, названной трехчленной или дуальной, в целом была характерна для многих ранних и поздних кочевых народов Евразии. Кыргызские племена и роды в свою очередь делились на многочисленные родовые подразделения. «Как и у других народов Средней Азии, это деление уже давно не соответствовало кровнородственной структуре первобытного общества» [1.3, с.192]. Их объединяла «общность территориально-хозяйственных и общественно-политических интересов» [1.3, с.193].

Количество людей в племенах обычно считали по числу юрт. Во второй половине XIX века, по оценке русских исследователей, самыми крупными племенами были адыгене (около 17 тыс. юрт), бугу (свыше 10 тыс.), сарыбагыш (около 10 тыс.), солто (около 10 тыс.), саяк (свыше 8 тыс.), черик, кушчу, саруу, чон багыш, басыз и др.

Каждое кыргызское племя, в свою очередь, состояло из родов, количество которых у всех разнится. Обычно род имел от нескольких сот до 2 и более тысяч юрт. Наибольшим политическим влиянием, естественно, пользовались те племена, которые имели многочисленные родовые подразделения и большое количество юрт, в смысле народонаселения. В наихудшем положении находились мелкие родовые подразделения, а также те роды, которые в генеалогическом отношении имели неясное происхождение или были припущенниками *кирме уруулар*, *букара уруулар*. Они занимали самое низкое место в иерархии родоплеменных отношений, их могли поставить в качестве приза на больших тризнах или тоях, включить в состав приданого и т.д.

Система власти в кыргызском обществе имела исключительно потестарный характер. Это означало отсутствие общегосударственных центров организации власти и управления, бюрократического аппарата с четким определением его

полномочий и компетенций, прослойки государственных служащих, обычая государственного делопроизводства и т. д. Наоборот, система власти ограничивалась племенным уровнем, управленческий аппарат состоял из родоплеменной знати, управление осуществлялось, преимущественно, на основе неписанных правил – норм адата, господство и подчинение осуществлялись на традиционных отношениях и институтах власти и т.д.

Система власти и институты управления у всех групп кыргызов в целом имели одинаковый характер, в том числе механизм принятия решений, общая терминология названий должностей и т. п. Однако, в конце XVIII и первой половине XIX вв., в связи с включением приферганских, памиро-алайских, таласских кыргызов в орбиту государственной политики Кокандского, отчасти Бухарского ханства, из их среды начинает формироваться ханская номенклатура, соответственно появляется новая социально-политическая прослойка: *датка*, *беки* др. У кыргызов ими становились, в основном, представители родовой верхушки, которые наряду с выполнением полномочий биев, также осуществляли чиновничьи функции, возложенные ханской администрацией. У кыргызов северной части также появляется новая господствующая верхушка *манапы*, которые абсолютно не относятся к номенклатуре Кокандского ханства, однако за короткое время превращается во влиятельную силу в кыргызском обществе. Народ в их лице видел узурпаторов власти, тиранов, разрушителей общепринятых норм и правил кочевого социума (см. раздел «Социальная иерархия»).

Племя имело следующие институты власти: предводитель, совет родоправителей, военная дружина. Во главе племени стоял верховный бий *чоң бий*. Он выполнял военную, административную и судебную функции. Военная функция заключалась в организации племенного ополчения на случай войны, назначения военачальников различных подразделений, ведения переговоров о войне и мире, мобилизация ресурсов и т.д. При выполнении военной функции он опирался на институт баатыров. Административная функция включала распределение пастбищ между родами, установления порядка использования водных источников, решения

спорных вопросов между родовыми подразделениями внутри племени, наказания злостных нарушителей общепринятых правил поведения, созыв общеплеменного совещания и др. В выполнении административных функций ему помогали советники, механизмами осуществления в жизнь его указаний был институт *джигитов*. Одной из важных функций верховного главы племени была судебная функция. Он рассматривал гражданские и уголовные дела. Однако, он рассматривал не все дела, а только дела, по которым одна из сторон не была удовлетворена решением родового бия, или дела, имеющие особое значение. В отличие от судопроизводства на уровне родового подразделения, где дела рассматривались в единоличном порядке, верховный бий рассматривал дела в присутствии не менее трех родовых биев своего племени.

При верховном бие мог быть совет *жыйын, топ* или *кеңеш*, который состоял из родовых биев. Он созывался в необходимых случаях. Деятельность совета не носила строго регламентированный характер, каждый участник имел право свободно выразить свое мнение. Свою работу совет мог закончить за один день или в течение нескольких дней, в зависимости от степени сложности обсуждаемого вопроса. Расходы по пребывании членов совета полностью брал на себя верховный бий. Решения, принятые на совете, подлежали неукоснительному выполнению. Если возникали новые обстоятельства, то верховный бий вновь созывал совет.

До принятия кыргызскими племенами подданства России, существовал институт *курултай*. Он созывался редко и только для решения судьбоносных вопросов. Курултай мог созываться отдельным племенем самостоятельно или группой племен по предварительному согласию. Так, в 1825 г. в местности Жыргалан на реке Тюп (вост. побережье оз. Иссык-Куль) был созван курултай бугинских кыргызов, где обсуждался вопрос о принятии российского подданства племенем бугу; в 1842 г. в местности Кызыл-Саз на западном побережье оз. Иссык-Куль созывался курултай с участием нескольких крупных северокыргызских племен, где верховный манап племени сарыбагыш Ормон был провозглашен ханом [1.215].

На курултаях участвовали не только родовые бии, но другие влиятельные в своем племени люди, баатыры. Состав участников межплеменного курултая отбирался лично главой племени.

Верховный бий держал при себе постоянную вооруженную дружину *жигиттер* и личную охрану *жасоол*, которая всегда находилась рядом с охраняемым. Предводителем племени становились по наследству, должность передавалась от отца одному из способных сыновей.

Следующим за племенной формой власти по нисходящей линии была власть родового бия. Ему формально подчинялись айылные старейшины – аксакалы, которые в свою очередь были главами патронимических объединений – *бир атанын балдары* «дети одного отца». Родовому бию принадлежали, преимущественно, административные и судебные функции. Административные функции включали определение дня перекочевков, порядок движения людей и скота, мобилизацию ресурсов и участие в общеплеменных мероприятиях и др. Судебные функции: рассмотрение гражданских и уголовных дел, определение меры наказания, взыскание штрафов с провинившихся и т.д. Родовые бии при осуществлении своих властных полномочий опирались на старейшин патронимических объединений. Возле него могли находиться несколько джигитов, которые выполняли поручения бия. Власть родового бия ограничивалась в пределах своего рода. Его власть мог унаследовать один из его детей, но власть могла перейти и к другому авторитетному человеку внутри рода.

Реальным влиянием на конкретного человека, конкретную семью обладал институт старейшин – *аксакал*, который замыкал вертикальную структуру власти в кыргызском обществе. Аксакалами называли не только седобородых людей в старом возрасте, но и тех, кто из-за отсутствия старших по возрасту людей вставал во главе патронимии – семейно-родственной группы *бир атанын балдары*. Эта группа представляла собой первичную структуру рода. Основной единицей группы была семья, которая была представлена в двух типах: большая патриархальная (в форме расширенной

или неразделенной семьи) и малая индивидуальная (моногамная) семья. Такие группы состояли из нескольких десятков семей *тутун*. Члены семейно-родственной группы между собой находились в реальных кровнородственных отношениях. Эти группы назывались по имени общего предка, к которому восходили 4-5-7 колена. Каждый член группы прекрасно знал имена предков своей родственной линии, родственных ответвлений внутри группы. Семейно-родственные группы имели экзогамный характер — браки внутри группы строго запрещались. Власть старейшины распространялась на всех членов семейно-родственной группы, а также на членов конкретных семей. Старейшина в основном выполнял административно-хозяйственные, воспитательные функции. Иногда выступал в роли третейского судьи, когда к нему обращались за решением мелких споров, нарушений.

Одним словом, именно в мелких родовых подразделениях сохранялись «комплекс живых и активно действовавших явлений патриархально-родового быта» и были одновременно и остаточной «живой» формой родоплеменной организации, и своеобразным пережитком патриархальных семейных общин [1.3, с. 193].

Такая вертикаль власти была характерна практически для всех родоплеменных групп кыргызского народа. При самостоятельности решения вопросов жизнедеятельности в рамках семейно-родственной группы существовали вопросы, которые решались на уровне рода или племени. Это касалось, прежде всего, начала цикла кочевания, занятия пастбищ, проведения больших торжеств, определения состава гостей, порядок угощения, определения размеров призов, предъявления обвинений по убийству, организации барымта (баранта) и т. д. В периоды обострения военно-политической ситуации родовые подразделения, по приказу предводителя племени, старались держаться близко друг к другу, чтобы кочевья составляли непрерывную цепочку вдоль реки, имея выгодные позиции для отражения внезапной атаки противников. А во время перекочевков в нестабильное время, организовывали охрану кочевья. В этом отношении пред-

ставляет интерес организация перекочевки племени бугу (иссык-кульских кыргызов), относящаяся к первой половине XIX века.

Предводители бугинцев Боронбай, Муратаалы созывают родоправителей, айылных старшин на общеплеменной совет, где обсуждается вопрос о назначении дня перекочевки племени, порядок движения, охрана кочевья (территория кочевья бугинцев составляли Иссык-Кульскую котловину, горные пастбища, простирающие от Кулжи до Текеса). Известным баатырам поручается следующий порядок охраны кочевья: охрана северного побережья озера поручается Балбаю баатыру, южное побережье – Жанек баатыру, восточное – Омур баатыру. Их задача – со своими воинами отразить внезапное нападение противников [1.132, с. 527]. В назначенный день все родовые подразделения, айылы в обязательном порядке должны были сниматься с места.

Советы были важными институтами управления племени, рода. Советы, проводимые на уровне племени, назывались *чоң жыйын*, *чоң топ*, т.е. большой совет. В них вопросы решались на коллегиальной основе, каждый участник должен был высказаться по тому или иному вопросу. Окончательное решение, однако, принадлежало верховному бию (манапу) племени. В теплое время советы проводили на природе, для чего выбирали возвышенное место *дебө*. Иногда, в качестве синонима, использовали словосочетание *дебөгө чыгуу*, что означало советоваться. Как правило, начало совета, его окончание сопровождалось угощением присутствующих, для чего в обязательном порядке забивали крупный скот. Если совет проводился в рамках племени, без участия посторонних лиц, участники содержались, как было отмечено выше, за счет верховного бия (позже манапа). В случае, когда на совет собирались представители нескольких племен, то каждая группа в течение всего времени пребывания содержалась за свой счет, для чего к месту проведения собрания заранее отправляли обслуживающий персонал, в задачу которого входило обеспечить автономную жизнедеятельность представителей племени за все время пребывания на собрании. Для этой цели привозили и устанавливали несколько юрт, для обеспечения пищей пригоняли определенное ко-

личество различных видов скота. Безопасность пребывания лидеров племени, обслуживающего персонала, обеспечивала вооруженная дружина.

Надплеменные собрания обычно проходили в строгом соблюдении «кочевого протокола». Вербальные и невербальные приемы общения имели глубокий смысл, каждое слово, выступление прежде, чем произноситься, обдумывалось со всех сторон, с учетом прошлого, настоящего и возможных последствий в будущем. Ход собрания, выступления лидеров, поведения участников собрания и другие нюансы становились предметом детального обсуждения в узком кругу внутри племени, по существу, проводилась «аналитическая» работа, вырабатывалась «стратегия» на последующие заседания совета. У каждого лидера собрания были специальные люди, которые отличались проницательностью, находчивостью, политическим чутьем, способные повернуть ход собрания в выгодные для себя сторону. Такими способностями отличались в XIX веке Тилекмат, Шамен, Кыдыр, Көкөтөй [1.21, с. 19, 187]. и др., чьи слова, мудрые решения, обращения к участникам различных собраний, практическая деятельность составляют бесценное наследие кочевой потестарно-политической культуры кыргызского народа. Эпическое и фольклорное наследие народа содержит массу персонажей, которые обладали искусством воздействия на конкретные личности или массы.

Важным элементом института управления в традиционном кыргызском обществе является оформление, в соответствующих формах, общепринятых решений *бутум*, *кесим*. В XVIII – первой половине XIX веков все решения закреплялись в устной форме, которая в зависимости от характера вопроса (военный, административный, судебный) и уровня принятия (надплеменной, племенной, родовой, патронимической или личностной) называлась *ант* (вар. *касам* или *касам ичүү*) (клятва), *шерт* (обязательство), *жан берүү* (*присяга*), *кесим* (приговор суда по обычному праву), *убада* (обещание, держать слово) и т.д.

Большое политическое значение имели клятвенные заверения на уровне надплеменных отношений, которые носили преимущественно военно-политический характер и

действовали до достижения оговоренной цели. Договор, носивший надплеменной характер, скреплялся кровью, для чего забивали коня определенной масти, как правило, светло-сивого *ак боз ат*, окропляли сабли кровью забитого коня и при этом произносили формулу: «*Кимде ким ушул антты бузса көк кирип кызыл чыксын*» («Пусть тому, кто нарушит клятву, сабля войдет и выйдет красным»). Данная форма клятвы зафиксирована еще в средние века, упоминание о ней имеется в труде М.Кашгари «Словарь тюркских наречий». Позже вместо сабли во внутренность жертвенного животного просовывали правую руку и произносили: «*Кимде ким антты бузса ушул малдай мууздалып калалы*» («Кто нарушит клятву, тот будет зарезан как это животное»). Клятвоотступничество *анттан таюу* расценивалось больше, чем преступление, те роды или племена, лидеры которых нарушили клятву, преследовались не одно поколение. Поэтому цена клятвы была очень высокой, отступничество от нее считалось из ряда вон выходящим событием. В вербальных клятвенных актах клялись именем синего неба *көк теңир*, земель и водой *жер-суу*, именами предков *ата-баба*, духов *арбак*, выдающихся личностей, родителями, детьми, материнским молоком *эне сүтү* и т. д., позже клятву держали на Коране. Клятвенные формулы имели краткий, емкий, глубокомысленный характер, с четкой формулировкой санкций в случае нарушения клятвы одной из сторон.

Клятвенные заверения между двумя людьми скрепляли обнажением сабель, разрезанием пополам палочки, кровопусканием пальца мизинца и сосанием ее и т.д., которые завершались в обязательном порядке умиловительными жертвоприношениями.

Судебное решение, на основе обычно-правовых норм, называлось *кесим*. Ф.А. Фиельструп в 20-х годах прошлого века зафиксировал следующий ритуал окончания судебного вопроса о мести за убийство: «Берут палочку по приказанию старейшин, двое держат ее за концы. Вместе с палочкой держат двух-трехгодовалого бычка. Палки и отрезок хвоста бросают, а бычка берет тот, кто резал палку. Люди, принимавшие в этом участие, являются свидетелями конечного

решения спора, который не может быть после этого снова поднят. Это древний обычай» [1.226, с. 242]. Этот ритуал назывался *чыбык кыркуу* (разрезать палочку), означавший окончание спора. В случае, когда человека обвиняли в совершении преступления, которого он в действительности не совершал, проводили ритуал *жан берүү* (буквально: «отдать душу»; перен. знач. - «дать присягу»), для чего он, по решению суда, один поднимался на возвышенность и вслух произносил клятвенную формулу о своей невинности. Однако, специально назначенный судом человек должен был незаметно подойти к нему и услышать его клятву, чтобы убедиться в его искренности. После обвиняемый проводил обряд *уй (торпок) кескилейт* – резал корову или бычка на куски, а мясо раздавал людям. Если общественность все-таки продолжала подозревать его в совершении преступления даже после этого ритуала, то к нему продолжали относиться с презрением, он был нежеланным гостем в других семьях. Это подтверждается и в полевых материалах Ф.А.-Фиельструпа [1.226, с. 243–244].

Наряду с вербальной формой оформления решений в международных отношениях практиковались письменные формы договоров, соглашений, обязательств. Эта традиция имеет глубокую историю, истоки которой уходят в древнекыргызский, древнетюркский периоды истории. В китайских исторических анналах сохранились письма китайских императоров к кыргызским каганам, относящимся к эпохе центральноазиатской кыргызской державы IX-X вв. Они были переведены на кыргызский и русский языки и стали достоянием современной исторической науки. В них сообщается о полученных письмах от кыргызских каганов, о взаимных обязательствах по тому или иному вопросу кыргызско-китайских отношений и т. д. [1.186, с.386–390]. В новое время в период установления дипломатических контактов с Российской империей крупные северо-кыргызские племена в письменной форме обращались к русским царям с просьбой принятия в подданство и брали на себя вполне конкретные обязательства. Эти прошения назывались «*шерт*» (клятва, условия), составлялись арабским письмом на кыргызском

языке и удостоверялись подписью глав родов племени с проставлением отпечатков большого пальца и печати «*моёр*».

Следует особо подчеркнуть, что система управления в традиционном кыргызском обществе зиждилась на принципах солидарности, взаимопомощи, взаимовыручки (патрономической, родовой, племенной), коллективной ответственности. Морально-правственной основой такой системы являлась честь рода, племени *намыс*, за которую каждый член должен был, не щадя себя, бороться [1.244]. В советской историографии данную идеологию считали скрытой формой эксплуатации сородичей для достижения корыстных целей имущей частью населения. Однако, в действительности, феномен *намыс* заслуживает более глубокого и внимательного изучения в соответствии с историческим процессом, морально-правственной атмосферой того времени.

Честь, достоинство *намыс* имели непреходящее социально-культурное значение в жизни кыргызского народа в условиях кочевого быта, движущей силой родового или племенного патриотизма. Они служили знаменем в борьбе за авторитет рода или племени, за сохранение подобающего места в родоплеменных отношениях. По призыву лидера рода или племени каждый взрослый, способный нести оружие, должен был выступить в полном снаряжении в поход. В мирное время, когда проводились массовые общественные праздники или тризны, соревновались также по родам и племенам, где каждый участник должен был не щадя живота вступать в спортивное единоборство, руководствуясь честью рода. Каждый член рода, независимо от социального или общественного положения, находился под защитой своих сородичей. Унижения, оскорбления, побои члена рода, семьи, родовых подразделений воспринимались как покушение на честь и достоинство всего рода или племени. Жалобы на подобные действия представителей чужих родов сразу становились предметами межплеменных или межродовых отношений. Лидер рода или племени требовал объяснений, восполнения нанесенного морального вреда *айып*, который имел материальный характер. В случае признания вины, в зависимости от ущерба род или племя восполнял

всем миром предъявленный иск. Также поступали в случае совершения тяжких преступлений. В более ранний период за пролитую кровь отвечали кровью *канга кан, өлүмгө өлүм* (кровь за кровь, смерть за смерть). В XVII – в первой половине XIX веков кровную месть стали заменять вирой *кун* – платой за убийство, который имел социальную и гендерную дифференциацию. Кун платили крупным скотом, могли отдать в качестве платы мелкие родовые подразделения неясного происхождения, девушек. Ответчиком выступал весь род или племя, в зависимости от масштаба конфликта. Более сложный, почти неразрешимый характер имели конфликты, связанные с убийством родоправителей. Тем не менее и такие конфликты разрешались с помощью потестарных институтов – при посредничестве влиятельных родоправителей, не втянутых в конфликт. Институт посредничества *арачы, ортомчу, кепилдик* был одним из действенных механизмов мирного решения спорных вопросов в сфере межродовых, межплеменных отношений.

Как известно, властные полномочия лидера племени ограничивались рамками собственного племени. Он не имел права повелевать представителю чужого племени, если даже он находился на низком социальном положении. Любые попытки подчинения воспринимались как покушение на честь другого племени.

Таким образом, можно заключить, что в условиях кочевого общества родоплеменная солидарность, как один из важных аспектов потестарно-политической системы общества, имела жизненно важное значение для каждого члена рода или племени, по существу, гарантировала защиту от чужих посягательств. Система властных отношений ограничивалась рамками рода или племени, так называемые завуалированные формы экономической эксплуатации бедных семей, на самом деле имели форму социальной поддержки бедствующих сородичей. Это было продиктовано, прежде всего, заботой сохранения благосостояния членов рода, чем выше уровень их состоятельности, тем выше был авторитет и влияние того или иного племени в межплеменных отношениях.

Процесс социальной и имущественной дифференциации кыргызского общества углубился в период кокандской, а затем российской колонизаций и, связанный с ней, усилением налогового гнета. Количество безлошадных, безскотных семей резко увеличивается, социальная поддержка сородичей превращается в открытую форму их эксплуатации, родовая солидарность утрачивает бывшее значение, приобретает уродливые формы. Вековые родоплеменные институты власти и система управления подвергаются сильной трансформации. У северокыргызских племен институт биев уступает новому институту власти — манапству; у южнокыргызских племен под влиянием институтов власти восточнопотического типа (кокандского ханства) начинает формироваться чиновничье-бюрократический аппарат управления.

Упомянутый институт манапства, выросший из недр кочевого общества (на базе института бийства), за короткий отрезок времени превратился в один из действенных и тиранических по характеру институтов власти у ряда северокыргызских племен. Манапство, как новый зарождающийся институт власти, вклинивалось в традиционную структуру родоплеменных отношений и вырабатывало механизмы институционализации своего положения в обществе. Манапы имели своеобразную группу молодых людей *жигиттер*, которые поддерживали их среди сородичей, выполняли их распоряжения, от их имени наказывали ослушников т.е., выполняла полицейско-карательные функции. Семьи рядовых общинников испытывали ужас и смятение при появлении в их айыле манапов или их приспешников. Они обязаны были делиться с ними своим благосостоянием, в том числе скотом и пищей, прежде всего мясом. Так, рядовой кочевник должен был отдать часть туши скота, заколотого впрок *согум* или угостить манапа и его сподвижников. При проведении *тоя* — семейного пиршества, самая почетная часть конины — *уча* передавалась манапу, хотя это считалось нарушением общепринятых правил в кыргызском обществе. Согласно правилам, *уча* подавалась родовым старшинам, айылным старейшинам, почетным гостям, непосредственно присутствующим на праздничных или поминальных трапезах.

С присоединением кыргызских племен в состав Российской империи и внедрением российского законодательства в сфере административно-территориального управления, судопроизводства и т. д., коренные изменения претерпевают традиционные система власти и институты управления. Существовали следующие уровни территориальной организации: области, уезды, волости и айылы. В первых двух уровнях управление имело полувоенный характер, они возглавлялись царскими офицерами, участковыми приставами. Волости и айылы управлялись волостными и старшинами, которые избирались из числа местных баев и мананов под надзором царских чиновников, позже военные губернаторы областей были наделены правом по своему усмотрению проводить выборы или единолично назначать волостных и старшин. Традиционные институты власти аксакалы, би, а также казы участвовали в управлении на уровне местных сообществ, однако их авторитет и влияние на управляемых имели отчетливую тенденцию ослабления.

Вместе с тем, внедрение российской административно-территориальной практики с уравниловкой количества населения по административным территориям, нанесло чувствительный удар по родоплеменным отношениям. Целые группы населения, айылы, родовые подразделения воссоединялись с сородичами или переселялись на новые территории, в результате чего происходило смешение населения. Бывшие мелкие, зависимые от сильных племен роды получали самостоятельную административную территорию со своими органами управления. Это явление в народе получило название *куюлуш*, *кең куюлуш* (буквально: «сливание, вливание») [1.132, с. 553]. Это приводило к ярости и ожесточенному сопротивлению со стороны сильных племен, патронов, которые никак не могли мириться с тем, что бывшие зависимые роды получали самостоятельность. Веками сложившаяся система господства и подчинения рушилась на глазах, бывшие зависимые, «безродные» группы населения получали самостоятельность и выходили из зависимого положения. Сильные роды, племена лишались эксплуатируемой части населения. Конфликт во многих случаях носил

вооруженный характер. Однако русская администрация, несмотря на протесты, конфликты, неуклонно проводила в жизнь решения царских властей, подавляя силой противоборствующие стороны.

Создание колониальных институтов власти не ограничивалось уравниловкой количества населения по административным территориям. В процессе внедрения царского судопроизводства внимательно изучались обычаи местного судопроизводства, систематизировались местные правовые нормы и составлялись на их основе нормы и правила судопроизводства под названием «Эреже» (в русских источниках «Иредже»), которое применялось местными судами на основе норм обычного права *адат*.

Новая колониальная администрация запретила межродовые конфликты, барымту — угон скота, что было в целом положительным явлением в жизни кыргызского населения. Однако, в связи с проведением переселенческой политики сузилась территория кочевания хозяйств, тяжелым бременем легла налоговая политика царизма, а также выборная система формирования органов колониальной власти и местного управления, породила доселе неизвестное в потестарно-политической культуре народа явление, как подкуп голосов избирателей, взяточничество, подделка документов, лжесвидетельство, подкуп судей и т. д. [1.109, с. 172–175]. Кроме этого, традиционные институты власти, несмотря на резкое урезание их полномочий, становились опорой колониальной власти на местах. Из их среды комплектовались органы власти на уровне волостей и айылов. Однако, способные юноши, выпускники русско-туземных школ из числа кыргызской молодежи, после получения соответствующего образования в уездных, областных учреждениях поступали на службы в органы колониальной администрации. Позже из их числа выросли видные государственные и общественные деятели страны.

Основой потестарной организации общественного управления были строгая социальная иерархия и стратификация кочевого социума, где каждый член общества четко знал свое место в структуре социума и действовал сообразно своему положению.

1.2. Социальная иерархия и стратификация

Достоверные сведения о социальной иерархии кыргызского народа, накануне принятия российского подданства, имеются в разнообразных источниках, что дает историкам возможность реконструировать социальную иерархию традиционного кыргызского общества. Однако, в исторических исследованиях советского периода социальные отношения рассматривались с точки зрения формационной методологии, где главным требованием являлась оценка социальных групп с позиции роли и места в системе социально – экономических отношений и теории классовой борьбы. Не отрицая социальную дифференциацию кыргызского общества на основе неравномерного имущественного положения его членов, следует отметить, что это было обусловлено не только хозяйственно-экономическими предпосылками, но и прежде всего особенностью функционирования кочевой этнокультурной системы. Любой человек, даже если он раб, находился в системе социальных отношений. Кочевая система отвергала только тех, кто систематически нарушал общепринятые правила поведения, такие люди, становясь изгоями общества, уходили в небытие. Но их было крайне мало. Для кочевника выход из системы означал неминуемую гибель. Это очень важное методологическое обстоятельство помогает правильно понять социальную иерархию кочевого мира, в том числе кыргызского. Поэтому такие формулы, как *«эл менен, журт менен бир бол»*, (буквально: быть вместе с народом), *«эл көргөн күндү көр»* (буквально испытать то, что испытывает народ), *«эл менен бийиксиң, элден чыксаң кийиксиң»* (буквально: величие твое с народом, вне народа ты – дикий зверь) и др., были не пустыми словами, а идеологией кыргызского кочевого общества, обеспечивающий внутриэтническое единство, сплоченность, нацеленность на коллективные действия.

Социальная иерархия традиционного кыргызского общества отражала реально существовавшие социальные, экономические, культурные, идеологические и др. отношения на основе патриархально-родовых традиций. Кыргызское население состояло из различных социальных иерархий,

которые можно сгруппировать по половозрастным, семейно-брачным, имущественным, социально-профессиональным, ранговым, культурно-символическим (религиозным), мифологическим признакам.

Половозрастная социальная иерархия в традиционном кыргызском социальном пространстве имела важнейшее значение. Общественная и семейная жизнь протекала строго по половозрастному принципу. Людей одного возраста собирательно называли «*курбу-курдаштар*» (буквально: *ровесники*), «*теңтуштар*» (буквально равные), «*достор*» — друзья, «*үзөңгүлөш*» — соратники, единомышленники и т. д.

Уделом женщин было ведение домашнего хозяйства, воспитание детей, подготовка девочек к замужеству, участие в межсемейной трудовой кооперации в рамках семейно-родственной группы и т. д. Мир женщины ограничивался собственной юртой, айылной общиной. Жизненный путь женщины имел несколько этапов: детство — *бала чак*, отрочество — *тестиер*, *кыз кези* или *секелек*, помолвленный период — *кайындалган кези*, замужество — *эрге чыккан*, зрелая женщина — *катын*, *аял*, пожилой возраст — *байбиче*, возраст старухи — *кемпир*. До замужества девочка находилась на особом положении: была баловнем семьи, все лучшее и красивое доставалось ей, пользовалась всеобщим уважением и почитанием. Ее считали гостем дома — *кыз үйдөгү конок*. С ровесниками, в том числе мальчиками, она могла свободно общаться, играть. Однако этот беззаботный период жизни девочки был очень коротким, положение коренным образом менялось со дня согласия отца выдать ее замуж. С этого момента дено и ноцно возле нее находилась мать или кто-нибудь из снох, которые всячески оберегали ее целомудрие. Пространство ее действий резко сужалось, круг общения сокращался до ее подруг, главным занятием были шитье, вышивка, помощь матери в подготовке свадебного приданого. Замужество помолвленной означало исключение ее из рода отца. Кроме приготовленного приданого и доли скота, переданного ей при повторном посещении родительского дома, дочь ничего не наследовала от отцовского хозяйства и не имела прав на движимое и недвижимое имущество отца.

В замужестве ее жизнь протекала в семье, в кругу женщин семейно-родственной группы, однако не была затворнической. Невеста не носила паранджу, чадру, свободно общалась со своими сверстницами-женщинами, могла принимать участие в массовых общественных мероприятиях не только как зрительница, но и как участница различных соревнований (как верхом, так и в пешем виде). С переходом к зрелому возрасту ее статус менялся. Если женщина стала матерью многочисленных детей, бабушкой внуков, она пользовалась непрерываемым авторитетом не только в своей семье, но и в семьях семейно-родственной группы. С ее мнением считались, следовали совету.

Возраст мужчины в отличие от возраста женщины имел ярко выраженный социально значимый характер. Его становление имело непосредственную связь со становлением его социального статуса в обществе, так как мужчина считался продолжателем рода, наследником семейных и личностных традиций, от его действий зависели жизнь и безопасность семьи и рода. Мальчика с раннего возраста воспитывали в суровых условиях. Его жизнь состояла из следующих этапов: младенчество — *бала чак*, детство — *тестиер*, отрочество — *боз улан*, возмужалый возраст — *жигит*, зрелый возраст — *чоң киши*, пожилой возраст — *аксакал*, старик — *абышка*, *чал*.

С раннего возраста мальчики приобщались к труду. Их воспитание было не только семейным, но и делом семейно-родственной группы. Жизнь мальчика протекала в кругу детей семейно-родственной группы, айылной общины. Детские игры и развлечения были первыми средствами общения мальчиков, формировали чувство коллективизма, а также проявление лидерских качеств. Именно в таких формах общения просматривались способности того или иного мальчика к определенным видам деятельности. Формирование будущего джигита проходило под зорким бдением многих родственных глаз, которые могли безошибочно определить будущий жизненный путь мальчика. С наступлением отрочества хозяйственных забот прибавлялось, повышалась ответственность за выполнение конкретных видов труда в ското-

водстве, земледелии или охоте. Мальчик мог заночевать рядом со скотом, охраняя его от воров, нападения хищных зверей. Это возраст, когда дети объединялись в группы, подражая взрослым, играли в групповые игры. Имитировали конноспортивные игры взрослых (козлодрание, поднятие монеты с земли, скачки и т.д.). В этом, а иногда более раннем возрасте, мальчик мог быть наездником, участвуя в больших конных скачках. Именно в этом возрасте проявляется живой интерес к устным рассказам стариков об истории, героических поступках предков, к эпическим произведениям и т. д. Отец мальчика начинает думать о будущем его сватовстве и интересоваться о подходящих своему отпрыску девочками. У самих отроков появляется интерес к противоположному полу.

В период возмужания сына отец первым делом думает о его женитьбе. Это является долгом отца, и сын не вправе возразить его выбору. Безусловно, к вопросу о женитьбе сына отец подходил со всей ответственностью, поскольку речь шла и о его будущем потомстве. Он старался найти невестку равного социального статуса, не страдающую неизлечимыми болезнями, хозяйственную и самое главное - способную родить здоровых детей. Джигит принимал живое участие во всех общественных и семейных праздниках, играх, развлечениях. В хозяйственной жизни семьи он постепенно становится не только потребителем, но и добытчиком. Вместо отца выполняет его основные функции, может принимать участие в различных совещаниях семейно-родственной группы, выполнять поручения глав патронимии, рода. Честь рода, племени (*намыс*) становится идеологическим лозунгом всей его последующей жизни. С наступлением зрелого возраста он несет полную ответственность за свои действия. С момента отделения его от отцовской семьи он выступает самостоятельным членом семейно-родственной группы, на него распространяются все решения, принятые на собрании группы родственных семей. Если он является выходцем из знатной семьи, то в обязательном порядке участвует в делах в масштабе рода и племени. С переходом в категорию аксакала он становится мудрым советником, вершителем человеческих

судеб. При высоком авторитете и знании народного обычного права (*адат*) его могут выбрать в качестве *бия* – судьи по разрешению различного вида споров. На всех торжествах общественного и семейного цикла аксакал должен сидеть на самом почетном месте и получать почетные куски мяса. Слово его для остальных имеет обязательное значение и подлежит безусловному выполнению. С переходом в возрастную категорию *абышка*, *чал* – старик – он отходит от общественных дел и ограничивается формальным участием в них, все время находится в кругу семьи, членов семейно-родственной группы [1.77, с. 122–131].

Социально-профессиональная иерархия во многом была обусловлена характером хозяйственно-экономической специфики кыргызского общества. Главной отличительной чертой ее является отсутствие сословных объединений или группы закрытого типа, со своими ритуалами, символикой и т. д., характерными для некоторых слоев оседлого населения Туркестанского края. Некоторое исключение составляют носители особых знаний, умений религиозного характера, которые могли посвятить свои секреты так называемым «избранникам духов». Однако ими становились и люди, никогда не имевшие контакт с ними.

Чтобы добиться авторитета не обязательно иметь богатых и именитых предков, достаточно проявить энергию, умения, а при защите чести рода, племени – отвагу и храбрость. Такие люди быстро превращались в народных любимцев, про них складывали легенды, предания, славу о них передавали соплеменникам.

Открытость кыргызской кочевой системы для появления новых энергичных людей и быстрая легитимация в глазах общественности являлись важной чертой социальных отношений, позволявших рекрутировать новых лидеров из массы. Эта система благоприятствовала и появлению новых социальных групп, паразитирующих на доверчивости простых кочевников. Таким новым явлением в социальной иерархии в XVIII–XIX вв. был институт манапства.

Социальная структура кыргызского общества состояла из различных слоев населения. Главными критериями деле-

ния на те или иные социальные слои были экономическое состояние, родовитость, влияние, авторитет и др. В целом народ состоял из богатых, состоятельных людей *бай* и бедняков *жарды* или *кедей*. С.М. Абрамзон, характеризую социальную структуру кыргызского общества накануне Октябрьской революции 1917 г. считал, что «Основную массу кыргызского населения составляли владельцы сравнительно небольших стад (букара, чарба). Во главе той или иной группы населения стояла феодально-родовая знать в лице биев и мананов» [1.3, с. 167]. Однако, исторические источники, относящиеся к XIX в. представляли деление кыргызского населения по происхождению на две основные группы: *ак сөөк* – белая кость и *кара сөөк* – черная кость. Белой костью считались люди, которые принадлежали известным, крупным родам, черной костью – мелкие роды, с неясным происхождением [1.132, с. 529]. В родоплеменных общественных отношениях люди, считавшие себя представителями крупных и известных родов, пользовались преимущественным положением. Однако, это ни в коем случае не означает, что белая кость в социальном плане была однородной. Для нее тоже было характерно наличие социального расслоения на богатых и бедных, каждое из которых, в свою очередь, состояло из нескольких неравноправных групп.

Таким образом, социальная стратификация была характерна для обеих групп населения.

Дореволюционный исследователь кыргызского быта Б.Солтоноев выделяет следующие социальные слои у кыргызов: *бай, манан, хан, бий, дыйкан, чарба, букара, кул и сот* [1.132, с. 591]. Кроме того приводит народную поговорку, которая имеет важное значение в понимании социальной структуры традиционного кыргызского общества, и представляет примерное соотношение различных групп населения внутри родового подразделения в оценке самого народа: «*Баатыр алтоо, бай төртөө, кедей сегиз, бий жалгыз, кул тогуз*» (буквально: богатырей – шесть, баев – четыре, бедняков – восемь, бий – единственный, рабов – девять (А.К.). Значит, многочисленнее всех бедняки, затем рабы, за ними следуют баатыры, потом бай и бий» [1.132, с. 596–597]. Бий

был в единственном числе, поскольку единолично осуществлял судебные функции внутри родового подразделения. Такая социальная структура была характерна для кыргызского общества второй половины XIX и начала XX вв. В XVIII и первой половине XIX вв., как указывают источники, бедное население кыргызов не составляло большинство, соотношение было примерно 2/8 в пользу состоятельных семей. Резкое увеличение доли бедных семей во второй половине XIX в. было обусловлено военно-политическими, социально-экономическими факторами. Это налоговый гнет Кокандского ханства, перманентные восстания против него, колониальная политика царской России. Последнее обстоятельство породило такое, доселе неизвестное, среди кыргызского народа явление, как подкуп должностных лиц, голосов избирателей во время выборов в различные колониальные административные и судебные должности, формировавшиеся из числа коренного населения. Средства для подкупа собирались за счет народа, а точнее сородичей, ухудшая тем самым их материальное положение. Эти негативные изменения морально-нравственного порядка в кыргызском обществе нашли реальное отражение в творчестве ряда народных певцов — акынов, указавших на наступление новой эпохи в жизни народа.

Рассмотрим основные группы населения по социально-профессиональному признаку.

Главными источниками благосостояния человека были скот, пастбища, плодородные земли, охотничьи угодья. Однако, мерилом богатства и главным эквивалентом в торгово-экономических отношениях у кочевых кыргызов выступал скот, соответственно состоятельность человека определялась количеством скота. В традиционный период такой социальной прослойкой были *баи* — богачи. В зависимости от количества скота, его состава, а также от образа жизни и личных качеств, баев народ делил на несколько категорий: «1) *чоң бай* — большой бай или *март бай* — щедрый (крупный представитель этой группы, который не скаречничал и знался с властимущими); 2) *сараң бай* или *колтукчу бай* — скупой бай (жил грязно, гостей избегал); 3) *сасык бай* или *көкуй*

бай – вонючий бай, бай-скряга, бай-скаред; 4) *жеке мерез бай* – нелюдимый бай (он жил обособленно, кочевал только со своей семьей); 5) *уюткулуу* или *кордолуу бай* – наследственный, потомственный бай; 6) *ордолуу бай* – бай, близкий к ставке правителя» [1.102, с. 94]. Б. Солтоноев, как было сказано выше, классифицировал баев на четыре группы. Баи, входящие в первую группу, – *чоң бай* – считались наследственными, потомственными богачами. Они выделялись от остальных аристократическими манерами поведения, жили в чистоте, одевались в дорогие одежды, хорошо питались; жена бая, другие домочадцы не выполняли грязную работу. За них черную работу выполняли слуги, рабы, бедные и зависимые родственники. Бедных сородичей такие баи могли поддержать скотом. Остальные три группы баев составляли категорию состоятельных людей, которые избегали общения с людьми, вели замкнутый образ жизни, одевались скромно. Для них превыше всего было сохранение и увеличение поголовья своего скота, которым они ни с кем не делились. [1.132, с. 598–599]. Принципиальных отличий в имущественном плане между тремя группами богачей не было. Они не пользовались уважением народа. Представители именно этой группы отличались жесткой эксплуатацией бедных сородичей под прикрытием родовой взаимопомощи.

В целом бай, особенно *чоң бай*, *уюткулуу бай*, *ордолуу бай*, были основой экономически состоятельной части кыргызского общества. Владели от нескольких сот до нескольких тысяч голов скота, в том числе крупного. Кроме того они были носителями элитарной кочевой культуры, активными и деятельными участниками общественно-политических процессов, хранителями народных традиций. Обычаи и обряды жизненного цикла выполнялись в полном объеме именно в байских семьях.

В социальной истории народа важное место занимал институт *бий*. Он входил в категорию господствующей группы населения. Вероятно, первоначально бий выполнял важную общественную функцию – управлял делами кочевого социума. Производными от слова «бий» является *бийлик* – власть,

бийле – властвовать. Бии делились на айылные и родовые (племенные) [1.109, с. 19–24]. С.М.Абрамзон считает, что бии были основным костяком феодально-родовой знати кыргызского общества в XVIII в. и в более раннее время, в их руках сосредоточивалось руководство общественной жизнью, в том числе суд – главнейшая функция управления в то время [1.3, с. 168]. Позднее, в первой половине XIX в., в связи с появлением и укреплением на социальном пространстве института манапства бии ограничивались выполнением лишь судебных функций на основе норм обычного права. Вот что пишет об этом историк, академик Б.Джамгерчинов: «Если вплоть до первой четверти XIX в. бий мог осуществлять всестороннюю власть над своими племенами, являлся главою и правителем племени, то к середине этого века значение бия ограничивается уже исключительно судебными функциями» [1.63, с. 98]. Бий осуществлял судебные функции на основе норм обычного права *адат*. Однако эту функцию им пришлось делить с новой энергичной социальной группой – манапами.

Согласно историческим источникам в конце XVIII и в начале XIX вв. в социальной структуре некоторых групп северных кыргызов, в частности сарыбагыш, бугу, солто и др., появляется *манап* – новая социальная прослойка людей, история происхождения которых дискуссионна. Одни историки считают, что манап – новое название старого термина *бий*, манапами становились как и в старые времена, родоправители. Другие относят их к новой прослойке, выдвинувшейся в лидеры без поддержки родовых старейшин, т.е. узурпировавшей власть внутри рода. Как бы ни было, манап был типом руководителя рода или племени. Уже в XIX веке манапство представляло собой реальный институт власти, опиравшийся на родовую солидарность [1.65; 1.194, с. 333–349]. Манапство более отчетливо проявлялось у племен сарыбагыш, солто, менее – у саяков, бугу, и совсем отсутствовало у кыргызов юга. Согласно народным представлениям, существовало несколько категорий манапов: «1) *чоң манап* или *ага манап* – старший манап (ему подчинялись более мелкие манапы его рода, племени); 2) *жынжырлуу*

манап – наследственный манап; 3) *чала манап* – второстепенный манап (зависимый от старшего манапа); 4) *чолок манап* – самый мелкий манап (из таких манапов обычно выбирались в царское время пятидесятники); 5) *букара манап* – родственник манапа, который все же стоял выше других людей, были среди них и совершенно разорившиеся, опустившиеся [1.102, с. 16]. Манапы находились в одном социальном страте с баями. Однако, в отличие от них, внутри манапской прослойки существовала иерархия – подчинение мелких манапов старшим. Старшие манапы имели в своем подчинении определенное количество населения – *тутун* – до тысячи и больше, владели огромным количеством скота. Они выполняли разнообразные функции, в том числе судебные. Власть старших манапов передавалась по наследству [1.3, с. 169–170]. Самоуправство, граничащее с тиранством со стороны манапов в отношении рядовых кочевников, земледельцев, не знало предела. В исторических источниках, преданиях относящихся ко второй половине XIX и первой четверти XX вв. зафиксирована масса фактов и свидетельств, подтверждающих тираническую сущность института манапства. Об этом свидетельствует В.В. Радлов: «Как мне говорили, манапы обладали почти деспотической властью над своими поданными» [1.189, с. 353].

Институт баатырства является одним из элементов социальной иерархии, эволюционизированной из военно-демократического строя. Главное назначение баатыра обеспечение безопасного существования социума. С древнейших времен до начала XX в. баатыр был ключевой фигурой военных операций кочевников, выполняющий функцию военачальника над определенным количеством бойцов. Из числа выдающихся, бесстрашных, дальновидных баатыров вырастали основатели кочевых ханств, государств и империй.

История кыргызского народа богата плеядой баатыров, которые в самые трудные моменты брали инициативу на себя, защищали народ от внешних угроз, сами организовывали нападения на других с целью захвата пленных, добычи, скота и т.д., принимали участие в военно-политических событиях региона.

В зависимости от характера действий баатыров, их удали, физической силы известно несколько их типов. На основе этих характеристик Б. Солтоноев выделяет шесть категорий баатыров: 1) *адамдын шер* (буквально: лев в человеческом облике). Удадь этих баатыров не знает предела, они бесстрашно бросаются даже в тысячную толпу, сражаются днем и ночью, вновь и вновь вступая в сражение, и либо побеждают, либо погибают на поле брани, не считаясь с опасностью; 2) *кара көк или көк жал баатыр* (буквально: упрямый баатыр). Баатыр, стойко переносящий ранения. Переломанную руку он подвязывает к шее, ногу – в торока и продолжает бой. Протирая кровь с лица, вновь вступает в схватку. В случае жажды облизывает пот своего коня; 3) *илекор баатыр* – тип баатыра, который изнуряет противника своими военными хитростями. Он умеет действовать в команде, ложно отступает, завлекая противника в засаду, а отступая, внезапно поворачивает и ведет бой с противником. На поле боя не оставляет своих соратников. Такие баатыры пользовались большим уважением среди воинов; 4) *жеке баатыр*, отправляющийся на угон коней в одиночку; 5) *ээрчиге баатыр* – баатыр, идущий в бой или на угон коней только глядя на других. В действительности он боится прямого боя, но стыд перед товарищами закаляет и превращает его в баатыра; 6) *опсуз баатыр* – батыр, подражая другим богатырям, безрассудно бросающийся на врага и обычно попадающий в плен [1.132, с. 597–598; 1.102, с. 90].

Однако, данная народная классификация батыров, не раскрывает сущности института баатыра. Основным ее критерием является физическая, тактическая способность человека во время боевых действий. Баатырами у кыргызов называли также предводителей родов, племен (Атаке баатыр, Жайыл баатыр, Балбай баатыр, Жангарач баатыр и др.), которые, помимо военного предводительства, были и лидерами родов или племени. Кроме того, слово «*баатыр*» могли использовать в качестве звательного обращения к мужчинам. Таким образом, данный термин использовался в широком социальном смысле.

Баятыры, отличившиеся во время войны, поднимались почетом и уважением общества. В мирное время находились в кругу семьи, занимались ведением хозяйства.

В период господства Кокандского ханства в социальной иерархии произошли некоторые изменения. Многие южно-кыргызские правители родов и племен входили в правящую элиту ханства: Кубат бий, Акбото бий, Ажыбек датка, Алымбек датка, Курманджан датка и др. Кроме того, часть конного войска ханства состояла из кыргызских воинов, во главе которых были кыргызские военачальники. Предводителям кыргызских родов и племен хан присваивал титулы: *датка*, *бек* (глава бекства — территориально административная единица ханства в Ферганской долине), *алар башы*, *жуз башы*, *миң башы* (пятидесятник, сотник, тысячник — военачальники на основе десятичной системы). Титул *датка* присуждался многим видным представителям кыргызских племен, в том числе Кетмен-Тюбинской, Таласской долин. Главной целью раздачи титулов было стремление склонить кыргызскую кочевую элиту на свою сторону, создать опору ханства в кочевых районах, с целью сбора налогов для ханской казны, выполнения повинностей, в том числе воинской и т.д. [1.189, с. 353; 1.215, 135–154; 1.180]. Однако, кокандские титулы не вытесняли традиционную кыргызскую титулатуру, более того, не изменили традиционную социальную иерархию кыргызского социума. Это тонко было замечено дореволюционным исследователем И.Ювачевым при оценке роли известного предводителя алайских кыргызов и видного сановника Кокандского ханства Алымбека и его супруги Курманджан, получивших от руки хана титулы «бек» и «датка»: «...хотя муж ее (Курманджан — А.К.) получил звание бека от Худояр-хана, но эта ханская инвеститура была скорее условием приличия, чем действительным правом хана, так как алайские киргизы высоко чтили родовую «белую кость» своего бека и беспрекословно шли за ним, куда он их вел, даже без освящения их прав ханской властью» [1.249, с. 965].

Новшеством в социальной титулатуре является также появление у некоторых кыргызских предводителей китайс-

ких административных чинов. Кыргызские племена, кочевавшие в Восточном Туркестане, вступали во взаимоотношения с китайскими властями, что особенно проявилось после разгрома Джунгарского ханства в середине XVIII в., когда китайские войска оккупировали Восточный Туркестан. С целью склонить кыргызских предводителей на свою сторону присуждали им китайские административные чины, которые ни для их носителей, ни для кыргызского населения не имели никакого значения. Это было обычной политической практикой китайских правителей в отношении кочевых народов, история которой уходит вглубь веков.

Другую, многочисленную, социальную группу составляли бедняки – *кедейлер* – рядовые кочевники и земледельцы.

В различные периоды социальной истории кыргызского народа они составляли разное соотношение в социальной структуре кыргызского общества. В период кочевнических войн, естественно, были основой армии ханов. Война для них была способом самоутверждения, завоевания авторитета и почета, добычи материальных ценностей, скота и т. д. В мирное время кедейлер были опорой родоплеменной элиты. Как было отмечено выше, в XVIII и первой половине XIX вв. бедняки были в целом экономически состоятельной прослойкой населения, обеспечивающей себя всем необходимым. Кроме того, они имели в своем распоряжении как минимум двух боевых лошадей, доспехи для участия в военных действиях по призыву главы племени или хана. «Все боеспособные мужчины рода должны были по первому зову манапа взяться за оружие, чтобы отразить нападение или совершить его» [1.189, с. 353]. Отказ или ссылка на отсутствие боевого коня означали неминуемую гибель. В каждой кыргызской юрте находилось боевое оружие: пика, топор, сабля и др., готовые к применению для отражения внезапного нападения врага.

Однако, соотношение состоятельных и бедных в социальной структуре кыргызского населения принципиальным образом изменилось в последующий период, во второй половине XIX в. Количество бедняков становится больше, и имеет

тенденцию к росту. Впервые появляется категория безлошадных семей, что означает начало социальной катастрофы. С.М.Абрамзон в связи с этим пишет: «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» [1.3, с. 170]. Именно к этому периоду относится социальный термин «*бужара*», означающий зависимое положение от биев, манапов.

Из бедных людей при благоприятном стечении обстоятельств могли выйти состоятельные люди, которые пополняли социальную прослойку имущих людей. Такими обстоятельствами могли быть добычи от набегов *барымта*, призы за победу или призовые места в различных конноспортивных соревнованиях, скот, переданный бедняку богатыми сородичами за заслуги перед ними, и т.д. Состав бедняков у кочевников и земледельцев разнится. Однако они связаны общей чертой: являясь одновременно членами определенных родовых подразделений, и те и другие кочевали вместе со своими богатыми и состоятельными сородичами или на условиях отработок, долевых начал обрабатывали земли, принадлежащие богатым землевладельцам-сородичам.

Б. Солтоноев приводит следующую народную классификацию социального страта бедняков и их характеристику: 1) *томояк* или *орочу*; 2) *кара кашка кедей*; 3) *малай* или *жалчы*; 4) *жылкычы*; 5) *коңшу-колоңчу*; 6) *жакыр кедей*; 7) *аштыкчы*; 8) *койчу* [1.132, с. 599]. Первая группа – нищие во всех отношениях. Они существовали за счет подачек за охрану байского имущества, особенно хлебных ям – *ороо*, отсюда их второе название «*орочу*». Вторая группа могла иметь одного исхудалого коня или корову. Богатые семьи сторонились таких бедняков, так как они, помимо всего прочего, имели супротивный, чванливый характер. Третья группа – это наемные работники в богатых хозяйствах. Они занимались сбором дров, подношением воды и другими видами домашней работы в байских семьях. Четвертая группа – табунщики, тоже наемные работники. Их задача – охрана лошадей богатых семей на пастбищах. Эта была исклю-

чительно мужская профессия, требующая уход и круглосуточную охрану табуна. Труд табунщиков был престижнее и почетнее труда остальных бедняков. Из их числа набирались группы для совершения набегов — дружины — при предводителях родов или племен, а также конное войско. Табунщиков обычно набирали из своих сородичей, так как выходцам из чужих родов не доверяли. Они выступали также наставниками богатых отпрысков, которых обучали навыкам ухода за лошадьми, познанию секретов коневодства. Одним словом, табунничество было своеобразной школой мужского воспитания. Пятая группа всей семьей нанималась в байские хозяйства. Женщины доили коров, кобылиц, выполняли домашнюю работу. Мужчины ухаживали за скотом. Дети таких семей помогали родителям. Шестая группа представляла собой полностью деградировавшую часть бедняков, у которых не было семьи, детей. Даже не пытаясь трудиться, они перебивались случайными подачками. Седьмая группа бедняков ухаживала за полями, занималась уборкой урожая земель, принадлежащих богатым хозяйствам. Эти бедняки жили постоянно на зимовьях. Восьмую, многочисленную, группу бедняков составляли *койчу* — чабаны, которые ухаживали за мелким скотом баев. С разрешения баев они могли держать в общем стаде несколько голов собственного мелкого скота.

Часть бедняков — *коңшу*, *койчу*, *жылкычы*, кочевала вместе с байскими хозяйствами, другая часть — *аштыкчы*, *орочу* оставалась на зимовьях, ухаживая за байскими посевами, охраняя хлебные ямы, зимнее стойбище.

У кыргызов юга, помимо вышеуказанных социальных стратов, существовали и такие, которые в целом были характерны для таджикского, сартского и узбекского оседлого населения Ферганской долины. Это категория издольщиков — *чайрикеров*, поденщиков — *мардикеров* и др. Кроме того, в торговой сфере существовала прослойка людей, которая занималась посредническими услугами, *далдалчы*, *ортомчу*. Главная их задача — оказание посреднических услуг в торговых операциях, сведение интересов продавца и покупателя.

Между двумя социальными стратами находилась группа середняков, *орто чарба*. «Середняки хотя и сводили концы с концами, но их уверенность в завтрашнем дне при всесии манапов и частых бескормицах была весьма относительной» [1.3, с. 171]. Они могли пополнить ряды богатых, а также могли оказаться среди бедных слоев населения.

В традиционной социальной иерархии кыргызского общества существовало также рабство – *кулчулук*, которое носило патриархальный характер. Рабами были военнопленные, захваченные во время войн, ими становились также преступники, за которых их сородичи отказывались уплатить выкуп [1.3, с. 171]. Мужчину-раба звали «*кул*», рабыню – «*күң*». Б. Солтоноев приводит принятые народом восемь категорий рабов: 1) *боору такыр кул* – потомственный раб; 2) *үйдө туума кул* или *тондуу кул* – раб, рожденный от людей, находящихся в рабстве; 3) *төшкө жатар кул* – раб, рожденный рабыней от любовника; 4) *жумшатылып келген кул* – раб, пришедший в составе приданого; 5) *калыңга келген кул, күң* – раб, рабыня, пришедшие в составе калыма; 6) *олжо кул* – раб-военнопленник; 7) *түпсүз* или *жетесиз кул* – раб, не помнящий своего происхождения; 8) *кесик кулак кул* – раб, купленный на невольничьих рынках [1.132, с. 600]. Особенность кыргызского рабства заключалась в том, что рабы, в случае надлежащего поведения, послушания могли получить свободу, более того, обзаведясь семьей, остаться в роду хозяина. Имеется масса исторических свидетельств тому, что преданные хозяину рабы, получив свободу, обзаводились семьей, детьми, потомством. Таким образом, становились родоначальниками новых родовых подразделений в составе того или иного кыргызского племени. Эта уникальная в истории человечества социальная практика существовала почти у всех тюрко-монгольских кочевых народов с древнейших времен до их оседания в первой четверти XX в. и вытекала из сущности кочевого общества. Рабы со временем инкорпорировались в структуру кочевого социума, а их потомки при благоприятном стечении обстоятельств могли составить число знатных кланов.

Интересным явлением социальной иерархии кыргызов является институт с военно-полицейскими функциями, ко-

торый в разные периоды истории называли по-разному. В древнее время «чоро» или «кырк чоро» — сорок витязей, в позднее — «жигиттер» — джигиты, «жасак» — порученцы, «аткаминер» — всадники и т.д. Последние характерны для конца XIX и начала XX вв. Этот институт прошел ряд исторических этапов. Первоначально был основой военно-демократического строя кочевников, затем — личной гвардией ханов и предводителей племен. В условиях раздробленного существования народа институт джигитов выполнял разнообразные функции: от военной, для отражения внешней угрозы, до карательной, для беспрекословного подчинения соплеменников воле родоплеменной главы. Последняя функция стала ведущей со второй половины XIX в. Однако, в это время под давлением русской колониальной администрации, количество джигитов значительно сократилось. Каждый бий, бай, манап, датка имели в своем распоряжении небольшую группу джигитов — *жасоол*, которые, наводя страх рядовым кочевникам, добивались исполнения их прихотей.

Культурно-символическая (религиозная) иерархия кыргызского общества имеет ряд особенностей, вытекающих из характера этнокультурного развития народа в предшествующий период. Кыргызы были носителями различных религиозных систем, среди которых наибольшее значение имели многочисленные верования и культы языческого происхождения, знали также христианские, буддийские религиозные системы. С укреплением позиции ислама в среднеазиатском регионе кыргызы становятся мусульманами. Однако, из всех тюркских народов региона, кыргызы последними приняли ислам, причем в добровольном порядке. Европейские путешественники, побывавшие в кыргызских кочевьях в XIX в. отмечают поверхностное представление у кыргызского населения об исламе, отсутствие религиозного фанатизма, чрезвычайно тонкую социальную прослойку мусульманского духовенства и т. д.

Вместе с тем, в социальной иерархии кыргызского общества можно обнаружить культурно-символическую (религиозную) категорию людей — носителей тех или иных религиозных систем, которых можно классифицировать по направлениям их религиозных воззрений. Это представители доис-

ламских религиозных верований: *бакшы*, *бубу бакшы*, — шаманы, *жайчы* — заклинатель, якобы вызывающий изменение погоды, *куучу* — знахарь, якобы способный отгонять злых духов от роженицы и др., исламской религии: *молдо*, *эшен*, *калла*. Носители доисламских верований и культов вели полноценную жизнь в социуме, их деятельность ограничивалась предоставлением религиозных, ритуальных, обрядовых услуг в необходимых случаях. Мусульманское духовенство, наоборот, вело замкнутый образ жизни, занимаясь ведением религиозных дел, в том числе обучением молодежи в мусульманских учебных заведениях и оно у кыргызского населения находилось на стадии формирования.

В социальной иерархии кыргызского общества отчетливо выделяются ранговые признаки. Они имеют семейный, семейно-родственный, общинный, родовой, племенной характер. Для кыргызского общества фундаментальное значение имел институт старшинства — *аксакал*, *жашы улуу*, *жолу улуу*. Обычно этот институт понимают в основном геронтократическом смысле — почитание и уважение старших по возрасту людей, и это половинчатое понимание данного института. У кыргызов, в зависимости от степени родства, свойства, статуса рода или племени, старшинство распространялось и на младших по возрасту людей. Старшинство проявлялось во всех без исключения аспектах поведенческой культуры народа. Это почтительное, уважительное отношение к старшим, строгое соблюдение возрастного характера во время семейной или общественной трапез, старшинства в системе дарообмена, главенствующая роль во всех обрядах семейного и общественного цикла и т. д. Институт старшинства распространялся на все половозрастные группы населения. Однако, наследование отцовского дома и его имущества, происходило по миноратному принципу — к самому младшему из детей.

В целом традиционная социальная иерархия кыргызского народа соответствовала уровню развития общественных отношений XIX в., которые имели преимущественно патриархально-родовой характер. Феодальных отношений в западном понимании — со строгими сословными институтами,

системой вассалитета, писанными правилами и привилегиями и т.д. у кыргызов не было, за исключением зачаток феодальных земельных отношений на базе частной собственности на пастбища, плодородные земли, водные источники. Кыргызскому кочевому обществу было присуще свободное перемещение из одного социального страта в другой, как в горизонтальном, так и в вертикальном плане. Вчерашний бедняк или середняк мог превратиться в состоятельного человека или наоборот. Социальная система имела различные механизмы инкорпорации бесправных людей, которые вовсе не были окончательно потерянными для общества. Это прежде всего относится к институту рабства.

С присоединением Кыргызстана с Российской империей и проникновением новых социально-экономических отношений, в социальной иерархии кыргызов происходят существенные изменения. В кыргызское общество внедряются российское административное устройство, чиновничье-бюрократический аппарат, правовые нормы их организации и деятельности, в том числе, выборная система местных органов власти и т. д. [1.109]. Несмотря на сохранение традиционных потестарных институтов власти и управления, особенно на общинном уровне, колониальная администрация строго контролировала их, используя в своих целях кочевую элиту.

Глава 2.

**ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ
В СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ****2.1. Семейно-брачные и имущественные отношения**

Брак является важным социальным институтом, который дает начало совместной супружеской жизни на легитимной основе и основе семейных, брачных и имущественных отношений.

Кыргызы, относясь к женитьбе как к очень серьёзному и ответственному шагу, старались породниться со знатными семьями, родами — *«тектуу эл менен»*. Отношения свойственников — *куда сөөк* — родственников жениха и невесты — у кыргызов подчёркнуты особым уважением и вниманием. Даже во время разлада принято было протягивать руку помощи — *«куданын жаманы суу кечирет»* («плохой сват поможет на переправе»), а испытывая трудности, можно рассчитывать на помощь родственников со стороны жениха или невесты.

Исследователи этнографии кыргызского народа Н.П. Дыренкова, С.М. Абрамзон, А. Джумагулов и другие установили нормы брака, бытовавшие в традиционных семейно-брачных отношениях в конце XIX — начале XX вв. В целом, признавая, что род кыргызов был экзогамным, они выявили распространённость «поколенной» экзогамии, когда по прошествии нескольких поколений отцов, как правило от четырех до семи, разрешались браки внутри рода [1.73, с. 12; 1.3, с. 232; 1.64, 27–28]. Однако, в более ранний период родовая экзогамия сохранялась более строго, о чем свидетельствуют нормы обычного права, запрещающие браки ближе седьмого колена. Дореволюционный исследователь кыргызского быта Г. Загряжский указывал, что считалось неприличным вступать в брак людям, находившимся в степе-

ни родства от четвертого до седьмого колена. Брачная пара, находясь в таких степенях родства, хотя и не могла быть разведена, но подвергалась презрению своих родичей [1.85, с. 154–157]. В XIX в. в результате ослабления патриархальных устоев в кыргызском обществе, окончательного укрепления малых семей и усиления тенденции имущественного расслоения браки ближе седьмого колена (в четвертом, пятом) встречались все чаще. Однако, близкородственные браки – между детьми двоюродных, троюродных братьев – категорически запрещались, предпочтение отдавалось женам, из других родов или другого племени.

С.М. Абрамзон, говоря о нормах брака, пишет: « У киргизов (кыргызов – А.К.) были распространены кузенные браки. Браки с кузенами и кузинами по линии матери, в том числе браки между детьми сестер ... 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» [1.3, с. 232–233]. Браки с кузенами и кузинами заключались с целью укрепления свойственных отношений и назывались «*сөөк куда*» или «*сөөк жаңыртуу*» (буквально: обновление свойственных отношений), браки между детьми сестер – *бөлө алуу*.

Существовали различные формы заключения брака: сватовство своих еще не родившихся детей *бел куда*, сватовство своих детей с колыбели *бешик куда*, перекрестный брак двух дочерей и двоих сыновей близких или отдаленных родственников – *кайчы куда*, пережитки ранних форм брака – *леви-рат жеңе алуу* и *сорорат балдыз алуу*, брак с выплатой калыма *калың берип үйлөнүү*, и крайне редкий, осуждаемый обществом и обычным правом форма брака с умыканием *кыз ала качуу*. Кроме этого, если два рода в течение нескольких поколений находились в постоянных брачных отношениях,

то такие свойственники назывались «*өтмө катар сөөк*» или «*сөөк куда*».

Сватовство *куда* ещё не родившихся детей — *бел куда* — совершалось в тех случаях, когда стороны желали завязать между собой тесные родственные отношения. Обычно в такие отношения вступали самые близкие друзья. При этом давали клятву породниться навеки — *сөөктөшүү*, подтверждали это слово ритуальными действиями — *ок тиштөө* — кусание зубами стрелы лука, *чыпалактын канын соруу* — сосание крови мизинца друг другу (делали надрез на пальце), *чырпык кыркуу* — надламывание ветки, *шилекей алышуу* — обмен слюной и т. д. Если у двух женщин рождались только мальчики или девочки, и по жизненным обстоятельствам женитьба детей не удавалась, то они оставались клятвенными друзьями *анттуу дос, акыреттик дос*.

При сватовстве детей в младенческом (колыбельном) возрасте *бешик куда* родители мальчика приносили подарки, готовили угощение, родители мальчика и девочки обращались друг к другу со словами *куда* — сват, *кудагый* — сваха. Родители мальчика регулярно проводывали девочку. По достижении 5–7-летнего возраста по обычаю родители мальчика дарили подарок или надевали на ухо маленькой девочки серебряные серьги — *сөйкө салуу*. Все родственники и айылчане были осведомлены о намерениях сватов.

Безусловно, сговор о браке малолетних детей или ожидаемых детей, относится к ранним формам брачных отношений у кыргызов. В обоих случаях калым уплачивался, его выплата продолжалась в течение многих лет, до момента переезда новобрачной в дом мужа [1.3, с. 238–239].

По взаимной договоренности заключался и перекрестный брак — *кайчы куда*: две семьи обменивались дочерьми или сестрами. Вполне возможно, что такие браки имели более древнее происхождение и генетически могут быть возведены к экзогамии в условиях дуальной организации, в дальнейшем обмен девушками происходил с целью уменьшения или сведения на нет материальных затрат на свадьбу и прежде всего — на выплату калыма [1.52, с. 194; 1.3, с. 244].

К ранним формам брака у кыргызов относятся левират — женитьба на жене умершего старшего брата *жеңе алуу* или

жеңе катын, и сорорат – женитьба на сестре умершей жены *балдыз алуу*. Первая форма встречалась чаще второй.

Для обозначения различных категорий родственников кыргызы пользовались определенными терминами, которые имели все характерные черты классификационной системы родства и свойства [1.3, с. 230; 1.93]. В системе родственных отношений строго различаются родство по отцовской линии и родство по материнской линии. Эти две линии родства не были равнозначными, безусловно, родство по отцовской линии являлось главным. Однако родственники со стороны матери *тайлар* пользовались особым почетом и уважением, целый ряд обрядов и обычаев, связанных с жизненным циклом племянника *жээн* проходили при активном участии родственников матери.

Третья линия родственных связей – отношения возникающие в результате брака – *куда сөөк*. Отношения *куда сөөк* выступали также в форме отношений между группой дядьев – братьев матери – *таяке* или *тага* и группой племянников по женской линии – *жээн* [1.3, с. 231].

Важное место в семейно-брачных отношениях занимал калым (правильнее – «калың») – выкуп за невестку. Размер калыма в богатых семьях имел разный характер и выплачивался в натуральном виде. Основным видом калыма был скот. Во второй половине XIX – начале XX вв. в его состав начали включать зерно, в редких случаях платили деньгами, слитками серебра – *жамбы* [1.64, с. 36; 1.3, с. 235]. Количество скота, предназначенного для калыма, традиционно исчислялось девятками *тогуз*. Это число у кыргызов имело сакральное значение. В состав калыма не входил крупный и мелкий рогатый скот, особенно это было характерно для кыргызов иссык-кульско – нарынской зоны. У кыргызов Чуйской долины в конце XIX и начале XX вв., наоборот, калым состоял из крупного рогатого скота [1.64, с. 35–36]. Калым состоял из девяти голов двух или трех видов скота, как правило, в число девять входил только крупный скот (лошадь, верблюд), в более богатых семьях только из разных возрастов и одной масти лошадей могли включить в калым девять видов. Мелкий скот (овцы) могли пригнать по настроению отца юноши. После выплаты всей части калы-

ма, при выражении отцом невесты удовлетворения выплаченным калымом, назначали день свадьбы. Однако, отец невесты мог выразить и недовольство калымом или качеством, предъявив претензию отцу жениха, которая в большинстве случаев принималась. При этом отец невесты мог назвать конкретное число голов скота или затребовать хорошего скакуна.

В семьях среднего достатка, бедняков, напротив, бремя калыма ложилось, в основном, на плечи самой семьи и членов семейно-родственной группы. Иногда, в целях сохранения чести рода *намыс*, в уплате калыма могли помочь богатые сородичи. Сама свадебная церемония имела скромный характер, многие обряды свадебного цикла выполнялись скоротечно или вовсе не выполнялись. Бывали случаи, когда после свадьбы «... новобрачные отправлялись пешком» [1.59, с. 84]. Величина калыма в бедных семьях имелась, но в любом случае он должен был содержать одну живность (одну единицу), желательно лошадь, и девять предметов (вещи, ткань).

В случае отказа от выдачи просватанной девушки после выплаты калыма, согласно обычному праву, отец девушки обязан был вернуть его в полном объеме. Кроме этого, ему налагался штраф за нарушение брачного сговора – *эриш бузган айбы үчүн* в количестве 12 голов кобылиц и одного жеребца [2.2, с. 55].

В конце XIX – начале XX вв., в связи с углублением социальной дифференциации кыргызского общества, количество малообеспеченных семей увеличивалось. «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» [1.3, с. 236].

Имущественные отношения складывались из специфики общественно-экономического положения кыргызского общества в XIX – начале XX вв. Основными правовыми институтами, регулировавшими сферу имущественных отношений внутри семьи в традиционный период, были нормы

обычного права (адат), с укреплением позиции ислама — нормы шариата, а с присоединением Российской империи — законодательство последней. Однако, правовой институт адат, несмотря на изменения в политическом развитии кыргызского края во второй половине XIX в. продолжал регулировать имущественные отношения внутри кыргызских семей.

Исследователь обычного права кыргызов С.К. Кожоналиев считает, что все имущество делилось на живое — «*мал*» — скот и на неживое — «*мулк*» [1.109, с. 156]. Безусловно, понятие «*мулк*» в традиционном правовом сознании кыргызского народа явление новое, связанное с исламскими правоотношениями, характеризующими недвижимую часть имущества — стационарные строения, земельные наделы. Спорные вопросы по поводу владения, пользования, отчуждения решались на основе норм шариата. Однако, источники свидетельствуют, что в вопросах имущественных отношений внутри семьи преимущественно опирались на нормы обычного права, которые имели устную форму. Совершенно прав С.М. Абрамзон, который пишет: «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 наследования» [1.3, с. 273].

В традиционной кыргызской семье принято было считать: все, что находится в общем семейном пользовании: (жилище, предметы убранства, утварь, скот, орудия труда и т.п.), является собственностью главы семьи — мужчины. Понятие «собственность» в традиционном сознании кыргызов имело не правовое, а скорее культурное значение. Для обозначения этого состояния правомерно слово «ээси» — хозяин, владелец. Глава семьи, мужчина, в действительности был не только владельцем, подлинным хозяином всего семейного имущества, но и распоряжался жизнью членов се-

мы. Без согласия хозяина ни одна вещь не отчуждалась из его владения, никто не имел права распоряжаться скотом, даже при отсутствии главы семьи. Он мог лишить жизнь любого из своих домочадцев, если на то были основания, и ни один суд биев не рассматривал это как преступление.

Парадоксальным в имущественных отношениях внутри семьи является то, что даже те предметы быта, которые были созданы трудом и потом других членов семьи (предметы прикладного искусства, ремесленничества и т.д.) являлись собственностью главы семьи. Жена или другие члены семьи не имели ни малейшего права свободно распоряжаться ими. Доминантным при определении права собственности в народном сознании, на наш взгляд, являлось понятие, что изделия были созданы из продуктов, добытых мужчиной, главой семьи. Однако, это не означает, что у кыргызов совершенно отсутствовало понятие личной собственности. Каждый член семьи имел в своем распоряжении вещи личного пользования: одежду, предметы туалета, украшения, наборные пояса, оружие и т.п.

У кыргызов было принято обозначать скот различными метками *тамга*, *эн*, выражающими принадлежность того или иного вида скота конкретному роду, племени, семейно-родственной группе, а также семье. На крупный скот — лошадь, верблюд, крупный рогатый ставили тамгу, которая имела племенную принадлежность и название (*ай тамга*, *жагалмай тамга*, *кылыч тамга*, *кайчы тамга*, *кыйык тамга*, *чырак тамга*, *орок тамга* и т.д.). Для определения родовой принадлежности скота внутри племени ставили дополнительные знаки — клеймо. Мелкий скот определяли по надрезам на ушах (*эн*), которые обозначали принадлежность к конкретным семейно-родственным группам, а иногда и конкретному человеку, если он имел большое количество скота. Клеймо имело различные конфигурации и названия: *оюк*, *тилик*, *жырык*, *көзөнөк* и т. д. Кроме того, знаки *белги* могли ставить на особо ценные и дорогие вещи личного пользования: седло, ружье, наборные пояса с украшениями и т.д. При имущественных спорах тамги, эн, белги имели решающее значение. По ним определяли принадлежность скота, имущества.

Характер имущественных отношений в кыргызских семьях ярко проявлялся при наследовании и разделе имущества, скота. Самым ущемленным звеном в отношении имущественных прав, была женщина, по существу являясь бесправной. В случае смерти мужа по обычному праву, *адат*, женщина лишалась права наследования. А. Джумагулов пишет: что «все имущественные и хозяйственные права в семье находились в руках мужа. Адат совершенно лишал женщину права наследования (в первую очередь права на скот). Все имущество умершего главы семьи, не имевшего наследников мужского пола, поступало в пользу ближайших родственников мужа» [1.64, с. 24].

После присоединения кыргызского края к России, для упорядочивания правовых отношений кыргызов, происходит некоторая систематизация норм обычного права. Определены сферы правонарушений, подсудные судам биев. Последние, при вынесении решений, должны были руководствоваться нормами обычного права, которые были глубоко укоренены в сознании кыргызского народа. Устанавливались общие правила «эреже» для отправления правосудия, которые вводились в действие после утверждения на уездных чрезвычайных съездах, проводимых под руководством русской колониальной администрации. Они являются ценными источниками для изучения вопросов традиционной юридической антропологии кыргызов вообще, имущественных отношений в кыргызских семьях, в частности. Так, в §40 постановления Токмакского чрезвычайного съезда (для кыргызов Чуйской долины) от 1893 года о правовом положении вдовы пишется: «По смерти всякого киргиза жена его по истечении года должна выйти замуж за одного из братьев умершего. Если она вместо братьев предпочтет родственника или одноаульда, то отпускается к новому мужу, а имущество и дети остаются у братьев умершего, и кроме того, с нового мужа приговариваются наследникам подарки. Если же жена выйдет помимо своего рода за чужого человека, то новый муж должен уплатить братьям умершего мужа, смотря по состоянию, от одной лошади с халатом до 15 голов скота (верблюда). Если женщина убежала тайно и унесла с

собой часть имущества, то с нового мужа или с нее присуждается похищенное по тройной стоимости» [1.109, с. 276].

Вдова (*жесир*) являлась собственностью семьи, рода. Уход ее считался явлением из ряда вон выходящим, подлежащим общественному порицанию фактом, наносящим оскорбление семье, роду поступком. Поэтому члены семьи, семейно-родственной группы всячески воспрепятствовали такому повороту событий. Если это и случалось, то вдова уходила к чужому человеку абсолютно одна, без детей и доли имущества, которые оставались в собственности семьи бывшего мужа. Сам уход был обставлен обязательным выполнением компенсационных выплат (*жетим акы*) (буквально: плата за сиротство) от родителей вдовы, так как при повторном замужестве родители вдовы получали калым. При отказе выплаты родственники мужа вдовы имели право обращаться в суд биев. Такую выплату (*жесир доо*), как видно из вышеприведенной нормы, должен был осуществить, в зависимости от материального состояния, и новый муж вдовы. Дети, в обязательном порядке, оставались под опекой родственников мужа и по достижении определенного возраста вступали в права собственности на семейное имущество, скот, оставшиеся от отца.

Существовала также практика обмена вдовами: если по стечению обстоятельств обнаруживалось, что в роду, куда ушла вдова, была вдова (равноценная), то ее могли отдать в семью умершего [1.132, с. 530]. В таком случае обе семьи не имели права требовать выплаты за уход вдов.

Вдова также не имела права возвратиться к своим родителям. В противном случае «ее родственники должны были вернуть родным умершего полученный калым; однако если вдова имела от умершего сыновей и отказывалась выйти замуж, заявив, что она не желает «осквернять ложе умершего», ее не заставляли вновь выходить замуж и она оставалась на всю жизнь вдовой вместе с детьми в ауле мужа, ведала хозяйством покойного до совершеннолетия сыновей. Но если она была еще молода и имела лишь дочерей, ее не избавляли от вторичного замужества, а дочери переходили к ее новому мужу или разбирались родственниками покойного» [1.104, с. 40].

Согласно обычаю левирата, который имел очень распространенный характер у всех групп кыргызского населения, вдова переходила в качестве жены к его младшему брату, даже если он был в детском возрасте. Причем мнение вдовы не спрашивалось. Дети и имущество соответственно переходили к брату мужа. Он нес полную ответственность за жизнеобеспечение семьи, воспитание детей, которых не должен был отделять от своих детей. При наследовании и разделе имущества, скота дети брата имели такие же права, как и родные дети. Таким образом, женщина с детьми продолжала жить в семье мужа, а обязанность по содержанию ее детей, их воспитанию и т. п. переходила в полном объеме супругу. Однако, «если мать, имеющая малолетних детей, оставалась вдовой и воспитывала их, отказавшись выйти замуж, то она становилась как бы полноправной хозяйкой, женила сыновей, выдавала замуж дочерей и наделяла имуществом» [1.104, с. 42]. Об этом говорится в §41 упомянутого постановления Токмакского чрезвычайного съезда: «Вдова молодых лет (свыше 35) по желанию может и не выходить замуж, если у нее есть сын и прочие дети, то все имущество мужа и дети остаются при ней. Если у нее остались дочери и она не усыновила ближайшего родственника мужа, то все имущество мужа и дочери остаются в ее распоряжении до ее смерти, а после ее смерти переходит к наследникам мужа. Если же она имеет усыновленного ближайшего родственника мужа, то имущество после ее смерти переходит к усыновленному». Такие женщины пользовались уважением родственников мужа, им оказывали всяческую поддержку.

В имущественных отношениях вопрос о выделении сыновей и наследстве решался также на основе норм обычного права. При этом, выделение женившихся сыновей и наделение их имуществом и скотом, было обычным явлением, что свидетельствует о давних традициях отпочкования малых семей. Однако, главы состоятельных семей старались удерживать в семье женившихся сыновей, что было продиктовано желанием сохранить сложившуюся десятилетиями в семье систему жизнеобеспечения, прежде всего ее хозяйственную составляющую. В народном понимании: у кого больше детей, родни, у того больше возможности преумножить скот,

сохранить влияние в обществе. Это было остаточным явлением традиций больших патриархальных семей, которые встречались чаще всего в форме больших неразделенных семей. В богатых хозяйствах для каждой брачной пары ставили отдельную юрту, которая всегда находилась в небольшом отдалении от отцовской юрты *чоң үй*. Имущество молодой брачной пары состояло в основном из части приданого невестки. Такие семьи питались из общего котла в юрте родителей, при общем хозяйстве существовало разделение труда. Все члены неразделенной семьи подчинялись воле и указаниям отца – главы семьи. Право распоряжения общим имуществом и скотом принадлежало ему.

Однако, как было отмечено выше, выделение женившихся сыновей было обычным явлением. Выдел, как правило, происходил при женитьбе следующего сына. При этом родители старались, чтобы брачные пары как можно дольше жили одним хозяйством, чтобы снохи (*абысындар*) узнавали характер, нравы, привыкали друг к другу. Это было залогом крепких родственных отношений между семьями братьев в будущем. При выделе в нормальных условиях, под которым понималось наличие детей у брачной пары, хороший нрав и трудолюбие невестки, хозяйственность женатого сына и т. д., глава семьи выделял долю из общесемейной собственности – *энчи* – несколько голов разного вида скота (например: кобылу с жеребенком, корову с теленком, несколько голов овец с ягнятами, коз с козлятами), домашний скарб – *оокат* – постельные принадлежности, утварь и т. д. Одним словом, всем необходимым для автономного существования молодой брачной пары. В первые годы жизни родительская семья оказывала помощь, материальную поддержку молодой семье (совместный выпас скота, выполнение трудоемких работ). Окончательный раздел скота происходил после смерти отца.

В случае недовольства отца поведением сына или снохи, он мог выделить незначительное имущество и скот, или вовсе отказаться от надения ими. Так глава семьи наказывал сына за нарушение семейных устоев, и общественное мнение было на стороне родителей.

В вопросах наследования имущества умершего приоритетным правом обладали также дети мужского пола. Однако, было принято выделять из общего имущества приданое незамужним дочерям умершего. В §43 постановления Токмакского чрезвычайного съезда говорится «После умершего наследство делится так: из общего достояния выделяется приданое, полученное сыновьями за жен. Из прочего затем скота и имущества выделяется сестрам необходимое приданое. Остальное делится поровну между матерью и всеми детьми мужского пола. Если нет сыновей, то раздел производится между женою умершего и его ближайшими родственниками мужского пола по равной доле. А если не осталось жены, то между ближайшими родственниками мужа. Если после умершего осталась мать, то ей присуждается половина имущества сына, а остальная половина делится между ближайшими родственниками поровну» [1.109, с. 276–277]. Дочери получали свою долю (*энчи*) при первом посещении родительского дома после рождения первенца. Однако, их долю нельзя было сравнить с долей, которую получали братья.

Согласно обычаю минората, младший сын наследовал отцовскую юрту, также к нему переходила большая и лучшая часть скота. Это было продиктовано тем, что вместе с отцовским очагом на него возлагалась ответственность за содержание матери, младших братьев и сестер, к тому же он же нес основную тяжесть расходов при женитьбе братьев и выдаче замуж сестер, выступал ответчиком и истцом на суде. Если младший сын не был женат, то женатый старший сын, до обзаведения брата семьей, временно выполнял роль главы семьи. Лишь после женитьбы младшего брата, обычно после рождения его первенца, старший окончательно покидал родительскую юрту.

Строгий порядок наследования существовал в полигамных семьях. Такие семьи, как правило, отличались сложным многопоколенным составом родственников, большим количеством членов семьи, а также большим сложным хозяйством. При жизни главы такой семьи каждая жена имела обособленное хозяйство, которое включало юрту со всеми

убранством, домашней утварью. Скот находился в общем пользовании и им распоряжался глава семьи. Все жены, помимо мужа, подчинялись первой жене (*байбиче*), которая жила в юрте главы семьи (*чоң үй*). Дети, рожденные от остальных жен, *токол*, называли старшую жену отца *эне* (мать). Руководство домашним бытом: уборка, стирка, приготовление пищи для всех членов семьи и т. д. принадлежало старшей жене, которая пользовалась непререкаемым авторитетом. Она имела право самостоятельно устанавливать порядок в семье, следить за поведением остальных женщин, наказывать за проступки, в том числе физически, и т. п. По существу она выполняла роль заместителя главы семьи в ее пределах. Глава семьи, предчувствуя скорую смерть и с целью предотвращения возможной распри после своей кончины, при жизни распределял свое имущество и, главное, скот между детьми от разных жен, определял каждому свою долю и долю для приданого дочерей, причем эти доли не были равнозначными. Их величина зависела от старшинства, от того, кто должен оставаться вместо главы семьи, и т. д. Данное обстоятельство также отражено в нормах обычного права. Так, в §44 вышеупомянутого документа говорится: «При многих женах дети от каждого брака и их матери имеют отдельные доли, причем старшая жена и старший сын получают более аксакалдык (как старшие – А.К.). Если после умершего останется усыновленный, то он получает долю как родной сын» [1.109, с. 277].

В целом, у кыргызов в имущественных отношениях приоритетным правом пользовалась мужская часть родни. При отсутствии у умершего мужского потомства, согласно общепринятому обычаю, имущество, скот переходили ближайшим его родственникам, даже если они давно жили обособленно. Н.А. Кисляков по этому поводу пишет: «Род у них составляет как бы братство, в котором и должно остаться все имущество умершего. Поэтому киргизы не считают возможным отдавать свое имущество кому-либо, помимо своего рода, и обычай этот так свят, что ни один родственник не решится отступить от него. Наследуют всегда кровные родные, самые близкие, если не разделены, то глава семьи, в крайнем случае – сородичи» [1.104, с. 47].

Таким образом, кыргызы ни при каких обстоятельствах не допускали перехода материального богатства на сторону, к чужому роду. Этот обычай восходит к более древним временам, когда имущество, скот, другие материальные ценности находились в коллективной собственности рода, сначала материнского, затем отцовского. С усилением частнособственных тенденций и развитием малых индивидуальных семей понятие собственности претерпевает изменения. Круг наследников семейной собственности расширяется за счет незамужних дочерей, доля которых значительно уступает доле мужского потомства. То, что в случае отсутствия прямых родственников мужского пола имущество, скот поступали в распоряжение двоюродных, троюродных родственников умершего, членам семейно-родственной группы, говорит о существовании «общинно-родовой формы собственности» [1.104, с. 48].

Данная форма собственности освящалась нормами обычного права и просуществовала вплоть до установления советской власти.

2.2. Кочевая семья и семейно-родственная группа

Кыргызская семья представляет собой важнейший институт в системе социальных отношений кыргызского общества. Ее история уходит в глубь веков. Истоки многих семейных явлений можно обнаружить в ранних формах социальных отношений, существовавших у этнических общностей, вошедших впоследствии в состав кыргызского народа.

Семья у кыргызов прошла последовательно несколько этапов, для каждого из которых были характерны соответствующие существующим общественным отношениям формы семьи, семейных отношений. Так, на этапе перехода от матриархата к патриархату, появилась и укрепилась большая патриархальная семья, затем, в период усиления социальной дифференциации общества на основе прогрессирующего имущественного расслоения, появляется малая семья, которая становится ведущей тенденцией развития семьи у

кыргызов. Однако, в силу консервативности патриархально-родовых отношений, патриархальные большесемейные общины в различных формах и сочетаниях продолжали существовать в кыргызском обществе вплоть до XIX века.

Во второй половине XIX и начале XX вв. основной формой семьи у кыргызов была малая индивидуальная семья. Однако, наряду с малыми семьями существовали и такие, которые по своему типу были и не малыми, и не большими патриархальными семейными общинами. Они создавались следующим образом: отец выделял женатых сыновей, ставил им отдельные юрты, из общесемейного хозяйства они получали определенную долю скота — *энчи*. Такой выдел был конституирован и утверждался в отдельных положениях норм обычного права — *адатом*: «обычай устанавливает определенные доли каждого сына в семейном хозяйстве при выделе; обычай запрещает отцу лишать своих сыновей наследства или отказывать в выделе, если для этого нет слишком веских оснований», — пишет П.И. Кушнер [1.111]. Хотя семьи выделенных сыновей в отдельных случаях питались раздельно, в других больше полугода находились в отрыве от родительской семьи — в долинах, чтобы обрабатывать землю, они по-прежнему имели право на долю в общесемейной собственности. Разделенная на две части семья — скотоводческая и земледельческая — вновь соединялись осенью, а с наступлением весны опять разделялась. Такая форма неразделенной семьи была характерна для тех групп кочевого кыргызского населения, где земледелие получило заметное развитие, в частности, в Иссык-Кульской, Чуйской долинах. Размер неразделенных семей нередко доходил до нескольких десятков человек. У зажиточных кыргызов члены таких семей жили в нескольких юртах или домах стационарного типа. Их экономической основой была семейная собственность на скот, а у полукочевников и на пахотную землю; имуществом распоряжался глава семьи, он же имел право полновластного распоряжения скотом.

Присоединение Кыргызстана к России, проникновение новых, капиталистических отношений в кыргызское натуральное хозяйство, рост частно-собственнических интересов

каждой брачной пары, продолжающееся оседание кочевых хозяйств ускорили процесс распада больших неразделенных семей. Обычно после смерти главы такой семьи – отца, они распадались. По обычаю минората, отцовский дом и часть имущества переходили по наследству к младшему из сыновей, остальные брачные пары жили малыми индивидуальными семьями, составляя общий айыл. На первых порах распавшиеся семьи на некоторое время сохраняли в разной степени экономическую целостность. Однако, по мере разрастания малых семей они из-за неудобства ведения общего хозяйства, обособлялись окончательно.

Преобладающим типом семьи у кыргызов в конце XIX – начале XX вв. была малая семья, которая состояла из прямых родственников – родителей и детей. Размер таких семей в различных районах проживания кыргызов варьировался. Так в Пишпекском уезде в 1912–13 гг. средний размер семьи был равен 5,6 человек обоего пола [1.156, с. 284], в Наманганском уезде – 5,5 [1.157, с. 90], в Андижанском – 5,9 [1.158, с. 90], в Ошском, Скобелевском и Кокандском уездах – 5,9 человек [1.159, с. 108], в Маргеланском Алае – 5,6 [1.183, с. 94]. Следовательно, исходя из этих цифр, можно установить, что средний размер семьи у кыргызов – 5,6 человек. Однако размер семей сильно зависел от материальной обеспеченности. В зажиточных хозяйствах величина семьи колебалась от десяти до свыше двадцати человек. Крупный размер семей зажиточных скотовладельцев был обусловлен, помимо наличия большого количества домашнего скота, еще и тем, что известное влияние на численность семьи имело многоженство ее главы, более низкая смертность детей в байских семьях, чем у бедняков.

Разновидностью была так называемая расширенная, или неразделенная, семья. В ней жили один или оба родителя мужа или кто-нибудь из близких родственников по мужской линии. Характерной чертой семьи досоветского периода у кыргызов, как и у многих других народов Средней Азии и Казахстана, является то, что в семье дочери ее родители никогда не проживали. Если это и бывало, то в исключительно редких случаях. В связи с этим у кыргызов существует погов-

ворка: «*Кыздын төрүнө отургуча, уулдун керегесине отур*» («чем сидеть на почетном месте у дочери, лучше сидеть на пороге у сына»). Точно так же редким явлением было проживание брачной пары в доме родителей жены. В этом случае мужа презрительно называли *күч күйө* – примак.

В неразделенных семьях родственный состав был представлен гораздо шире. Вместе с родителями и детьми жили представители старшего поколения, родители, братья главы семьи, внуки. Не исключалось также временное или постоянное проживание в ней родственников по мужской линии, племянников по линии матери главы семьи – *жээн*, детей друзей и т.д.

Социальный состав семьи прямо зависел от хозяйственной специфики семьи и имел региональное различие. В XIX – и начале XX вв. кочевнические традиции, а равно скотоводческая направленность хозяйства, сильно сохранились в горных районах, преимущественно в центральной части Тянь-Шаня, Памиро-Алая. В этих районах жизнедеятельность кыргызских семей была связана со скотоводством. Для удовлетворения потребности семьи в продуктах земледелия, часть семьи или нанятые родственные семьи, оставались на зимовках, где выращивали ячмень, просо и т. д. В долинных районах обитания кыргызов, в частности в приферганской долине, кыргызское население постепенно оседало, переходило к земледельческому образу жизни. Это, в свою очередь, коренным образом меняло этнокультурную ментальность вчерашних кочевников. Процесс этнокультурного взаимовлияния и взаимообогащения с оседлыми народами Ферганской долины имел устойчивый характер. Кыргызские семьи превращались не только в семью, где основу их жизнедеятельности составляло земледелие, но и приобщались к навыкам торговых отношений, предоставления посреднических, бытовых услуг, а также другим формам, бытовавшим среди оседлого населения среднеазиатского региона. Среди них особо следует отметить появление, пусть и тонкой, прослойки деятелей религиозных общин на основе ислама.

Дополнительными видами занятий у обоих основных социальных групп семей были ремесленничество, промысел, охота и т.д.

С присоединением кыргызского края к России в социальном составе семей происходят изменения. Появляются семьи, глава и взрослые дети которой работают в промышленной, торговой, образовательной сферах, в управленческих структурах колониальной администрации. Однако, данная прослойка имела зачаточный характер и в силу этого не могла существенным образом изменить социальный облик традиционной кыргызской семьи.

Вся внутрисемейная жизнь кыргызов зиждилась на установках и канонах патриархально-феодалных отношений, господствовавших в кыргызском обществе в XIX – начале XX вв. Патриархальные, родоплеменные, религиозные институты: левират, сорорат, обычаи избегания и запретов, полигамия, нормы обычного права – *адат*, исламского – *шариат* и т.п. являлись той морально-этической атмосферой, в которой проходила жизнь каждого члена семьи.

Главой семьи, как в неразделенных, так и в малых семьях, являлся отец. В неразделенных семьях братьев, главой был старший из братьев. Но часто бывали случаи, когда старший брат уступал главенство в семье младшему, женатому брату, выделявшемуся в семье и в кругу родственников умом и организаторскими способностями. При этом старшинство и вытекающие из него отношения – уважение, почет – закреплялись за ним до конца его жизни.

Женщины главой семьи считались только тогда, когда после смерти мужа, дома не оказывалось взрослых мужчин и ближайших родственников мужа, способных управлять хозяйством и бытом семьи.

Мужчина – глава семьи, на всю жизнь сосредоточивал в своих руках все нити управления семьей, хозяйством, налаживание родственных и соседских отношений. Ему одному принадлежало преимущественное право окончательного решения важных вопросов, касающихся жизни и деятельности членов семьи. Он являлся единовластным распорядителем – хозяином всей семейной собственности. По своему усмотрению женил сыновей и выдавал замуж дочерей, а жену обычно лишь ставил в известность о своем решении.

Круг прав и обязанностей главы семьи был очень широким. От правильного управления хозяйством, разделения

труда между ее членами, зависело благополучие семьи. Помимо этого, он представлял семью на совете семейно-родственной группы, в айылной общине, выступал ответчиком и истцом на суде по спорным вопросам, в том числе за поступки членов семьи. На нем лежала большая ответственность за поведение и поступки каждого члена семьи. Он имел право наказывать тех членов семьи, по чьей вине срывались какие-либо работы, кто своими поступками подрывал престиж семьи, кто наносил ущерб собственности семьи.

В управлении хозяйством главе семьи помогал старший или наиболее способный и грамотный из сыновей. Чаще всего это наблюдалось в неразделенных семьях и в семьях, ведущих комплексное занятие.

Однако в семье глава семьи — отец — пользовался непрекаемым авторитетом. Слово отца, его указания выполнялись беспрекословно.

Своеобразное положение во внутрисемейных отношениях занимала женщина. Ее статус менялся в зависимости от возраста, количества рожденных детей, авторитета среди родственных семей и т.д. Если кратко сформулировать принципы патриархально-феодальной морали по отношению к замужней женщине, то окажется: женщина должна беспрекословно подчиняться мужу, не вступать с ним в пререкания; он имеет право послушаться ее; она должна уважать и почитать всех родственников мужа, женщина обязана строго соблюдать нормы поведения в семье и кругу родственников; утром она должна вставать раньше всех и приступать к домашним делам, вечером ложиться поздно; меньше разговаривать, не вмешиваться в разговоры мужчин и т.д.

Вся жизнь женщины протекала дома, в кругу женщин семьи, семейно-родственной группы и айылной общины. Она, кроме работы по дому, занималась также переработкой животноводческих продуктов, домашними промыслами, шитьем одежды и т.д. Помимо этого, была обязана помогать в тех или иных трудовых процессах родственным семьям. В связи с этим очень правильно подметил Н.И.Гродеков, что «невестка принадлежит не лицу, а роду» [1.59, с. 12].

В неразделенных семьях женщина подчинялась и безропотно выполняла, помимо приказов мужа, все указания старших снох и родителей мужа. Хотя и в малых семьях положение женщин оставалось тяжелым, однако, здесь происходили большие изменения в сторону ослабления патриархального духа внутрисемейных отношений. В малой семье женщина считалась хозяйкой и самостоятельно принимала решение; она подчинялась только мужу; во время отсутствия мужа она выполняла его функции по домашнему хозяйству.

В целом изменения преобладающего типа семьи не привели к кардинальному изменению положения женщины в семье и обществе. По-прежнему женщина зависела от произвола мужа. Если состояние позволяло, то муж мог взять себе вторую жену. При этом он ставил каждой отдельную юрту и делил все имущество между обеими женами. Каждая жена вела хозяйство и присматривала за выделенной ей частью имущества. «...Если киргиз брал третью жену, то тогда из выдела первых двух жен отделялась часть на уплату калыма за третью жену, а также производился передел имущества между тремя женами. То же проделывалось в случае взятия четвертой жены» [1.104, с. 41–42]. Это «требовалось для правильного ведения хозяйства и устранения ссор между женами, особенно в случае смерти» [1.104, с. 41–42]. В такой семье младшая женщина, помимо мужа, полностью подчинялась старшим женам. Самая старшая *байбиче* – управляла всеми домашними работами, следила за поведением младших.

Взаимоотношения родителей и детей также были пронизаны духом беспрекословного подчинения детей главе семьи и матери. Отец имел право свободно распоряжаться жизнью детей. Дети не должны были спорить с отцом, вступать в пререкания, шутить с ним и т.д. В неразделенных семьях эти отношения имели более сложный характер: отец и мать ребенка при своих родителях не должны были ласкать ребенка, брать на руки, открыто проявлять свои родительские чувства. В таких семьях, где было старшее поколение собственных родителей дети называли «аба», «байке» – дядя, брат; «эже», «жеңе» – тетя, сестра, сноха. В малых индиви-

дуальных семьях хотя и сохранилось сдержанное отношение к детям, однако дети иногда своих родителей называли «ата», «эне» или «апа» – отец, мать.

В семье и обществе дети строго соблюдали определенные традиционные нормы поведения. «Киргиз с детства воспитывается в повиновении старшим. Сын и все семейство его должны были вставать при входе отца в юрту и не могли сесть до тех пор, пока не сядет отец, даже при совершеннолети детей» [1.64, с. 21]. Детей воспитывали в духе соблюдения всех законов и правил этикета кыргызского народа, в числе которых беспрекословное соблюдение института старшинства, имело важное значение. В традиционной кыргызской семье существовали различные методы воспитания детей и средства полного повиновения – вплоть до телесного наказания. Сын должен был (для девочек это было обязательно) знать наизусть имена всех предков до седьмого колена – *жети ата*, родословную своего рода. Статус родителей освящался нормами обычного права и шариата: «За побои и оскорбления родителей со стороны детей полагается телесное наказание и посрамление перед народом. За оскорбление отца (ложный донос на него и т.п.) выделенный сын платит ... аттон, т.е. лошадь и халат, должен заколоть животное и просить на коленях прощения. Его увещевают, говоря: «кто больше: ты или народ (юрт куппе, сен куппе) и, наконец, старшие и аксакалы бьют его без счета, вплоть до раскаяния» [1.59, с. 33]. В крайности отец отрекается от сына. Формы отречения: «если ты будешь убит, я не потребую хуна (кун – выкуп – А.К.) за тебя; если ты убьешь кого, я не плачу хуна вместо тебя» [1.59, с. 35].

Женатый сын, живущий с отцом, без его согласия не считал возможным предпринять что-либо самостоятельно. При частых ссорах с женатым сыном разгневанный отец выделял его с незначительным наделом или вовсе ничего не давал. При выделе в нормальных условиях «отец мог без спроса взять у сына на время или навсегда скотину и даже продать ее. Сын против этого не возражал, и никакой суд подобную жалобу сына на отца не рассматривал» [1.104, с. 44]. Младшего сына, по обычаю минората, оставляли жить

в доме родителей. Если он был женат, то унаследовал отцовскую юрту, имущество и часть скота. При других обстоятельствах после смерти отца право распоряжения хозяйством, обязанность женить младших братьев и выдать замуж сестер переходили к старшему сыну. Он же представлял семью на совете семейно-родственной группы. Однако старший сын не мог принять самостоятельное решение без согласия матери.

Отцовская власть, правда в несколько ослабленном виде, распространялась и на отделившихся сыновей.

Большой властью над детьми в семье пользовалась также мать. Дочери находились под строгой опекой матери. За нарушения девичьего целомудрия глава семьи жестоко наказывал и жену, и дочь.

Девичий возраст у кыргызок был самым прекрасным периодом в их жизни. Девушку старались красиво одевать, меньше загружать тяжелым домашним хозяйством (однако считалось позором для матери, если ее дочь после выхода замуж оказывалась неспособной хозяйкой). Отец и другие мужчины в семье никогда не применяли телесного наказания в отношении дочери и этого никому не позволяли. В семье культивировалось уважительное отношение к девочкам, их считали гостями семьи. У кыргызов существует целый ряд пословиц, поговорок, ярко характеризующих особый, почтительный статус девичьего возраста.

Одной из специфических сторон внутрисемейных отношений у кыргызов является существование комплекса этикета, именуемого в этнологической науке обычаем избегания *качуу*, *ызат кылуу*. Под избеганием понимается совокупность различных запретов, соблюдаемых супругами в отношении друг друга, своих детей и определенного круга родственников и свойственников. Жена и дома, и в обществе не называла мужа по имени, употребляла при обращении к мужу слово «байым» (мой господин – в состоятельных семьях) или называла его отцом их ребенка, произнося имя последнего (наприме: Казыбектин атасы, Чынардын атасы). Часто имена мужей женщины заменяли похожими или придумывали новые. Слова, входящие как составная часть име-

ни мужа, женщины также не употребляли и заменяли сходными по смыслу [1.73, с. 15]. Муж, в свою очередь, обращался к ней «*кайнатамдын кызы*» (дочь тестя), *балдардын энеси* (мать моих детей) и т.д.

Все элементы обычаев избегания и запрета произношения имени полностью функционировали в неразделенных семьях, так как она состояла из нескольких поколений прямых родственников. Избегания и запреты были временные и пожизненные. Временные избегания невестки снимались обычно после рождения первого ребенка. Однако, избегания и запреты между невесткой, с одной стороны, свекром и старшими мужчинами – родственниками мужа – с другой, являлись пожизненными. В частности, невестка не могла показываться им с голыми ногами, непокрытой головой, открытой грудью; она не должна сидеть повернувшись к ним спиной, при входе свекра она вставала и садилась только тогда, когда сядет свекор и старшие мужчины; она не ела с ним из одной миски; не могла садиться на то место, где спит свекор, если даже постель убрана; не могла ездить на лошади свекра, в его седле; внезапно увидев или встретившись со свекром, она должна была прятаться или убежать.

Обычай избегания и запретов между невесткой и свекром носил двусторонний характер. И свекор должен был соблюдать в присутствии невестки ряд запретов. Он не мог сидеть рядом с ней, они не могли ехать вместе в одной повозке – если свекор ехал в повозке, невестка должна была ехать верхом на лошади, не допускались ни смех, ни шутки между ними, как и между невесткой и старшими родственниками мужа [1.73, с. 19]. Невестка строго соблюдала запрет называния имен старших и младших родственников мужа – *тергөө*. Особенно строго запрещалось ей называть по имени свекра, старших братьев мужа и сестер, как в их присутствии, так и в их отсутствии. Невестка точно также не могла произносить названий предметов, созвучных с именем этой категории свойственников, а должна была заменять их иными словами. Всех других родственников, носящих одинаковые с ними имена, она не звала по имени, а заменяла имя словом «ат тескери» (букв. обратное имя). Она обычно

называла свекра по его профессии или положению. Невестка не могла произносить имена даже умерших предков мужа [1.73, с. 19–20].

По отношению младших родственников мужа к невестке между ними, кроме запрета произносить имя, никаких других запретов не было.

Малые и неразделенные семьи составляли особую группу родственных семей, которые сохраняли экономическую, идеологическую и родственную связь между собой и территориальное единство. Такие группы получили в этнологической науке название «патронимий» [1.110, с. 91–205], или семейно-родственных групп. У кыргызов такая группа носила название «*бир атанын балдары*» (вар. *топ, ража*) – «дети одного отца». Она составляла основу айылной общины, играла большую роль как внутри айыла, так и в жизни отдельных семей. В группу входили от двух–пяти до нескольких десятков семей. В генеалогическом отношении все эти семьи были потомками одного, реально существовавшего предка. Обычно все семьи группы были его потомками в третьем, четвертом или пятом поколении [1.3, с. 194–211; 1.64, 18–19]. Семейно-родственная группа у кыргызов всегда носила конкретное имя предка, например: Калча уулу, Токо уулу, Эсенкан балдары и т.п.

Социальный состав семей, входивших в такие группы, был неоднородным. Наряду с бедняцкими и середняцкими хозяйствами входили и богатые скотовладельцы, которые под видом различных форм помощи, материальной поддержки эксплуатировали труд родственных семей.

Все члены группы жили, или по крайней мере старались жить, компактно. Характер расселения групп был разным: у одних юрты образовывали большой круг или полукруг, у других протягивались цепочкой вдоль водного источника. Семейно-родственные группы имели более или менее стройную организационную структуру. Управление жизнью группы осуществлялось общим собранием – *жыйын, кеңеш*. В него входил глава каждой семьи, а при его отсутствии, кто-нибудь из мужчин в семье. Во главе *кенеша* всегда стоял самый старший по возрасту мужчина группы – аксакал.

После его смерти автоматически старейшиной группы считался следующий по возрасту мужчина.

Хотя скот, орудия труда, имущество давно уже находились в собственности каждой семьи, в пределах семейно-родственных групп существовала межсемейная трудовая кооперация в форме совместного выпаса скота в определенный сезон, выполнения разнообразных трудоемких работ земледельческого и домашнего цикла. Каждый взрослый член группы обязан был, время от времени, участвовать в трудовом процессе родственных семей или помогать им своим рабочим скотом.

Трудовая кооперация и взаимопомощь семей группы особенно ярко проявлялись при устройстве семейного праздника *той* и поминки *аш*. По существу, проведение этих мероприятий считалось общим делом родственных семей. Когда мероприятие принимало масштабный характер и на него созывали большое количество гостей из других айылов, родов, то оно проходило по строго установленному порядку. Накануне события собирали всех членов кенеша и распределяли обязанности: одни резали скот, другие готовили дрова и варили мясо, третьи должны были отвечать за прием и угощение гостей, четвертые — делить и раскладывать вареное мясо по чашкам для гостей и т.д. Каждая семья должна была принимать намеченных ей определенных заранее гостей и позаботиться об их благополучном пребывании.

Роль семейно-родственной группы в жизни отдельных семей, входящих в нее, в традиционных социальных отношениях имела исключительное значение. Члены семьи всегда принимали живейшее участие в семейных делах родственных семей. Некоторые входили в состав группы сватов и принимали участие в переговорах о женитьбе, вносили свою лепту при уплате калыма. После приезда невесты в аил жениха, каждая родственная семья совершала обряд *отко киргизуу* — посвящения домашнему очагу, смысл которого состоял в том, что невестка знакомилась с членами родственных семей своего мужа. Кроме этого, в течение трех дней она должна была выполнить обряд *түндүк тартуу* — вставать раньше всех и открывать кошму с верхнего остова

юрты родителей и семей, членов семейно-родственной группы. Члены каждой семьи принимали участие также в семейных обрядах по случаю рождения ребенка, наречения, укладывания в колыбель, в праздниках по поводу обрезания и других семейных событиях, происходивших у родственных семей. На эти торжества приходили с подарками, дарили скот и т.п.

Гостеприимство соблюдалось коллективно в быту семейно-родственной группы. Гость одной семьи считался гостем всех членов группы, он находился под их защитой.

Помимо обязательного личного участия членов семейно-родственной группы в этих мероприятиях, между семьями группы всегда соблюдался обычай материальной взаимопомощи *кошумча* по случаю свадьбы, устройства поминок по умершим, а также в несчастных случаях и при тяжелом материальном положении родственной семьи. Помогали, как правило, обычно различными видами скота, предметами быта и хозяйства.

Семейно-родственная группа имела также общее кладбище. Её умерших членов хоронили в специально отведенном месте на родовом кладбище. Если какой-нибудь член группы умирал вдали от айыла, то все равно умершего привозили и хоронили на кладбище возле могил данной семейно-родственной группы.

Таким образом, в традиционных социальных отношениях институт *бир атанын балдары* — семейно-родственная группа — был одним из форм кровнородственных отношений, имевших важное значение в функционировании семьи. По существу, несмотря на то, что малая индивидуальная семья была ведущей формой семьи, полноценное ее существование прямо зависело от родственных семей. Она находилась под защитой и опекой группы родственных семей, групповая поддержка имела ярко выраженный характер. Однако по мере разрастания количества семей, входящих в группу, и отдаления от общего предка внутригрупповая сплоченность ослабевала. В ней отпочковывались новые семейно-родственные группы. Но в силу особенностей демографических факторов, имевших у кочевников экстенсивный характер, этот процесс носил замедленные темпы.

Глава 3.

КОМПЛЕКС ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ СЕМЕЙНОГО ЦИКЛА

3.1. Рождение ребенка. Традиции социализации и этнизации

Целый пласт обрядовой культуры кыргызского народа связан с рождением, нервными годами жизни ребенка и воспитанием детей.

В условиях кочевого быта для полноценного и достойного существования социума чрезвычайное значение имело количество и качество народонаселения. Племена, роды, патронимические группы, имеющие многочисленный состав, как правило, чувствовали себя более защищенными, способными дать отпор любым посягательствам. Поэтому при женитьбе сыновей или выдаче замуж дочерей немаловажное значение придавали родовитости будущих сватов, здоровью будущей невесты или жениха. При патриархально-родовых отношениях инициатива заключения брака всегда исходила со стороны отца жениха, ему же принадлежало исключительное право выбора невесты для сына. Сын должен был беспрекословно подчиняться воле отца и жениться на той девушке, на которой отец остановил свой выбор. Главным критерием выбора девушки для сына, помимо родовитости и знатности ее рода, была способность будущей невесты дать качественное и многочисленное потомство, *тукум*, которое должно продолжить славные традиции предков, сохранить в будущем авторитет и влияние в обществе.

Как установлено исследователями, демографическая структура кочевых народов имела нестабильный характер. Несмотря на высокую рождаемость детей, в семьях кочевников смертность была высокой. Исследования, проведенные Л.В.Ошанином в 20-х годах прошлого века о деторождае-

мости у кыргызов Прииссыккуля, в некоторой степени отражают картину численности детей в семьях дореволюционного периода. Так, из 80 моногамных семей оказалось бездетными – 14%, с 1–3 детьми – 52%, с 4–6 детьми – 16%, с 7–10 – 6%, 11–15 детьми – 9%. Среднее количество детей колебалось в пределах 2–3. Это было вызвано высокой детской смертностью в младенческом возрасте. Так, из 80 обследованных семей только в 9 семьях все дети были живы, а из общей численности 392 детей, рожденных в этих семьях, выжили 233 [1.177, с. 235–236]. Кроме этого, сильное влияние на количество народонаселения оказывали условия существования кочевого социума, для которого характерны были постоянные вооруженные стычки, набеги, войны, уносившие жизнь молодых, здоровых мужчин. Все эти факторы вкупе с хозяйственными, природно-экологическими и др. формировали особый экстенсивный демографический тип воспроизводства кочевого этноса.

Кыргызский народ на протяжении своей длительной истории в полной мере испытал все эти демографические трудности. Иметь многочисленное, здоровое потомство считалось идеалом семьи, благополучием рода, могуществом племени. Рождение ребенка, особенно мальчика, являлось огромным счастьем, настоящим праздником семьи, айылной общины. Напротив, отсутствие детей считалось большим несчастьем. Народный фольклор содержит громадное количество произведений, где сюжетом было отсутствие детей, переживания персонажей по этому поводу обставлены глубоко трагически.

Забота о будущем потомстве всегда имела место при проведении различных семейных обрядов и ритуалов. Так, в свадебной церемонии существовали обрядовые действия, смысл которых был направлен на создание благополучной многодетной семьи. В частности, на завершающем этапе свадебного церемониала постель молодоженам стелила и первой лежала на ней та женщина, которая родила и вырастила много детей, или же на брачном ложе давали поиграть, побороться малышам. Данные обряды относятся к числу контактиозной магии. Кроме этого, к выполнению отдельных обрядов, ритуалов подпускали только женщин, родивших и

вырастивших много детей, имеющих покладистый характер и т.д. Ни в коем случае не подпускали женщин, страдающих бесплодием или имеющих сварливый характер. Почти все ритуалы благословения, исполняемые в свадебной церемонии, имеют цель обеспечить благополучие, счастье молодой семьи, и главное – пожелания иметь многочисленное потомство.

Каждое благословение – *бата* – завершалось произношением устойчивых пожеланий иметь большое потомство. Категорически запрещалось совершать действия, произносить слова, которые как-то могли навредить женщинам, находящимся в репродуктивном возрасте. У кыргызов существовал целый ряд поверий, магических действий, заклинаний, табу и т.д., имеющих охранительное, предостерегающее значение. Главная их цель – охрана материнства и детства, укрепление семейных устоев.

После замужества женщины все жили в ожидании рождения ребенка. С появлением первых признаков беременности – *бойго бутуу, кош бойлуу* – домочадцы старались не обременять ее непосильными физическими нагрузками, быть внимательными к ее просьбам и требованиям, всячески угодить ее капризам, не оставлять одну дома. Поскольку характерными свойствами кыргызской женщины являются сдержанность, терпеливость, способность переносить тяготы, не проявлять эмоции при людях, то в период протекания беременности она, не подавая виду, старалась полноценно заниматься домашними обязанностями. Тем не менее, беременная находилась под постоянным наблюдением родственников, прежде всего свекрови и старших женщин айылной общины. По отношению к ней и будущему ребенку существовал «ряд представлений, в которых отражался и страх перед подстерегавшими ее опасностями, и наивные попытки предотвратить эти опасности при помощи эмпирических приемов воздействия на недостаточно понятные физиологические явления, а также некоторых магических средств» [1.6, с. 91]. Беременная женщина не должна ходить за водой, выходить одна ночью из юрты, спать одна, испытывать чувство страха. Кроме этого, ей запрещается выполнять некоторые трудовые процессы, носящие якобы

вред для плода. Например, во время убоя скота беременной женщине категорически запрещалось очищать желудок и промывать внутренности животного. У кыргызов юга из опасения неправильного течения процесса родов, т.е. чтобы предотвратить рождение ребенка ногами вперед, а не головой, беременной женщине запрещалось сидеть на мешке, снятом седле, садиться на перекрещенных ногах, переступать через подпорки *тундука* (верхнего деревянного круга юрты), ставить веник в вертикальном положении; чтобы пуповина ребенка не обвивала его шею, беременная не должна была перешагивать через веревку, пестросплетенную нить, веник и т.д. Во избежание того, чтобы ребенок впоследствии не стал лысым, запрещалось сжигать веник, начисто сгребать золу в очаге. Боязнь укоротить ум или жизнь еще нерожденного человека остерегала беременную женщину подстригать волосы. Ей также запрещалось посещать дом, где недавно умер человек.

Однако особые переживания беременная женщина испытывала от «действий» злых духов – *кара басуу, албарсты*. Защищаясь от их проделок, беременная прибегала к разным амулетам, оберегам. Она обязательно привешивала к своей одежде амулет – *тумар* с зашитым в него изречением из Корана, написанным одним из грамотных религиозных людей – молдо [1.6, с. 93]. Амулеты были разного вида: серебряные пластинки, прямоугольные или трехугольные кожаные футляры с зашитой в нем молитвой, обереги – когти медведя, беркута, лапа филина и т.д. Они располагались последовательно один под другим на верхней одежде с левой стороны груди возле плеча [1.6, с. 93].

С наступлением трехмесячного срока беременности у женщины появляется пристрастие – *талгак* или, наоборот отвращение к некоторым видам пищи, также особые симпатии или антипатии к определенным лицам семьи, айылной общины.

Пищевые капризы – *талгак* – являются наиболее распространенным явлением токсикологического свойства. Женщина вдруг изъявляет особую охоту употреблять определенный вид пищи. Это может быть повседневная пища, определенный продукт или нечто экзотическое: мясо диких

животных, в том числе кабана, пресмыкающихся, в частности змеи, птиц и др. Согласно народному поверью, если не достать эти виды пищи, то женщина может родить ребенка с неправильным телосложением, строением лица и т. д. Поэтому удовлетворению пищевых капризов беременной уделяли особое внимание, в обязательном порядке доставали желаемую пищу. После приема этой пищи она испытывала глубокое удовлетворение – *талгагы канат*, внутреннюю радость, у нее поднималось настроение. Согласно народному поверью, если беременная женщина проявит желание вкушать сердце тигра, волка или мясо хищных птиц и оно будет удовлетворено, от нее может родиться ребенок с необыкновенными качествами, будущий богатырь, предводитель и т.д. Кыргызское эпическое наследие и фольклор содержат массу историй, связанных с этим поверьем.

Бытовало мнение, что тот, кто доставит беременной женщине ее желанную пищу, заслуживает самого искреннего ее благословения.

Целый ряд запретов был связан с употреблением пищи. Например, считалось, что если беременная женщина (или ее супруг) в одиночку съест мясо верблюда, то ей придется носить плод двенадцать месяцев, как верблюду. Однако если эту трапезу она разделила с мужем, то опасаться нечего. Поэтому мужчина, которому довелось употреблять мясо верблюда, обязательно приносил домой кусок для жены. Также кыргызы опасались есть в одиночку мясо зайца, поскольку это могло, дескать, вызвать рождение ребенка с заячьими губами. На основании этого у кыргызов юга существует запрет беременным женщинам есть конину. Утверждают, что есть мясо горного тура строго не запрещалось, однако это могло повредить удачливости охотника, подстрелившего дикого козла и угостившего его мясом беременную женщину [1.173].

Определенные категории нежелательных действий распространялись и на мужа беременной женщины.

Согласно народным представлениям, при нормальном протекании беременности на пятом месяце в ребенка входит душа – *жан кирет*, которая проявляется в движении в утробе.

При приближении родов самое большое опасение и тревогу вызывали преждевременные роды – *ара торолуу*. Ситуация, когда молодая женщина рожала прежде срока или когда повторялся выкидыш, всерьез тревожила ее близких. Для предотвращения подобного рода развития событий предпринимали магические действия. Например, такую женщину заставляли перешагнуть через сучку, рожавшую много щенков, съесть поздние плоды вторично расцветшего фруктового дерева (на юге), проглотить яйцо ласточки, только начавшее превращаться в птенца, варили для нее мясо недоношенного приплода овец, коров, лошади и т. п. [1.173]. Существовал также обычай, согласно которому, недоношенного ребенка клали в мужской головной убор и в таком состоянии подвешивали на верхние кончики нижнего остова юрты. Каждый день этот головной убор вместе с ребенком переставляли на следующий кончик. Это продолжалось в течение сорока дней.

Роды – *торот* – проходили обычно в юрте. С приближением схваток – *толгоо* – все должны были покинуть юрту. В ней оставались несколько опытных многодетных женщин. У некоторых групп кыргызов во время акта родов присутствовал муж роженицы, т.к. в случае непредвиденных обстоятельств могли потребоваться мужские силы, его присутствие отпугивало злых духов – *албарсты* (женское демоническое существо), - от которых периодически страдала роженица. С.М. Абрамзон, говоря о мерах, принятых во время родов пишет: «Для охранения рожавшей женщины от злых духов во время родов, днем и ночью горит огонь. Около очага кладут нож, острием к двери. На решетчатый остов юрты – кереге – над головой женщины вешают заряженное ружье. Вешают или подстилают шкуру волка ... или медведя; приносят беркута или сову. Зовут кузнеца, который принимается ковать в юрте, или приносят раскаленное железо, и кто-нибудь из присутствующих кует его» [1.6, с. 96]. Перед родами в юрту вносили шест – *бакан* – с развилиной и устанавливали его вертикально в женской половине юрты. «К верхнему концу шеста привязывалась вата, чтобы роды проходили быстро и благополучно» [2.6]. Во время родов женщина садилась на колени, держась обеими руками за этот

шест. Под нее могли подстилать кошму, она могла также рожать на земле.

Когда роды проходили тяжело, считали, что роженицу мучает злой дух, нечистые силы – *кара басты*, – которые представлялись в виде женских демонических существ *ал-барсты* или вообще в демонического существа – *марту*. В целях облегчения родов и сохранения жизни родившегося ребенка выполняли одно или несколько действий из следующего перечня мер: для изгнания злых дух вызывали специального человека – *куучу* (на юге – *куугунчу*) – или занесли его личные вещи, стреляли или производили на улице шум, внезапно оповещали о кочевке, могли зарезать овцу и ее легкими бить роженицу, переворачивали и бросали с гор большой камень, развязывали все узелки, находящиеся в юрте, накидывали на голову роженицы смягченный на воде волчий желудок, приглашали муллу, чтобы прочитать суры из Корана и т.д.

Когда начинались родовые схватки, зажигали свечи, над постелью сыпали муку, змеиную кожу добавляли в кипящий чай для роженицы. В это время всех, приходящих с просьбой что-либо одолжить, ожидал непременный отказ. Стреляли из ружья в воздух. Если во время родовых схваток женщина мучалась больше ожидаемого, приносили мелкое домашнее животное (например, ягненка) и, окружив им вокруг ее головы, давали подержать за ногу жертвы. Затем его резали во дворе, чтобы после родов кормить женщину свежим бульоном и мясом.

При трудных родах требовалась помощь присутствующих опытных женщин, которые массажировали роженице живот, направляли плод к выходу.

Пуповину – *киндик* – принимающая роды женщина-повитуха перерезала бритвой – *устара* – или ножом – *бычак*, после этой операции ее называли «*киндик эне*». Пуповину перевязывали питкой из верблюжьей шерсти или шелковой ниткой, а рану прижигали паленной кошмой. А инструмент, с помощью которого перерезали пуповину, женщина спрятала под кошму. «Она не должна была мыть руки в течение трех дней, не согреть их на огне, т.к. считалось,

что, если она сделает это, у ребенка пуповина долго не будет заживать и начнут болеть глаза» [2.6]. Только после отпадения пуповины брали нож из-под кошмы и промывали чистой водой. Часть пуповины, которая отпадает через несколько дней, «заворачивают в чистую тряпку и сохраняют. Она считается лекарством от болезни - *сакоо*, признаком которой является кашель у лошади. В этом случае пуповину привязывают на уздечку, возле удил» [2.4, с. 5].

Послед ребенка – *тон* – наряду с пуповиной считался важнейшей частью новорожденного. Повитуха, которая находилась рядом с роженицей и младенцем, в течение двух-трех дней внимательно следила за выпадением и последующими действиями по отношению к последу. У разных групп кыргызов с ним поступали по-разному, но суть этих магических действий заключалась в соблюдении предосторожностей, необходимых для сохранения жизни и здоровья матери, ребенка, будущих потомков в семье. Послед ребенка и пуповину заворачивают в чистую тряпку или кошму и зарывают в землю так, чтобы собаки не достали. «Иногда завязывают в тряпку и, положив в эту тряпку кость барана и зерна пшеницы, все вместе зарывают в землю» [1.6, с. 101]. У кыргызов юга их передавали близкой родственнице, которая зарывала втайне от посторонних, в безлюдных местах или возле очага. Послед могли также отдать собакам. Это было связано с поверьем, что в данном случае ребенок будет живучим и у него будет многочисленное потомство, как у собаки. В любом варианте данного обычая старались, чтобы послед не попал в руки недоброжелательных женщин, т.к. считалось что, если он попадет в их руки они могут зарыть его в землю, предварительно завернув в него камень, или высушить на камне, вследствие чего якобы женщина перестанет рожать детей. Однако по просьбе родственников могли отдать послед нерожавшей женщине среди родственных семей [1.173].

В случае не выпадения послеста предпринимали ряд действий, в том числе магического свойства.

В кыргызском родильном обряде центральным был культ матери Умай – Умай-эне, женское божество, покровитель-

ствующее домашнему очагу, охраняющее потомство. К телу роженицы и ребенка прикасались произнося вслух имя богини Умай: «Менин колум эмес, Умай эненин колу» («Не моя рука, а рука матери Умай»). С принятием кыргызами ислама рядом с именем Умай начали упоминать почитаемых в исламе женщин Фатиму и Зухру в кыргызской форме - «Батма-Зуура» [1.74, с. 134-139; 1.42, с. 99, 105, 163; 1.6, с. 81-86; 1.3, с. 292-297].

После благополучных родов о рождении ребенка тут же оповещали — *сүйүнчү* родственников, членов семейно-родственного коллектива. При сообщении пола ребенка обычно использовали эвфемизмы: если мальчик, то, к примеру, говорили, что родился *бору* - волк, *ат байлаар*, *ат токуур* — связатель, седлатель коня и т. д.; если девочка, - *кырк жылкы* — сорок лошадей. Имелось в виду, что ее впоследствии выдавали замуж за большой калым. За хорошую весть их одаривали в обязательном порядке: близкие давали скот, другие ценные вещи.

Если в семье умирал ребенок, то во избежание повторения этого со следующим дитём, его сразу же после рождения до имянаречения отдавали временной кормилице на три, семь или сорок дней, иногда на целый год, а затем обратно «выкупали». При «купле» ребенка временную кормилицу одаривали скотом, девятью вещами, которые соответствовали полу ребенка. В некоторых случаях мать ребенка семь дней ритуально собирала «подаяние» на выкуп своего ребенка. Родители, у которых несколько детей подряд умирали в младенчестве, наряжались в лохмотья и, повесив на плечи переметную сумку *куржун*, просили подаяние у народа. «С появлением ребенка, еще когда ему не успели дать имя, отец садится на седло, задом наперед...и делает вид, что убегает, или, подняв седло на спине задом наперед, убегал. В это время люди ему вдогонку кричали: «Остановись, остановись! Ребенок остановился, остановился!». И после повторения этого три раза отец возвращался, потом давали ребенку имя...» [2.6].

Была сильна вера в охранительное свойство некоторых животных. Шерсть и клыки собаки вешали на шею ребенка

в качестве оберега. Женщины, у которых умирали дети, сразу же после рождения ребенка кормили своим молозивом щенка; так дитя человека и детеныш животного становились молочными братьями. Такой же ритуал могли исполнять по отношению к волчонку. Волчонка, у которого еще глаза не раскрылись, кормили грудью вместе с ребенком в течение трех, пяти или семи дней и затем отпускали на волю. В некоторых случаях новорожденного пропускали через шкуру волка, снятую вместе с мордой. Также в качестве оберега использовали астральную кость волка, которую пришивали на верхнюю одежду ребенка. Несомненно, эти ритуалы были связаны с культом волка, который почитался у центральноазиатских тюрко-монгольских народов, в том числе у кыргызов, с древнейших времен.

Широко распространено у кыргызов поверье, что первое кормление ребенка – *оозантуу* – (не считая материнское молозиво) – имеет судьбоносное значение: желая сытную, благополучную жизнь ребенку, его кормили топленным маслом, курдюком. Для того, чтобы у него была «крепкая душа», т.е. отменное здоровье и храброе сердце, в рот новорожденному вкладывали слюну волка или, чтобы он рос крепким, отважным воином, к губам прикладывали железный предмет, например, меч или кинжал, позже – пулю.

После первого купания в подсоленной воде на новорожденного надевают первую рубашку, которая называется «*ит койнок*» («собачья рубашка»). Ее шьют сразу же после рождения ребенка из лоскутков чистой нижней одежды, собранных в разных домах, где живут старые и уважаемые люди айылной общины. Эту рубашку сначала прикладывают к спине собаки (отсюда ее название), имитируя надевание, затем надевают на ребенка. Этот ритуал связан с культом собаки (волка) и означал пожелание, чтобы ребенок был живучим, крепким.

Большое значение кыргызы придавали наречению именем – *ат коюуу*. Имя давали только мужчины. Существовали два способа: народный и в соответствии с исламскими традициями. В соответствии с народным «спустя месяц, иногда даже три месяца после рождения, приглашали само-

го глубокого старика, подносили ему «боорсок», тазовую и альчиковую кости барана и халат, и просили дать ребенку имя» [1.6, с. 106]. С исламскими традициями связаны имянаречение *молда* (мулла), или *асанчы* (азанчы), который после чтения суры из Корана тихо проговаривал имя на ухо ребенку и объявлял всем присутствующим. Выбор имени зависел от места, времени, обстоятельства, особых примет на теле ребенка, от расположения звезд на небе, он мог быть связан со знаменательным событием, с приездом гостей. Ребенка также называли в честь героев, богатырей, эпических персонажей, новшества в жизни и быту народа и т. д. Именем ребенка могло стать первое после его рождения произнесенное кем-то из присутствующих при родах слово, первый увиденный предмет, явление природы и др.

Когда в семье часто умирали дети, новорожденному давали имя, способствующее, согласно поверью, сохранению жизни ребенка. Если очень часто рождались дети одного пола, давали имя с четким смысловым намерением родителей иметь следующего ребенка другого пола. Ребенок обычно имел два имени: свое собственное - *оз аты* - и прозвище *эрке аты*. Прозвища давали в соответствии с характером ребенка, его поступками или с целью сокрытия его истинного имени, если в семье часто умирали дети. Таких детей называли неблагозвучными именами.

Ритуалы имянаречения, как первое проявление заботы о благополучном будущем и счастливой жизни ребенка, сохранили в своих формах многие признаки глубокой архаики. Также накладывали свой отпечаток особенности социальных связей, хозяйственной культуры, природно-климатических условий местности и эстетический вкус народа.

У кыргызов существовал культ близнецов. Различают детей, рожденных с общей оболочкой (близнецы), и тех, кто появился на свет в разных оболочках (двойня). Согласно поверьям, первые бывают очень похожи между собой, вместе плачут, вместе заболевают, а если один погибнет из-за несчастного случая, то второй тоже долго жить не сможет. Поэтому сразу же после рождения их плаценты разделяли на две части и закапывали по разные стороны дороги. В случае смерти одного из них, в целях сохранения второго,

его укладывали под перевернутый казан. А рядом с телом первого хоронили зарезанную овцу или курицу. По сей день встречаются случаи, когда оставшемуся в живых ребенку меняют имя. Бывает, что женщина рождает два, а то и три раза подряд близнецов. При рождении третьих по счету близнецов их существование скрывали до сорока дней, только по истечении этого строго определенного срока, открыто отмечали радостное событие и давали младенцам имена. В данный период запрещалось выносить из дома любую вещь [1.73].

По другим обрядам одного из близнецов отдавали какой-либо семье и «выкупали» обратно через несколько дней. Согласно народным поверьям, женщина, трижды рожавшая близнецов, обязана была разрешить мужу взять вторую жену.

Если ребенок подвергался сглазу, лечебные обряды над ним совершали женщины, родившие близнецов или одного из близнецов.

Ритуалы, исполняемые в первые годы жизни ребенка, включают такие обряды, как празднование рождения ребенка – *жентек*, укладывание новорожденного в колыбель – *бешик той*, бритье утробных волос – *карын чач алуу*, сороковины – *баланын кыркы*, разрезание пут – *тушоо кесүү*, обрезание мальчиков – *отургузуу* («сүннөт»), первая посадка на лошадь – *атка отургузуу*, стрижка волос – *чач алуу*, первое бритье усов – *мурут серпүү*, и др. Каждый из этих обрядов имел свою структуру, последовательность и смысловую нагрузку. Особо следует подчеркнуть, что обряды и праздники, посвященные мальчику, отличались престижностью, массовостью, нежели празднества, устроенные в честь девочки.

Праздник по случаю рождения ребенка – *жентек* – устраивали сразу же после рождения ребенка. Родственники, друзья приходили без приглашения, обязательно с подарками, в которые входили скот, разные предметы быта, утвари и т.д. Ребенка показывали только после демонстрации гостей – *көрүндүк*. На седьмой или девятый день после рождения ребенка устраивали пир по случаю укладывания ребенка в колыбель – *бешик той*. Участниками этого обряда были только женщины. Колыбель изготавливали после рождения ребенка отец, иногда люльку могли привезти с пол-

ным комплектом дяди по матери. Разрешалось заказать колыбель мастеру, покупать на базаре или взять у родственников, у которых все дети выросли благополучными. На бешик тое последовательно совершались следующие действия: окуривание колыбели, мазали *шимек* (трубку для сбора мочи ребенка в горшок), клали в колыбель сначала правый и левый альчики, семь орудий труда (например, топор, чтобы ребенок рос трудолюбивым и мастером своего дела), приговаривая при этом лучшие пожелания, укрывали люльку семью предметами домашнего обихода (например, одеялом, переметной сумкой, мешком) и давали все это поддержать матери младенца. Чтобы сон ребенка был крепким, его символически укрывали одеждой девяти человек, любивших много спать, и др. Пока не завершались все действия, связанные с укладыванием ребенка в колыбель, никого не выпускали из дома, поскольку считалось, что он может забрать с собой сон младенца. Из боязни бездетности запрещалось качать пустую колыбель, также нельзя было качать вдвоем, поднимать с двух концов, переносить ее двум лицам, качать или двигать ее ногами, перешагивать через нее.

Поскольку первые сорок дней жизни ребенка считались особенно опасными, к празднованию сороковин все относились очень серьезно. В этот день резали барана, пекли сорок лепешек, приглашали на угощение соседей. Бабушки благословляли ребенка, купали его в тазике, куда выливали сорок ложек воды. Чтобы он стал богатым, клали в тазик сорок овечьих катышек, а чтобы рос крепким и выносливым — добавляли в воду и соль. Воду, в которой купали ребенка, выливали под плодовитое дерево: чтобы он в будущем имел много детей. В этот день снимали с ребенка «собачью рубашку», надетую на него в день рождения, и одевали его уже в «сороковинную» рубашку, шпигую матерью ребенка из кусков материй, собранных у соседей во время символического попрошайничества. Перед тем как надевать на младенца, в нее клали сорок боорсоков, завязывали в узел рукава и качали ее в разные стороны, приговаривая наилучшие пожелания ребенку. И только после выполнения всех этих действий рубашку надевали на младенца.

После отмечания сороковины сбривали ребенку утробные волосы — *карын чач*, ногти — *тырмак*. Как писал С.М.Абрамзон, в этот день дядя ребенка по материнской линии приносил ему подарки в виде комплекта одежды и домашнего скота. Чтобы ребенок вырос авторитетным человеком, волосы прятали на высоком месте или, чтобы он имел множество потомков, закапывали под плодовое дерево. Нежелательным было бритье волос женщиной, поскольку считалось, что из-за этого ребенок может вырасти слабовольным. В семьях, где умирали дети, при бритье оставляли пучок волос и сплетали. И этот пучок давали потом сбрить в священных местах, его покупали женщины, не имеющие детей и надеющиеся родить ребенка. Чаще всего волосы сохраняли в укромном месте. Это связано с анимистическим поверьем древних людей о том, что в волосах живет душа человека, поскольку им свойственно постоянно расти. Ногти выбрасывали в места, куда люди не ходили, или бросали под деревьями.

Когда ребенок делал первые шаги, проводили праздник: обряд разрезания пут — *тушоо кесуу*. Ребенку связывали ноги пестрой (черно-белой) шерстяной веревочкой — *ала жип*, ставили на землю и с противоположной стороны навстречу малышу по команде начинали бег — *жарыш* — дети в возрасте восьми-двенадцати лет. Первый прибежавший брал в руки нож и разрезал путы на его ногах. Всех участников забега одаривали подарками. Согласно народному поверью, ребенок, который не проходил обряда разрезания пут, много падает, спотыкается. Поэтому как только он начинал делать первые шаги, следовало безотлагательно проводить данный обряд. Если ребенок не мог ходить до трех лет, то совершали с ним другой обряд: его ноги семикратно обматывали веревкой, которой обычно привязывали ягнят, и давали разрезать детям.

Одно из важных событий в жизни ребенка — это обряд обрезания — *отургузуу*, или *сүннөт*. Обычно обрезание совершали в нечетном возрасте ребенка, в 3, 5 или 7 лет, поскольку считалось, что обрезание в возрасте четного количества лет может вызвать негативное влияние на детородные способности человека. Совершение обряда доверяли обычно

опытному мастеру этого дела – *уста*, умеющему легко и быстро обрезать крайнюю плоть. Ему на правую руку подвязывали белый платок. В этот момент запрещалось входить в помещение женщинам, а мать ребенка должна была держать свой мизинец в воде. Ребенку во время обрезания давали держать в одной руке бараний кусок мяса – *жото жилик* (трубчатая кость с альчиком – почетный кусок) – в другую – лепешку в форме сосуда для кумыса – *көөкөр тооч*, глаза завязывали белым платком.

Девочкам в 9-10 летнем возрасте устраивали обряд заплетания кос. Расплетали две косы, которые она до сих пор носила около ушей или сзади, и заплетали до 20 маленьких косичек, причем завязывали каждую ниткой. В честь этого события устраивали угощение. С этого момента она становилась взрослой. Менялась ее одежда, теперь она надевала всевозможные украшения, усложнялись правила поведения: отныне она должна была находиться только в обществе сверстниц. [1.6, с. 133].

Если мальчику заплетали косы, то в период от трех-четырех до семи-восьми лет совершали обряд обрезания кос – *чач алдыруу*, который проводил дядя по матери.

Обычаи и обряды, связанные с воспитанием детей, были направлены на сохранение жизни и здоровья ребенка, с другой стороны шел процесс социализации детей. Большая часть обычаев и обрядов была связана с различного рода поверьями, имеющими магические, анимистические, фетишистские, тотемистические и т.д. характер. Однако по мере взросления ребенка они выполнялись все реже и реже, приобретая характер инициальных обрядов. С детства детей учили многим премудростям народной жизни, хозяйственной деятельности, правилам поведения в семье и обществе. Формы и методы воспитания детей зависели от возрастных классов. Так, возраст детей делили на следующие периоды: *энесинин курсагындагы кези* (утробное состояние), *эмчектеги кези* (грудной возраст), *эмгектеген кези* (возраст ползания), *тамтан - тумтаң баскан кези* (возраст первых шагов), *тестиер* (12–13 лет от роду), *балакат* (14–16 лет, совершеннолетие). Детское время в собирательном значении называли «*бала чак*». Переход из одного возрастного класса в другой сопро-

воздавался выполнением определенных ритуалов, изменениями в одежде, причёске, украшении, усложнениями воспитательного воздействия на детей, которые имели ярко выраженный половозрастной характер и социальную направленность. Половая сегрегация наступает с пяти-шестилетнего возраста. С этого возраста социализацией мальчиков занимались мужчины, а девочек – мать и старшие сестры.

У кыргызов существовал собственный календарь из двенадцатилетнего цикла, обозначаемый названиями животных. Каждый цикл из двенадцати лет называли – *мүчөл*. При подсчёте первого цикла добавлялся один год внутриутробного периода жизни ребёнка. Дни рождения отмечались только в годы завершения 12-летнего цикла (в 13, 25, 37 и т.д.). В первый раз 13 лет, *мүчөл* отмечали торжественно, резали барана, приглашали родственников, друзей. Имениннику в этот день надевали красную рубашку и давали напутствия. У кыргызов существовало поверье, что в год *мүчөл* в организме человека происходят изменения, он может сильно заболеть. Поэтому за несколько месяцев до *мүчөл* он должен раздать другим свою старую одежду, давать пожертвования – *кол кайыр*, резал скот, а мясо раздавал людям – *садага чабуу*. После этого первого ритуала родители полностью доверяли сыну самостоятельно пасти скот, участвовать в различных развлечениях [1.121, с. 278].

Мальчики должны были в обязательном порядке знать своих предков до седьмого колена – *жети ата*, генеалогию своего рода, племени, народа – *санжыра*, обряды, обычаи народа и т.д. Девочки должны были уметь готовить, знать рукоделие, ухаживать за младшими и т.д. Существовали разнообразные приемы воспитательного воздействия на детей: от физического до нравоучительного. Физическое насилие применялось в крайних случаях, и оно не приветствовалось общественным мнением. Преобладали морально-нравственные приемы воспитания детей, учили на примерах, на практике. Наставничество было действенным институтом социализации детей. Дети с раннего возраста приобщались к трудовому процессу.

В формировании поведенческой культуры ребенка большое значение имело огромное количество всяких запретов в

быту, общении, этикете и т.д. Кыргызы, как бы ни любили своих детей, никогда не баловали их чрезмерно. Считалось, чрезмерная любовь к ребенку может повредить его здоровью, отрицательно повлиять на его будущую судьбу.

Воспитание детей в традиционном обществе имело системный характер, и было основано на идеологии патриархально-родового общества. Дети находились под пристальным вниманием родителей, родственников, членов семейно-родственных коллективов. Каждый проступок детей не оставался без внимания. Он становился предметом обсуждения не только в семье, но и в кругу родственных семей, айылной общины. Все родственники, члены айылной общины выступали в роли коллективного воспитателя подрастающего поколения, принимали участие в формировании его морально-нравственного облика, т.к. в случае нарушения общепринятых правил и норм поведения своего члена несли коллективную ответственность, в том числе судебную.

Воспитательные элементы касались всех аспектов поведенческой культуры детей. Особой щепетильностью отличались этнические стереотипы в сфере культуры питания. Дети сызмальства осваивали порядок приема пищи, распределения кусков мяса, согласно половозрастному, социальному статусу гостей, правилами гостеприимства и т.д. Определенные куски мяса имели строгую половозрастную регламентацию. Так, мальчикам нельзя было есть селезенку, головной и костный мозг, почки, прямую кишку, хрящ лопатки овцы. А девочки должны были остерегаться употребления в пищу трахеи, кончика языка, ножек. Существует поверье, что у мальчика, который ел много пригоревших остатков еды, впоследствии на свадьбе будет лить дождь. Упавшую на землю пищу не трогали, считая, что ее должен есть сирота.

Также дети должны были проявлять особо почтительное отношение к хлебным изделиям. Нельзя было класть лепешку наоборот. «Если выцарапать ее лицевую часть, — это к гибели матери, обратную — отца», — предупреждали в старину.

Обижаться из-за пищи считалось плохой приметой. Есть разрешалось только сидя. Из опасения лишиться везения,

достатка, доедали всю порцию или надкушенную лепешку, даже после насыщения.

Запреты, связанные с одеждой: нельзя загибать край рубашки ребенка, шить одежду стоя, надевать наизнанку. Молодой человек не должен одежду накидывать на плечи. Нельзя оставлять снятую одежду в положении наизнанку, подстилать брюки под голову.

Запреты по отношению к действиям: мальчик не должен держать руки за спиной, опираться на посох; сидеть, опираясь на пол; стоять на пороге двери, скрещивать руки на голове, класть пальцы в рот; подпирать руками голову, когда лежит; сидеть, обнимая колени; указывать на могилу руками и т.п.

Запреты, связанные с правилами этикета: нельзя вытягиваться, глядя на человека; свистеть внутри дома, начинать разговор, не поздоровавшись; проходить между двумя людьми, стоящими рядом; стряхивать руками после мытья, открывать двери ногами, занимать место возле *дастархана* (скатерти) раньше старших, поворачиваться спиной к человеку, встречать в разговор, переступать через спящего человека, сидеть возле *дастархана* с растянутыми ногами и т.п. [1.173].

Некоторые запреты не снимались и после достижения человеком совершеннолетия. Совокупность этих запретов превратилась в одну из составляющих культуры поведения и этикета народа.

3.2. Свадебная обрядность. Вопросы генезиса

Красочным и чрезвычайно содержательным видом традиционной бытовой культуры кыргызского народа считался цикл свадебной обрядности. Он в полном объеме выполнялся в семьях зажиточных людей, где по взаимной договоренности выплачивали калым «*калың*». Именно у них при заключении калымного брака соблюдались все элементы свадебного цикла, который имел весьма сложный характер. В нем были переплетены в той или иной мере дислокальные, матрилокальные и патрилокальные формы брачного поселе-

ния. На каждом этапе обряда свадебного цикла состав участников, роль различных родственников, свойственников, друзей менялись. Участие каждого лица строго регламентировалось общепринятыми в данном роду или племени правилами и ритуалами проведения свадебного обряда.

Исследования этнографов убедительно свидетельствуют, что не существовала общепринятая и обязательная для всех групп кыргызского населения, свадебная обрядность. Она имела «локальные особенности, происхождение их связано как с былыми племенными традициями, так и с результатами многолетних контактов между отдельными группами киргизов и соседними народами» [1.3, с. 246]. Особенности касались проведения отдельных ритуалов свадебной обрядности, продолжительности действий того или иного акта, названий отдельных элементов свадебного цикла и др. Однако, во второй половине XIX и начале XX вв. у всех групп кыргызов основные этапы свадебного обряда: сватовство, помолвка, выплата калыма, добрачные свидания жениха и невесты, свадебный церемониал, цикл обрядов, связанных с переездом молодухи в айыл жениха, и первые дни ее жизни в айыле мужа, совпадали.

Сватовство. Переговоры между родителями юноши и девушки о бракосочетании было уместно вести по достижении ими совершеннолетия. Возраст у девушек и юношей подразумевался разный. Основными периодами совершеннолетия у кыргызов считались для девушек–13–15 лет, для юношей 16–18 лет [1.64, с. 33]. Конечно, были случаи ранних или поздних браков, однако они были исключениями, нежели правилами. Распространенное мнение о том, что девушку выдавали замуж в том возрасте, когда она могла устоять от удара мужским головным убором – *«тебетей менен урганда жыгылбаса күйөөгө берген»* – скорее, относится к рассказам шуточного характера для непосвященных и ничего общего не имеет с реальными брачными отношениями. Родители девушки ни при каких обстоятельствах не соглашались выдать замуж малолетнюю, и сама просьба о выдаче замуж со стороны родителей юноши, считалась нарушением норм обычного права в сфере семейно-брачных отноше-

ний у кыргызов. Однако считалось семейным позором, если девушка засиживалась до 17–18 лет. Такую девушку называли *кара далы* (буквально: черная спина), так как она, в отличие от раннего девичьего возраста должна была носить на спине украшение – накосник, который в основном носили взрослые замужние женщины. В кругу родственников, в айылной общине, она постепенно становилась объектом насмешек. Поэтому родители девушек старались выдать замуж дочерей по достижении совершеннолетия и обычно не отказывались от предложений.

Во второй половине XIX и начале XX вв. в заключении браков наблюдался отчетливый признак социальной дифференциации общества. Богатые, состоятельные семьи женили своих детей на девушках из такой же семьи по принципу «*тең теңи менен*» – равный с равным. Исключались случаи выдачи девушек из богатой, именитой семьи юношам из бедной семьи, и, наоборот, богатые семьи не брали девушек из бедных семей. Если сама девушка из бедной семьи отличалась внешностью, умом, то ее брали состоятельные люди обычно в качестве *токол* второй, третьей или четвертой женой.

Знакомство будущих супругов происходило в различных ситуациях: во время больших межродовых, межплеменных общественных мероприятий, как «*той*» праздник или «*аи*» поминки, в молодежных играх, развлечениях, во время перекочевков, когда та или иная родовая группа проходила со своим кочевьем мимо айылов. Жители встречных айылов, как правило, выносили напитки с пожеланиями доброго пути. Именно в таких ситуациях происходило знакомство между молодежью. Во время кратковременных искрометных встреч юноши и девушки, вызывавшие друг у друга взаимные симпатии, незаметно для родителей могли обмениваться личными вещами в качестве подарков и знаков для будущих встреч. Важную роль в налаживании контактов между молодыми играли подруги девушки *курбу*, ее сноха *жеңе*. Через них юноша мог передать весточку, назначать свидания. За посреднические услуги юноша их одаривал недорогими подарками. Впоследствии, во время свадебной

церемонии, а также в жизни молодежи они играли заметную роль, в том числе участвовали при разрешении конфликтных ситуаций между супругами.

Однако, чаще всего знакомство происходило во время добрых свиданий жениха и невесты. Юноше не оставалось выбора, он вынужден был согласиться с выбором отца и подчиниться его воле. Таковы были патриархальные семейные отношения у кыргызов, когда судьбу детей решали родители. Ослушаться или предлагать другие варианты юноша не имел права. Конечно, отец жениха в свою очередь, очень ответственно подходил к женитьбе сына. Он старался подобрать невестку, подходящую по характеру, возрасту, телосложению, здоровью. При этом на первом месте стояло равное социальное положение семьи невестки в обществе.

В традиционном быту заметную роль в обществе играли люди, способные предсказать судьбу человека, животных, в частности коня, ловчих птиц, охотничьих собак и т. д. В народе их называли *сынчы*, позже *олуя* – провидец. В поисках подходящей девушки для сына отец нередко прибегал к помощи таких людей. Они по каким-то им известным признакам определяли кандидатуру из множества вариантов и, как правило, ошибались редко. В исторических преданиях и фольклорных произведениях кыргызов встречается масса случаев, в том числе абсолютно достоверных, свидетельствующих об удачном бракосочетании по совету *сынчы*. Главным признаком удачного бракосочетания является появление многочисленного потомства, видных людей, богатей.

При выборе подходящей девушки отец юноши тайно отправлял специального человека *арачы*, с тем, чтобы тот высмотрел все и донес ему, насколько удачен его предполагаемый выбор [1.225, с. 20]. Арачы, не обнаруживая себя в течение нескольких дней, собирал достоверную информацию о том, что не просватана ли девушка, о семье, роде, к которой относилась семья, о родословной семьи, ее способностях, немаловажной была информация о семейных болезнях и т.д. Обычно услугами арачы пользовались только тогда, когда семья девушки и ее род были малознакомы. И после этого, удостоверившись, что девушка по всем характе-

ристикам подходит в качестве невесты, а ее семья достойна для породнения, отец юноши направлял для переговоров авторитетных, опытных мужчин почтенного возраста, посланников *жуучу*. В их задачу входило добиться согласия отца девушки выдать ее замуж. Этот визит имел очень важное значение в дальнейших отношениях, т.к. при удачном исходе переговоров открывалась перспектива стать сватами, т.е. родственниками, а при неудачном исходе были возможны возникновения напряженности между двумя семьями (чаще всего родами), которые заканчивались либо умыканием девушки – *ала качуу*, - либо межгрупповыми стычками. Жуучу обычно приходили вечером, чтобы при отказе не стыдно было возвращаться домой [1.64, с. 34]. Есть мнение, что арачы и жуучу могли выступить в одном лице [2.10, с. 9].

Существовал строгий этикет проведения переговоров, словесные формулы, которые однозначно давали понять о намерениях жуучу. Иногда жуучу, чтобы получить согласие родителей девушки, мог прийти еще несколько раз. Функции жуучу были сродни функциям посла. Не случайно у кыргызов существует поговорка «*Элчи менен жуучуга өлүм жок*» («посол и посланник не должны предаваться казни») или другой вариант «*Элчиликке өлүм жок, жуучулукка кордук жок*» [2.10, с. 9] («Нет смерти послу, нет издевательства над жуучу»).

После получения согласия отца девушки, отец юноши с несколькими своими родственниками приходил к нему для определения размера калыма. С этого времени обе стороны становились сватами – *куда* (во множ. числе *кудалар*). Слово «*куда*» применялось в отношении мужской половины, «*кудагый*» в отношении женской половины обеих сторон. Допускались взаимные посещения сватов. Каждая из сторон в обязательном порядке приносила подарки *кийит*, причем подарки с стороны жениха отличались дороговизной. Отец жениха при посещении дома невесты тоже приходил не с пустыми руками, а привозил с собой лошадь, обычно кобылу. Эти подарки не считались уплатой калыма, а были, скорее всего, как жест добрых, истинных намерений, подкрепляли зарождающиеся свойственные отношения. Пово-

дом для таких взаимных визитов были различные жизненные обстоятельства, однако скрытой целью оставалось, естественно, желание провести будущих жениха и невесты, поподробнее разузнать о них, а при благоприятном стечении обстоятельств, познакомиться молодых людей.

Просватанную девушку называли *кайындуу кыз*. В знак этого родители жениха на ее уши надевали серьги из серебра — *сөйкө салуу*. Согласно обычаю кыргызов, девушку никто не имел права заново просватать. В случае отказа ее родителей выдать замуж за просватанного жениха или умыкания другим человеком, отец девушки должен был вернуть калым в полном объеме. Обычно после заключения договоренности о женитьбе, родители и родственники невесты охраняли ее дено и ночно, куда бы она ни ходила, где бы она ни была, рядом с ней все время находилась одна из ее молодых *жеңе*, которая несла полную ответственность за ее поведение и сохранение ею целомудрия.

Отношения между сватами в системе родственных отношений кыргызов являются одними из самых богатых по содержанию. Престиж сватов, особенно со стороны родственников девушки, был очень высоким и отличался особой почитательностью.

Калым. Важным институтом семейно-брачных отношений у кыргызов был калым — *калың*. По существу, он открывал путь к добрачным свиданиям жениха и невесты, был началом свойственных отношений между двумя семьями и родами. Размер, состав и сроки выплаты калыма зависели от материального положения семьи жениха. В богатых семьях женитьба юноши превращалась в общеродовое мероприятие, каждый член рода старался чем-нибудь помочь родителям жениха: участвовали в уплате калыма, представители разных семейно-родственных групп входили в состав сватов при посещении айыла невесты, участвовали в свадебных церемониях и т.д. Для решения вопросов уплаты калыма созывался совет *кеңеш*, куда приглашали айылных старейшин *аксакалов*, иногда глав близких семейно-родственных групп внутри рода. После соответствующего угощения отец юноши обращался к приглашенным: «*Кошоруңар барбы?*» —

«Чем можете помочь?». Иногда, отец обходил родственников и, таким образом, собирал калым. Те, которые давали крупный скот в качестве взноса для калыма, обычно входили в состав сватов для поездки в айыл невесты. Кроме этого, видный вклад в формирование калыма вносили дяди по линии матери жениха. Как правило, они в обязательном порядке, включались в состав сватов.

С началом свойственных отношений и до свадьбы, при проходе во время перекочевки через айыл сородичей невесты, сторона родственников невесты имела право забрать одного животного из стада и зарезать. Этот обычай назывался «*бээ кармоо*» (буквально: «поймать кобылу»). Если забирали одну из крупных скотин, то отец жениха мог заменить на другой, на менее ценный скот или отдать одного барана. Иногда сторона невесты повязывала на шею одного животного халат, что означало: недостающую скотину забрали родственники невесты.

Добрачные свидания жениха и невесты. Важным элементом досвадебных отношений между женихом и невестой был обычай добрачных свиданий [1.125, с.196–207]. В зависимости от формы заключения брака этот обычай имел разный характер. При заключении брака между малолетними детьми, отец мальчика под разными предлогами, чаще всего под предлогом уплаты очередной части калыма, мог нанести визит в дом будущей невесты со своим сыном. В этом случае дети, не подозревая о предстоящем браке, познакомились друг с другом. По мере взросления такие встречи становились все более редкими, а если и случались то, в обязательном порядке, в присутствии одной из молодых со стороны невесты. До начала свадебных церемоний жених соблюдал строгий этикет: не показывался родителям и старшим родственникам невесты, избегал их, не посещал юрту будущего тестя даже в его отсутствие. Встречи между женихом и невестой были возможными после полной выплаты калыма и назначения дня приезда за невестой.

Первый санкционированный обычным правом приезд жениха в айыл невесты назывался «*күйөлөө*» – зятевание, или «*жүз көрүшүү*» – знакомство. Как правило, перед тем

как ехать в айыл невесты, отец жениха ставил в известность об этом отца невесты. Жениха в обязательном порядке сопровождал один из друзей «*күйө жолдош*» – друг жениха, который, как правило, должен иметь определенные способности: быть острословом, находчивым, уметь играть на музыкальных инструментах и т.д. Друг жениха был одной из центральных фигур, который играл роль посредника в самых разных ситуациях во время добрачных и брачных церемоний, должен был противостоять натиску, давлению, от серьезного до шуточного характера, со стороны родни невесты, а некоторые обряды проводились с его непосредственным участием.

В свой первый приезд жених берет с собой небольшое количество скота: лошадь и несколько баранов, а также вареное баранье мясо как гостинец, который кладут в переметную сумку и навьючивают на коня друга. Скот предназначался для откупа во время проведения отдельных элементов обряда, в частности открывание лица невесты – *жуз көрүшүү*, укладывание жениха и невесты в общую постель – *коюнга салуу* и другие. Эти действия совершались под руководством и участием молодых невесты, считались важным этапом добрачных свиданий, и от них жених откупался дорогими подарками, чаще всего отдавал пригнавший для этих целей скот.

Жених со своим другом останавливался неподалеку от айыла невесты в укромном месте. Здесь их встречали молодые и младшие родственники невесты, и совершался первый ритуальный обряд *баш уруу* – поклон: жених и его товарищи, стоя, несколько раз кланялись родственникам невесты, после чего тут же устраивали трапезу из мяса, привезенного специально для этой цели. Остатки мяса несли тем, кто не мог участвовать на встрече с женихом. После трапезы жениха и его друга везли в юрту одного из родственников невесты, где молодежь проводила различные развлекательные игры с участием жениха и его друга. Во время игр, в темное время суток, в юрту приводили невесту и через решетки нижнего остова юрты *кереге* с наружной стороны показывали жениха, затем уводили обратно. Только

после того, как жених откупался (обычно лошастью) за первое свидание с невестой *жүз көрүшүү* ее приводили обратно в юрту и сажали выше жениха. Так происходила первая встреча жениха и невесты в ее айыле. Во время этой встречи проводились различные игры, пели, играли на музыкальных инструментах, много шутили, рассказывали веселые истории. Основная нагрузка приходилась на друга жениха. Перед началом развлечений и игр *оюн салуу* одна из снох невесты *жеңе* выходила, держа в руке скрученный в виде жгута отрезок плотной ткани или полотенце *токмок* и начинала игру *токмок салуу*. Перед началом игры она подходила к другу жениха и говорила «*Кина күйө жолдош, шайтан мойнун сындыралы*» (буквально: «А ну-ка, друг жениха, давай переломим шею дьяволу»). Согласно поверью кыргызов, каждое действие ритуального характера начиналось с выполнения магического акта – избавления от нечистых сил, которые якобы ожидают человека на каждом шагу. Друг жениха наклонялся перед снохой подставляя спину, и она девять раз била его по спине, затем давала ему в руки полотенце. Друг жениха по правилам игры исполнял песни, в которых расхваливал сноху, отмечая ее ум, достоинство. После этого «оба выходили на середину юрты и, став спиной друг к другу, сплетали вытянутые в стороны руки, после чего наклонялись назад и целовались» [1.198, с.179]. Таким образом продолжалась игра и с другими парами. Игрой руководили представители со стороны жениха и невесты. Эти игры были прелюдией перед проведением обряда *жар көрүштүрүү* – свидание с возлюбленной. Он проходил по вышеописанной форме: жениха и невесту ставили посередине юрты спиной друг к другу, и под возгласы присутствующих они скрещивали вытянутые в стороны руки, наклонялись назад и целовались. При этом за жениха песни исполнял его друг. После совместной трапезы невесту уводили обратно. Жениха и его друга одаривали халатами *чапан* [2.11, с. 10–11]. Игра *токмок салуу* продолжалась и при отсутствии невесты, постепенно она могла иметь откровенный характер, песни, шутки могли иметь эротическое содержание. Молодухи, девушки во время игры прятали жгут, заставляя друзей же-

ниха исполнять песни, в случае неумения петь, заставляли подражать животным, птицам и т.д. За отказ их били жгутом. Г.Н. Симаков считал, что «игра токмок салуу представляет собой пережиток института группового брака, который позже приобрел ритуально обрядовый характер» [1.198, с. 182–184]. Так заканчивается первый акт добрачных свиданий жениха и невесты, который носил ознакомительный характер. В некоторых исключительных случаях, если жениху не понравилась невеста, он мог наотрез отказаться от будущей женитьбы. В таком случае калым должен был возвращаться в полном объеме.

Второе свидание жениха и невесты приходило через некоторое время и называлось «*уй жанына баруу*» (буквально: «подойти близко к юрте»). Так же, как и в первый приезд жениха, отец жениха в обязательном порядке ставил в известность об этом отца невесты, так как некоторые обряды в отношении жениха, были связаны с материальными затратами: для жениха готовили полный комплект одежды (рубашку, штаны, халат, головной убор), друзьям – рубахи или носовые платки. Готовилась также молодежь айыла, в особенности молодухи [2. 8, с. 126]. В этот приезд, жениха сопровождали несколько друзей, пригоняли с собой скот в качестве угощения на вечеринке и выкупа от всевозможных ритуалов. Жених и его друзья останавливались так же, как и в первый раз, в низине, чтобы посторонние не заметили их прибытие. С наступлением темноты, молодухи со стороны невесты, приводили жениха к юрте родителей невесты и через отверстие решетчатого остова юрты знакомили с родителями невесты и ее родней – *кыздын ата энесин шыкалоо*. За эту услугу молодухи требовали оплату *жеңетай* и получали от жениха скот или какой-нибудь дорогой подарок, например, отрезки ткани.

Подарки за те или иные услуги молодух, в период добрачных свиданий жениха и невесты, а также во время свадьбы, обязательно должны были быть дорогими, в противном случае, жених мог испытать затруднения при установлении контактов с родней невесты.

На этот раз для свидания жениха и невесты специально устанавливали гостиную юрту *конок уй*, сам обряд носил

название *жуз көрүштүрүү* – очное свидание. Для этого случая резали скот и готовили совместную трапезу. В юрте собиралось побольше народа, чем в первый раз, в основном молодежь, снохи со стороны невесты и жених со своей компанией друзей. Интересен порядок рассаживания участников внутри юрты. Выше всех, на почетном месте, сидели младшие родственницы невесты и ее подруги, молодухи располагались ниже, с правой стороны от входа в юрту, в женской части юрты, жених и его друг сидели в одинаковой позе – на коленях *чөк түшүп отураат*. Обычно, в традиционной культуре, в такой позе принято сидеть молодежи в присутствии старших, или провинившемуся человеку. В данном случае, жених находился в положении виновного человека, так как он через какое-то время должен был увести навсегда члена из их рода, и поэтому должен был терпеть все испытания, выпавшие на его долю. Если жених, или его друг, нарушали этот обычай и переходили к обычной позе, скрестив ноги, тут же молодухи били их по коленям и требовали пересесть [2. 8, с. 127–128].

В юрте молодежь развлекалась: пели, шутили рассказывали различные прибаутки, устраивали игры. Особенно со стороны родственниц невесты больше всего доставалось другу жениха: он должен был выдержать натиск родственниц невесты, выполнять все их желания, которые носили шуточный характер, молодухи периодически надирали уши жениху и его другу, за что те откупались подарками. Эта посиделка продолжалась до принятия совместной трапезы, перед которой друг жениха торопил молодых привести в юрту невесту, чтобы организовать очное знакомство будущих супругов. Когда приводили невесту, все в юрте вставали и сажали ее выше жениха. Эти действия назывались *эшик ачар* – открывание двери, а сам обряд *жуз көрүштүрүү* – очное свидание, или встреча с глазу на глаз. При посадке жених и невеста пытались друг друга надавить коленом. Данное действие имело символическое значение – чье колено окажется выше, тот и будет верховодить в семейной жизни [2. 8, с. 128].

Это действие, безусловно, уходит своими корнями вглубь истории и отражает отголоски борьбы между материнским

и отцовским родами за лидерство. Позже оно приобрело символический характер, и, стало составной частью ритуальных действий свадебной обрядности.

За привод невесты и очное знакомство с ней, жених дарил снохе невесты ценный подарок или скотину, обычно лошадь. После все присутствующие приступали к совместной трапезе, который заканчивался приемом мясных блюд. Во время встречи невесты и жениха, мать, старшая женская родня невесты могли снаружи подглядывать в щель юрты за встречей невесты и жениха, понаблюдать за их отношениями. После трапезы невесту вводили обратно в юрту ее родителей, а молодежь в юрте продолжала развлекаться. Далеко за полночь, когда большинство участников встречи жениха и невесты расходились по юртам, невесту в сопровождении трех-четырех молодых приводили снова в юрту, где находился жених. Все участники повторной встречи молодых людей, их было не более семи-восьми человек, снова садились за трапезу. После совместной трапезы невесту вводили обратно. На следующее утро и весь день церемония нахождения жениха в айыле невесты продолжалась. Так же, как и накануне, молодежь развлекалась: проводила различные игры, пели и играли на музыкальных инструментах, остро-словили. Вечером вновь приводили невесту к жениху. На этот раз жених мог вести себя более раскованно, он часто дотрагивался до руки невесты, выражая свои чувства. Естественно, невеста каждый раз пресекала подобные попытки жениха. Тогда ее сноха садилась рядом с ней и заставляла невесту взять протянутую руку жениха, говоря при этом «*Биз деле ошенткенбиз*» – «Мы тоже делали подобное». Таким образом, эти встречи имели важное значение, в плане привыкания друг к другу – *үйүр алышат*. Они были поэтапными, проходили в деликатной форме, каждый жест, каждое слово, даже произнесенное в шуточной форме, не должны были иметь грубую форму, наносить моральный вред какой-либо стороне.

В этот вечер происходил обряд *коюнга салуу* – укладывания невесты и жениха в общую постель. Рядом с ними ложилась самая близкая сноха невесты, в задачу которой вхо-

дило недопустить грубого обращения к невесте со стороны жениха. На этом этапе физического сближения не происходило, молодые люди проводили ночь в интимных беседах, игривых действиях. Наутро невеста вставала раньше всех и возвращалась в юрту родителей, а женская родня, которая участвовала во встрече с женихом, его друзьями, приходила провожать жениха. Перед проводами, жениха одевали во все приготовленное новое *кийит*, одаривали и его друзей. После этого жених мог, по своему желанию, свободно посещать невесту *колукту*, каждый раз приезжал со своим другом, пригонял скот для угощения молодых, младших сестер невесты *балдыз*. Такое посещение называлось *күйолоо* – зятевание. Оно длилось в зависимости от сроков полной выплаты калыма и подготовки к свадьбе. Сколько бы раз жених не приезжал к невесте, между ними не происходило физического сближения.

В одной из добрачных посещений невесты, ближе к свадебной церемонии, во время развлечения в юрте, установленной специально к приезду жениха, устраивали обряд *такыя саюу* – жених с головы невесты палкой сбивал головной убор. Обряд проводился следующим образом: на голову невесты надевали конусообразный, украшенный драгоценными камнями (кораллами, жемчугом) головной убор *такыя*, поверх него надевали *шөкүлө* – свадебный головной убор, и сажали ее внутри юрты, недалеко от решетчатого остова. Жених должен был снаружи, через отверстие в юрте, сбить палкой головной убор своей невесты. В конец палки был привязан белый платок, куда завязывались подарки небольшого размера. Окружавшие невесту молодые время от времени говорили ей: «Бек отур» – «Сиди прочно, неподвижно». Друзья жениха подбадривали его снаружи «*туз сая көр*» – «не промахнись». Поскольку рядом с невестой располагались много девушек, жениху было трудно через узкое отверстие увидеть свою суженую и сбить с ее головы тубетейку. За повторную попытку жених должен был подарить лошадь или овцу. Однако мог и отказаться от последующих попыток [2. 5, с.12; 1.198, с.154]. Иногда ради шутки, наряжали мальчика в невестин костюм и сажали на ее место.

Обряд «такыя саюу», несмотря на элементы развлекательного характера, («обряд-развлечения»), заканчивался пиром молодых участников этого действия. В проведении обряда могла принимать участие мать жениха, которая во время обрядовых действий обсыпала юрту сладостями *чачыла* и время от времени подсказывала сыну, как правильно направить палку «*түз, түз*».

Таким образом, обряд *такыя саюу* имел серьезный характер. Это наталкивает на мысль, что генезис этого обряда связан с более ранними этапами социальной истории и возможно является: а) отголоском соперничества между мужскими и женскими группами или союзами; б) отражением древних брачных норм, в частности института группового брака, когда мужчина выбирал для временного сожительства очередную женщину; в) или действиями эротического характера, когда палка символизировала мужскую силу.

Подмена невесты переодетым в невестин костюм, мальчиком, повторяется и во время проведения последнего этапа обряда первой брачной ночи, который проводился в дни непосредственных свадебных церемоний, когда происходило настоящее физическое сближение молодоженов. Жених должен был откупиться от него. Конечно, данное действие носило шуточный характер и направлено было на получение подарков от жениха. Однако, это явление, представлявшее собой шуточно-комическое зрелище, имеет, на наш взгляд, более серьезное значение, и связано с распространенными у многих народов мира обычаями переодевания в одежду другого пола — *травестизмом*. По мнению Л.Ивлевой, такое переодевание «стимулирует игровое сознание участвующих, нацелено на игровую ситуацию, на проживание той или иной роли» [1.89, с. 159]. При этом нельзя исключить карпогоническую магию, т.е. мужчина, в данном случае подросток, изгонял нечисти перед тем, как невеста должна была дотрагиваться до руки жениха.

Некоторые информаторы говорили, что обряд *такыя саюу* проводили во время свадьбы, точнее перед началом больших свадебных мероприятий [3.3.]. Однако, большинство информаторов утверждают, что его проводили во время одного из

заключительных добрачных свиданий. В пользу этого говорят также материалы, собранные в 20-50-х гг. упомянутыми И.Абдрахмановым, С.Омурзаковым, А.Убукеевым и др., достоверность которых трудно подвергать сомнению.

Следующим обрядом, входящим в систему досвадебных встреч жениха и невесты, являются скачки *кыз куудуруу* (кыз куумай) – преследование девушки. Перед скачками жениха и невесты, проводили скачки под названием «*шайтан мойнун сындыруу*» (буквально: *переломить шею дъяволу*), для этого выходил друг жениха и одна из молодых со стороны невесты. Эти скачки имели магический смысл – они очищали путь, по которому должны были скакать вдогонку жених и невеста от нечистых, вредных сил, символизирующих образом дъявола, и предварительная скачка должна была переломить ему шею, изгнать его с пути, убить. После этого организовывали скачку жениха и невесты. Жених на протяжении заранее определенной дистанции, обычно не более 1–1,5 км длиной, должен был догнать невесту и коснуться нагайкой ее спины. Ее, одетую в праздничную одежду, сажали на хорошую, скаковую лошадь. Такую лошадь, обычно, мужская родня невесты насильно отбирала у жениха или у кого-нибудь из его друзей. Жених, лишившись хорошего коня, мог попросить у родственников невесты лошадь для скачек. Ему могли предоставить своевольно или плохого коня с целью, чтобы он не мог догнать невесту. Конь, как жениха, так и невесты имел украшенную серебрянными бляшками сбрую, сами всадники были одеты в праздничные одежды. Перед скачками невесту и ее сноху, задачей которой была всячески препятствовать жениху и его дружку в преследовании невесты, ставили на 50–100 м впереди. Состязание *кыз куудуруу* проходило открыто, его могли смотреть все желающие. Если жених не мог догнать невесту, то он просил организовать повторные скачки, для чего отдавал в качестве выкупа лошадь. Это говорило о том, что в более древние времена поражение жениха считалось позором и заканчивалось выплатой большого выкупа родителям невесты [2. 5, с.12; 2.6]. Если жених настигал невесту, то касался плеткой ее спины, а если он не мог ее

догнать, то невеста осыпала его ударами плеткой по спине. Г.Н. Симаков, опираясь на архивные материалы, пишет: «... в старину жених, не догнавший в скачке кыз куумай свою невесту, не имел права жениться, что подтверждалось выплатой родителям невесты выкупа деньгами и скотом» [1. 198, с. 177].

Таким образом, скачки кыз куудуруу, ставшие в современном общественном быту кыргызов увлекательным зрелищем, проводившимся вне контекста реальных брачных церемоний, представляли собой одну из форм предбрачных обрядовых действий, отражающих древние отголоски групповой борьбы за лидерство. Судя по количеству зрителей, а также по выкупу, в случае поражения жениха, эта борьба имела высокое общественное значение: в более раннее время от ее исхода зависели честь и достоинство отцовского рода, в более позднее – честь и достоинство рода жениха. Снижение значимости данного вида обряда в более позднее время, можно обнаружить в проведении скачек, участниками которых могли быть молодые, пожилые, иногда и старые пары. Они устраивали преследования в шуточной форме, вызывая всеобщий смех зрителей.

Знарок традиционного кыргызского быта А.Тыныбеков дает интересное описание финала игры «кыз куудуруу» в случае, если она уходит от преследования жениха: «Девушку, которая ушла от преследования, молодухи, парни окружали и сопровождали до юрты ее отца. По ее прибытии старухи выносили чашку с водой, горячий уголь и, не спешивая ее, кружили вокруг ее головы и выбрасывали. После тут же резали заготовленного козленка *садага чапкан* [1.21, с. 215]. Данный обряд безусловно был охранительным, оберегающим девушку от сглаза.

Надо отметить, многие элементы обычая добрачных свиданий жениха и невесты, особенно игры и развлечения, повторялись на свадьбе.

Остановимся на некоторых аспектах генезиса института досвадебных свиданий жениха и невесты.

Многие элементы института добрачных свиданий жениха и невесты во второй половине XIX века подвергались

сильной трансформации. Так, знаток традиционного кыргызского быта И.Абдрахманов, который собирал материал в 20-х годах прошлого века, отмечал, что такие обряды как «такыя саюу», «төшөк талашмай» и другие постепенно выходили из свадебной практики. Он связывает это с распространением брака с умыканием «ала качуу» [2.11, с.23].

Важным аспектом исследуемой темы является выявление генезиса института добрачных свиданий жениха и невесты в целом. Безусловно, как было подчеркнуто выше, многие его элементы являются отголосками более древних социальных отношений, в частности матрилокального, группового браков, межполовая борьба за лидерство и т. д., отражением религиозных верований и поверий, в частности, различных магических действий, культов и т.д., т.е. имеет стадийный характер. Они присутствуют в свадебной обрядности и у других народов, прежде всего тюрко-монгольского происхождения, что было доказано С.М.Абрамзоном [1.3, с. 248-251], Н.П.Лобачевой [1.140, с. 144-175] и др. Последняя, на основе изучения большого объема сравнительного материала о досвадебных встречах жениха и невесты у тюркских, монгольских, иранских народов, обнаружила также различные этнические пласты.

Чтобы выявить генезис исследуемого института, необходимо рассмотреть имеющиеся исторические источники и проанализировать их с использованием сравнительно-диахронного метода исследования. Круг поисков ограничивается центральноазиатским, в историческом понимании, регионом, где протекали этногенетические и этнокультурные процессы формирования кыргызского этноса. Сразу отметим, что письменные исторические источники по изучаемой теме чрезвычайно скудны, фрагментарны.

Один из ранних и наиболее информативных сведений об обычае добрачных свиданий жениха и невесты мы встречаем в китайских источниках, переведенных Н.Я.Бичуриным. Так, у кочевого народа ухуань, прежних дунху, покоренных шаньюем хуннов Модэ 209 г. до.н.э. существовал следующий обычай: «Кто хочет жениться, старается сойтись с девушкой за три месяца и даже за полгода до брака; потом

посылают сговорные дары, состоящие из лошадей, крупного и мелкого рогатого скота; а после чего переселяется в женин дом. В семействе женина дома, ежедневно всем по утру кланяется, но не делает поклонения пред отцом и матерью. Когда он проработает в женнином доме год или два, то тесть щедро отпускает его и отдает все вещи, находившиеся в жилище его дочери» [1.35, с.143]. Как видно из фрагмента источника, сведения почти двухтысячелетней давности с абсолютной точностью повторяют традиционный обычай добрачных отношений у кыргызов. У древнейших ухуанцев (конец II в. до н.э.-I в н.э.) и кыргызов (XIX век) обнаруживается совпадение основных элементов этого института, а именно: 1) согласие сторон на свидание, после уплаты выкупа за невесту; 2) состав калыма; 3) переезд жениха в дом невесты и нахождения там определенное время (древнейшая форма отработочного брака у кочевников, которая существовала и у кыргызов); 4) ритуальные поклоны по утрам родственникам невесты; 5) отсутствие поклона родителям невесты (у кыргызов жених должен был поклоняться только в день свадьбы и в первый послесвадебный приезд в юрту тестя); 6) проживание жениха и невесты в отдельном доме; 7) передача имущества невесты-приданого молодоженам перед отъездом в дом жениха.

Данный факт, несмотря на единичный характер, имеет исключительное значение в исследовании проблем генезиса социальных отношений у кочевых народов в целом, и открывает возможность в реконструкции истоков конкретных обычаев и обрядов кыргызского народа, в частности. С другой стороны, если учесть, что примерно в это же время древнейшие кыргызы тоже были покорены хуннами, и покоренные народы, в том числе ухуанцы и кыргызы, находились длительное время в составе одной кочевой хуннской державы, то можно сделать предварительный вывод о возможных общих чертах семейно-брачных отношений у этих народов (хуннов, кыргызов, ухуаней и др.). В третьих, этот факт еще раз свидетельствует о консервативном характере семейно-брачных отношений у кочевых народов. Традиции матриликального брака, несмотря на ведущие тенденции

патриархальных отношений у кочевых народов, оказались живучими. Некоторые ученые, в частности, С.М.Абрамзон, связывал данный институт с древними формами семейно-брачных отношений. Он пишет, что «...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» [1.3, с.241–242]. Однако, не надо забывать важное обстоятельство: полный цикл свадебных (до и послесвадебных) церемоний выполнялись только состоятельными семьями. Бедные семьи, которые не были исключениями и в древних кочевых обществах, свадебные мероприятия проводили скромно, без соблюдения всех этапов свадебной обрядности. Это подтверждается полностью и на кыргызском материале относительно второй половины XIX века.

Таким образом, институт добрачных свиданий жениха и невесты («тайных» встреч) является важным этапом свадебной обрядности кыргызского народа. Он состоял из нескольких взаимосвязанных элементов, каждый из которых имел четкое назначение и смысловое содержание, в том числе религиозно-ритуального характера. Этот институт имеет древнейшие истоки и связаны, как было отмечено многими исследователями, древними формами семейно-брачных отношений. Однако, сравнительно-диахронный анализ имеющегося исторического материала (пока единственного) показывает, что по крайней мере в последние две тысячи лет (до XIXв.) этот институт мало подвергался изменениям, что говорит о сильной консервативности семейно-брачных отношений у кочевых народов Центральной Азии, в том числе кыргызов и об их источниковедческой ценности.

Перед окончанием выплаты калыма, отец жениха со своими родственниками пригонял определенное количество скота, чтобы узнать мнение родителей невесты о составе и качестве внесенного калыма, и, в случае удовлетворения - договориться о конкретных сроках свадьбы. Этот визит назы-

вался жооп суроо – просить разрешение на бракосочетание. Важным фактором мог выступать возраст девушки. Если она находилась на грани перехода 17–18 лет, то ее родители обычно соглашались на назначение свадьбы без дополнительных требований по калыму. В случае, если отец девушки, его сородичи не были согласны с калымом, то могли налагать дополнительное количество скота, указывая конкретное количество голов⁴ и видов скота. Могли также просить хорошее ружье, слиток серебра *жамбы*, верблюда, иноходца или известного скакуна. Этот вид дополнительных требований назывался *салыт* или *салык мал* (вар. «*туш салуу*» – у китайских кыргызов) [4. 1.].

Если семья была среднего достатка и не имела возможности выполнить дополнительный салык, то отец жениха говорил сыну: «Не могу выполнить салык, езжай и умыкай невесту». После чего сын, со своими верными друзьями, скрытно приезжал к невесте и говорил: «Отец не может найти салык, если не хочешь оставаться *салбар* брошенной, то бежим». Так совершалось санкционированное отцом жениха умыкание невесты. Конфликт между сватами разрешался с помощью авторитетных людей с обеих сторон.

В случае внесения дополнительного взноса, отец жениха со своими пожилыми родственниками, приходил к свату, взяв с собой скот, мясо овцы для угощения сватов и окончательно договаривался о дне свадьбы. Данный обычай назывался «*чара кәтөрүп келүү*» – букв. «*прийти с чашкой мяса*». В этой трапезе принимали участие только аксакалы с обеих сторон.

При выборе дня бракосочетания умудренные аксакалы, в обязательном порядке, учитывали сезон года, календарные дни, расположение небесных тел и т.д. Кыргызы проводили праздники, поминки исключительно осенью. Дни делили на счастливые и несчастливые. Счастливыми днями, удачными для бракосочетания, были среда, четверг и особенно пятница. «Затем есть звезда, которая называется «сары жылдыз», постепенно идет по небосклону, и вот если она будет в таком положении, когда светит в левое плечо или в лоб, то те дни считаются несчастными, а в правое плечо

или сзади – счастливыми, и в эти дни совершаются браки» [2. 6, с. 55]. В период рамазана свадьбы воспрещались.

Центральным событием цикла свадебной обрядности является, собственно, свадьба – *үйлөнүү тою*. Слово «үйлөн» в буквальном смысле означает «иметь свою юрту, очаг». Такое название свадьбы на кыргызском языке, скорее всего, является архаизмом. В древнекыргызском языке оно встречается в форме «абладім» (наделить домохозяйством) [1.214, с. 60]. В традиционном быту употребляли и другие слова, в зависимости от отношения к новобрачным. Сторона невесты обычно употребляла понятие *кыз бергендеги той* или *кыз узатуу* (букв. «праздник по случаю выдачи девушки»), сторона жениха *келин алгандагы той* (букв. «праздник по случаю женитьбы»).

Накануне свадьбы девушка, с разрешения родителей, устраивала девичник – прощание со сверстницами, подругами. У лейлекских кыргызов он назывался «*кыз жыйды*» – сбор девушек. Для этой цели резали барана, готовили разнообразные блюда. В сборище могли участвовать и молодухи. Участники сборища вспоминали детство, пели песни, много шутили, рассказывали разные веселые истории, взрослые женщины давали наставления для будущей семейной жизни и др.

Основные свадебные действия происходили в айыле отца невесты, которые по форме, содержанию, количеству действующих лиц, значительно отличались от тех праздничных действий, которые проводились по прибытии невесты в айыл жениха. Отец невесты, в зависимости от состоятельности, мог заказать новую юрту для своей дочери со всеми убранствами, выменивал скот на дорогие материи для изготовления одежды сватам и сватьям, покупал сладости, назначал ответственных людей за каждый этап свадебной церемонии. Соответственно, к тою готовились молодежь айыла, сородичи, так как именно они были основными участниками свадебных развлечений, игр, которые носили состязательный характер между родами жениха и невесты.

Отец жениха тоже тщательно готовился к дню свадьбы. Собирали одежду для сватов *кийит*, покупали дорогие тка-

ни. В гостинцы в обязательном порядке входили: вареное мясо, боорсоки, сладости, орехи и др. Отец жениха вместе с айылными аксакалами, формировал состав сватов для поездки в айыл невесты. Как правило, особое внимание уделялось родственникам по матери жениха *тайлар*, а также тем, кто вносил существенную лепту в уплате калыма, в том числе друзьям. Количество сватов зависило от материального состояния и общественного положения отца жениха и достигало от 15–20 до 40–50, иногда и больше человек. Количество сватов и их родственный состав обязательно сообщались отцу невесты заранее, с тем, чтобы он при приеме гостей, а также при одаривании учел каждого. Такой согласованный процесс действовал всегда во время проведения тех или иных свадебных церемоний. Действия, с целью заставить одну из сторон врасплох, таким образом, демонстрировать свое превосходство, абсолютно не допускалось.

Приезд за невестой назывался *жыгач тушүрүү* или *жыгач жүктөөр*. Порядок движения имел строгий характер: во главе сватов находился отец жениха, затем его мать, жених с другом, за ними остальные. Их сопровождали певцы, музыканты, в том числе *сурнайчы*, который при въезде и выезде из айыла невесты играл на дудке [2. 6, с. 57]. Специальные люди за колонной гнали скот, предназначенный для проведения свадебных торжеств в айыле невесты. Одному из видных коней на чубу привязывали белую вату *ак кебез*, символизирующую чистоту и благие намерения сватов, и на него навьючивали переметную сумку, мешки с гостинцами. На нескольких лошадях, верблюдах везли одежду, предназначенную для одаривания сватов, гостинцы, а также вареное мясо в переметных сумках *куржун*. В одной сумке находилось вареное мясо, в основном реберная часть *карчыга*, предназначенное для родственников невесты, ее сестры, брата. Это угощение называлось *карчыга алуу* [2. 6, с. 57]. Также существовал обычай вложить сверху переметных сумок сырое мясо, тоже из реберной части, которое отдавали тому, кто первым встречался на пути перед въездом в айыл невесты [2. 5, с. 14]. Сырое мясо, по поверью кыргызов, связано с идеей вредоносной магии и ассоциируется бедой,

несчастьем, ожидающей неудачей. С передачей первому встречному человеку, согласно поверью, очищали себе путь, отводили якобы ожидающую беду.

Для встречи сватов, отец невесты собирал весь свой род, друзей, старых сватов. Для гостей устанавливали отдельные, с богатыми убранствами, юрты. Так как свадебные церемонии имели строгий половозрастной характер, для мужчин, женщин и молодежи устанавливали отдельные юрты.

Перед въездом в айыл свата сородичи отца невесты протягивали веревку поперек пути следования свадебного поезда *аркан тартуу*, от которого откупались, передав в качестве подарка лошадь. После преодоления этого барьера тут же устраивали козлодрание *улак тартуу, кок бору*. Козла привозили с собой со стороны отца жениха и резали на подходе к айылу невесты. Если айылы сватов находились по соседству, то козла зарезали в своем айыле перед выдвиганием. Участникам козлодрания были из обеих сторон: жениха и невесты, с каждой стороны примерно по 20–30 человек. С въездом в айыл невесты, джигиты жениха устремлялись в юрту отца невесты, чтобы бросить тушу козла. Однако джигиты айыла невесты преграждали им путь, и таким образом, начиналась отчаянная борьба за овладение тушой козла. Каждый раз, когда кому-то удавалось завладеть тушой и бросить у ног отца невесты, победитель удостоивался приза *соорун* в виде дорогого халата. При этом, если выигрывала команда невесты, то одаривал победителя отец жениха, если выигрывала команда жениха, то отец невесты. После, гости заходили в гостевые юрты. Лица женщин со стороны жениха, перед тем как войти в юрту, осыпали мукой, произнеся благопожелания *ак жалгасын* – да пусть будет светлым путь. Те, кто пригонял скот, персонально сдавали его назначенному для приема скота человеку со словами *оң-оң* (букв. «дело правое, светлое»). За услугу по доставке скота в целостности и сохранности в айыл невесты гонщик, как правило, (он входил в состав сватов) требовал вознаграждение *чылбыр боо*. Из привезенного скота оставляли несколько голов для угощения стороны невесты *той түшүрүү*, чтобы организовать праздник, для чего отец жениха спрашивал разреше-

ние у свата: *тойго жооп суроо* (букв. «просить разрешение на проведение тоя»). В другом варианте этот ритуал назывался «*казан алуу*» – получение котла, для чего отец жениха даёт свахе в подарок лошадь и получает от неё разрешение начинать резать к свадьбе скот. Только после получения согласия родителей невесты и всеобщего благословения *бата* отец жениха лично приступал к забою скота и варке мяса. Все действия по приготовлению мясных блюд происходили при личном участии и под руководством отца жениха. В этих действиях отец невесты не принимал участия, он был пассивным наблюдателем происходящих событий. После варки всего мяса, отец жениха передавал его свату, который в свою очередь созывал родственников на праздничную трапезу *той жеги* [2. 7, с. 146–147].

Все это наталкивает на мысль, что такой акт, возможно, является отстатком древних брачных норм с отработкой. Данную мысль подтверждают также другие действия со стороны жениха, в период пребывания в айыле невесты. Так, в первый день приезда за невестой, отец и мать жениха обязаны были выполнить ритуально-символическое действие *кулдук уруу*, для чего при всех стоя произносили несколько раз слова «*Кулдугум (или во мн.числе: кулдугубуз) бар*» (букв. «я (мы) ваш покорный раб») и каждый раз, сложив ладони на уровне пояса, кланяться перед отцом невесты. Отец невесты отвечал: «*Кулдугуңар кудайга*», что означало «Бог примет покорность».

Генезис этого действия, безусловно, уходит в первобытнообщинные отношения, когда происходил переход от матрилилокального к патрилокальным бракам, когда увоз женщины в род мужа не приветствовался. Позже, чтобы увести невесту, требовалось пройти через ряд унижительных актов. Реликты таких актов четко прослеживались в свадебных церемониях кыргызов, происходящих в айыле невесты, в том числе забой скота и варка мяса. Кроме этого, почти каждое действие сопровождалось одариванием (откупом) родственников невесты.

Прием гостинцев со стороны матери жениха – свахи – имел важное значение. Это обрядовое действие называлось

куржун соктуруу (вар. *той сөгүү*) - распарывать переметную сумку. Для этого мать невесты приглашала самых старших женщин от каждой семейно-родственной группы данного айыла *бир атанын балдары*, которые вместе распарывали сумки, мешки. Перед этим к переметной сумке привязывали дорогой чапан или платок. Каждая из женщин сначала отведывала *ооз тийүү*, затем брала из содержимого сумки свою долю *кешик* и уносила для угощения своих родственников. Остальное мясо, боорсоки, сладости предназначались для угощения присутствующих на торжествах родственников невесты *той таратуу* - (букв. «раздать гостинцы»). Невесте и ее подругам, которые в это время находились за занавеской в юрте отца, подносили гостинцы, мясо, части которого имели строго установленный состав: им подавали грудинку - *төш*, *керчоо*, сердце - *жүрөк*, почки - *бойрөк*, ножки - *шыйрак*. Кроме этого, приносили девять деревянных блюд с угощением, которые сваха подносила родителям и старшим родственникам отца невесты, присутствующим на первой встрече сватов. В это время молодухи со стороны невесты, приглашали мать жениха посмотреть на невесту. Она целовала ее, надевала на уши красивые серебряные серьги *сөйкө салат*, давала дорогие подарки или деньги свахе за смотрины *көрүндүк*, также раздавала подарки сидящим вместе с дочерью молодухам и девушкам [2. 8, с. 122-124].

С завершением первых ритуалов, сторона невесты требовала показать им жениха *күйө көргөзүү*. Первым в юрту, где сидели все гости, заходил друг жениха, который кланялся три раза в сторону родственников невесты, затем входил жених, который также три раза низко кланялся перед тестем, тещей и другими старшими родственниками невесты. После произношения благопожелания им на голову надевали дорогие головные уборы, затем они удалялись. После этого обычно прекращалось избегание женихом тестя и старших мужских родственников невесты. Однако, жениху предстояло выполнить еще один обряд - *кулак чоймой* дергание за уши жениха. Для этого собирали всех маленьких детей из родственников невесты, которые толпились возле жениха, и они по очереди дергали за уши жениха. Жених должен был

одаривать мелкими подарками каждого из них. Смысл данного ритуала заключался в том, что отныне жених-зять должен выполнять все желания младших родственников, быть послушным их просьбам, внимательным и чутким к сестре и т.д.

Если отец невесты в качестве приданого *сеп* готовил юрту, то ее ставили в первый день приезда сватов. Сама установка юрты, смотрины ее интерьера сопровождались действиями ритуально-магического характера. Процесс установки юрты назывался «*түндүк көтөрүү*», в ходе которого проводился целый ряд обрядов с участием различных категорий лиц. В самом начале за установку юрты отец жениха дарил свату верблюда или лошадь. Перед установкой юрты приходили старики айыла или рода свата и требовали от отца жениха вознаграждение за разрешение установки юрты. Этот обряд назывался *чал жыгар* (букв. «свалить старика, в смысле добиться согласия стариков»). В случае отказа отдать лошадь они могли сами забрать ее без спроса. Потом приходили табунщики с аналогичным требованием, их визит назывался *укурук байтал* (букв. палка с петлей для ловли лошадей из табуна и кобылица в возрасте 4 лет). Им тоже давали лошадь. Вслед за ними приходили земледельцы и требовали выдать *орок кой* (букв. серпа и овцу), им давали 2–3 овцы, пригнанные сватами специально для одаривания (отец жениха, как правило, вместе с крупным скотом мог пригнать несколько десятков или сотен, а у богатых до тысячи голов овец, для расходов на вознаграждения во время проведения многочисленных обрядовых действий в айыле невесты, на призы во время конноспортивных игр и т.д.). После этого приходили женщины и требовали вознаграждение за войлочное покрытие юрты *өргөө жабар*, которым тоже выдавали мелкий скот. В это время отец невесты одному из своих близких людей – мужчине дает право – *эрик* – выбрать любой скот или вещь, привезенные сватами. Затем на конце специальной палки для поднятия верхнего остова юрты *түндүк* привязывали белую вату *кебез* и приступали непосредственно к установке юрты. После установки, тот, кто поднимал *түндүк*, навешивал на веревку от войлочного по-

крытия юрты *желбоо* хорошего качества тулуп *тон* [2. 5, с. 15–16] или *кымкап* халат из дорогой шёлковой материи, который должна была забрать мать жениха. Установленная юрта называлась *өргөө* или *төтөгөлүү үй* – юрта с особым наружным украшением. У кыргызов при установлении новой юрты принято было проведение обряда освящения дычника юрты. Не было исключением и в случае с новой юртой для новобрачных. Этот обряд назывался *баи ыргытуу* (вар. *садага*), проводился следующим образом: резали овцу, голову бросали через верхний остов вновь установленной юрты, которую снаружи подхватывал кто-нибудь. Он же забирал себе все мясо овцы.

У китайских кыргызов *тундук* поднимали дяди невесты по матери. Человек, который должен был поднять на шесте верхний остов юрты, на шест накидывал один дорогой халат, который забирал себе кто-то из родственников со стороны жениха. Затем завязывали на белом платке боорсоки, и тот, кто поднимал шест, бросал узелок с шестом через верхний остов юрты на улицу. Люди, которые окружали юрту, перехватывали узелок и разбирали содержимое [4. 1].

Потом мать жениха в новой юрте устраивала обряд *чачыла* – рассыпала боорсоки, сладости, которые подбирали присутствующие. Данный обряд символизировал достаток в семье, семейное счастье молодоженов. В уже обставленную юрту поселяли жениха и его друзей. Обычно такую юрту ставили на приличном расстоянии от отцовской юрты и в низине, чтобы молодежь свободно проводила игры и развлечения. Кроме того, это было удобно жениху, который должен был избегать тестя.

Обрядовые действия, связанные с установкой новой юрты, предназначенной для приданого, имеют глубоко символический характер и, безусловно, связаны с рядом поверий, в том числе культом домашнего очага, а также с брачными нормами.

Порядок и ход свадебных мероприятий имеет строго регламентированный и последовательный характер. Естественно, были племенные, территориальные различия, являющиеся результатом сложных этногенетических и этнокультур-

ных процессов у кыргызского народа. Тем не менее отношение к гостям, статус сватов, множество разновидностей дарообмена в ходе свадьбы, игры, развлечения и т.п. имели общую смысловую направленность. Ниже вкратце рассмотрим основные этапы свадебной церемонии и охарактеризуем наиболее значимые свадебные обряды и обычаи.

Сваты пребывали в айыле отца невесты в течение трех-четырех дней. В гостевых юртах отца невесты встречали сватов, проводили вышеописанные обряды. В юрте, установленной для молодоженов, собирались жених со своими друзьями, молодухи и девушки со стороны невесты, ее сестры. В этой юрте проводились разнообразные обрядовые действия с участием жениха и его друзей. Всеми действиями управляли поочередно снохи невесты *жеңелер*, которые были центральными действующими лицами вплоть до проводов золовки *кайын сиңди*, т.е. невесты, в айыл жениха. В первый день в юрте молодежен проводились различные игры и развлечения, пели лирические песни *сармерден*, *күйгөн*, *секетбай* и др., играли на музыкальных инструментах, причем развлечения носили состязательный характер, местами слова песен, действия могли принимать эротический оттенок, что не возбранялось.

Невеста до наступления вечера находилась в юрте отца, за занавеской *көшөгө*, установленной справа от входа в юрту, выше кухонной части. Она находилась в группе молодух, подружек и сестер. Голову ей покрывали дорогим халатом *кымкап чапан*, под ним могли укрываться и другие девушки. Женщины, которые располагались с внешней стороны занавески, должны были исполнять плач *кошок*, где отмечали достоинство девушки, ее ум, красоту, способности и т.д., а также могли оценивать хорошие или плохие качества свекра и свекрови, подчеркивать свои заслуги в воспитании и обучении девушки по ведению домашнего хозяйства, давали наставления в будущей жизни и т.д. Девушка в ответ должна была негромко плакать. Этот обряд назывался «*кыз кыңшылатуу*» (букв. «девичий вой») [2. 5, с. 16]. Плач звучал все время, пока она находилась за занавеской, и особенно сильно, когда ее окончательно увозили в айыл мужа. Если

она выходила замуж за человека намного старше себя, то она сама могла слагать плач и горько причитать, жалуясь на свою несчастную судьбу. А если выходила за ровесника, то могла и не плакать, а символически издавать звуки.

Важным обрядовым действием являлся обряд *кыз ойно-тор* (вар. «кыз оюну», «кыз ойнок» – последний у китайских кыргызов) – девичник. Отец невесты обращался к свату провести девичник, для чего сват из пригнанного скота выделял одного верблюда или лошадь. Пока резали скот и варились мясо, молодежь развлекалась. На этот случай могли пригласить известных в округе певцов, музыкантов. Они бывали, в обязательном порядке, и в составе друзей жениха. Девичник проводили в отдельной юрте у близких родственников отца девушки, участниками его были молодухи, подруги и младшие сестры девушки и жених с друзьями. Здесь так же, как в досвадебной встрече, проводили игру *токмок салмай*. При проведении этого обряда собиралось много народу, в основном ровесники, которые находились снаружи по периметру юрты, для чего нижнюю кошму могли свернуть вверх или вовсе снять. Конноспортивные игры в этом виде обряда не предусматривались, они проводились на следующий день свадьбы. По завершении данного обряда друзья жениха оставались ночевать там же. Невеста уходила в юрту отца. На следующее утро хозяин юрты одаривал жениха и невесту одеждой, одеялами, подстилками, давал подарки также друзьям жениха. Имеются интересные данные о том, что по завершении данного обряда утром юрту, где ночевала молодежь, осаждала группа молодых всадников-родственников девушки, которые не выпускали жениха из юрты, пока он не отдавал выкуп.

На второй день утром проводили обряд *чач оруу* – заплетание мелких девичих косичек, которые она все время носила, в две косы, означающий инициацию перехода в категорию женщин. Для этого случая специально резали овцу и варили мясо, причем этим занималась сторона жениха. Потом почетные части вареного мяса выкладывали в одну большую чашку, сверху положив жирный курдюк, и мать жениха подносила ее старшим женщинам – свахам. Одна из

них, уважаемая, пожилая, прожившая с одним мужем и имевшая детей, приступала к заплетанию волос девушки в две косы, перед этим женщина обмазывала свои руки курдюком. В процессе заплетания кос девушке говорили пожелания, быть хорошей хозяйкой и верной супругой, напутствовали добрыми словами. После на волосы привязывали различные накосные украшения *чачпак*, *чолпу*, *шуру*, *чач мончок*, которые должны носить замужние женщины. На голову повязывали белый платок, как замужней женщине. После завершения этого обряда девушка вместе с подругами вновь покрывалась халатом и издавала плач – *кыңшылашат*.

В другом варианте, возможно, более древнем, заплетание происходило следующим образом. Девушку сажали возле кереге на женской стороне юрты, специально назначенная женщина, с вышеуказанными качествами, обмазывала курдючным жиром волосы девушки и делила их на две части. Снаружи юрты садилась свекровь и одну косу невесты заплетала она, просунув руки через *кереге*. А вторую косу заплетала мать невесты, сидящая внутри юрты. После этого третья женщина, которая намазывала волосы девушки жиром и делила их на две части, надевала ей тюрбан – *элечек* [2. 6, с. 70].

В этот день вечером в новой юрте происходил важный этап свадебной обрядности – *коюнга салаар* (вар. *жеңге салаар*, *кызды жаткыруу*) – укладывание в общую супружескую ложу жениха и невесты. Постель стелили за занавеской. Молодухи со стороны невесты стелили постель высотой до колена (иногда до внушительной толщины), за что брали выкуп *төшөк салаар* – плата за приготовление постели. Затем сажали жениха в одежде посередине постели, где он ожидал привода невесты, скрестив поджатые под себя ноги. Невесту несли на белом войлоке несколько молодых. Жених правой рукой хватал за правую руку невесты и притягивал ее в постель. В это время друг жениха отвлекал в шуточной форме молодых, заставив их достать гостинец, подвешенный на веревке внутри юрты (там были варенные внутренности овцы). После все удалялись, кроме одной, самой близкой снохи невесты, которая ложилась рядом с ними в

отдельной постели. Невеста располагалась ближе к нижнему остоу юрты. В эту ночь происходило сближение молодоженов. Сноха перед укладыванием предварительно подстилала белую ткань из кисеи или маты в постель или давала в руки золовки вату, чтобы засвидетельствовать ее целомудрие *актыгы*. Сближение могло происходить и до этого дня, в один из добрачных приездов жениха. Если сближение происходило накануне свадьбы, то сноха вывешивала на следующее утро белую ткань с красной отметиной для обозрения сватов или в другом варианте, показывала вату с кровью свахам и требовала *сүйүнчү* – озолотить ее, нахваливая зятя *эркек экен* (вар. *торолук*) – настоящий мужчина. Конечно, бывали случаи, правда очень редко, когда девушка оказывалась нецеломудренной [2.8, с. 139]. Тогда жених угрожал стороне невесты, что прервет все торжества и уедет. В таком случае обычное право было на стороне жениха, суд мог постановить вернуть весь выплаченный калым. В дело вмешивались авторитетные родственники отца невесты, предлагали откуп *тартуу* в несколько голов крупного скота. Таким образом выходили из конфликтной ситуации. В другом случае он мог скрыть от присутствующих и родителей этот факт. Обычно, как утверждают знатоки старого быта, жених старался держать в секрете сей факт, так как произведенные расходы на подготовку и проведение церемонии все равно в полном объеме не возвращались, да и за время добрачных свиданий появлялись взаимные симпатии, которые могли перерасти в настоящую любовь. В таком случае для освидетельствования целомудрия прибегали к хитрости – кровью животных делали отметину. Чаще всего судьба такой женщины была незавидной, она в супружеской жизни могла подвергаться издевательствам, избиению со стороны мужа, а если муж был богатым, то мог взять и вторую жену.

Вообще перед первой брачной ночью каждая услуга, оказываемая молодухами, обязательно вознаграждалась женихом в виде скота, ценных подарков, позже в денежной форме. Так, платил он за *төшөк салмай* – постель для новобрачных, *эшик ачмай* – за открывание двери юрты, *маасы тартмай* – за снятие ему сапог, *коюнга салаар* – за укла-

дывание невесты в брачную постель. В некоторых случаях, вместо невесты на войлоке могли принести переодетого в девичью одежду парня, который все время твердил, что он невеста. Конечно, все это носило шуточный характер, причем прием могли повторять несколько раз. Каждый раз жених отдавал им откуп. Такой прием использовали, как было отмечено, и во время проведения обряда *такыя саюу*, который проводился во время досвадебных свиданий жениха и невесты.

Главные свадебные события, имеющие большой общественный резонанс, разворачивались во второй день. Именно в этот день проводилась, собственно, свадьба. Свадьба, и связанные с ней обычаи и обряды, являются самой красочной и содержательной частью всего свадебного комплекса.

Отец невесты созывал народ для торжества. Для этого приглашали замужнюю женщину, наряжали в лучшие одежды, надевали на голову конусообразную, украшенную шапку *шокур*, готовили также лошадь, которая была вся покрыта вышитой попоной и увешена бубенчиками. Она в сопровождении джигита ехала созывать гостей на той. В момент выхода этой женщины из юрты отца девушки и сажания ее на лошадь, невеста и ее подруги обливались слезами, которые прекращались с прибытием первых приглашенных гостей. Женщина должна была обходить все юрты, близлежащие айылы, чтобы никто из сородичей не оставался неприглашенным. Таким образом, она могла вернуться ближе к вечеру [2. 6].

Утро дня главного свадебного церемониала начиналось с обряда *жук жыюу* – складывание одеял в стопку в юрте новобрачной – первая фаза знакомства с приданным невесты. Складывала одеяла женщина со стороны невесты, которая за этот труд получала от отца жениха подарки. После этого отец невесты приглашал осмотреть, пересчитать одеяла, подстилки, сложенные в юрте *жук көрүү*. В этот момент один из мужчин, со стороны жениха, брал толстую палку *бакан* садился на нее, имитируя верховую езду *бакан минди* и пытался пробиться во внутрь юрты. Его путь преграждали женщины со стороны невесты, они делали все, чтобы «всадник»

не проник туда. Если ему все – таки удавалось пробиться, то он брал из приданого понравившуюся ему вещь, если нет, то одаривал тех женщин, которые его не пропустили. Хотя это действие имело шуточную форму, тем не менее оно было связано с идеей очистительной магии. Только после этого со стороны жениха выходил ранее назначенный человек, выводя с собой верблюда или лошадь, которого передавал стороне невесты. Сам пересчитывал одеяла, подстилки, забирал себе одну понравившуюся вещь. В это время на улице на длинной веревке с подпорками вывешивали основное приданое девушки и устраивали смотрины. Приданое осматривал сам сват. После он подводил лично одного коня отцу невесты, как выражение благодарности за труд по приготовлению приданого. В состав приданого в богатых семьях могли входить рабы *кул* или рабыни *кун*, которые выполняли домашние обязанности невесты в доме мужа.

В день свадьбы проводились разнообразные игры и развлечения, в том числе конно-спортивные, борьба и т.д., которые носили состязательный характер между родственниками жениха и родственниками невесты. Каждый раз глашатай *жарчы* объявлял о начале новых игр, условиях их проведения, а также о размерах приза для победителей. Большую часть призов давал отец жениха в виде скота, который он пригонял именно для этих целей. Одной из интересных, можно сказать, центральных, игр была игра *тошөк талашмай* – борьба за постель (букв. «за одеяло»). Эта игра-состязание проходила между родственниками жениха и невесты, причем в каждой из сторон могли принимать участие женщины. «Содержание игры заключалось в следующем: на ровной площади копали яму глубиной до одного метра, диаметром один метр. Посередине ямы прибивался толстый кол, на который привязывался аркан, сплетенный из семи-восьми отдельных шерстяных веревок, длиной от 8 до 16 м. Затем этот аркан проводился и привязывался вторично через отверстие жернова. Яма наполнялась золой, мукой и талканом в мешке. Цель заключалась в следующем: вырвать из земли жернова или оборвать веревку в любом месте» [2. 6]. Вырывать должна была родня жениха, а родня невесты вся-

чески им мешала и забрасывала, засыпала лицо, глаза смешанной и смоченной водой смесью из муки, толокна, золы. Поскольку игра проходила возле реки, друг друга сваливали в воду, не давая возможности умыться тем, кто был запачкан. Вытягивать жернова из ямы или вырвать аркан могли также верхом на коне. Таким образом игра продолжалось несколько часов, и ее завершение означало конец основным свадебным церемониям.⁴ В другом варианте этой игры вырывать аркан должны были мужчины со стороны жениха, а женщины со стороны невесты должны были мешать им. Если выигрывали мужчины, то приз давал отец невесты, а если женщины, то их награждал отец жениха. Приз состоял из девяти голов скота.

В обряде *тошок талашмай* ярко прослеживаются древнейшие брачные нормы кыргызов. Слово *тошок* в данном случае символизирует супружескую ложу, за обладание которой боролись две партии: в одном варианте борьба имела межродовой характер, в другом, на наш взгляд, более древнем, – борьба имела межполовой характер: мужские и женские союзы вступали в борьбу за сферы влияния. Судя по тому, как жестко шла борьба, можно предполагать, что в древние времена она имела бескомпромиссный характер. В пользу этого можно также сказать о размере приза для женщин, который имел внушительный характер. Во втором варианте игры приз служил откупом от притязаний женщин.

Под вечер дня свадьбы жениха и невесту приводили в юрту ее отца и проводили обряд *өпкө чабуу* (вар. *садага чабуу*), битие молодоженов легкими козы или козленка. Для этого предварительно резали козу, вынимали легкие с гортанью (могли резать также барана). Жениха и невесту сажали спинами друг к другу на корточки, жениха лицом к востоку, невесту лицом к западу (кибла), при этом жениха поддерживал его друг, а невесту ее сноха. Чтобы не испачкать их лица и одежду, покрывали платком или тканью. Бить легкими давали старой женщине, она один раз слегка била обоих, после чего молодожены должны были быстро вставать. Согласно народному поверью, тот, кто раньше другого вставал, должен верховодить в будущей семейной жизни.

ни. Был и другой финал этого обряда. По окончанию этой процедуры новобрачные должны убежать так, чтобы кто-нибудь из них первый добежал до юрты и вошел в нее. А всю эту церемонию должны проводить за 50–100 м от юрты новобрачных. Однако, чтобы добежать первым, надо было преодолевать тех, кто загараживал им путь. Женщины и девушки со стороны невесты преграждали путь жениху, друзья жениха – путь невесте. После этого проводился обряд *кийим таламай*. Тетушки невесты, окружив жениха, снимали с него всю одежду, начиная от головного убора до обуви и делили между собой. А жениху приносили новую одежду, приготовленную родителями невесты. Легкие, которыми били молодоженов, выбрасывали собакам.

Данные обряды, безусловно, входили в категорию очистительных магических обрядов, а бег в сторону юрты является отголоском древних социальных отношений, отражающих соперничество за лидерство.

Свадьба заканчивалась общей трапезой. Гостей по 10–15 человек распределяли по юртам родственников. Особую трапезу организовывали для племянников – дядей по матери невесты – *жээн табак* – чашка (наполненная мясом) для племянников, которые, несмотря на то, что были на стороне невесты, тем не менее требовали особого внимания к себе (обычно, на любых больших семейных праздниках один раз организовывали специальное угощение для племянников, которое называли *жээн табак*). В день отъезда новобрачных в айыл жениха, отец девушки одаривал всех сватов и свах подарками, в основном дарили дорогие одежды, материи *кийит*. Одаривали всех без исключения, вплоть до маленьких детей. В случае, если кто-нибудь из родственников отца жениха был недоволен подарком, то по приезде в айыл отец жениха дополнительно готовил подарки.

Увоз невесты в айыл жениха на разных этапах развития свадебной обрядности у кыргызов отличался. В свадебных обрядах до первой половины XIX в. после свадьбы муж оставался в айыле невесты до 1–2 лет. Во второй половине XIX в. срок пребывания жениха сокращался до минимума. С формированием новых общественных отношений в соста-

ве Российской империи, обычно после свадьбы, невесту увозили.

После окончания всех свадебных мероприятий и приготовлений к отъезду, отец невесты уходил в свою юрту и не давал окончательного разрешения на отъезд дочери, выдерживал паузу. В этом случае отец жениха должен был выполнить один из завершающих ритуалов, который назывался *толгоо табак* (букв. «чашка схватки или предродовая чашка»). Слово «толгоо» применялось для характеристики предродового состояния. В данном случае девушка покидала отцовский очаг, отцовский род, что было равнозначно отделению ее от тела родителя. Это состояние символизировалось с предродовым состоянием, началом схваток. Тогда отец жениха давал свату лошадь и ставил перед ним чашку с мясом как угощение и говорил: «*Каптын кагынчыгы, карындын бурчу*» [2. 12, с. 151; 2.11, с. 18] (букв. «это остаток мешка, уголок желудка»), в смысле это все, что осталось из того, что было привезено к свадьбе.

Генезис этого обряда связан с первобытностью, в частности, связан он был с обычаем *кувада*, когда во время схваток и родов рядом с женщиной такие же действия, но притворного характера, выполнял кто-нибудь из мужчин, в более позднем варианте муж роженицы.

Невесту и ее коня (она выбирала из табуна своего отца) перед увозом красиво наряжали. Все детали убранства ее коня имели серебряные украшения, вышивку, аппликацию из мелких кусков материй разной расцветки. Седло, стремена, уздечки также имели разнообразные серебряные украшения. Приводили также верблюда, на которого навьючивали приданое невесты *ботолуу төө* – верблюд с сосунком. На его шею одевали попону с прорезями для ушей *кулакчын*. Сверху груз в обязательном порядке покрывали ковром.

Отъезд невесты из айыла отца, следование свадебного поезда в айыл жениха, сопровождалось рядом обрядов. В момент выхода невесты из юрты отца и сажания ее на коня, женщины, молодухи еще раз произносили плач *кошок*. Кошок является обязательным элементом похоронно-поминаль-

ной обрядности кыргызов. Однако, в характере его выполнения между ними были существенные различия: на проводах девушки его выполняла группа женщин, которые становились в круг внутри юрты возле занавески (внешней ее стороне), а не оборачивались в сторону решетчатого остова юрты *кереге*, как во время похоронных и поминальных действий. В зависимости от характера бракосочетания кошок имел разный характер. Если девушку выдавали за нелюбимого, пожилого, то плач мог иметь продолжительный характер, громко могла плакать и причитать сама девушка. Если выдавали за ровесника, то плач прекращался с началом движения свадебного поезда. В целом, согласно традиции, если девушка выходила замуж, то она навсегда покидала отцовский род, — «*чыккан кыз, чийден тышкары*» (девушка вышедшая замуж, как чужая) — «*кыз башка элдин киши-си*» («девушка — человек чужого рода») — говорили кыргызы и провожали её так, как-будто в последний путь. За поводья коня невесты до некоторого расстояния держала свекровь или одна из ее подружек.

Кроме этого, перед отъездом один из гостей имел право выкрасть что-нибудь ценное из юрты отца невесты, обычно изделия из металла — топор, нож и т.д. Также существовал обычай, согласно которому молодые парни из айыла невесты, насильно оставляли у себя одну из девушек или молодух со стороны жениха, ее обманом завлекали в какую-нибудь юрту и держали там до тех пор, пока за нее не давали выкуп, обычно лошадь.

Существование обычая кражи человека имеет древние корни и является отражением групповых брачных норм, когда два рода обменивались женщинами. Впоследствии он стал иметь символический характер и был заменен выкупом — компенсацией за утерю члена рода. Что касается кражи ценной вещи, то, согласно поверью кыргызов, если с места проведения семейных праздников незаметно унести с собой какую-нибудь вещь, то таким образом можно унести частичку благополучия, радости и счастья. Этот обычай связан с фетишизмом — предствлением о благодатной, чудодейственной сущности предмета.

В проводах невесты участвовали все айылчане, сородичи отца невесты. Однако мать невесты оставалась в юрте. Мать жениха сажала ее на женской части юрты и ложила на подол ее платья металлический предмет или булыжник. Это действие означало, что если мать будет сопровождать дочь, то та долго не усидит в замужестве. Через несколько метров от отцовской юрты «одна из провожающих женщин должна была откликнуть невесту: «*Куруй, куруй*». Невеста три раза поворачивала голову направо и останавливала коня. Ее снимали с коня, и она должна была помыть лицо» [2.6, с. 90]. В другом варианте она останавливалась на выходе из айыла, молодухи, девушки, которые ее провожали, умывали ей лицо, после чего она следовала дальше.

Обычно возглас «*куруй, куруй*» использовали в подзывании лошадей. В случае с невестой он имел вполне четкий смысл, чтобы она не забывала отцовский дом, родителей, родственников, что ее приходу будут всегда рады.

Свадебный поезд следовал в определенном порядке: впереди ехали родители жениха, за ними родственники, потом жених и его друзья, в самом конце молодухи и невеста, в том числе одна из ее близких снох. Невеста держала поводья от навьюченного верблюда, лицо ее было закрыто специально вышитым покрывалом. При переходе через айылы невеста слезала с коня и шла пешком, потом опять садилась на коня. Жители айыла выносили молочные напитки, хлеб и угощали их, благословляя молодых.

С приближением в айыл свекра невеста, останавливалась в низкой местности *кокту*, спешивалась и, прикрыв лицо руками, шла пешком в сторону айыла. Ее встречали женщины, девушки. На пути кланялась всем встречающим ее старшим родственникам мужа. А на ее лошади кто-нибудь из младших родственников мужа скакал в айыл для оповещения о прибытии невестки. Недалеко от юрты отца устанавливали новую юрту, переданную в качестве приданого, вовнутрь заносили все приданое. По прибытии невестки у юрты ее встречала свекровь с полной чашкой боорсоков и осыпала ее голову, одновременно приговаривая благопожелания. Затем, перед тем как переступить порог юрты, подо-

лом одного из маленьких братьев мужа, невестка мыла лицо. В женской части юрты, выше кухни, вывешивали занавеску *көшөгө*, за которой сажали невестку. Вместе с ней там находились младшие родственницы мужа. В руки невесты давали веретено *ийик* с кусочком ваты для прядения, что означало: чтобы она в домашнем хозяйстве вращалась, как веретено, и была чистой и мягкой, как это вата. Веретено с ватой она могла привезти с собой. На подол ее платья могли положить металлические изделия, что означало, чтобы она в новой семье оставалась навсегда, была выносливой и крепкой в семейной жизни, как металл. Каждый раз, когда заходили женщины на смотрины невестки *келин*, она вставала и кланялась им *жүгүнүү*. Женщины в свою очередь, в обязательном порядке из приданого уносили что-нибудь, на самый худой конец брали иголки, кольца и др., приговаривая при этом *келиндн келгенде көр, кемпирди өлгөндө көр* (букв. «сноху оцени по приезду, а старуху – после кончины»). Сноха невестки, которая прибыла вместе с ней тоже находилась рядом. Она должна была пробыть в течение 10–15 дней. Ее роль заключалась в адаптировании золовки к новой среде, в течение нескольких дней она опекала ее, советовала, как ей вести себя в разных ситуациях, особенно при проведении различных обрядов, вводила в премудрости домашнего хозяйства, объясняла ее обязанности и т.д. и т.п. Она имела статус свахи *кудагый* и пользовалась особым почетом и уважением в гостях у сватов.

В первый день прибытия невестки созывали родственников, сородичей, друзей на *келин той* – праздник по случаю женитьбы сына. Однако этот той по форме и содержанию значительно уступал тому тою, который проводился в айыле невесты. Он проходил скромно, не было состязательных мероприятий. Основное внимание уделялось свадебной трапезе. В день приезда невесты устраивали обряд *отко киргизүү* – посвящения домашнему очагу в юрте родителей молодоженов. Перед порогом юрты стелили белый войлок (его могла заменить белая материя), на который ступала невеста. Поверх ее головного убора покрывали большим белым платком *бүркөнчөк*. Сначала в юрту заходили 3–4 жен-

щины, кланялись сидящим в юрте родителям, старшим родственникам. Свекровь невесты намазывала рукава платьев женщины кусочками жира и бросала их в огонь. Затем вводили невестку, предварительно в ее руки давали несколько кусков жира. Она вступала в юрту свекра с правой ноги, низко кланялась перед сидящими (были два способа поклоня: с коленопреклонением, более древним, и без него, поздним) и при каждом поклоне бросала по кусочку жира в огонь. В другом варианте свекровь дотрагивалась кусочком жира колени невестки и сама бросала его в огонь. В этот момент один из мужчин срывал с головы невестки покрывало и забирал себе. Невестка, низко кланяясь, стараясь не показывать лицо, не поворачиваясь, отходила назад и располагалась в глубине кухни. Сидеть должна была на одной ноге, поджав под себя вторую ногу *сынар тизелеп отуруу*. Все сидящие благословляли ее, вместе с ней кланялись и женщины, входившие до нее. На кухне ей в руки давали поварешку, на ручке которой была привязана вата, и она три раза должна была помешать бульон, при этом мешала кругами к себе. «Это делалось для того, чтобы она всю жизнь не могла уйти с этого дома. Крутилась, крутилась, но возвращалась» [2.6, с. 95]. После этого перед ней и другими женщинами, сопровождавшими ее, ставили чашку с вареным бараньим мясом из внутренностей, грудинки, почек, нижней челюсти и ножек, в нее почетные куски мяса обычно не клали. После еды свекровь определяла долю невестки в хозяйстве *энчи басат*. Под долей в данном случае следует понимать не количество движимого или недвижимого имущества, а часть посуды или даже одну ручку от котла *казандын кулагы*.

У каратегинских кыргызов внутри юрты за порогом стелили ковер, на который наступала невеста. Затем свекровь положила в рот невестки жир и обмазывала им ее губы, приговаривая при этом благопожелания *ак жолтой бол, жумшак бол* (букв. «чтобы приносила счастье, была покладистой»). После этого она должна была выполнить обряд *казан көөлөө* (букв. «чистить казан от сажи»). (ПМА. с. Ачык-Алма. Джергетальский р. Таджикистан. 1989г).

Таким образом, данное действие имело символическое значение и означало ответственность ее по домашнему хозяйству, ничего более. Ритуальное значение имел обычай посвящения огню, домашнему очагу — *отко киргизүү*. Он не ограничивался родительским домом. Ее вместе с свекровью поочереды приглашали члены семейно-родственной группы *бир атанын балдары* — дети одного отца. Каждая родственная семья знакомила невестку с родственниками мужа, в честь молодоженов резали скот, надевали на голову невестки белый платок *ак жоолук*, который символизировал чистоту, счастье и чистые помыслы.

Важным элементом свадебного обряда являлся обряд бракосочетания. Во второй половине XIX — начале XX вв. он проводился преимущественно по шариату — молодожены совершали *нике*. Для этого вызывали молдо (муллу), при свидетелях читали суру из корана, после чего молдо спрашивал каждого поочереды три раза «*туттунбу?*» — «согласен»? и после получения положительного ответа «*туттум!*» — «согласен»! — молдо читал молитву над закрытой белым полотенцем чашкой с водой, потом снимал полотенце, дул в воду и давал молодоженам, всем присутствующим сделать несколько глотков из нее. Молдо пил последним и не оставлял в чашке воды. В более мусульманизированных районах проживания кыргызов невеста все время находилась за занавеской, слова молдо и ответы передевала ей одна из присутствующих женщин. В районах, где традиционный быт сохранялся более всего, при заключении брака занавеску открывали полностью, молодоженов сажали рядом друг с другом и проводили обряд венчания. После чего молдо произносил молитву, объявлял их мужем и женой и накладывал на обоих определенные обязательства, вытекающие из шариата. Конечно, данная форма заключения брака имеет позднее происхождение и связано с утверждением исламских религиозных традиций у кыргызов. При этой форме брака физическое сближение между женихом и невестой происходило, фактически, после привода невесты в айыл жениха. В противном случае, согласно канонам шариата, брак считался бы недействительным *арам* — букв. «запрет-

ным» (харам). Эта форма впоследствии стала ведущей в дальнейшей эволюции брачных отношений у кыргызов. В другом варианте обряд вступления в брак способом ниже совершался в айыле невесты, накануне свадьбы, после чего происходило физическое сближение, в результате которого факт наличия или отсутствия целомудрия становился достоянием родителей обеих сторон уже в айыле невесты. Судя по материалам, относящимся к более раннему периоду, обряд бракосочетания совершался все же в айыле невесты, накануне свадьбы после первой брачной ночи.

Интересно совершение обряда в домусульманский период. Этнограф Ф.А.Фиельструп записал следующий порядок заключения брака: «Предположительно, до мусульманства брак заключался следующим образом: 1) спрашивали о согласии, потом перерезали прут пополам; 2) жених и невеста, порезав себе подушечки мизинцев, сосали кровь другу у друга; 3) закусывали пулю; 4) одним рукопожатием» [1.225, с. 53]. Порядок физического сближения жениха и невесты происходил в присутствии свидетеля – снохи невесты, которая ложилась в общую постель, иногда за занавеской могли находиться несколько молодых, которые могли голосом подбадривать жениха и невесту на сближение. До и после сближения молодых людей отсутствовали фигуры, которые освящали бы данный акт совокупления. С укреплением шариятских установлений в кыргызском быту брачная церемония стала происходить по исламским традициям.

Своеобразным явлением традиционной свадебной обрядности кыргызов является институт посаженных родителей *өкүл ата* и *өкүл эне*, которые назначались из числа брачных пар друзей или родственников для жениха и невесты в отдельности. Обычно, еще во время свадебных мероприятий в айыле невесты, ее родители назначали посаженных родителей для жениха. Для невесты назначение таких родителей происходило в айыле мужа, после ее прибытия. Оно происходило или по завершении обряда посвящения невестки в домашний очаг *отко киргизүү*, или на обряде венчания. Обычно посаженными назначались близкие друзья. Институт посаженных родителей для невесты, в особеннос-

ти, имел важное значение. По существу, их считали новыми родителями, которые заменяли кровных родителей, они защищали интересы невесты, вводили ее в новые семейные отношения, создавали условия для адаптации к новой обстановке, подсказывали, советовали в тех или иных жизненных ситуациях. Невеста не избегала посаженных родителей, они всегда были желанными для нее гостями, с которыми могла открыто делиться своими переживаниями, развеять скуку и т.д. В день назначения посаженные родители могли взять из приданого невестки любую понравившуюся им вещь, однако все возвращалось сторицей – на всех семейных торжествах молодоженов они приходили с дорогими подарками, в том числе дарили скот, не говоря о той моральной поддержке, которую оказывали невестке на протяжении всей ее жизни. Дети посаженных родителей для невестки были *окул бала*, *окул кыз*. Взаимоотношения посаженных родителей, с одной стороны, и жениха, с другой имели аналогичный характер. Однако они не были столь динамичными, ответственными, как в случае с невесткой. Именно она нуждалась в поддержке среди чужих вначале семейной жизни людей. Следует подчеркнуть, что невестка могла совершить поездку к посаженным родителям *торкулөө*, они в свою очередь выделяли из своей собственности скот в качестве доли в семейной собственности для молодоженов *энчи*.

После выполнения обряда посвящения домашнему очагу она не должна была выходить из юрты или занавески в течение 15 дней. Только глубокой ночью, когда все в айыле спали она могла выходить для совершения туалета. После истечения этого срока она выполняла действия ритуального характера : должна была вставать раньше всех и открывать кошму с верхнего остова юрты родителей и одноайльцев *түндүк тартуу*. Этот ритуал продолжался три дня. Существовал также обычай: привязать к веревке от кошмы верхнего остова юрты кольцо или кусок ткани белого цвета, который означал, что кошму открыла новая невестка с добрыми и чистыми намерениями. Наполняла водой сосуды для утреннего омовения членов собственной семьи. В дальней-

шем и всегда она вставала раньше всех и ложилась позже всех.

В общении ее с различными категориями родственников мужа существовал определенный этикет, так называемые обычаи избегания *качуу*, запретов *тыюу*, поклон старшим родственникам мужа *жугунуу*.

После завершения всех свадебных мероприятий через несколько месяцев отец жениха приглашал родителей невестки в свой айыл для ознакомления со всеми своими родственниками, сородичами *эшик төр көрсөтүү* (букв. «ознакомить с домом, хозяйством»). Во время пребывания гостей - сватов устраивали богатое угощение, их могли приглашать в свои юрты и другие родственники. На заключительном этапе пребывания сватов свахе персонально дарили скот, в качестве откупного за материнство и воспитания дочери — *сут акы* (букв. «плата за материнское молоко»). После чего она должна была три раза произносить «*сут акымды кечтим*» (букв. «прощаю свое молоко»). После этого дочь не имела долгов перед родителями за то, что ее растили, воспитали.

Следует подчеркнуть, что общепринятой, канонизированной писаными нормативными актами единого образца свадебной обрядности для всех групп кыргызов не было (его нет и в современном быту). Этот вид обрядности, так же как и многие другие обрядности семейного и общественно-го цикла, отличается разнообразием. Есть различия и в терминологическом отношении. Такое разнообразие, естественно, является следствием сложных этносоциальных и этнокультурных процессов, протекавших у кыргызов на различных этапах истории. Однако, различаясь в деталях, этапы свадебной обрядности, семантика ритуалов и символик, имевших место в ходе проведения тех или иных обрядов, роль отдельных субъектов и т.д. у всех групп кыргызов имеет общую направленность и яркую этническую специфику. Безусловно, многие элементы свадебной обрядности имеют аналогии с свадебной обрядностью родственников тюрко-монгольских народов, в отдельных случаях полное их совпадение [1.139, с. 298–333; 1.141, с. 83–95].

3.3. Похоронно-поминальная обрядность. Вопросы генезиса

Похоронно-поминальный обряд у кыргызского народа представляет собой сложное этнокультурное явление, где переплелись разные культы, верования и религиозные системы, социальные отношения. У одних и тех же групп кыргызов могут быть различия в организации и проведении того или иного элемента похоронного обряда, которые вызваны влиянием сложных этногенетических, этнических и социальных процессов, особенностью межкультурных контактов с разными этносами на разных этапах их истории. У тех групп кыргызов, которые сохранили кочевнический образ жизни вплоть до конца XIX века в целом, совпадают отправления похоронной и поминальной обрядности. Это относится к кыргызскому населению севера и горных районов юга Кыргызстана. Что касается кыргызского населения приферганской и ферганской долины, то в связи с интенсивным процессом оседания и развития земледелия кочевнические традиции подверглись сильному изменению. Это в свою очередь перестроило весь жизненный уклад бывших кочевников-скотоводов, способствовало возникновению новых форм быта и социальных отношений, а также укрепило позиции ислама, что, помимо прочего, существенно изменило похоронно-поминальную обрядовую практику кыргызов.

Смерть человека считалась самым трагичным явлением в традиционной культуре кыргызского народа. «*Жамандык келди*» («пришло горе») говорили кыргызы когда человек испускал дух. А если умирал известный человек, лидер рода, племени, горе постигало всех сородичей и соплеменников, все были мобилизованы на организацию и проведение траурных мероприятий.

Ритуал захоронения различался в зависимости от обстоятельств смерти. Если человек умирал вдали от родного края, то плоть отделяли от костей, и, последних привозили хоронить на родовое кладбище. Иногда могли похоронить человека временно, до наступления благоприятных условий, после привозили останки и так же хоронили на своем кладбище. Во время смерти в домашнем кругу (по болезни, ста-

рости) человек оставлял *кереез* или *кереез сөз* слова - наставления на будущую жизнь без него, мог также выразить сожаление по поводу каких-либо неблагоприятных поступков в жизни, во взаимоотношениях с членами семьи, родственниками. Если умирающий имел малолетних детей, то он мог попросить кого-то из родственников или друзей опекать их до достижения совершеннолетия, а также разделить между сыновьями имущество, дабы оно не стало предметом раздора. Это могли быть ценные породы скота, хорошее ружье, дорогие предметы личного пользования и т. д. Общеплеменной лидер в назидание претендентам на свое место давал советы, какую политику проводить внутри и межплеменных отношениях (с кем дружить, с кем продолжать вражду, кому мстить), как держать в повиновении свой народ и т. д. Огромное количество исторических, фольклорных материалов кыргызского народа свидетельствует о подобных наставлениях предводителя своему народу. Эта традиция, имея глубокую историю, отражена в памятниках древнетюркской и древнекыргызской письменностей, в эпических и фольклорных произведениях кыргызского народа.

Когда умирающий переходил в состояние агонии и его мучила жажда, смачивали водой вату и орошали его губы. Рядом находился молдо, который читал суры из Корана (*ыйман*), дабы облегчить ему уход. С последним вдохом умирающего (*үзүлөт, жаны чыгат, көк түтүнү чыгат*) начинался громкий плач (*өкүрүү, жоктоо*) всех, кто находился рядом.

После с усопшего снимали одежду, а нижнее белье рвали или снизу доверху разрезали, затем приступали к первому омовению – *арам суу* (*майрам суу*) и переносу тела в установленную траурную юрту.

В это время не утихал плач людей. Он звучал все сильнее с прибытием всех родственников, сородичей. Глава патронимии – семейно-родственной группы – *бир атанын балдары* («топ», «ража»), к которой относится семья умершего, выступает главным распорядителем похоронных и поминальных мероприятий. Его называли «*өлүк башчы*» (буквально: «глава похорон»). Каждое свое действие он согласовывал с близким родственником покойного, его братом или старшим

сыном, которого называли «сөөк ээси» (буквально: хозяин трупа). Распорядитель берет на себя ответственность за организацию похоронных мероприятий – *аза*.

Похоронный цикл состоял из нескольких этапов: собственно, похоронные обряды – оповещение о смерти – *кабар айтуу*, изображение умершего мужа – *тул көтөрүү*, переодевание в траурную одежду – *кара кийүү*, плач – *өжүрүү*, приём и расположение гостей – *конок алуу*, омывание покойника – *сөөк жуу*, оборачивание покойника в саван – *кепинге алуу*, проводы – *узатуу*, похороны (*сөөктү коюу*); послепохоронные обряды – общий плач возвращающихся с могилы людей – *окурүү*, раздача одежды и личных вещей покойного – *мучо*, а если умирала женщина, то раздавали небольшие по размеру (50x50 см) отрезки ткани – *жыртыш*, и поминальная общая трапеза – *кара аш*.

Поминальный цикл состоял из трёхдневки – *үчүлүгү*, семидневки – *жетилиги*, сорока дней – *кыркы* (у некоторых групп кыргызов, в частности Чуйской, Таласской, долин справляли также 52-й день) и годовщины – *аш*. Последний этап завершался снятием траура по покойнику и возвращением семьи, близких родственников к полноценной жизни.

Основное бремя расходов – *чыгым* – на похороны ложилось на близких родственников и сородичей, а также сватов – *кудалар*. Каждая группа участников процесса привозила с собой в обязательном порядке какое-то количество голов скота – *кошумча*, продуктов. В результате материальное положение семьи покойника не ухудшалось. Похороны умершего и поминальные действия имели в большей степени семейно-родственный, общественный характер.

На первом, подготовительном к траурной церемонии, этапе выбирали юрту и место, удобное для организации похоронно-погребальных обрядов и ритуальных действий. Покойника обычно помещали в его собственную юрту. Если семья жила в достатке, то независимо от пола и возраста умершего, ставили гостевую юрту. Ее устанавливали там, где проживала семья. Если место было неудобным для приема и размещения гостей, юрту могли переставить недалеко от основного места проживания семьи, внутри айылной общи-

ны. Кроме траурной юрты, для размещения и приема гостей, а также для хозяйственных нужд специально ставили несколько юрт, которые в целом, вместе с траурной юртой, составляли общее пространство похоронно-погребальных и поминальных действий [1.123, с. 144–159].

Оповещение о кончине человека – *кабар* – считалось одним из ответственных допогребальных действий, имеющих ритуальный характер. Перед тем как оповестить родственников и знакомых о смерти человека, старейшины определяли день похорон – *жайына коюу куну* (буквально «предание земле») или *эсине тапшыруу* (передача хозяину). В традиционной доисламской культуре выбор дня похорон зависел от того, сколько дней будет продержан покойник. Если близкие родственники по каким-либо причинам не успевали прибыть к сроку, то труп могли продержать дольше трех дней, до 5–10. Торопливость в погребении осуждалась общественным мнением. В таких случаях говорили «*олуктон тажап туруптурбузбу?*» (буквально: «Устали от покойника, что-ли?»). Оповещателей назначали с особой тщательностью. Во-первых, он должен быть дисциплинированным, исполнительным. Во-вторых, – обязательно мужского пола. В-третьих, среднего и старшего возраста. В-четвертых, должен знать оповещаемых людей в лицо. Немаловажное значение придавалось знанию формул передачи вести, особенно, когда оповещаемый был самым близким человеком покойного, клятвенным другом (*анттуу дос* или *акыреттик дос*). Обычно использовались иносказательные формулы (эвфемизмы), из смысла которых оповещаемый понимал, что произошло непоправимое. Только после говорили «*кайтмыш болду*» (ушел), «*бизди таштап кетти*» (нас бросил), «*тиги дүйнөгө кетти*» (ушел в другой мир), «*тиги дүйнөгө аттанды*» (ускакал в тот мир) и др. И низким голосом сообщали о дне похорон. Бывали случаи, когда человека, принесшего печальную весть о смерти знаменитого человека, лидера рода, племени могли избить, прогнать, а то и убить. Значение придавалось также времени суток, в которое могла состояться передача трагической вести. Обычно сообщали, когда день клонился к вечеру, солнце находилось в за-

кате, на небе сгущались тучи и т. д., одним словом, природные явления в какой - то степени должны были соответствовать печальному настрою. Человек, получивший такую весть, мог тут же оплакивать покойного. Оповещение переходило в каждом айыле или роде от одного человека к другому.

Покойника располагали в юрте, из которой предварительно выносили всё: утварь, продукты, предметы личной принадлежности. Известный кыргызский этнограф Т.Дж. Баялиева считала, что эти действия «...связаны с представлениями, согласно которым в момент кончины смерть режет человека как животное. Кровь умирающего невидимо доходит до половины стен помещения, затопляет находящиеся там вещи, пищу и т. д. Поэтому считалось грехом есть такую пищу. Если почему-либо в момент смерти в комнате оставались продукты, посуда, то продукты выбрасывали, а посуду тщательно мыли». Есть сведения, что такую посуду разбивали или выбрасывали [1.34, с. 66]. С наружной стороны, напротив того места, где лежит покойник, обычно устанавливали плетеную циновку с орнаментом – *чий* или вывешивали небольшой ковер, привязав его к веревке войлочных покрытий юрты. Во-первых, ковер служил местом особого почтения покойнику со стороны мужской части гостей. Во-вторых, был своеобразным опознавательным знаком для тех, кто прибыл в данный айыл совершенно случайно, – безошибочно узнавал пол умершего человека и соответственно мог определить местонахождение его тела. В жаркие дни могли накрыть это место свежесрубленными ветками деревьев.

Кроме того юрта имела четко выраженную траурную атрибутику. Снаружи нижнюю ее часть обтягивали черной лентой (тесьмой) или бахромой – *кылдырооч*. Дверную коңму – *эшик жапкыч* – перекрашивали в черный цвет, а в некоторых южных районах – в зеленый. (В последнем случае – явное влияние ислама, т.е. инновационный элемент). Более древним элементом является обычай установления специального траурного шеста – *каскак* – с привязанным к нему хвостом яка или жеребенка и кусочком материи – *желек*, *туу*. Цвет материи различался в зависимости от возраста покойного. Белый цвет означал, что умерший – старый

человек, красный – молодой [1.225, с. 133–134]. Ч.Ч. Валиханов в своем дневнике замечает следующее «...черный флаг, повешенный на юрте, ...указывал на степень лет, возраст покойника. Если на юрте развевается какой бы то ни было флаг, вы должны понять, что юрта эта лишилась одного из своих членов. Если флаг этот красный – умерший был молод, черный – средних лет, белый – старик» [1.50, с. 333]. Шест устанавливали двояко: продевали через отверстие из войлочного покрытия – *узук* – изнутри юрты, ближе к очагу или снаружи привязывали к стене юрты, ближе к дверным косякам. Т.Д. Баялиева, ссылаясь на свои полевые материалы, сообщает и о наличии другого способа вывешивания траурного флага: «... флаг привязывали к боевой пике – *найза*, которая либо просто была прислонена к юрте, либо ее выставляли наружу» [1.34, с. 70]. Каскак, желек или туу висели в юрте до годовщины – *тризны*, которую устраивали через год. Только в этот день шест и флаг разламывали и сжигали вместе с траурным платком вдовы в очаге – *кемеге*, где готовили поминальную еду, или «втыкали в могилу умершего» [1.34, с. 70]. Если до тризны семья перекочевывала на другое пастбище, то шест и флаг несли на лошади или верблюде в горизонтально сложенном (для флага) положении. На новом месте снова устанавливали в траурной юрте в том же положении.

Знаток традиционного кыргызского быта И. Абдрахманов (запись 1944 г.) пишет, что в первые часы смерти «умершего накрывали дорогим тулупом – *тон*. Он впоследствии не должен передаваться ни сватам, ни друзьям» [2.11]. Тулуп убирали и вывешивали на улицу после первого омовения. Омовение совершали 2–3 близких людей, находившихся в возрасте умершего. После омовения в одном случае заворачивали в чистый войлок, в другом – в белую ткань, а снаружи обертывали войлоком. Каждая семейно-родственная группа имела специальный войлок для обертывания умерших членов своей группы. Он хранился у старшего группы – *аксакала*. Большие пальцы ног завязывали вместе белой тонкой тканью, также подвязывали челюсть. Для предохранения от разложения в случае нахождения трупа боль-

ше трех дней на живот могли положить камень или железные конские путы — *кишен*. [1.225, с. 107]. Однако, это было связано с поверьем, что умерший не должен унести с собой кого-нибудь из родственников.

Размещение покойника внутри юрты зависело от его пола. Мужчину располагали на левой стороне от входа в юрту — *эр жак*, а женщину — на правой — *элчи жак*, в обоих случаях огораживали усопшего циновкой — *чий* или занавеской из темной ткани — *көшөгө*. Лежал покойник на слое сена, толщиной в вытянутые пальцы, головой к входу. Позже, в соответствии с канонами ислама тело покойного стали размещать головой во внутрь юрты, ориентируясь на запад, в сторону Каабы — *кыбла*. В некоторых случаях натягивали вторую занавеску, за которой сидели вдова или вдовы. Дверь юрты в дневное время оставляли открытой.

«С наступлением темноты у изголовья и у ног ставили свечи — *шам* — из стеблей чия, обернутых ватой» [1.34, с. 74–75]. После предания тела могиле, ежедневно, до поминального обряда, который устраивали на сороковой день после смерти, на место, где лежал покойник, ставили свечи. Если умерший был мужского пола в зрелом и почтенном возрасте, то в глубине юрты, справа (от входа — слева) от почетного места — *төр* на месте супружеской ложи, на шесте (крестовине) устанавливали изображение покойного — *тул* [1.3, с. 344–353], который был отделен занавеской. Этот обычай называли «*тул салуу*». Тул охранял специально назначенный мужчина — *тул кайтарган киши* (буквально: человек, охраняющий тул). Он не разговаривал со вдовой, но выполнял все ее указания. Вдова передавала их через одну из женщин. К нему обращались по имени или словом «*аке*», означающим «старший». Однако тул устанавливали известным, богатым покойникам. Изображение умершего сохранялось в юрте до устройства поминок — *аш*, т.е. в течение года.

В юрте, где лежал покойник, находились только женщины — близкие родственницы покойного: мать, жена, дочери, в том числе замужние, жены айылных аксакалов и пр. Группа женщин постоянно пребывала внутри юрты в противоположности от входа и занимала пространство, отве-

денное в обычные дни под почетное место – *төр*. Главная их функция заключалась в охране тела покойного и ритуальном оплакивании. Для связи с организатором похоронных мероприятий – *өлүк башчы*, соблюдения распорядка внутри юрты, кормления и туалета вдовы, учета приносимых для покойного (покойницы) вещей – *кийит* – из числа энергичных и умудренных опытом женщин назначалась распорядительница. Она свободно передвигалась внутри и вне юрты. Женщины, вновь прибывшие на похороны, громко причитая, сразу же устремлялись в юрту, где, обратившись лицом к сидящим вдове и ее близким родственницам, продолжали громко и долго причитать. После ритуала оплакивания передавали распорядительнице одежду – *кийит*, ткани, выразив соболезнование, выходили из юрты, уступая место другой группе женщин. Мужчины, прибывшие вместе с женщинами, не входили в юрту, а останавливались возле нее, где присоединялись к мужчинам – плакальщикам, оплакивая умершего (умершую). Каждая группа женщин и мужчин после ритуала оплакивания и выражения соболезнования приглашалась в другие юрты для приема легкой пищи.

Родственников умершего называли «азалуу» – находящиеся в траурном положении. Во время церемонии похорон они должны были строго соблюдать определенные ограничения в действиях, в общении. Степень траурного положения членов семьи была неодинаковой. Она зависела от пола и возраста умершего, от его общественного положения и социального статуса. Но самым тяжелым и изнурительным было положение вдовы – *жесир* или *каралуу аял*. С первых часов смерти мужа и до снятия траура (от 1 года до 5-7 лет) она должна была выполнять целый ряд траурных ритуалов, некоторые из которых несли прямую угрозу ее жизни. Траурный статус вдовы зависел от ее возраста. Вдову молодого и среднего возраста облачали в траурную одежду. Обряд снятия головного убора – *элечек бузуу* (буквально: «ломать тюрбан») выглядел так: с головы вдовы снимали обычный высокий белый тюрбан, распускали его и вместо него надевали низкий черный тюрбан с наклоном набок, открывали подбо-

родок, распускали ее волосы и покрывали голову большим черным платком. В другом варианте, вместо тюрбана на голову накидывали платок темного цвета небольшой величины, а сверху еще один – большой черный. Женщина исцарапывала себе лицо ногтями или каким-нибудь острым предметом: ножницами, бараньей костью так, чтобы оно кровоточило. По этому поводу Ф.А. Фиельструп пишет: «В знак особой печали вдовы царапают себе до крови щеки, что делается очень ловко и без малейшей жалости к своей особе... Не расцарапать щек нельзя, так как будут упрекать, а то и поколотят. Исцарапанные щеки являются хорошим тоном до момента отдания последней почести покойнику, т.е. до аша...» [1.225, с. 123]. В случае отказа вдовы царапать свое лицо, другие женщины наносили ей царапины насильно.

Считалось позором, если женщина из-за малоподвижности во время траура набирала вес. Еду, в основном кашеобразную, принимала в ограниченном количестве, чтобы часто не выходить из юрты по нужде. Ложилась спать там же, где сидела, на жесткой подстилке. Имела при себе по паре платьев и штанов, которые переодевала незаметно, глубокой ночью. Со дня смерти мужа и до проведения годовщины – *аш*, она не должна была стирать одежду.

Чтобы вдова не располнела, для нее изготавливали жесткое сиденье – под ее подстилку клали длинную, в несколько метров, волосяную веревку – *аркан*. На ней она должна была сидеть и спать до годовщины смерти мужа. Кроме этого, ее пояс обвязывали кожаной тесьмой – *тасма* или *кайыш*, которую затягивали все туже по мере потери веса вдовы. Чем дальше мучилась женщина от невыносимых физических нагрузок, худела и бледнела, тем большим уважением она пользовалась у родственников умершего. Такие мучения считались проявлением любви и уважения к мужу. В противном случае вдова могла стать объектом ненависти, издевательств и т.д., которые могли осложнить ее будущую жизнь. И поэтому она покорно и усердно выполняла общепринятые порядки траура по умершему мужу. Она сидела в глубокой посадке – *чок тушуп*, а во время оплакивания обе руки держала в области почек – *бөйрөк таянып отурат*.

Вдове категорически запрещалось ходить в юрты сородичей до окончания завершающей поминальной церемонии тризны — *аш*. В период пребывания покойника в юрте она могла выходить из нее только по крайней нужде, в сопровождении женщин, в дневное время — только после того, когда все мужчины удалялись на некоторое расстояние от пути ее следования, при этом лицо и кисти рук вдовы закрывались. При кратковременном отлучении от траурной юрты она не могла входить в другие юрты и в хозяйственные помещения. Этот запрет не распространялся на других близких родственников умершего, однако им разрешалось входить в чужие юрты лишь после поминок по случаю сорокового дня — *кыркы, кырк ашы*. Женщинам не принято было оплакивать покойника вне юрты, за исключением того момента, когда его уносили для погребения. В момент проводов усопшего в последний путь все женщины покидали юрту и принимались громко оплакивать.

К женщинам преклонных лет не применялись те жесткие требования, которые предъявлялись к женщинам молодого и среднего возраста. Пожилая женщина переносила траур в облегченной его форме. Так, она не должна была громко причитать, сидела лицом к двери даже после погребения тела покойного, не оцарапывала себе лицо, не опоясывалась кожаной тесьмой, под ее сиденье не клали волосяную веревку и т.д.

Если вдова была беременна, то обязательно должна была сказать об этом кому-нибудь из старших родственников. Тот во время погребения покойного должен был во всеуслышание говорить о ее беременности и сроке.

Особый персонаж похорон — плакальщица — *кошокчу* (на юге — *ыйлакер катын*). Иногда их могло быть несколько, и они вступали в своеобразное состязание на лучшее причитание-восхваление достоинств покойного (покойной). «Плакальщицу сажали внутри юрты на специальное сиденье — повыше остальных женщин — и открывали двери (*эшик*) и войлочные покрытия стен юрты (*узук*), чтобы ее причитания были слышны всем» [1.34, с. 72].

В юрте покойного на специальной веревке — *аркан* развешивали личные вещи умершего, а также подарки — *кий-*

ит (одежду, ткань), которые приносили гости как дань уважения покойнику. Веревка с вещами должна была висеть в юрте до погребения покойного. Тяжелую одежду – меховые шубы – *ичик*, тулупы – *тон*, шапки – *тебетей* вешали по периметру на кончиках решетчатых остовов юрты (*кереге*), здесь же могли находиться седло, оружие.

Другой важный элемент, связанный с этапом траурной церемонии – групповое оплакивание. При оплакивании мужчины до погребения покойника находились снаружи юрты, женщины только внутри. Плач по умершему в целом называли «*ун чыгаруу*» (буквально: «издать звук»). Мужской плач – *окурүү*, *жоктоо*, женский – *кошок*, *ыйлоо*. Детям умершего на голову надевали красные платки, завязав их на затылке. К ним присоединялись вновь прибывающие мужчины, которые после умывания от слез и выражения соболезнования заходили в другую юрту для приема легкой пищи.

Близкие родственники покойного постоянно находились возле тела умершего снаружи юрты и, оперевшись на посох в полусогнутом виде, громко оплакивали потерю. Для этого случая вырезались ивовые посохи, которые находились возле юрты в прислоненном к ней положении. В некоторых группах кыргызов, например у солто, сарыбагышей Чуйской, Кеминской и Кочкорской долин, посох не использовали. Здесь мужчины, оплакивая, обхватывали обеими ладонями область почек или колени, наклонившись при этом к тому месту, где лежал покойник. Заслуживают внимание позы плакальщиков возле юрты. Близкие родственники по мужской линии и дети покойного оплакивают, как было указано выше, в полусогнутом положении, опираясь на посох, уткнувшись лицом в землю. Вновь прибывшие – в таком же положении, но без посоха, обеими ладонями обхватывая поясницу (точнее почки) или колени. Другие оплакивают, опустившись на одно колено. Оплакивать в прямом положении стоя не принято, однако верхом – допустимо. Все эти действия, в обязательном порядке, должны были проходить напротив того места юрты, где лежал покойник [1.123, с. 144–159].

Большой интерес представляет ориентация этой группы мужчин по отношению к юрте. На данный этнографичес-

кий факт в свое время обратили внимание Т.Д. Баялиева и С.М. Абрамзон, которые отмечали, что порядок расположения мужчин при оплакивании не был одинаковым везде [1.34, с. 71]. У большинства групп кыргызов, эта группа мужчин находилась в непосредственной близости с покойным и оплакивала его, обратившись лицом к тому месту, где лежал покойник. Так оплакивали умерших кыргызы племени солто, сарыбагыш, отдельные роды племени бугу и др. У других групп, в частности у некоторых подразделений рода арык племени бугу, родов шыкмамат, чиркей племени саяк, расположившихся в северо-восточной и северной части Иссык-Кульской котловины, группа плакальщиков располагалась в 8–10 метрах от юрты спиной к ней. В полусогнутом положении опираясь на посох, мужчины громко причитали. Прибывшие на похороны люди останавливаясь возле них, также оплакивали умершего. У других подразделений племени саяк, к примеру, плакальщики становились в одну линию, наискось от входа в юрту [1.34, с. 71], а у некоторых групп южнокыргызских племен располагались в две линии лицом к лицу от входа в юрту. Знатоки упомянутых подразделений племен бугу, саяк, в которых плакальщики стояли в нескольких метрах от юрты, говорят о давности существования такого порядка. По их мнению, «нельзя оплакивать покойного возле юрты, так как там, кроме покойного, находятся живые люди, наши матери и жены» [ПМА. 3.3.]. Несмотря на логичность такого рода объяснений, этот этнографический факт заслуживает внимания. Такой порядок оплакивания встречается у северных соседей – казахов, принадлежавших в прошлом к родам среднего джуза. Из-за отсутствия письменных и других источников, установить время возникновения, или хотя бы обнаружить более раннее упоминание этого обычая, не представляется возможным. Имеются лишь противоречивые сведения. На наш взгляд, порядок оплакивания в некотором расстоянии от юрты – более древнее явление. Вероятно, он появился в период, когда юрта еще не была основным переносным жилищем скотовода и траурная церемония проходила под открытым небом. А группа плакальщиков, возможно, находи-

лись в некотором удалении от покойного, вследствие различных табу.

Женщины же с плачем, вошем сразу же входили в траурную юрту и присоединялись к плакальщицам. Они садились возле других женщин лицом к вдове, обе руки клали на бедра и принимались причитать. Если приезжали близкие снохи в тюрбанах – элечеках и желали оцарапать лицо, они освобождали лица от нижней части элечека (*ээк алмай*) – признак траура – и производили этот ритуал.

Оплакивание было эмоциональной формой выражения горя, скорби по умершему. Его функция безусловно связана с представлениями о том, что громко оплакивая покойного можно вернуть, оживить его. Пытаясь остановить рыдания, долгий плач детей умершего, близких родственников, участники траурной церемонии говорили слова поддержки: *«кайрат айтуу»*. Упрашивали душу умершего человека вернуться назад в семью, в круг родственников и друзей, после завершения похоронных мероприятий и отъезда участников процесса по своим айылам каждый из них устраивал поминки – *жыт чыгаруу* (буквально: дымить). Это связано с культом умершего, согласно которому он, дескать, покровительствовал той или иной семье, защищал от несчастий.

Согласно похоронному обычаю кыргызов, покойник (*сөөк*) находился в юрте три дня, а точнее – две ночи. В порядке редкого исключения – дольше, до десяти дней, пока издали придут самые близкие родственники. В течение этого времени жена (жены) и близкие родственницы покойного круглые сутки находились в юрте. В ночное время в их функцию входила также и охрана покойного – *сөөк кайтаруу*. У некоторых групп кыргызов (племена бугу, солто) на ночь их могли заменить пожилые мужчины рода, которые до наступления утра охраняли покойника. Одновременно снаружи тоже находились люди, но они в отличие от тех, кто находился внутри юрты, могли поочередно сменять друг друга. В этом можно обнаружить отголоски древнейших обычаев, характерных для многих народов мира и имеющих стадийный характер. Покойного охраняли, прежде всего, от возможного нападения или похищения, с целью мести со

стороны вражеских племен. Согласно народному поверью кыргызов, если достать два лучевых сустава – *кар жилик* – знаменитого человека (баатыра, хана и др.) и вбить их в землю в определенном месте, то в его роду больше не появятся лидеры.

Кыргызы знали несколько способов погребения покойника. В XIX в. все группы кыргызов хоронили покойника в грунтовых ямах. В некоторых случаях использовали временный способ захоронения под камнями или на деревьях (так называемый воздушный способ захоронения). Об одном случае воздушного захоронения, когда покойника надо было везти в родовое кладбище из Ала-Буки в Чаткал, Т.Д. Баялиева пишет: «...если человек умирал зимой, его заворачивали в саван, а затем в верблюжью кожу, которую зашивали и подвешивали на высокое дерево или на специально поставленные столбы, где он должен был висеть до тех пор, пока откроется дорога (в смысле перевал – А.К.). Погребали покойника вместе с кожей, в которую он был зашит» [1.34, с. 87–88]. В связи с этим С.М. Абрамзон пишет: «Этот способ временного «хранения» умершего чрезвычайно напоминает древние приемы «воздушного» погребения» [1.3, с. 343]. Другие видят в этом способе захоронения более глубокие евразийско-северноамериканские этнокультурные общности [1.199, с. 175–181].

В целом временное захоронение кыргызы называли «*аманат*» – поручение. Этот способ применяли в основном в экстремальных ситуациях, когда по каким-либо объективным причинам не представлялось возможным привезти и похоронить труп на родовом кладбище, рядом с могилами предков. Однако в этом можно усмотреть реминисценции более древних похоронных обычаев.

Кладбище – *жай, мурзө, көрүстөн* – организовывалось по родовому принципу. Могила – *көр* – рыли четверо-пятеро молодого и среднего возраста мужчин, которых называли «*көр казгандар*». В отдельных районах существовали люди, которые нанимались за определенную плату рыть могилы. В других эту работу, как благотворительность (*соопчулук*), выполняли члены рода или семейно-родственной группы

поочередно. Место для могилы выбирали распорядители похорон – *сөөк ээси* («хозяин трупа»). Обычно хоронили на собственном родовом кладбище в кругу могил усопших членов патронимии – семейно-родственной группы, рядом с могилами самых близких усопших. Перед рытьем ямы читали общую молитву в честь усопших, после чего один из старших по возрасту могильщиков совершал первую ритуальную копку. Он же бросал первые семь лопат грунта после погребения покойного.

Погребальные ямы [1.13] имели в основном две конструкции: катакомбные, подбойные. Катакомбные были одиночными – *казана кор* и для коллективных захоронений – *сагана кор*. Самая распространенная погребальная яма была катакомбной – *казана кор*. Т.Д. Баялиева зафиксировала племенные различия в названии этого погребального типа, что полностью совпадает с нашими исследованиями. «Так, племена Северной Киргизии называли катакомбу *казанак*, а дромос – *чара*. Одни племена Южной Киргизии (адыгине, кушчу, кыдырша, кызыл аяк) называли катакомбу *жай* (жилище), дромос – *айван* («терраса»), другие племена (басыз, найман, тейит) называли катакомбу *ички үй* (внутренняя комната), дромос – *сырткы үй* (наружная комната)» [1.34, с. 81–82]. Эти названия соответствовали названиям частей стационарного жилища оседлого населения. Катакомбная могила предназначалась, в основном для одиночных захоронений и состояла из двух частей: верхней камеры – *чара* и нижней – *казанак*. Верхняя часть – квадратная, примерно 2х2, глубиной 1,2–1,3 м. Стены и пол этой части должны быть ровными. Более сложная и требующая определенной сноровки и навыков – вторая камера. Она должна была находиться на западной стороне от пола первой камеры на глубине примерно 1,2 м. Сначала пробивали дромос диаметром 0,6–0,7 м под небольшим уклоном. Достигнув нужной глубины, приступали к расширению камеры. Весь грунт поднимали наверх. Нижняя камера должна быть шире верхней, а потолок таким, чтобы при стойке на коленях голова не упиралась в него. Ведь, согласно народному поверью, в первый день после похорон покойный подвергался допросу

с пристрастием со стороны двух ангелов, и перед ними он должен встать на колени.

Такой способ устройства погребальной камеры в целом был характерен для всех групп кыргызов. Однако, для покойников, которые при жизни обладали большим авторитетом, уважением или были баатырами, богатыми, нижнюю камеру выкапывали больших размеров, так, чтобы при вращении пики (*найза*) длиной 3–4 м она не достигала стен [ПМА. 3.1.]. Эта часть камеры имела полусферическую форму, напоминающую юрту.

Катакомбные могилы для коллективных захоронений – сагана көр, – представлявших собой подземный склеп, в XIX в. встречались все реже, а в связи со стабилизацией политической обстановки, возможной после присоединения в состав русского государства, и вовсе прекратились. Этот вариант могилы отличался тем, что вторую нижнюю часть камеры копали в форме прямоугольного длинного коридора по направлению к западу. Покойников хоронили, обернув в кожу [1.34, с. 81–82].

Подбойные могилы (*жарма көр*) были скорее исключением, чем правилом. Для таких могил копали только первую верхнюю часть ямы, потом в западной ее части делали подбой по размеру тела, куда помещали покойника. В таких могилах хоронили детей (мальчиков до двенадцати, девочек до девяти лет) или взрослых во время войны, когда нужно было спешить, а выкопать катакомбную могилу не хватало времени кожу [1.34, с. 81–82].

После окончания работ могильщики находились на кладбище до завершения процесса погребения и следили за тем, чтобы в ямы не попала вода, посторонние предметы, животные и т. д.

Как было отмечено, погребение покойного происходило обычно на третий день смерти. В отдельных случаях могли продлить его еще на несколько дней, в ожидании близких родственников, замужних дочерей, которые могли находиться вдалеке. В районах, где исламские традиции постепенно вытесняли доисламские народные традиции, умерших начали хоронить в день смерти, если это происходило в первой

половине дня, или в дополуденное время следующего дня, если человек умер ближе к вечеру. Это относится прежде всего к перешедшему полностью в оседлое состояние кыргызскому населению Ферганской долины, где началось соблюдение исламских погребальных обычаев. Тем не менее и там, особенно в предгорных зонах, функционировали традиционные способы захоронения. Однако, если при погребении придерживались исламских предписаний, то последующие поминальные ритуалы проводили в соответствии с народными традициями.

При нормальном стечении обстоятельств покойного предавали земле на третий день после кончины. О конкретном дне похорон обычно всем сообщали в первый день смерти человека.

В XIX – начале XX вв. подготовка тела покойного к погребению и ритуал погребения, в основном, проходили по исламским традициям. Они состояли из следующих строго последовательных этапов: подготовка материала *кепин* – савана для оборачивания тела покойного, назначение обмывальщиков, омовение, заворачивание в саван – *кепинге алуу*, вынос тела и чтение молитвы, организация процессии до кладбища.

Непременный цвет савана – белый означал, что покойник должен быть перед Богом в одежде, в которую его одевали в первый раз при рождении. Белый цвет символизировал чистоту, непорочность, светлые помыслы Творца. «На саван для женщин уходило 15–18 метров ткани, мужчины – 10 метров. Саван женщины состоял из 5 частей: 1) *кеп такыя* – кусок ткани для головы. Этим куском обвязывали голову женщины, а в оставшийся свободный конец ткани заворачивали косы по длине, и этот конец вместе с косами клали под мышку; 2) *көкүрөк көйнөк* – нагрудная рубашка (сложенный вдвое кусок ткани, на месте сгиба – разрез для головы); 3) *абийир жапты* – кусок ткани для покрытия перед (ниже пояса и выше колен); 4) бельедемчи – подобие распашной юбки с разрезом от пояса; 5) собственно *кепин* – кусок длинной ткани, которым весь труп обвертывается сверху». Мужской саван отличался от женского отсутствием

кеп такие и бельдемчи [1.34, с. 78]. В некоторых районах кусок ткани для покрытия переда называли «*айпооч*». Для завязывания тела в трех местах – у головы, у ног и в поясе – под саван проводили тесемки из этой же материи. Также из кусков савана готовили несколько пар рукавиц для омовения тела покойного. После выкройки савана и соединения кусков наружным (обратным) швом, готовый макет клали на чистый войлок и вместе с ним, сложив сначала две длинные стороны, а затем концы, несли в траурную юрту.

Согласно поверью кыргызского народа умерший должен отправляться в потусторонний мир, который считался настоящим миром – *чын дүйнө* – в отличие от ложного мира – *жалган дүйнө*, таким, каким он пришел в этот мир, чистым, как духовно, так и физически. Для этого проводился обряд омовения.

Омовение – *сөөк жуу* (вариант *ак суу*), заворачивание в погребальный саван проходили непосредственно в юрте, на месте, где лежало тело. Перед этим, все женщины выходили из юрты и располагались возле нее, сидя на коврах. Вдова также, как и в юрте, скрывает лицо и сидит, покрытая большим черным платком. Во время омовения плач прекращался. Состав обмывальщиков – *сөөк жуучулар* определялся заранее (3–4 до 7 человек). При этом учитывали родовой принцип, степень родства и свойства, очередность [1.34, с. 76–78], а значит, один и тот же человек не имел права обмывать покойника на нескольких похоронах подряд. Каждую часть тела с головы до ног обмывали, став напротив этой части. Каждому обмывальщику назначали определенную часть тела покойника: *башына туруу* (встать у головы), *белине туруу* (встать у пояса, в середине), *бутуна туруу* (встать у ног), *аягына туруу* (встать ниже коленей). Этот порядок строго соответствовал степени родства: у изголовья мужчины обычно ставили близкого родственника из своего рода, а женщины – кого-нибудь из ее родственниц (*төркүн*), у пояса становился один из свойственников (*кудалар*), у ног и ниже коленей – кто-нибудь из родственников. Один из обмывальщиков, помоложе, назначался поливальщиком. Воду, чуть теплую, готовили в нескольких сосудах. В ходе обмывания

строго соблюдали последовательность. Никакой суеты, громких разговоров, споров. Одним словом, процесс омовения проходил в тишине.

При обмывании дверь юрты запирали, снаружи опускали дверную кошму, чтобы на тело покойного не попадали солнечные лучи, закрывали кошму верхнего остова юрты — *тундук*. Омовение происходило в том месте юрты, где лежал покойник, а заворачивание в саван — ближе к центру юрты.

Некоторые районы юга отличаются особенностями обмывания. «На левой или правой стороне помещения (в зависимости от пола покойника) делали углубление для стока воды, над которым ставили специальный ящик (*оли яциги*) для обмывания покойного. Если ящика не было, снимали дверь с рамы и в ней обмывали покойного. Яму потом закапывали и первые три дня, а потом на протяжении сорока дней каждый четверг на этом месте зажигали свечи и старались на него не наступать» [1.34, с. 75–76].

При заворачивании в саван существовал обычай запахивать продольные его концы в определенном порядке. «Известно, что женщины обычно запахивают верхнюю одежду справа налево, но саван запахивается наоборот, слева направо. Мужской саван запахивается справа налево...» [1.34, с. 75–76]. Три поперечные тесемки завязывались так, чтобы потом, после расположения внутри погребальной камеры, развязались без усилий. На место, где лежал покойник, сразу же ставили камень пудовой величины. Информанты объясняют это тем, что так предотвращали другую беду. В этом случае можно обнаружить наличие веры о существовании вредоносной магии. После заворачивания в саван покойника клали в войлок и, закрыв так, чтобы не было видно савана, выносили из юрты. Сверху клали покрывало.

Существовал обряд отпущения грехов — *доорон*, который являлся одним из мусульманских ритуалов духовного очищения покойного. Его проводила группа молдо, которая, образуя линию, садилась возле тела покойного. Возле находились скот, мешок (мешки) пшеницы или ячменя, деньги, предназначенные для молдо, взявших на себя грехи покойного. Перед началом действия в руки молдо, который должен

был проводить ритуал отпущение грехов, передавали концы уздечки — *чылбырдын учу* — лошади. Тот считал возраст умершего со дня исполнения ему 12 лет (женщин — с 9 лет) — *балакат*. Соответственно от возраста, в котором человек умер, отнимал 12 лет, а на остальные годы отпускал грехи. По очереди каждому молдо он давал в руки уздечки и спрашивал: «Ушу кишинин кылган күнөөлөрүн көтөрүп алдыңбы?» (буквально: «Взяли ли грехи покойного за (называется число лет) лет жизни?»). Те поочереды отвечали: «өлгөн кишинин күнөөсүн көтөрүп алдык» (буквально: «Взял грехи покойного»). Затем молдо делили между собой скот, пшеницу, деньги [1.132, с. 538–539]. Большая часть доли предназначалась главному молдо.

Выносили покойного обмывальщики или крепкие молодые парни. В качестве носилок *табыт*, — использовали три жердя от юрты — *уук* или палки для вывешивания различных предметов домашнего быта — *бакан*. В трех-четырёх местах их соединяли кожаным поясом — *кайыш* или тканой полосой — *таар*. На такую деревянную конструкцию клали покойного, сверху покрывали плотной тканью или ковром. Тело выносили обязательно ногами вперед. У кичи-алайских кыргызов при выносе покойника из юрты (ногами вперед) осторожно опускали носилки так, чтобы его спина коснулась порога. Позднее в это место порога вколачивали гвоздь.

Носилки с телом ставили в нескольких метрах от юрты головой на север и совершали мусульманский обряд — *жаназа*. Мужчины перед ним принимали омовение — *даарат* и вставали в ряд *сап* лицом на запад, в сторону *кубла* — перед телом. До чтения заупокойной молитвы — *жаназа* — молдо выводил самого близкого родственника покойного, родного брата или женатого сына, ставил его возле тела и выяснял, «согласен ли он взять долги покойного перед другими?». После утвердительного ответа тот обращался к народу со словами «Если кому должен мой (называлась степень родства), то возьмете у меня, если кто должен ему вернете мне». Эти слова он повторял громко три раза. После завершения религиозных действий, под всеобщий плач и крик присутствующих, покойного ускоренными шагами

уносили на кладбище. «Одна из женщин в это время приносила в чашке холодную воду (часто это были отстатки воды от обмывания покойного) и брызгала ею в лицо вдове, и также всем присутствовавшим женщинам. При этом приговаривала: *учук, учук*. Смысл этого действия состоял в том, чтобы горящие по умершему остыли. В это же время совершали некоторые магические действия: выносили на подносе жареные кусочки теста (боорсок) и масло, которые должны были попробовать присутствующие женщины, бросали трижды по три горсти муки вслед покойному со словами: *куруй, куруй, куруй*» [1.34, с. 80–81]. В некоторых районах вслед бросали монеты, зерна пшеницы. Основная идея этих магических действий – надежда на благополучные последствия после смерти близкого человека и на возвращение его души в семью.

Женщины оставались возле траурной юрты, а те, которые до этого сидели в юрте, возвращались в нее для продолжения оплакивания. Потом после умывания лиц, приступали к раздаче вещей. Если умершей была женщина, то всем женщинам, присутствующим на похоронах, раздавали прямоугольные отрезы плюшевой ткани – *жыртмыш*, нитки, иголки. Если умерший был старым человеком, то женщинам раздавали только отрезы ткани.

После завершения чтения сур Корана по усопшему и отпущения грехов покойного его везли на кладбище. Если кладбище находилось поблизости, то тело могли нести на руках, поочередно сменяясь на ходу. Если далеко, то могли навьючить тело на лошадь, верблюд. В любом случае похоронная процессия, не останавливаясь, должна была идти скорым шагом. На кладбище шли только взрослые мужчины, все должны были находиться позади тела. Переходить путь следования траурной процессии, обгонять ее категорически запрещалось. По прибытии на кладбище без задержки и без выполнения каких-либо ритуалов сразу приступали к скорому погребению тела. В могилу спускались несколько человек, двое из которых – в нижнюю камеру. Это были самые близкие люди покойного: брат, взрослый (женатый) сын, сват. При спуске тела в нижнюю яму одновре-

менно снимали войлок. Принявшие располагали тело на земле спиной вниз головой на север. Затем развязывали узелки, открывали лицо и поворачивали его на запад, в сторону *кыбла*. После приступали к ритуалу «*топурак салуу*» (бросание земли), для чего каждый брал горсть земли и, проговорив в нее короткую молитву, передавал вниз. Землю располагали вокруг тела. Некоторые могли бросить землю за тех, кто по каким-либо причинам не мог участвовать в погребении. Затем вытаскивали двоих из нижней камеры и приступали к замуровыванию дромоса. Для этого использовали хворост, ветки крепкой породы, арчу, плоские камни и т. д. По завершении этого процесса первые семь лопат земли бросал могильщик, который первым втыкал лопату в землю при начале рытья могилы, затем приступали к заполнению верхней могильной ямы и сооружения холма высотой примерно 1,2–1,3 м. Холм образуется из той части земли, которая была выкопана из нижней камеры. Таким образом, нижняя камера, где лежало тело, представляла собой пустоту. В холм могли воткнуть палку с конским хвостом, положить валун и т. д. На холм бросали монеты, молдо продолжал чтение молитвы. По завершении погребения все возвращались в траурную юрту. Однако перед этим читали так называемые общую молитву всем усопшим данного кладбища *жалпы* и *жети (кырк) кадам* – по удалении семь (сорок шагов) от могилы только что погребенного. «По существующему поверью, как только люди отойдут на семь (сорок) шагов, приходят грозные ангелы Анкир-Мункир, чтобы учинить допрос покойному о всех его деяниях при жизни» [1.34, с. 81].

Мужчины, участники погребального обряда после завершения церемоний также ускоренными шагами, а если верхом, то вскачь возвращались в траурную юрту и за 150–200 шагов (всадники спешили) до нее принимались громко оплакивать потерю. Толпа мужчин останавливалась возле траурной юрты и продолжала ритуал плача. К ним синхронно присоединялась группа женщин, находившихся внутри юрты. Оплакивающие женщины принимали другую позу: сидели, отвернувшись к стенке юрты. Туда, в юрту, с пла-

чем заходили мужчины – близкие родственники, дети умершего. Остальные мужчины вставали, согнувшись или опустившись на колено перед дверью юрты, и так же громко плакали. После завершения этого ритуала распорядитель громко приглашал всех присутствующих по родам, коленам, на поминальную трапезу.

В похоронно-поминальной обрядности кыргызов большое значение придавалось организации поминальной трапезы – *кара ашы*. За все дни пребывания гостей им предоставляли кров, питание, охраняли их коней. Вечерами подавали мясные блюда. Согласно народному поверью, умерший должен был идти в другой мир сытым. Его «кормление» происходило через угощение участников похоронных процессов. Каждый должен был доедать свою долю пищи, т.к. это означало – *сооп* – богоугодное дело.

Для угощения гостей резали большое количество крупного и мелкого скота. Считалось, что чем больше мяса, тем большее удовлетворение в пище получал умерший. Пищей его снабжали на долгую и длительную дорогу.

Основной поминальной пищей было вареное мясо. Его распределяли согласно общепринятым правилам по родству, свойству, старшинству, половозрастным принципам. Распределение кусков мяса гостям требовало большой ответственности, допущенные ошибки могли иметь серьезные последствия.

Существовал и другой вариант организации поминальной трапезы. Скот или мясо (в сыром виде) раздавали по юртам семей членов семейно-родственной группы. Они в свою очередь, принимали определенный на весь период состав гостей, в том числе предоставляли им ночлег.

Одним из интересных явлений в похоронной обрядности является раздача личных вещей покойного. Одежда, предназначенная для раздачи, называлась «*мучө*» или «*олжо мучө*», сам процесс раздачи «*мучө берүү*». При раздаче *мучө* учитывались все категории родственников. Она происходила организованно, гласно, перед траурной юртой. В случае нарушения порядка раздачи вещей, неправильного их распределения при всех устраивалась разборка. Поэтому к вы-

полнению этого ритуала подходили очень осторожно, с учетом каждого нюанса семейно-родственных, родовых отношений, дабы не ущемить чьи-либо права. Каждого представителя громко вызывали в центр, где на ковре лежали личные вещи покойного.

Кроме того, всем омывальщикам тела покойного отдельно раздавали одежду – *өтүк тон*. Молдо передавали оседланную верховую лошадь умершего (*бурак ат* или *ыскат*) коврик для чтения намаза, сосуд для омовения, а также посуду, которую использовал умерший при жизни. В качестве пожертвования всем бедным семьям раздавали скот, деньги [2.11, с. 56–57].

Непрерывной частью похоронно-поминальной обрядности был обычай проведения конных состязаний, которые делились на малые и большие игры. Малые устраивали в день похорон, сразу после прибытия с кладбища и ритуального оплакивания. Такие скачки называли «*кемеге байге*» или «*көр байге*». Проходили они по всем правилам, с присуждением призов (*байге*). В состязаниях участвовали трехлетние лошади – *кунан*. Имеются сведения, что после смерти знатного человека, богача устраивали также козлодрание *көкбөрү*. Призом был крупный скот (верблюды, лошади), несколько голов мелкого скота, а также дарили халат.

В отношении умерших и предков существовал целый ряд культов, основу которых составляли анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков – *арбак*. Дореволюционный исследователь кыргызского быта Ф. Поярков писал: «По понятию киргизов, дух умерших предков, как ближайших, так и отдаленных, покровительствует тем из оставшихся, которые ведут жизнь достойную их памяти и делают добрые дела; в таком случае *арбак* невидимо над их жилищами помогает им и оберегает от несчастий» [1.185а., с. 25]. Особо относились к духам известных, авторитетных людей, вождей, полагали, что их духи вправе требовать к себе постоянного внимания и заботливого отношения со стороны потомков. Живые потомки глубоко почитали предков, стремились заручиться их расположением, избегать их недоволь-

ства. Считалось, что духи предков покровительствуют оставшимся в живых родственникам. Поминальные блюда обязательно доедали до конца, так как считали, что духи будут сыты и довольны от трапез, устроенных в их честь. Существовало представление о том, что духи умерших – *арбактар* питаются запахом мяса или сала, для чего время от времени, особенно в четверг, семьи устраивали поминальную трапезу.

Культ умершего человека начинался с первых минут его кончины. Он выражался в бережном отношении к личным вещам умершего, воспоминаниях об его добрых поступках. Если он был знаменитым человеком, то слагались о нем стихи, простые житейские истории постепенно составляли основу будущих легенд, сказаний и т.д. Именно из таких рассказов берут истоки предания, фольклорные произведения, рождаются эпические полотна. Плач по умершим запомнился многими и повторялся наизусть, превращаясь в одну из форм устного народного творчества под названием *кошоктор*.

В первые семь дней после погребения каждое утро, до восхода солнца, близкие родственники, члены патронимии приходили на кладбище и читали молитвы только что погребенному. Согласно поверью, первые семь дней умерший испытывал страх в подземном мире. И, чтобы облегчить его участь, приходили рано утром, читая молитву, просили Всевышнего помочь ему. Место в юрте, где лежало тело покойного, после выноса огораживали небольшими булыжниками, туда не должны были ступать.

Как было отмечено, поминальные обряды проводились через определенный промежуток времени после похорон. Через три дня после погребения устраивали – *учулук*, на седьмой день – *жетилик*, на сороковой день – *кыркы* или *кырк ашы*. Последний обычно устраивали на 37–38-й дни, не доводя дату до 40 дней. В некоторых районах вместо сорока дней устраивали 52-й, якобы именно в этот день происходило отделение плоти от костей. Через год, иногда 2–3 года спустя, обычно летом или осенью, устраивали большие поминки *аш*. «У южных киргизов (кыргызов – А.К.) поми-

мо этих поминок устраивали поминки каждый четверг – *бейшембилик*, а также поминки *айттыгы*, приуроченные к мусульманским курман-айт и орозо айт. В конце очередных поминок несколько мулл (каждый в отдельности) по нескольку раз читали молитвы, их труд щедро вознаграждался семьей умершего» [1.34, с. 90–91].

Вдове только на седьмой или сороковой день позволяли собирать волосы, для чего устраивали обряд – *чач жыйды*.

До проведения ритуала кыркы близкие люди: родственники, дяди, племянники, замужние дочери, друзья, повторно посещали айыл умершего. Привозили с собой скот, поминальную еду, боорсоки, сладости, напитки (кумыс, бозо) и т.д. Женщины обязательно заходили в траурную юрту и производили ритуальный плач вместе с вдовой и другими женщинами данного айыла. Те мужчины, которые приезжали впервые, тоже оплакивали, сидя напротив того места в юрте, где лежало тело. Вместе с ними оплакивали и дети покойного. По завершении ритуала оплакивания приступали к трапезе.

В течение трех месяцев дом умершего постоянно посещали люди с целью выражения соболезнования. Привозили с собой напитки: кумыс – в летнее время или бозо – в зимнее время, и женщина, которая привозила, сама подносила вдове, каждому члену семьи умершего со словами: «*Ичкиле, күйүтүңөрдү басат*» (буквально: «Пейте, подавите горе»).

Количество участников на каждом поминальном этапе было различным. В поминках, устраиваемых на третий, седьмой дни, принимали участие, в основном, члены данной айылной общины. Основным поминальным блюдом было мясо. Существенная деталь: именно на этих поминках разделявали и варили головы крупного скота, который резали на поминальную трапезу в день похорон. У кыргызов обычно голову скота не уносили из дому, из айыла, ее употребляли в семье, если это голова мелкого скота, или члены семейно-родственной группы, если голова была крупного скота.

На поминальном ритуале, проводимым через сорок дней, участвовало большое количество людей, в том числе могли пригласить представителей родов. На нем резали несколько

голов крупного скота. Для приема гостей готовили несколько юрт членов семейно-родственной группы. В каждой юрте находился определенный составы гостей. Близкие родственники, сваты обычно приезжали за день до поминок и участвовали в подготовительных мероприятиях. Женщины продолжали оплакивать умершего.

Существовал обряд *бейит (көр) башына баруу* – посещение могилы умершего.

В одних случаях его устраивали после сорока дней, в других – за месяц до проведения годовщины. В обряде участвовали все члены семейно-родственной группы, в том числе женщины и дети. С собой брали скот, продукты, посуду, котлы, скатерть и т. д. Располагались рядом с кладбищем, недалеко от могилы погребенного. После чтения молитвы все брали немножко земли с погребального холма, приговаривая *топурак жеңил болсун* («пусть земля будет пухом», букв. «легкой») и бросали в сторону. Потом приступали к забою скота и варке мяса. Тут расстилали скатерть, пили чай. Располагались по половозрастному принципу. После поедания поминальной еды, причем должны были доедать все принесенное, кости жертвенного животного собирали и закапывали. С собой из еды ничего не уносили. В некоторых случаях все участники трапезы ночевали рядом с кладбищем.

В другом варианте посещения могилы туда привозили продукты: вареное мясо, боорсоки, сладости, др., а также кумыс, и после чтения молитвы принимались есть привезенное. Часть еды оставляли на могиле. Кумысом окропляли могилу, оставший пили люди. Вдова ничего не ела и все время плакала.

Согласно существующему у кыргызов доисламских поверий, это было одним из проявлений «кормления» умершего. В обоих вариантах посещения могилы умершего, в обязательном порядке, оставляли часть еды на могиле. Могли привезти с собой самое любимое кушанье покойного и тоже оставить на могиле. Покойник, согласно народному поверью, незримо присутствовал среди людей, принимал еду, радовался «свиданию» с женой, с родственниками.

После окончания поминальных обрядов сороковины – *кыркы* (вар.: *кырк ашы, кара ашы*) юрту переставляли на другое место. В этом случае место, где лежал покойник, огораживалось булыжниками (огораживали сразу после выноса трупа), и категорически запрещалось ходить по нему, перескакивать, использовать для каких-то целей, т.е. оно подвергалось табуации. Иногда это место омывали водой из сорока ведер и продолжали использовать.

После завершения погребальных церемоний «войлок, занавеску и другие предметы, употреблявшиеся на похоронах, оставляли на воздухе, чтобы видели звезды – *«жылдыз көрсүн»* [1.3, с. 314]. Войлок и другие предметы, использовавшиеся под покойником, вывешивали на шестах в приличном удалении от юрты, чтобы дети, животные не доставали, и оставляли на несколько дней. Г.П. Снесарев в этом обряде видит пережиток древних представлений об очищающем свойстве небесных светил [1.202, с. 134–135]. Он, говоря о процедуре табуации места омовения и детали подстилки под покойника у узбеков Хорезма, считает, что эти действия вытекали из концепции сакральной нечистоты мертвого. Во избежание какого-либо несчастья не рекомендовалось ступать на это место [1.202, с. 134–135]. На наш взгляд, в установлении камня на месте лежания покойника сразу же после начала заворачивания его в саван, промывании водой этого места из сорока ведер, обнаруживаются явные признаки избегания от действий вредоносной магии.

В отдельных случаях, когда из одного рода или семьи часто умирали, то тело последнего умершего могли выносить не через дверь юрты, а через щель под решетчатым остовом юрты, для чего его приподнимали. Это делалось для того, чтобы дух умершего не возвращался обратно в юрту, заблудился. Имеется и другое объяснение: в данном случае, в представлении кыргызов, решетчатый остов юрты играл заградительную роль на пути возможного возвращения духа умершего за очередной жертвой. В этих объяснениях присутствует нежелание возвращения духа умершего в юрту, в круг семьи из-за боязни, что семью вновь постигнет горе. В другом случае, во время погребения в первую камеру бросали запертый на ключ замок *кулпу*.

Траурная юрта сохраняла свой статус до проведения годовщины, которую устраивали, как правило, через год после похорон умершего. В течение этого года для выражения соболезнования семье, потерявшей своего члена, периодически приходили родственники, сородичи, гости из далеких районов, по каким-либо причинам не участвовавшие в похоронах. Каждый приезд гостей сопровождался повторением ритуала: оплакивание вдовой или женщинами, потерявшими близкого человека. При оплакивании женщины в обязательном порядке отворачивались лицом к стенке юрты, только после окончания этого ритуала, умывшись, они здоровались с прибывшими женщинами. Мужчины – гости оплакивали снаружи юрты, после окончания и они могли войти в юрту и выразить соболезнования. В период начала поминальных циклов в траурной юрте уже могли принимать поминальную трапезу, при этом в обязательном порядке оставляли открытыми двери юрты. Это связано с поверьем о возвращении духа умершего в родную семью, в юрту, и якобы об его соучастии в трапезе, т.е. происходило кормление духа умершего [1.114, с. 111-113].

Тесно связаны с культом умерших и предков обычаи проведения конноспортивных состязаний, различных игр, которые были составными и существенными элементами похоронно-погребальной и поминальной обрядности кыргызов. Они проводились в малых масштабах в день похорон, на третий, седьмой, сороковой дни и в большом масштабе – к годовщине, когда завершался весь поминальный цикл. В семьях рядовых кочевников этот акт имел более скромный характер: в годовщину эту миссию выполнял один из родственников.

До проведения годовых поминок, семья умершего в составе своей патронимии, могла совершать цикл перекочевков.

Перед откочевкой на место в юрте, где лежал труп умершего, насыпали небольшой холм – *дөбө*, высота которого 0,30-0,40 м, ширина 0,70 м, длина 1,8 м, а сверху клали камни. Это место было табуировано. Кроме чтения молитвы никаких ритуальных действий не совершали.

«При перекочевке вдова снова царапала себе лицо и всю дорогу тихо причитала, но, завидев по пути аил, она начи-

нала голосить так, что оттуда выбегали женщины и останавливали кочевавших. Вдову заставляли смыть слезы, поили холодным кумысом или кислым молоком, разбавленным водой (*чалап*), и она отправлялась дальше» [1.34, с. 73]. Вместе с вдовой плакали и другие женщины кочевья, дочери умершего. Коня вдовы вела одна из близких женщин.

В составе кочевья, на лошади покойного в вертикальном положении, везли изображение покойного – *тул*. Эту лошадь на поводу вел тот, который охранял тул. Он мог быть одетым в доспехи *чарайна*, держать в руке пику *найза*. Если не было этих предметов, он одевался в красный халат, на голову завязывал (на затылок) красный платок. При переходе колонной этот человек вместе с изображением находился во главе кочевья. Он мог разговаривать, совершать действия по нужде.

Годовые поминки *аш* считались завершающим этапом поминальных циклов, окончанием траура и возвращением семьи в нормальную жизнь. Поминки устраивались как по мужчинам, так и по женщинам. Однако, поминки по умершим мужчинам отличались массовостью, пышностью, размахом проводимых конноспортивных соревнований. Поминки, в зависимости от материального благосостояния и общественного положения семьи, были различными.

Похоронно-поминальные обряды состоятельного человека проводились богато, с участием большого количества людей, они имели общественный резонанс. Особенно отличались годовые поминки, которые оставались в памяти людей как значительные события общественно-политической и культурной жизни народа. В народе существует масса воспоминаний о тех или иных поминках: «Алыкенин ашы», «Солтонкулдун ашы», «Шабдандын ашы» и другие [1.15, с. 181–189; 1.21, 251–288]. Одним из центральных эпизодов эпической трилогии «Манас» является «Көкөтөйдүн ашы» (поминки по Кокотю). На поминки крупных деятелей приглашали представителей всех кыргызских родов и племен, а также гостей из соседних народов.

Женщин на поминки не приглашали.

Подготовка начиналась за несколько месяцев. Большой объем выполняли мастера по дереву, металлу, кожевенники

и др. Мастера по дереву выстругали огромное количество деревянных чашек для подачи поминальных блюд. Кожевники готовили сосуды *саба*, *чанач*, *көөкөр* для сбора большого количества кумыса и разноса для гостей. Мастерницы готовили одеяла, подстилки, подушки, ковры и др.

Заказывали и покупали с различных рынков региона муку, рис, сладости, орехи и т.д. Каждое племя, род готовили для скачек своих коней, богатырей для борьбы верхом и нешем виде, для поединков на пиках, стрельбы из лука, ружья по мишеням и т. д. Кроме этого, созывались также певцы, музыканты, акыны – импровизаторы и т. д.

Важным считалось оповещение гостей *кабар*. Гонцов *чабарман* (*чабаган*) выбирали из числа ответственных людей. На поминки приглашали повелительным тоном: «*Баланча куну баланча жерде аш, келсин*» (букв. «В такой-то день в таком –то месте состоится поминки, пусть придут!»).

Место для проведения поминок выбирали тщательно. Оно должно было быть ближе к водным источникам, вмещающее огромное количество гостей и животных, иметь пути для организации различных видов конных скачек, ровные площадки для разнообразных силовых единоборств, стрельбы по мишеням и т. д.

Поминки, в зависимости от материального состояния человека, проходили от одного до четырех-пяти дней. У состоятельных семей длились до 10 дней. Каждый день был посвящен проведению определенного обряда, который сопровождался конноспортивными мероприятиями. В отдельные дни все мероприятия, вплоть до выделения призов, могли взять на себя свойственники умершего, друзья.

Исследователь дореволюционного (до 1917 г.) кыргызского быта Г. Загряжский оставил интересное описание кыргызского аша. По его подсчетам, проведение крупного аша стоило в рублевом эквиваленте 30–40 тыс. рублей. Число приглашенных доходило до 10–15 тысяч человек. Он привел следующий порядок дней поминок: 1-й день – сбор и размещение гостей; 2-й день – стрельба в джамбы; 3-й день – скачка кунанов (двухлетних лошадей); 4-й день – сайыш (поединок на пиках); 5-й день – скачка бышты (трехлетних лошадей); 6-й день – приготовление к большой скачке, оп-

ределение размера и состава призов, а также устройство главного угощения; 7-й день составлял сущность аша, который завершался большой байгой (т.е. скачки за большой приз) [1.86]. Ф.А. Фиельструп среди ошских кыргызов выделяет следующие четыре дня: «1) *гемеге байга* – день копания очагов; 2) *генгеи байга* – день совещаний; *көлтө байга* проводятся скачки на небольшое расстояние; 4) *конок байга* – скачки для гостей (большая байга)» [1.225, с. 153].

Каждое соревнование завершалось раздачей призов, размер которых в зависимости от вида игр имел различный характер: от нескольких десятков крупных и мелких голов скота до нескольких сотен, а то и тысячи голов, в том числе лошадей. Кроме скота, в призы входили юрты с полным убранством, навьюченные богатым добром верблюды, серебряные слитки, верхняя одежда, материи, а также в качестве приза могли отдать людей: девушек, домашних рабов и т. д. Конечно, такие призы давались исключительно на поминках в честь очень богатого и знаменитого человека.

Самый крупный аш в 1912 г. был проведен в честь Шабдана Жантаева, одного из потомственных родоправителей племени сарыбагыш, имевшего чин войскового старшины царской России и находившегося до самой смерти на службе царской администрации. На этом аше присутствовали свыше 40 тысяч человек, в том числе представители русской колониальной администрации Семиреченской, Сибирской областей, гг. Ташкент, Оренбург и др., проводились большие конноспортивные соревнования.

Эти поминки остались в памяти людей надолго, о них слагались легенды, воспевались богатыри и скакуны. На поминки люди съезжали в разное время. Те, кто готовил коней для скачек, приезжали за 5–10 дней до начала и располагались на приличном удалении от айыла, где собирались проводить поминки. Их не считали обязательными гостями, они питались своими продуктами, в том числе забивали свой скот. Обязательными гостями – *милдеттүү конок* считали тех, кто прибывал по приглашению организаторов поминок по решению совета рода или племени *кеңеш*. Прибывшие с опозданием сами находили себе пропитание и

ночлег. Глашатай *жарчы*, — одевался в халат красно-бордового цвета *кызыл кымкап*, на голову повязывал красный платок, завязав узлы на затылке. В его задачу входило оповещение о планируемых мероприятиях. Глашатаями выступали, как правило известные певцы-импровизаторы *ырчы*. За услуги распорядители поминок их щедро одаривали.

Дети одевались также в одежду из красного цвета.

Распорядитель поминок находился в отдельной юрте, откуда он управлял ходом мероприятия, занимался распределением гостей, назначал судей для игр и т. д. Поминки начинались с чтения молитвы и приема поминальной трапезы.

Гостей принимали в юртах. Почетных гостей, старейшин родов, племен принимали в специально установленных и богато обставленных юртах. Остальные располагались на улице, создавая группы по родоплеменному признаку. Мясо варили в одном месте днем и ночью, для чего устанавливали большое количество чугунных котлов, затем сваренное мясо собирали в нескольких юртах, где ответственные дальше распределяли по юртам согласно родственному и общественному положению сотрапезников. « Позже, начиная с 1860-х гг., всех гостей начали распределять по заранее определенным юртам » [2.11, с. 60], и хозяин каждой юрты сам забивал скот, варил мясо и угощал гостей.

После устраивали конноспортивные соревнования. Самые лучшие, сильные, ловкие выходили на различные состязания. На поминках по существу проводились почти все известные кыргызам конноспортивные игры: поединки на пиках — *эр сайыш*; борьба верхом на коне — *оодарыш*, *эңиш*; пешая борьба — *балбан күрөш*, стрельба по подвешенной на высоком шесте мишени — *жамбы атыш*; различные виды скачек — *ат чабыш*, среди которых главным считался *аламан байге*, завершающий тризну по умершему. В промежутках между крупными состязаниями устраивались разнообразные мелкие игры и развлечения — *майда оюндар*, в которых участвовали и женщины. Они также принимали участие в крупных, т.е. мужских поединках: на пиках — *сайыш*, борьба — *күрөш* и др.

Глашатаи перед началом каждой игры объявляли размер призов, а также называли победителей. Каждая игра проводилась в рамках установленных веками правил. Бывали случаи, когда на поединках на пиках гибли участники. В таких случаях, согласно общепринятым правилам *кун*, вира за убийство не выплачивалась, и адатные суды такие иски не рассматривали.

Заключительным аккордом этого цикла в состоятельных семьях были большие скачки *аламан байге*, в которых «мальчик-наездник, завоевавший первый приз, сразу после окончания скачек подъезжал к юрте умершего, около которой стоял траурный флаг, спешивался, выдергивал древко флага из земли, разламывал его на несколько частей и бросал этот флаг в огонь, в очаг, на котором до этого готовилась ритуальная пища» [1.198, с. 141].

В траурной юрте находились женщины, которые со вдовой вместе оплакивали умершего. Внутреннее и внешнее оформление в основном оставалось таким, как и во время похорон. Тул – изображение покойного, все еще стоял на почетном месте напротив входа в юрту. Рядом с ним находился человек, который его охранял со времени установления, т.е. в течение года (конечно, он свободно перемещался как внутри юрты так и за ее пределами, мог покинуть место для приема пищи и справления нужд).

На улице, рядом с траурной юртой, на коновязи *мамы* (*керме*) рядом с любимым конем покойного держали двух-трех, одной масти, оседланных коней. На каждую лошадь водружали изображение (куклообразное), одетого в одежду покойного, на голову надевали шапку, подпоясывали толстым ремнем *кемер*, на боку прицепляли саблю *кылыч*. Все это до окончания поминок охранял один человек, которому по завершении давали лошадь. Согласно поверью, это означало, что покойник сегодня выйдет в дальний путь, и, чтобы идти до места назначения без остановок, необходимо сменить лошадей.

После завершения всех поминальных церемоний, конноспортивных игр мужская часть родственников покойного, его сородичи в последний раз оплакивала потерю. Перед

этим все котлы, в которых варили поминальные блюда, оставляли на несколько дней в перевернутом состоянии. Пожилая женщина в пустом казане, поблизости юрты прожаривала жир, запахом которого якобы зазывали дух умершего, затем переворачивали казан – *казан көмкөрүү*. В другом варианте данного обряда под перевернутый казан разводили небольшой огонь и в нее бросали куски жира. Собственные дети (мужского пола) и близкие родственники оплакивали умершего над перевернутым казаном, где готовилась поминальная пища. Остальные мужчины оплакивали возле юрты напротив тула – изображения покойного, которого перед началом поминок выставили на улицу, рядом с траурной юртой. После этого траурный флаг с древком бросали в огонь (траурный флаг ломал и бросал в огонь наездник, победивший на больших скачках).

С тулом, изображением покойного, у разных групп кыргызов поступали по-разному. У одних его переламывали и тут же бросали в огонь, у других везли на кладбище и оставляли на могиле умершего. Вдова, женщины, находившиеся в это время в юрте, синхронно оплакивали. Затем они выходили из юрты и возле очага проводили обряд снятия траура – *аза кийим көтөрүү*: пожилая женщина снимала верхнюю траурную одежду с вдовы: халат – *чапан*, черный платок – *жоолук* и бросала в огонь. Тут же ей надевали новый халат, белый платок или тюрбан – *элчек*, если она находилась в молодом или среднем возрасте. С этого момента она могла носить украшения, свободно общаться со всеми, т.е. возвращалась к полноценной жизни. Дочери также снимали траурные платки, сыновья меняли траурные кушаки на новые. Мужские родственники стригли обросшие за год траура волосы, ногти, переодевались во все новое и чистое. Этот обряд завершал длившийся в течение года траур.

Проведение обряда снятия траура не в юрте, а вокруг очага, который (обычно их было несколько) находился поблизости юрты, генетически связано с культом огня, всеочищающего, заживляющего раны горечи, в то же время символизирующего продолжение жизни. Сам факт проведения этого заключительного, эмоционального обряда возле

огня, разламывание и сжигание вещей (флага, древка, одежды) наталкивает на мысль, что в более древнее время, по крайней мере, на рубеже I тысячелетия д.н.э. и I тысячелетия н.э. вплоть до ее середины, вся погребально-поминальная церемония проходила возле огня, возможно, ее апогеем было сжигание умершего. К такому заключению наводит бытовавший у енисейских кыргызов во второй половине I тысячелетия широко распространенный обычай трупосожжения, с захоронением останков через год после кремации [1.35, с. 353; 1.40, с. 57–65]. В этих действиях обнаруживаются также следы зороастрийского культа огня [1.37; 1.147, с. 22–41], в некоторых из них - устойчивое функционирование культа умерших и предков, основу которого составляли «анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков» [1.3, с. 334–335]. С другой стороны, в этом обряде можно увидеть фундаментальную мировоззренческую позицию – разграничение двух миров: настоящего, действительного и потустороннего, мира мертвых. Разламыванием и сжиганием предметов, имеющих траурный статус, определяли границу, между двух миров.

Как выше отметили, у кыргызов одним из существенных явлений доисламских представлений был культ умерших и предков. «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» [1.3, с. 335]. Потомки старались сохранить некоторые вещи умершего человека как реликвию, уважительно к ним относились. Так, особым почетом пользовалась юрта, где он жил. Иногда ее называли *арбактуу үй* – юрта, где поселился дух умершего. Такую юрту пытались сохранить надолго, бережно складывали и устанавливали во время перекочевков.

В день мусульманского праздника *Орозо айт* по случаю завершения поста *Орозо* вокруг костра в юрте зажигали 40 свечей – *кырк шам*. После произнесения имен умерших остатки свечей бросали в огонь [1.3, с. 290]. Так в этом культе

переплелись доисламские и исламские религиозные представления.

Хотя у кыргызов не было принято называть праздником *той* годовые поминки, но о людях, проживших до старости (70—80 лет), и при том в достатке и благополучии, говорилось, что их кончина — *той*, поэтому у участников тризны по пожилым умершим преобладало приподнятое настроение.

После поминок решали судьбу вдовы — *башын ачуу* (пер. «выдать замуж»). Обычно через год после поминок по существующим в традиционном обществе порядкам вдова, если она была молодого и среднего возраста, согласно обычаю левирата, выходила замуж за младшего брата мужа, если он был даже в малолетнем возрасте. Народное название этого обычая *жеңе алуу*. Если в семье не было мужчин, то ее выдавали замуж за ближайшего сородича. В любом случае она должна была оставаться в роду мужа. Данный обычай, конечно, был связан с древними формами семейно-брачных отношений, когда завершился переход к патрилокальным формам брака. Жена отныне считалась членом рода мужа, его собственностью, беспрекословно подчинялась приказам мужа и его старших родственников. По смерти мужа она переходила в качестве жены младшему родному брату мужа, вместе с ней переходили и дети, рожденные от первого мужа. Брату мужа автоматически переходили все права и обязанности главы семьи. Если в семье, семейно-родственной группе не оказывалось мужчин, то ее могли вернуть родителям, которые повторно выдавали замуж.

Вдовец в случае смерти жены также, согласно обычному праву — *адату* — мог жениться на одной из младших сестер жены — обычаем сорорат. Народное название этого обычая *балдыз алуу* (балдыз — младшая сестра жены). Но при этом вдовец должен был быть в репродуктивном возрасте. Кроме того, согласие на такой брак должен был дать отец умершей жены, который мог и отказаться от выдачи второй дочери замуж за зятя, если она была к тому времени помолвлена с другим.

Органической частью поминальных обрядов, обычаев, культа предков являлись надмогильные сооружения *кумбоз*,

белги. В XIX – начале XX вв. у кыргызов они отличались большим разнообразием. Как было отмечено, сразу после погребения оставшаяся часть земли уходила на сооружения холма курганного типа, т.е. землю засыпали над первой частью ямы. Сверху кургана ставили большой камень, водружали палку или пику с привязанным на нее хвостиком лошади, яка. На палке могли нанести имя умершего арабской вязью.

Форма, размеры, декор, материал надмогильного сооружения зависели от социального положения умершего. У рядовых кочевников ограничивались установкой камня, водружения простых, квадратной по форме, деревянных каркасов. Надмогильные сооружения состоятельных, известных людей, баатыров отличались большими размерами. «Бедные киргизы над своими покойниками делают простые, невысокие курганы, а кто побогаче, тот обносит могилу глиняным валом, часто аршина 3 вышиною. Иногда памятники делают вроде склепов со сводами и затейливой отделкой. Могила Исабека (манапа бугинцев. – А.К) была сложена ташкентцами за известную плату, из обожженного кирпича; свод ее внутри был разрисован звездами по голубому фону» [1.57а, с. 112].

Простые надмогильные памятники сооружали силами родственников, а богатые могли нанимать мастеров. Ими могли быть не только кыргызы, но и представители других народов: узбеки, таджики, уйгуры и др. Естественно, в сооружениях могли отражаться особенности архитектурного стиля мастера.

Похоронно – поминальный обрядовый комплекс представляет собой сложное явление из всех видов этнических традиций кыргызов. Скорбь, горе по утере родного человека, сородича у всех народов имеет универсальное проявление эмоционального переживания на протяжении длительного времени. В исторических источниках, имеющих непосредственное отношение к истории и культуре кочевых народов евразийской степи [1.1] можно обнаружить детали или целые сюжеты, встречающиеся в культуре кыргызов. К ним относятся сведения о похоронных обычаях у ранних и поздних кочевых народов евразии.

Интересны исторические сведения о месте траурной юрты в системе похоронной обрядности. Согласно мнению авторитетного исследователя этнологии номадов Центральной Азии (в общепринятом историческом понимании) С.И.Вайнштейна изобретение юрты и ее распространение относятся к середине 1 тысячелетия н.э. и связаны с древнетюркской средой [1.46, с. 50]. Более ранние, если не самые первые, письменные свидетельства о наличии у древних кыргызов войлочных палаток в китайских династийных хрониках. Там имеются, правда, скудные данные о похоронных обычаях – кыргызов. Так, «Таншу», говоря о кыргызах, пишет: «При похоронах не царапают лиц, только обвертывают тело покойника в три ряда и плачут; а потом сожигают его, собранные же кости через год погребают. После сего в известные времена производят плач» [1.35, с. 353].

О похоронных обрядах древних тюрков (в том числе кыргызов – А.К.) источник более информативен: «Тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обоого пола закаляют (закалывают-А.К.) лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом перед входом в палатку ножом надрезают себе лицо и производят плач; кровь и слезы совокупно льются. Таким образом поступают семь раз и оканчивают. Потом в избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сожигают: собирают пепел и зарывают в определенное время года в могилу. Умершего весною и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают разворачиваться. В день похорон, так же как и в день кончины, родные предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезают лицо» [1.35, с. 230]. «Обыкновения их вообще сходны с хуннскими» [1.35, с. 231].

Как видно из этих сообщений у хунну, древних кыргызов и тюрков похоронно-поминальные обряды, за исключением отдельных деталей (время, способ погребения, сжигание личных вещей покойника и т.п.) совпадали. В них отчетливо прослеживается место и роль палатки (читай: юрты

– А.К.) в похоронных мероприятиях. Такие похоронные действия, как расположение покойника в юрте, жертвоприношение лошадей и овец, надрезы и царапание лица, поминальные конные соревнования в день похорон и т.д. у всех групп кыргызов сохранились до первой половины XX века, а юрта, как центральное помещение траурных церемоний, и поныне имеет место быть. Некоторые элементы на протяжении нескольких тысячелетий под влиянием новых факторов либо исчезли, либо подверглись социально-культурным изменениям. Их реликты можно обнаружить в современной лексике кыргызского языка, в повседневных ритуалах, жестах. Так, в современной культуре кыргызского народа строго осуждается вращение человека, в особенности детей, вокруг чего – либо или человека. В этом явно прослеживается древнейший элемент похоронных действий – объезд на лошадях вокруг траурной палатки семь раз. Этот акт, как было видно из источника, являлся составной частью похоронной церемонии у древних хунну (гуннов), кыргызов, тюрков и он исполнялся исключительно в дни скорби. В другие ситуации эти движения строго осуждались, в чем можно обнаружить элементы вредоносной магии. Кроме этого, в сжигании траурной верхней одежды вдовы у кыргызов XIX – первой половины XX вв. (иногда и ныне практикуется) можно увидеть реликт древнейшего обычая – сжигания личных вещей умершего.

Конструктивные элементы юрты, а именно купол, жерди, решетчатый остов, использовались как идеи при строительстве надмогильных сооружений, иногда ее полностью копировали. О таком надмогильном сооружении автору статьи сообщил информант Турсунов А. Он был участником возведения надмогильного сооружения в 50-х годах XX века в Суусамырской долине. Сначала, сообщал он, устанавливали плетённый каркас из ветвей деревьев и кустарников различной породы, напоминающий точную копию юрты; затем снаружи и изнутри обмазывали глиной. Сверху оставляли небольшое, гораздо меньшее, чем в настоящих юртах, отверстие и дверной косяк с ориентацией на восток [ПМА. 3.1.]. Изучение надмогильных сооружений как памятни-

ков архитектуры, наглядно свидетельствует о повсеместном распространении куполообразных типов надмогильных сооружений. Преимущество этой традиции можно обнаружить и в надмогильных сооружениях конца XX и начале XXI вв., то есть в настоящее время. Сейчас, особенно на севере Кыргызстана, широко распространено сооружение памятников над могилами в форме юрты из кирпича, бетона, камня, металла.

Культовые сооружения в форме юрты, видимо, имеют более глубокие традиции. Все тот же С.И.Вайнштейн высказал мнение, что в зороастрийском оссуарии, хранящемся в фондах Самаркандского музея (датируется серединой 1 тысячелетия) условно воспроизведена юрта древнетюркского типа [1.46, с. 56].

Таким образом, юрта, как основное жилище кочевника-скотовода, служила не только как помещение для повседневной жизнедеятельности членов семьи, но и в определенных жизненных обстоятельствах, например: в смерти человека, выполняла вполне специфическую функцию – выступала как помещение для отправления траурных церемоний по поводу кончины и погребения члена семьи, для проведения поминальных действий. С этого момента и до снятия траура все этапы похоронно-погребальной и поминальной обрядности были связаны с юртой, которая фактически приобретала особые функции – выступала как структурообразующий элемент данного вида обрядности. Действия участников похоронно-погребального обряда как внутри, так и вне юрты были строго регламентированы. Сама траурная юрта, в отличие от повседневного пользования, резко отличалась наличием траурных атрибутов: лентой особой раскраски – *кылдырооч*, перекрашенной дверной кошмой, шестом с флажком – *каскак*, установкой *тула* (исключительно для мужчин), навешиванием в период пребывания покойника в юрте ковра с наружной стороны юрты и т.д. Коренным образом изменилась поведенческая культура участников похоронно-поминальных действий как внутри юрты, так и вне ее, прежде всего, обнаруживается четкое деление пространства действий между полами: женщины находились посто-

янно внутри юрты, а мужчины снаружи и их взаимодействие было строго регламентировано похоронно-погребальными обычаями кыргызов. Снятие траурного статуса юрты происходило одновременно со снятием траура в завершающий день годовых поминок – *аш*.

Историко-сопоставительный анализ данных показывает, что юрта еще в древности, в хуннский, древнекыргызский, древнетюркские периоды, уже имела культовое значение.

Многие аспекты данной темы «отражали совокупность различных воззрений, уходящих своими корнями в древность, анимистические идеи, в основе которых лежит вера в существование души и в ее загробную жизнь. Эти идеи позднее были в той или иной мере восприняты исламом, хотя древняя их основа продолжала выступать довольно отчетливо [1.34]

Трансформационные процессы, происходившие в кыргызском обществе в XX веке, имели глубочайшие последствия для всей культуры и мировоззрения кыргызского народа. Однако юрта, у большинства населения страны не вышла из употребления, более того в современных условиях приобрела неожиданные функции туристическо – сервисного характера, а также незаменима в отправлении траурных церемоний по поводу кончины человека.

*Глава 4.***ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ
В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ****4.1. Поселенческая структура. Юрта – основное жилище кочевника**

Поселение и жилище у кыргызского народа в зависимости от природно-климатических условий, хозяйственно-культурных типов, социальной структуры общества на разных этапах исторического развития имели разный характер. Самые первые достоверные сведения о поселении, типах жилищных построек относятся ко второй половине I тысячелетия н.э., когда древнекыргызский этнос обитал в Южной Сибири в Минусинской котловине (V–X вв.), переместившись с Восточного Туркестана (севернее Тянь-Шаня) [1.40, с. 62–65], и содержатся в китайских письменных исторических источниках. «Ажо (государь енисейских кыргызов. – А.К.) имеет пребывание у Черных гор. Стойбище его обнесено надолбами. Дом состоит из палатки, обтянутой войлоком, и называется Мидичжы. Начальники живут в малых палатках» [1. 35, с. 352], «Зимой живут в избах, покрытых древесною корою» [1. 35, с. 353]. К эпохе «Великодержавия», IX–X вв., относятся остатки глинобитного сооружения на р. Уйбат, определенные как «замок-дворец» кыргызского кагана. Вокруг «замка» отмечены следы поселения. К этому периоду относятся и отдельные фортификационные сооружения [1. 205, с. 57]. По всей видимости, в поселениях стационарного типа обитала верхушка кыргызского общества, правящая прослойка, тогда как основное население жило во временных поселениях, в зависимости от хозяйственного сезона. В другом китайском источнике «Юань-Ши» имеются сведения о кыргызах XIII в.: «Живут цзилицзисы (кыргызы. – А.К.) в хижинах и юртах. Зани-

маются скотоводством и кочуют в зависимости от наличия воды и пастбищ. Имеют значительные сведения об обработке земли» [1.97, с. 280].

Территория нынешнего обитания кыргызского народа входила в зону интенсивного развития оседлых поселений, городов, караван-сараев. Известны десятки городов, крупных населенных пунктов с большим количеством народонаселения, говорящих на разных языках, принадлежащих к разным конфессиям. Основную часть оседлого населения составляло согдийское торгово-ремесленническое население, а также тюркская кочевая элита, в руках которой находилась военно-политическая власть. Кочевое население же в своей массе занимало земли, пригодные для ведения скотоводческого хозяйства. Последние презрительно относились к городским жителям, считали их ущербными, обделенными от счастья свободно перемещаться в пространстве. Кочевая политическая элита проживала в центральной части города, цитадели, в укрепленных крепостных сооружениях. Однако, судя по источникам, она жила в юртах, установленных внутри крепости. Так, в столице Караханидского государства в городе Баласагуне (располагалась в Чуйской долине) каганы принимали гостей, иностранных посланцев в ханской юрте, установленной внутри крепости. Этим подчеркивалась престижность кочевой культуры и демонстрировалась преданность политической элиты кочевническим традициям.

Однако, в последующий период в результате непрерывных войн между эфемерными тюркскими и монгольскими государствами и ханствами, городская жизнь в Кыргызстане пришла в упадок. Вся поселенческая система кыргызов была приспособлена к быстрой мобилизации в случае возникновения опасности. Академик В. В. Радлов, побывавший среди кыргызов несколько раз, уловил особенность кыргызских поселений в зависимости от военно-политической ситуации. Он писал (1862 г.): «Черные киргизы живут не аулами, а целыми родами, зимой, поставив свои юрты по берегам рек непрерывной цепью, которая тянется верст на двадцать и более. Летом они таким же образом перемещают

юрты все выше и выше в горы, так что каждый род выпасает свои стада на отдельном горном склоне. Такой способ кочевки определяется отчасти природными условиями, отчасти же весьма воинственным характером народа. Такое расположение юрт позволяет черным киргизам в течение нескольких часов привести армию в полную боевую готовность». Во второй раз он побывал у кыргызов племени солто в 1864 г. и оставил заметку: «... черные киргизы начали изменять расположение своих юрт и стали делиться на аулы ...» [1. 189, с. 348]. Такое размещение кочевий стало возможным после принятия солтинцами русского подданства, т.е. после наступления политической стабильности. Другой дореволюционный исследователь Г.С.Загряжский сообщил, что вплоть до середины XIX в. кыргызы стояли всегда большими аулами, кибиток по 200 и более [1.85, 1.86].

Таким образом, в XIX - и в начале XX вв. основной поселенческой единицей был *айыл* (*конуш*, *журт*), селение кочевого и полукочевого типа. Айылы состояли в основном из родственных семей, семейно-родственных групп и назывались по имени главы группы. Айылы располагались по родовым признакам компактно, занимая определенные районы, которые совпадали с местами традиционных маршрутов кочевого хозяйственного цикла. Бывали случаи, когда по разным обстоятельствам (ссора, обида, вражда) по предварительной договоренности в айыл прикочевывала группа семей из другой семейно-родственной группы или рода. Обычно в таких случаях сородичи пытались вернуть их обратно [2.5, с. 33]. Однако, нередкими были случаи, когда такие семьи оставались навсегда, врасая со временем в структуру родственных связей принявшей группы.

Расположение юрт в айылах зависело от рельефа местности. На ровной поверхности юрты могли ставить в одну - две линии или в круг, в центре которых находились юрты главы группы, его братьев и женатых сыновей. Расстояние между юртами зависело от степени кооперирования хозяйственной деятельности, иногда они ставились в приличном удалении друг от друга.

В айылах основным типом жилища - *үй* - было переносное жилище *боз үй* (*кийиз үй*, *кара үй*, *кыргыз үй*) - юрта.

Она была одним из ярких проявлений материальной культуры кыргызов и представляла собой вершину кочевой архитектуры и народно-прикладного искусства. Кроме этого, она была прекрасно приспособлена к кочевому образу жизни: мягкость, простота конструкций, удобность в транспортировке, всесезонность были её неизменными качествами. Юрта, согласно исследованиям С.И.Вайнштейна [1. 46, с. 40–69], возникнув в первой половине I тысячелетия в древнетюркской среде, стала основным переносным жилищем целого ряда тюрко-монгольских кочевых народов. Как видно из сообщений древнекитайских источников, правитель енисейских кыргызов жил в доме, который «состоит из палатки, обтянутый войлоком», остальные начальники жили в малых палатках. С тех пор юрта стала основным жилищем кыргызского народа.

Конструктивные элементы юрты, техника их изготовления, а также убранство у всех групп кыргызов имеют общие черты. Однако, это не исключает наличия некоторых особенностей [1. 25, с. 154–175], которые стали результатом как сложных этногенетических и культурных процессов, так и влиянием природно-климатических условий жизни различных групп кыргызов. Этнограф Е.И.Махова выделяет два типа юрты и указывает районы их распространения [1. 162, с. 47]. Основное различие сводится к форме купола. На севере Кыргызстана (за исключением Таласской долины) форма купола юрты приближается к конусообразной. На юге, в Таласской и Чаткальской долинах, купол более пологий и имеет полусферическую форму, благодаря большому изгибу нижней части купольных жердей [1. 162, с. 47]. Однако данная точка зрения, ставшая уже общепринятой, является спорной. Наши исследования свидетельствуют, что в XIX веке на севере Кыргызстана оба типа юрты встречались повсеместно. С.М. Абрамзон, ссылаясь на дореволюционные источники, пишет: «В середине XIX века юрта с куполом полусферической формы была распространена и в Северной Киргизии. Об этом свидетельствуют очевидцы» [1. 3, с. 128]. Юрту конусообразной конструкции использовали в зимний период, а полусферическую – в летний. Де-

ревянные части зимней юрты были толще и изготавливались из более крепкого материала.

В изготовлении конструктивных элементов юрты проявляется половозрастное деление труда: деревянные конструкции юрты — *үйдүн жыгачтары* — изготавливались мужчинами, покрытия — *кийиз, жабуулары* — женщинами.

Юрта¹ состояла из следующих деревянных конструкций: складных решетчатых стенок — *кереге*, жердей — *уук*, верхнего обода-дымохода — *түндүк*, дверной рамы — *босого*, дверей — *эшик, каалга*. Каждая конструкция изготавливалась из определенных пород дерева с использованием специальных приемов и технических приспособлений. Так, для решетчатых стен и купольных жердей использовали разные породы ивы, тальника — *тал*. Обод купола делали из карагача (*кара жыгач*), березы (*кайын*), черной ивы (*кара тал*).

Изготовление деревянных основ юрты было трудоемким, длительным занятием и состояло из нескольких последовательных процессов: заготовки, сушки, очистки материалов, придачи им требуемой толщины и формы. Особой тщательности требовала работа по выгибанию жердей, которая проходила в несколько этапов, — размягчение тальника (существовали разные способы тепловой и холодной обработки), придача нужного изгиба одному концу, соединяемую с решетчатой стенкой (изгибали на станке *тез* (распространенный), колышками, вбитыми в землю, под тяжестью камней). Длина купольных жердей в средней юрте достигает 200–250 см, в больших юртах она иногда превышает 3 м., толщина в середине 2,5–3 см. Жерди, укрепленные над дверью, — *эшик уук* (их 3–4) — короче остальных, поскольку один конец их укреплялся на верхней перекладине дверной рамы — *баш босого*, расположенной выше стен юрты [1. 25, с. 157–159].

Остов юрты представлял собой раздвижные решетчатые стенки — *кереге*. В зависимости от толщины скрепленных планок и величины сетки — *көз* — стенки делили на *тор көз*

¹ Юрта и ее конструктивные элементы (с. 185–189) написаны в соавторстве с Б.Алымбаевой.

— с мелкими сетками и *жел көз* — с крупной сеткой. Деревянные планки кереге с мелкими сетками были изготовлены из толстых жердей, с крупными сетками — из тонких. Планки скреплялись сыромятными ремешками — *көк*, у богатых иногда медными и серебряными гвоздиками с чеканными головками — *гул мык*. Отдельные звенья стенки назывались *канат*. Количество стен в юрте варьировалось от 4 до 14 звеньев [1. 25, с.159; 1.22, 92–107; 1.121, 282–283].

Деревянный круглый обод — *түндүк*, служивший опорой для крыши юрты, состоял из трех элементов: круга — *алкак*, крестообразно положенных перекладин, по 2–3 в каждом ряду — *чамгарак* и крепления — *чегир*, *бастырма* или *топчу*. Основной круг обода делали из двух обтесанных и согнутых жердей. Концы полукругов соединяли сыромятным ремешком, поверх соединения концы обматывали сырой кожей, края которой сшивали. Высыхая, кожа стягивалась и держала концы полукругов очень крепко. В обод делали сквозные отверстия, в которые вставляли концы купольных жердей. Количество их должно было соответствовать количеству жердей купола. Размер обода определялся и величиной юрты. При шести звеньях и примерно ста жердях диаметр верхнего обода был равен 150–160 см, а *чамгарак*, крестообразные перекладины, выгибались на высоту от 30 до 40 см. Внутреннюю сторону деревянного круга и нижние стороны перекладин украшали резьбой. В двух противоположных сторонах круга делали два отверстия, в которые вставляли железные кольца. К ним привязывали волосяные арканы — *жел боо*, которыми обвязывали железный кол, вбитый в землю возле очага. Веревка удерживала юрту в ветряную погоду. К деревянным частям юрты нужно отнести и шест с развилкой — *бакан*, который подпирал покров дымового круга, защищавшего очаг от сильного дождя и снега. В больших юртах их было несколько. У состоятельных хозяев на развилку жерди надевали серебряные колпачки [1. 25, с. 159–160; 1.22, с. 92–107].

Вся деревянная конструкция юрты покрывалась войлоком — *кийиз*. Для покрытия стен юрты средних размеров нужно было три, а для больших — четыре-пять кусков вой-

лока — *туурдук* (у южных кыргызов — *тутуу*). Ширина каждого войлока в среднем равнялась 1,7–2,0 м, длина — 2,5–5,5 м. В Алайской долине войлок имел свою особенность. Здесь, в отличие от других районов, туурдук делали удлиненным, пришивая к верхнему краю полосу из черной кошмы шириной 25–30 см — *туту баш*. Такими кусками войлока закрывали 2/3 купола, а верхнюю его часть покрывали специальной кошмой — *үзүк*. Часто юрты, состоящие из четырех, иногда из шести звеньев, бывали закрыты сплошными кошмами — *көтөрө туурдук*, не доходившим до земли на 25–30 см. К верхним углам кошм пришивали тканые шнуры — *туурдук боо* шириной 4–5 см, с помощью которых они и укреплялись на деревянных жердях. В большинстве случаев такими покрывами пользовались неимущие слои населения, тогда как состоятельные кыргызы покрывали ими только маленькие юрты — *жайлоо үйү*, которые брали на летние пастбища. Купольных покровов было два: передний войлок — *алдыңкы үзүк* и задний войлок — *төркү үзүк* — трапециевидной формы с вырезанным вверху полукругом и округлой нижней частью. Каждый из них, покрывая купол, спускался на туурдук, а вверху доходил до дымового отверстия. Размеры верхних покровов зависят от величины юрты и высоты купола. Края войлоков обшиты толстым шерстяным шнурком — *жээк* [1. 25, с. 161–166; 1.22, с. 92–107].

Отверстие дымохода закрывали войлоком квадратной формы — *тундук жабуу*, края которого обшивали шнурком. В каждом углу пришивали по веревке. Из них три назывались *жан боо* (в Таласской долине — *серпер боо*, на остальной территории — *тундук жабуунун боосу* и крепились к поясу юрты — *кырчоо*, одна оставалась свободной. С ее помощью открывали отверстие дымохода.

Навесная дверь размером 160 x 80 см закрывала проем двери. Она состояла из двух частей: верхней овальной — *көнчөк* и нижней прямоугольной — *эшик*. Көнчөк располагалась от верхней перекладины дверного косяка по куполу до самого обода. У кончок имелись два ушка — *кулак*, по нижнему краю и от шнура. Основным считался шнурок, прикрепленный к верхнему концу полотнища — *тастар*

жип. Его перекладывали через обруч обода и тянули с внутренней стороны к верхней перекладине дверной рамы, где и укрепляли. Тастар жип должен был быть прочным, поэтому его сучили с добавлением конского волоса. Два боковых цинура, прикрепленные к ушкам, привязывали за четвертые от кончок с правой и левой стороны жерди, в результате чего навесная дверь всегда держалась ровно. Делали ее из узорной циновки. Нижняя, основная часть навесной двери, в свою очередь, состояла из двух скрепленных между собой прямоугольных полотнищ – чиевого и кошемного. К середине навесной двери, с наружной стороны, прикрепляли веревку длиной до 1 м – *чалма боо* и на ее конце делали из разноцветных шерстяных ниток большую кисточку. Эта веревка служила для укрепления на притолоке дверной рамы, скатанной в рулон навесной двери. При сильном ветре или же в отсутствие хозяев опущенную дверь привязывали веревкой – *кырчоо*.

Дверь в юртах кыргызов, как и у других народов Средней Азии и Казахстана, была двустворчатой. Дверная рама состояла из верхней и нижней перекладин и боковых косяков. Ее украшали тонкой резьбой. Резная дверь составляла, пожалуй, одну из наиболее ценных частей жилища кыргызов, ее оформлению уделялось большое внимание во всякой мало-мальски имущей семье. Такие двери крепились на шипах. Бедные семьи использовали лестничную приставную дверь в виде лесенки с поперечными перекладинками – *эргилчек*.

Кроме навесной двери, для наружной стороны решетки плели из *чия* полотнище, высота которого в среднем достигала 130–140 см. Длина его зависела от величины юрты. Оно состояло из двух частей *канат* – правой и левой. Их делали простыми или узорными. Чиевое полотнище зимой служило дополнительной защитой от холода, а летом, в жару, когда поднимали нижние края *туурдука*, пропускало свежий воздух, улучшая вентиляцию жилища.

Устанавливали юрту в следующем порядке и последовательности. Сначала растягивали правое, а затем левое крыло, между ними оставляли промежуток для дверной рамы,

потом с двух сторон продолжали растягивать остальные стенки, правильно соединяя боковые короткие планки – *сака-нак*. Затем ставили дверную раму, укрепляли шнурком – *капшыт таңгыч* – боковые короткие планки, и уже после этого скрепляли верх раздвинутой стенки узорной тесьмой – *баш чалгыч*. Многие мастерицы старались делать для всех частей юрты одинаковую узорную тесьму. После установки стенок юрты, начинали строить купол. Для этого мужчины шестом – *бакан* – поднимали обод, а женщины с трех сторон вдевали жерди в его отверстия заостренным концом, другой конец привязывали к верхним развилкам стенки. После того, как все жерди были установлены, купол юрты укрепляли. Для этого узкой длинной тесьмой – *уук тизгич* – обматывали каждую жердь немного выше ее изгиба. Прежде чем обтягивать юрту орнаментированной циновкой, стенку от изгиба жердей до верхней части решетчатого остова обводили полосой орнаментированного войлока шириной 50–70 см – *жабык баш*. Хорошо скрепляла стены юрты и украшала их тканая полоса – *тегирич* 20–25 см шириной. В северных районах ею опоясывали один раз верхнюю часть стены, на Алае (*кереге таңуу*) – посередине стенки.

После размещения внутренних декоративных полос навешивали дверное полотнище, укрепляя его с помощью тесьмы, а затем начинали закрывать стенки юрты войлоками. Снаружи юрту опоясывали войлочной веревкой, на Тянь-Шане – орнаментированным войлоком шириной 10–20 см, а на юге – узорной тесьмой.

Юрта, как важнейший элемент материальной культуры кыргызского народа, выполняла разнообразные функции, связанные с семейными и общественными событиями. Ориентировка входа, пространство внутри юрты, вокруг нее, носили смысловую нагрузку, отражали духовную культуру народа, его социальные отношения. Юрта в миниатюре представляла собой модель мира, социальную структуру и иерархию кочевого общества. В частности, большинство групп кыргызов при установлении юрты, вход ориентировали на восток, впоследствии устанавливали «в зависимости от условий местности» [1. 3, с. 127].

Интересна организация жилого пространства в юрте. Оно делится в целом на четыре части: 1) *төр* – место, противоположное от входа в юрту, за очагом, самое почётное. Здесь располагались гости, старшие мужчины семьи. Здесь же на сундуках и других предметах сооружали стопки одеял, войлока, ковры – *жук*, меховую и другую верхнюю одежду; 2) *эр жак* – мужская сторона, левая от входа часть юрты. Здесь располагались мужчины средних и молодых лет, ночью место служило спальней для молодожёнов; 3) *эпчи жак* – правая от входа часть юрты, принадлежащая женщинам, здесь, за оградой из циновки *чыгдан (ашкана)*, находились домашняя утварь, продукты питания; 4) *улага* – место около порога. Здесь в левой, ближе к входу стороне, находились конские снаряжения, принадлежности бытового назначения. В центре юрты было место, где разводился огонь – *коломто* [1. 25, с. 167–171; 1.121, с. 282–283].

Величина юрты, внутреннее и внешнее убранство отражали социальное положение ее жильцов. У состоятельных кочевников юрты могли иметь внушительные размеры, что определялись количеством головок – *баш*, т.е. развилок решетки, куда вставлялись нижние концы купольных жердей. Юрта меньшего размера имела 70–80 головок, а самая большая – 360. Богатые имели в своем распоряжении несколько юрт: повседневные – *уй*, гостевые – *конок уй*, *ордо уй*, для хозяйственных нужд – *ашкана уй*, если у главы семьи было несколько жен, то для каждой устанавливали отдельную юрту. Юрту главы семьи или семейно-родственной группы называли «*чоң уй*» (на юге – *башкы уй*). Могли также соединить несколько юрт в одну конструкцию со сквозными дверями, для чего убирали одну из решеток остова – *курама уй*. Юрту бедняков иногда называли «*кырк найзалуу уй*» сорокопиковая юрта – юрта из сорока жердей (слишком маленькая юрта). В качестве приданого богатые семьи могли давать особо украшенную юрту – *өргө*.

Юрта занимала центральное место при проведении различных мероприятий с соблюдением обрядов, обычаев, ритуалов семейного и общественного цикла [1. 123, с. 144–159].

Кроме этого, с ней связаны определенные поверья, основной целью которых было обеспечение счастья и благополучия ее обитателям. При сооружении юрты киргизы обычно оставляли незавершенным один или два элемента в деревянной части или в покрывах, которые готовили жены родственников и заканчивали после того, как хозяин юрты совершит обряды, положенные при установке юрты. Так делали, чтобы отвести «сглаз», ибо верили, что новая юрта легко может поддаться влиянию «злых духов». Обод юрты давали поднимать почтенному человеку, после чего на него надевали белую рубаху, повязывая ее белым кушаком. В установленную юрту первой входила пожилая женщина и, начиная с порога, разбрасывала кругом сладости, боорсоки — *чачыла* — и т.д. В некоторых районах Чуйской долины пол обрызгивали молоком — *ак чачат*, а на Тянь-Шане осыпали мукой — *ун*. При установлении новой юрты, обязательно устраивали умиловительное угощение — *түлөө* или *үй тою* — новоселье. Для этого случая резали овцу, голову жертвенного животного в сыром виде бросали через дымоход юрты, которую подхватывал и уносил с собой кто-нибудь из членов общины. В качестве оберега на кошму или циновку пришивали кусочек старого войлока.

Помимо юрты, существовали и другие виды переносного жилища, используемые в экстремальных условиях: конусообразный, покрытый войлоками, шалаш из жердей, связанных в верхней части, — *сайма алачык* или *отоо*, среднее между шалашом и юртой — *алачык* (вар. *кене*, *ак тигер*, *тегиртмек*). Его остов составляли жерди от купола юрты, одним концом поставленные на землю, а другим вставленные в обычный обод от юрты. Сверху покрывали войлоком [1.25, 166–167; 1.3, 130]. Этот вид жилища носил и другое название «*жолум үй*», сооружался наспех, и в нем укрывались в ненастную погоду пастухи, табунщики. Другой вид временного жилища — *сойломо* (*ит арка*) состояло из двух решетчатых остов юрты покрытый кошмой. Таким образом, основными конструктивными элементами таких жилищ были части юрты. Прямоугольные жерди — *таяк* — использовали для сооружения конусообразных временных шалашей, которые покрывали войлоком, шкурами диких зверей.

Важной тенденцией развития поселенческой структуры кыргызов в XIX веке была тенденция оседания кочевых и полукочевых хозяйств, которая постепенно вносила существенные изменения и в жилище. Она имела стихийный, неравномерный характер и зависела от социально-экономических, природно-климатических условий жизнедеятельности народа. Однако рассмотрение этнических традиций в оседлых поселениях не входит в нашу задачу.

4.2. Одежда. Половозрастная классификация.²

О генезисе мужского головного убора «тумак»

История кыргызской одежды, формирование ее этнических особенностей неотрывны от этногенеза и этнической истории народа. Условия хозяйства, образ жизни, природно-климатические факторы, миграционные процессы кыргызских родоплеменных групп, торговые связи, а также длительное соседство с другими этносами и другие факторы, оказывали влияние на формирование стиля и привносили новые элементы в предмет одежды.

В историческом плане кыргызская народная одежда изменялась и совершенствовалась, опираясь на два главных источника: собственный, вытекающий из образа жизни и хозяйства самого народа, и иноэтнический, заимствованный и переработанный в соответствии с этническим вкусом и утилитарной необходимостью. Кроме этого, на развитие одежды оказывали влияние и религиозные установки, однако применительно к кыргызам XIX в. их воздействие минимально.

Истоки кыргызской одежды, так же как и всей материальной культуры, очень глубоки, и уходят в древний кочевой мир евразийских степей. Археологические раскопки Ноин-Ула (Монголия), Пазырыкских курганов (Алтай), Кен-

² Раздел представляет собой ранее опубликованный текст в альбоме «Кыргызская народная одежда» (Анкара, 2004), написанный в соавторстве с К.И. Антипиной. Раздел о генезисе мужского головного убора «тумак» является авторским текстом А.С. Кочкунова.

кольского могильника, таласские (Кыргызстан) и другие находки, говорят о наличии связей, ярким свидетельством чего являются сходство тканей, покроя, манеры ношения, украшений, обуви между ранними кочевниками Центральной и Средней Азии — саками, гуннами (хунну), усунями, тюрками, с одной стороны, и кыргызами — с другой. В древнетюркских каменных изваяниях, в первых степных скульптурных изображениях кочевников, встречающихся на огромных пространствах евразийских степей, в том числе в Кыргызстане, также прослеживаются черты одежды, характерные и для кыргызов. В этих фактах устанавливается преемственность культурных традиций между кочевыми народами.

Первые письменные сведения об одежде древних кыргызов (енисейских) имеются в китайских источниках, относящихся к Танской династии. В династийной хронике «Тан Шу» говорится: «Меха соболя и рысьи составляют богатое одеяние. Ажо (титул предводителя енисейских кыргызов. — А.К.) зимою носит соболью шапку, а летом шляпу с золотым ободочком, с коническим верхом и загнутым низом. Прочие носят белые валяные шляпы. Вообще любят носить напоясу точило, иначе мусат. Низшие одеваются в овчинное платье и ходят без шляп. Женщины носят платье из шерстяных и шелковых тканей» [1.35, с. 352]. Эти характерные черты одежды в основном сохранились до начала XX в., а войлочный мужской головной убор, судя по всему калпак, является составной частью кыргызского национального костюма.

Археологические и исторические источники свидетельствуют о ношении кыргызами одежды из привозных тканей. В частности, знатные люди всегда одевались в нарядные одежды из шелка, привозимого из Китая, переднеазиатских стран. Известно, что в древности между кочевой периферией и оседлоземледельческими центрами евразийского континента существовали торговые связи, осуществляемые караванами. Одним из регулярно действующих путей торговой связи была трасса «Великий Шелковый путь», одно из разветвлений в Центральной Азии называлось «кыргызс-

кий путь». Древние кыргызы в обмен на железо, продукты скотоводства, меха диких животных, мускуса получали ткани китайского, переднеазиатского производства, а также предметы первой необходимости. Одежда, различные ткани, ценные меха всегда входили в систему дарообмена между кыргызами и другими народами древности, они составляли обязательный элемент дипломатических церемониалов.

Некоторые черты одежды кыргызов Тянь-Шаня, Памиро-Алая, Ферганы можно проследить в изображениях среднеазиатских миниатюр XV–XVI вв. [1.188].

Более конкретные и систематические сведения об одежде кыргызов, о манерах ношения, фактуре встречаются в письменных источниках начиная с XV–XVI вв., и наиболее реальные и сопоставимые данные содержатся в письменных источниках XVIII–XIX вв. В источниках XVIII в. говорится о различиях в одежде вождей (старшин) и 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. Одежда была распашная, покрой мужской и женской одежды был более или менее одинаков, воротники носили шалевидной формы [1.3, с. 136].

В произведениях устного поэтического творчества: в эпосах, сказаниях, исторических преданиях также содержатся весьма интересные сведения об одежде кыргызов. В частности, в монументальном произведении устного творчества – эпосе «Манас» – в изобилии встречаются красочно описанные одежды богатырей, технология их изготовления, назначение. В народной памяти сохранились совершенно уникальные виды одежды, которые исчезли из традиционного быта в конце XIX в. К ним относятся шуба из меха верблюжонка – *күпү* [1.3, с. 146–147], верхняя одежда типа халата из птичьих перьев, девичья одежда типа корсета – *көкүзбек*, костюм шамана, многие виды боевого одеяния.

Однако достоверные сведения, первые зарисовки и фотоснимки типов кыргызской одежды содержатся в работах

русских и европейских путешественников, ученых, художников и относятся ко второй половине XIX в. и нач. XX в., благодаря которым мы имеем возможность воссоздать традиционную кыргызскую одежду.

Одежда у кыргызов конца XIX – начала XX в. была в целом однотипной, что вытекало из кочевого образа жизни. Однако, это не исключало наличие локальных комплексов, которые были результатом сложных этно- и культурогенетических процессов, приведших к сложению кыргызского народа [1.162, с. 44–58; 1.25].

В целом кыргызская народная одежда во второй половине XIX и середине XX вв. имела свою ярко выраженную этническую специфику.

Материальной основой традиционной одежды являлись продукты натурального и полунатурального хозяйства. Переработка животноводческого сырья и изготовление из нее элементов одежды являлись одним из основных направлений домашнего промысла и ремесла [4.5]. Для шитья одежды использовали шерсть овцы, козы, верблюда. Высоко ценилась ткань из шерсти верблюда. Ткани из растительных волокон кыргызы обменивали и покупали испокон веков у соседних оседлых народов. Для изготовления теплой одежды использовали мех мерлушек, из которого шили различные теплые шубы, головные уборы.

Важным подспорьем в обеспечении сырьем для одежды служила охота. Кыргызы славились как искусные охотники, знали много способов добывания шкуры животных, не повреждая ее. На изготовление теплых видов одежды шили шкуры волка, лисы, барса, рыси, куницы и т.п. Шубы из шкуры этих животных ценились особо, считались дорогим подношением. В почете были шубы из лисьих, волчьих лапок как мехом вовнутрь, так и снаружи – *пайча ичик, бучкак ичик*. Из кожи диких козлов шили широкие шаровары – *кандагай, жаргак шым*. В них заправляли верхнюю одежду и туго завязывали красочно вышитой тесьмой – *ычкыр*.

Войлок является наиболее древним материалом для изготовления одежды. Из него кыргызы шили халаты, головные уборы, обувь, чулки, использовали его как подкладоч-

ный и прокладочный материал. Делали войлок из шерсти овцы естественной окраски – белой, серой, коричневой. Шерсть тщательно обрабатывали, уплотняли, доводя его толщину до 0,4–0,6 см. На изготовление войлока для одежды затрачивалось значительно больше времени, чем на обычный войлок для юрты.

Из мехов и шкур, которые добывали сами или приобретали на рынке, шили тудуны, шубы, шаровары, головные уборы, обувь. Использовали шкуры домашних животных – овцы, верблюда, коня, коровы, яка, козы и диких животных – горного козла, соболя, горностая, бобра, лисы, росомахи, волка. Шкуру обрабатывали женщины, счищая её вручную и применяя различные способы, окрашивали с помощью растительных красителей. Сыромятная кожа (*чылгыгый тери*) шла преимущественно на изготовление обуви. Высоко ценилась верблюжья кожа за её качество не пропускать воду, холод, за носкость. Хорошо выделанную кожу (*көн, көрмөч, булгары*) кыргызы приобретали также на рынках. Из неё шили сапоги. Для шитья халатов, шаровар, которые носили представители самых обеспеченных слоев населения, из кожи горного козла выделяли тонкую мягкую замшу (*күдөрү*). Хорошо обработанные козлиные шкуры шли на изготовление шаровар, но шубу из них не шили. Ценились шкура жеребенка-недоноска и шкура породистого коня с короткой лоснящейся шерстью (*куну*). Наиболее широко для изготовления одежды использовался мех овцы, различающийся по качеству шерсти, что нашло отражение во многих наименованиях её: *көрпө, тармал көрпө, чап, куну, марий, жылбырска*.

Наиболее широко распространенными в первой половине XIX в. были ткани домашнего производства – *таар*. Помимо узорных тканей, предназначенных для убранства юрты, на тех же примитивных узконавойных ткацких станках *өрмөк*, широко известных кочевникам, в каждой семье кыргызские женщины ткали специальные ткани для одежды шириной 28–35 см. Пряжу готовили из овечьей и верблюжьей шерсти и из пуха козы с помощью весьма примитивного веретена – *ийик*. Ткани для одежды не красили, сохра-

няли однотонные естественные цвета: коричневый, белый, серый. Ткали и в полоску (*ала таар*) какого-либо одного (коричневого, серого) тона. Из овечьей пряжи вырабатывали ткани типа сукна (*терме таар, басма таар*). Со станка ткань выходила редкой, но после длительного процесса валяния доводили её до большой плотности. Это было теплое, прочное, но жесткое сукно. Сшитые из него мужские халаты, шаровары пользовались большой популярностью, ибо ткань была практична, непромокаема, предохраняла от солнечного перегрева, не продувалась ветрами. Таар делали двух сортов: неваляную (*сокмо*) и валяную (*басма*) [1.200, с. 214–216].

Еще более прочной была ткань *пиази*, сотканная из верблюжьей шерсти естественной расцветки. При простом переплетении она имела высокую плотность и своеобразную фактуру. Халат, сшитый из пиази, считался почетным видом одежды, но доступен он был преимущественно зажиточным слоям населения. Особенно высоко ценилась ткань, изготовленная из пряжи белого верблюда.

В конце XIX в., когда на юге Кыргызстана начали осваивать хлопок, появились ткани *пиази* из хлопчатобумажной пряжи. Окрашенная в охристый цвет растительными красителями ткань внешне производила впечатление натуральной шерсти.

На юге-западе Кыргызстана ткали тонкую шерстяную материю (несколько уже обычного размера—25–28 см) из шерсти молодых барашков с добавлением козьего пуха, которую использовали преимущественно для портянок. Здесь же из овечьей шерсти ткали двухметровой длины женские и мужские кушаки белой и красной расцветки, один конец кушака украшали полосками.

Из лучшей белой овечьей шерсти или козьего пуха изготавливали ткань для мужской *чалмы*, как правило, длиной около 150 см.

Наряду с тканями домашнего изготовления, кыргызы широко пользовались привозными тканями – и хлопчатобумажными, и шерстяными, и шелковыми. Они охотно отдавали свой скот за предлагаемые торговцами ткани. Средняя

Азия, в том числе Кыргызстан, поглощали большое количество привозных тканей. Причем наибольшим спросом пользовалась хлопчатобумажная ткань – *мата*, *бөз (даба)* [1.47, с. 209–210; 1.54, 163]. Популярностью пользовались также такие ткани, как *алача*, *адирес*, *алек*, *ак аркак*, *шайы*, *пашайы*, *бейкасам* и др.

В конце XIX в. кыргызы приобретали не только ткани, но и носильные вещи – *халаты*: парчовые, замшевые, шелковые и полупелюшковые. Кыргызы сами подобных не шили, но охотно приобретали, причем халаты часто совершенно не соответствовали размерам: они были широкими, с длинными рукавами. Продавали *чапаны* узбекской и таджикской работы, меховые шубы, крытые сукном, тюбетейки, поясные платки, большие женские головные платки, поступавшие из Кашгара, Хотана, Кульджи, Самарканда, Бухары. Покупали кыргызы мужскую и женскую обувь, всевозможные женские украшения, особенно накосные, нагрудные. Покупали или выменивали излюбленные драгоценности – кораллы, перламутр, жемчуг, сердолик.

В свою очередь и кыргызы стали продавать продукты своего труда, выносить на рынки войлочные *калпаки*, *чепкены* из *пиази*, которые пользовались большим спросом, особенно на юге Кыргызстана. Русские в Иссык-Кульской котловине готовили для продажи вязаные изделия из шерсти и пуха – платки, кружева, чулки. На юго-западных рынках появились традиционные узорчатые таджикские чулки – *жорол*.

Социальные контрасты разительно отражались в дореволюционном кыргызском костюме [1.136, с. 350–351]. Знатым семьям были доступны самые дорогие меха, ткани, обувь, шелковые, парчовые, замшевые халаты, драгоценности и другое, а бедным – изделия из сыромятной кожи, овчины, домотканины.

Во второй половине XIX в. материальная основа одежды обогащалась кустарными тканями среднеазиатского и европейского фабричного производства. Тесные торговые связи с традиционными среднеазиатскими рынками Бухары, Самарканда, Коканда, Маргелана, Намангана, восточнотурке-

станскими – Кашкара, Турфана, Кульджи, Ак-Суу и др. оказали непосредственное влияние на обогащение материальной основы одежды – на ткани. Шелковые, шерстяные, хлопчатобумажные ткани в одежде кыргызов стали привычными. В последней четверти XIX в., с активизацией торговых отношений Российской империи с кыргызами, широкое распространение получают русские фабричные ткани, хотя известны они были кыргызам и ранее [1.47, с. 210]. Кыргызы приобретали ситец, кумач, миткаль, кретон, коленкор, атлас, плюш, парчу, бархат.

В XIX–XX вв. народные мастера украшали вышивкой женские платья, все виды женских головных уборов, поясные виды одежды – белдемчи, шаровары, платки, пояса и прочие. Технические приемы кыргызского вышивального искусства были разнообразны. Популярны были все виды петельных швов, гладьевые, счетные. Большой интерес и с исторической и с художественной стороны вызывает шов – *терскаяйык*. Этим швом вышивали нагрудник, нащечники шапочки.

Кыргызская одежда имела все признаки половозрастного деления. Универсальные виды одежды, с одинаковым покроем и цветовым решением в младенческом возрасте и детстве прошли длительный путь, постоянно совершенствуясь, усложняясь, в зависимости от изменения социального статуса и возраста ее носителя. Одежда делилась по полу на женскую и мужскую, по возрасту – на одежду мальчиков и девочек, взрослых, по назначению – праздничная, повседневная, свадебная, похоронная, боевая, охотничья, по сезону – зимняя, летняя. В отношении к одежде, манере ее ношения, украшениям и другим частям костюма существовал целый ряд архаических представлений.

Общими элементами женской одежды в XIX – начале XX в. [1.25, с. 238–259] были верхняя одежда: *кемсел*, *бешмант*, *чапан*, *ичик*, распашная юбка *белдемчи*; головные уборы: *элечек*, *шөкүлө*, *топу*, *жоолук*, девичий *тебетей*; обувь – сапоги *отук*, ичиги *маасы*, кожаные галоши *кепич*, *көлөш*. Нательная рубаша и шаровары назывались так же, как и в мужской одежде: *көйнөк*, *ыштан*, *дамбал*, *ылазым*.

Көйнөк являлся одновременно и натальной *эт көйнөк*, и верхней одеждой.

Платья – *көйнөк* – имели туникообразный покрой, были длинные и широкие, с клиньями по бокам, с рукавами, вшитыми под прямым углом. По форме ворот имел два варианта: наиболее старинные имели горизонтальный разрез ворота – от плеча к плечу – *тура жака көйнөк*. Ворот закреплялся с обеих сторон шнурочками *бүчүлүк* или застегивался на пуговицы. Второй вариант платья с горизонтально-вертикальным разрезом ворота – *узун жака көйнөк*, разрезы скрепляли круглой брошкой или булавкой *төөнөгүч*, *төөнөч*. В XIX веке он был распространен во всем Кыргызстане. Платья украшали вышивкой – *өңүр* (на севере), вышитой или тканой полоской – *жака* (на юге) [1.174, с. 157–169]. Вышивку *өңүр* делали вначале непосредственно на платье, позже – отдельно на специальном нагруднике, которую надевали на платье невесты в день свадьбы. Нагрудник носили в течение всей жизни.

В конце XIX в. начинает распространяться платье с вертикальным разрезом на груди и стоячим воротником. Ворот платья скрепляют или пуговицей, или запонкой – *сөлкөбай*, от русского слова «целковый рубль». С появлением платья с высоким воротом стали исчезать вышивки – *өңүр*. Низ платья украшен одной или двумя оборками – *кош этек*, которые красочно вышивали.

Несколько позднее на севере Кыргызстана женское платье начали делать отрезным по талии. К лифу пришивали в сборку спитые прямые полотнища. Такие платья – *бүйүрмө көйнөк* – украшали оборками (низ и рукава), а ворот – рюшкой. В начале XX в. крой платья усложнился, появились сшивные плечи, вырезанная пройма и вырезные рукава, отложной воротничок. В это время на юге девушки и молодые женщины восприняли платье нового фасона на высокой кокетке, со сборами и отложным воротничком, которое вскоре получило широкое распространение во всей Средней Азии.

Шили платья преимущественно из маты (гладкой или набивной) или хлопчатобумажных тканей, богатые – из атласа, шелка и других дорогих тканей. Молодежь предпочитала красные цвета, пожилые – белые, темные.

Непременным элементом женской одежды являлись женские шаровары – *дамбал*. Шили их из хлопчатобумажных цветных тканей, длинными (до лодыжек), закрепляли на поясе плетеной шерстяной тесьмой *ычкыр*. На юге низ штанов, собирая в сборку, обшивали узорной тесьмой, их носили длинными, обычно видными из-под платья.

Свободно ниспадающее широкое женское платье на юге опоясывали платком. Но раньше специально для этого ткали шерстяную полосу, один конец которого украшали вышивкой или бахромой. Этот способ опоясывания женского платья считается старинным, встречается и ныне в костюме пожилых женщин.

Своеобразной, органично связанной с женской одеждой, была в прошлом набедренная одежда – *белдемчи* [1.25, с. 243–244; 1.138, 70–83], состоящая из пояса *баш белдемчи* и юбки *этек*. Пояс широкий (14–18 см), войлочный, покрытый тканью, часто черным бархатом. Он закреплялся спереди завязками или пуговицами. К нему пришивали юбку, слегка стеганную на тонком слое шерсти (чаще верблюжьей), реже ваты. Края пояса обшивали полосками меха: выдры, куницы, мерлушкой, узкой бахромой. Ее надевают сверх платья, бешманта, только замужние женщины. В условиях кочевого быта – это очень удобная одежда. Не стесняя движений, женщина защищена от холода во время верховой езды, во время домашней работы на воздухе или в холодной юрте. В покрое, материале и художественном оформлении *белдемчи* у кыргызов было несколько вариантов. Первый – кроют из высоких прямоугольных и клинообразных лоскутков ткани ярких расцветок (красный, черный). К поясу пришивают без сборок. На фигуре края *белдемчи* не сходятся, прикрывая обычно сзади и с боков. В этом варианте *белдемчи* вышивают только пояс, но не всегда. Этот вид *белдемчи* старинный и характерен для южных районов Кыргызстана, а также для кыргызов Памира. Второй вариант: сшивали три слегка скошенные широкие куски (около двух метров ширины) внизу и щедро украшали вышивкой, затем пришивали к поясу художественно выполненными сборками. Края *белдемчи* этого вида на фигуре почти сходятся спереди. Он характерен для северных райнов. В зимнее время

женщины носили белдемчи, изготовленный и из шкуры овцы шерстью внутрь.

Женская верхняя одежда в XIX веке и в первой половине XX века состояла из *чапана* – халат на вате. Его шили одинакового покроя с мужским. Чапан шили с отложным воротником и без него. Молодым женщинам и девушкам, а также детям шили чапан из ярких полуселковых тканей. Начиная со второй половины XIX века стали носить верхнюю одежду *бешмант*, *желек*, *кемсел*, *келтече*. Эти виды одежды видоизменили весь традиционный костюм как женщин, так и мужчин. Бешмант отличался от всех других своей прилегающей к фигуре формой. Спинка и борта его выкраивались отдельно. Спинка кроилась расширяющей с боков от талии книзу, как и борта. Рукава – с вырезной проймой, были длинными и короткими до локтя. Ворот глухой, со стоячим воротником. Застегивался бешмант на серебряные пуговицы. С боков вшивались горизонтальные прорезные карманы. Шили бешмант из дорогих тканей, преимущественно из бархата. Бешмант был широко известен северной части. В это же время стала получать широкое распространение безрукавная одежда – *кемсел* (*кемзир*, *камзол*). При ее покрое учитывались возрастные отличия. Пожилые женщины плют безрукавку с невысоким стоячим воротником, с прорезными карманами на подкладке. Кемсел детский, девичий обильно украшали перламутровыми пуговицами. Пожилые женщины носили безрукавку из черного, молодые из красного и других расцветок бархата или плюша. На платье надевали безрукавную одежду *келтече* (*курме*). Девушки носили *чыптама*, короткую безрукавку типа жилетки.

Из зимней одежды для женского костюма характерна была шуба *ичик*, сшитая чаще из меха лисы, покрытая бархатом, сукном, плюшем. По краям *ичик* оторачивали полоской дорсого меха.

Эволюция верхней одежды женщин происходила как под влиянием новых, европейских моделей, так и в связи с проникновением новых материалов. Этот общий для народов Средней Азии процесс протекал разными темпами. С нача-

на XX века появилась одежда *тукаба пальто* — пальто из пюшпа. Спинку выкраивали по фигуре, рукава с прорезной проймой, прорезные карманы с потайными петлями для пуговиц, с воротником.

Головные уборы женщин разнообразны [1.204, с. 302–324]. Старинный головной убор — *шокулө*, который шили обычно из красного сукна, бархата в виде конической шапочки с пришитыми прямоугольными наушниками и треугольной лопастью, спускающейся сзади. Шапочка тщательно простегивалась с подкладкой мелкой частой строчкой, создавая впечатление рубчатой ткани. Верх шапочки обильно украшали перьями журавля — красавки или цапли, драгоценностями, жемчугом, перламутром, парчой, серебряными и позолоченными фигурными пластинками, вышивкой. Примерно со второй половины XIX века *шокулө* становится обрядовым свадебным убором. К нему спереди на уровне лба прикрепляли большую серебряную или позолоченную бляху — *калкан*. Его надевала невеста, отправляясь в дом жениха, носила в течение некоторого времени, после чего совершался обряд переодевания в тюрбан — *элечек, илеки, калак* — сложный чалмообразный головной убор замужней женщины. У различных групп кыргызов он имел разные варианты.

Тюрбан по своему устройству чрезвычайно многообразен. Но есть одна деталь, различающая их. Большинство южных тюрбанов не имели подбородочной повязки, столь типичной для северного тюрбана и племени найман, кочевавшей на Памире.

Богатые женщины делали тюрбан из 30–50 метров белой тонкой ткани или кисеи, и он был иногда очень больших размеров. На севере в зависимости от возраста женщин существовали в основном три манеры ношения тюрбана: женщины до 20 лет носили тюрбан с тремя — четырьмя волнообразными выступами спереди, подбородочной повязкой, прикрепленной к боковой или задней части султанами из перьев журавля или филина, украшая тюрбан серебром — *кыргак*, кораллами или вышитой повязкой. Женщины за 30 лет носили тюрбан с ровными выступами, украшения-

ми, но с хвостовой частью. Женщины 50 лет и старше носили тюрбан с подбородочной повязкой, с хвостовой частью, но сверху набрасывали платок, который спускался назад. Женщины-вдовы носили тюрбан без украшений, верхнюю часть тюрбана после наматывания слегка сваливали на левую сторону или носили тюрбан с низким верхом.

Под тюрбан надевали шлемовидную шапочку – *кеп та-кыя* или *чач кеп*, которая плотно охватывала голову и закрывала волосы. Шили ее из белой кустарной материи, с прямой линией у лба, с боков спускались наушники, к нижнему углу каждого наушника прикрепляли коралловые длинные подвески – *сигаг*. В затылочной части пришивались расшитые полосы, ложившиеся поверх спущенных по спине волос. Наушные и накосные части вышивали старинными швами *терскайык* и *туура сайма*. У края, обрамляющего лицо, пришивали жемчуг, кораллы, перламутровые и серебряные шаровидные бубенцы.

В начале XX века тюрбан стал вытесняться платком. Заметной популярностью, как и во всей Средней Азии, стали пользоваться большие шерстяные и шелковые фабричные платки, гладкой и пестрой расцветки с кистями. Нарядной принадлежностью головного убора у кыргызов южной части остался большой платок – *дурийа*, угол которого художественно расшивался шелковыми нитями. Его надевали женщины сверх тюрбана вышивкой вверх. Примерно в это же время в состав женского головного убора входили обычный платок разных расцветок.

Девичий головной убор состоял из шапочки – *тебетей*, опущенной широкой полосой меха. Тулия ее имела разные формы: шилась из четырех клиньев, сшитых конусообразно, имела плоский круглый верх. Старинные тебетей имели высокий верх. Часто на макушке таких шапок прикрепляли несколько перьев филина – *уку тебетей*. Носили также *топу* – тубетейки, верх которых иногда украшался вышивкой, перламутром и т.д.

Обувь в прошлом веке женщины носили как кустарного местного производства, так и покупную. Носили кожаные цветные (красные, зеленые) сапожки на каблуках – *бодон*

отук. Сапоги богатых женщин красочно вышивались, их украшали пуговицами, кисточками, монетами, серебряными фигурками, особенно это было характерно для костюма невесты. При заказе обуви для невесты просили мастера в каблуки вставлять колокольчики – *жылаажын*, которые звенели при ходьбе. Пожилые женщины носили мягкие выворотные сапожки – *ичиги*, кожаные калоши на каблуках – *кепич*. Дореволюционный исследователь кыргызов В.В. Радлов приводит данные о том, что «... женщины умеют делать превосходные белые войлочные туфли из козьего пуха ...» [1.189, с. 349].

Важным компонентом женского костюма были украшения – *кооздонмо*. Их носили и повседневно, и во время свадеб, праздников, и прихода гостей, и во время перекочевок. В траурные дни их снимали. Народные ювелиры делали накосные, нагрудные, шейные, ушные, ручные украшения [1.25, с. 259–267]. Девочкам к косичкам сзади на уровне лопаток прикрепляли посеребряное украшение – *аркалык* – в виде прямоугольной ажурной пластинки, к которой изнутри прикрепляли красный лоскут и ажур являлся орнаментом.

Традиционным украшением, бытовавшим в прошлом на всей территории Кыргызстана, был *чач кап* – мешочек для кос, в который вкладывали впервые заплетенные при подготовке к замужеству две косы. *Чач кап* обильно украшался разными фигурными серебряными пластинками, перламутровыми пуговицами, жемчугами.

Накосные украшения кыргызских женщин отличались обилием формы, среди них *суйсал* – сплетенные из черного шелка шнурки, оканчивающиеся одной или двумя кистями. Их скрепляли по несколько штук в один пучок и на пуговицах прикрепляли к косам. Существовал и другой вариант: несколько подвесных кистей прикрепляли к одному горизонтально располагаемому шнуру. Концы его подвешивали к косам на пуговицу. *Суйсал* носили женщины более зрелого возраста; молодые женщины прикрепляли к косам *чач мончок* – украшение, состоящее из связки кисточек, закрепленных на одном стержневом шнуре. Кисточки де-

ляли из черного и цветного шелка, украшая их мелкими цветными бусинками: самое популярное накосное украшение *чач папик* (*чач уштук*), составная часть которого – черный шнур с нанизанными на нем разной формы серебряными фигурками и кистями. Одна из разновидностей накосных украшений – *эшме* (*ангуш*), особенность которого в том, что все шнуры с серебряными украшениями закреплялись на горизонтальной планке (*тээк*), обтянутой черным бархатом. Планку прикрепляли к косам ниже лопаток. Иногда это украшение подвешивали к концу накосника шапочки – *кеп такыя*. *Чолпу* – разной формы подвески из скрепленных круглых блях, прикрепленные к пластинкам, обычно треугольной формы. Его носили молодые женщины. Более пожилые прикрепляли к косам *зээр* – круглые бляхи, скрепленные в цепочку, иногда они ограничивались двумя, тремя и т.д.

Большим разнообразием отличались серьги: конусообразные, филигранной работы, соединенные цепочкой, *сөйкө желбүрөөч* – старинные серьги: *балдак сырга*, *зере балдак*, *кашгар сырга*, сделанные из серебряной проволоки в виде незамкнутого круга, верхняя часть которого подвешивается к уху, а нижняя заполнена сеткой, выполненной техникой филигрании и украшенной с лицевой стороны зернью: грани серег – *сандыкча сөйкө* – украшали несложными орнаментом или инкрустировали коралловыми бусинками.

Серьги с инкрустацией и зернью в народе считаются наиболее традиционными.

Среди шейных украшений излюбленными остаются ожерелья – *мончок* и коралловые бусы – *шуру*. Девушки носили также бусы металлические, фигурные, перламутровые.

Кольца, как и серьги, – не только любимые, но и непременные женские украшения. Вездесущие кольца – это *жалпак шакек*, с линейным орнаментом, несложной чеканкой или гравировкой: кольца со щитками разной формы – четырехугольной, ромбовидной, круглой, сердцевидной, заполненные гравировкой, иногда с чернением. Самые традиционные и распространенные среди кыргызов кольца, украшенные чернением.

Присущи в прошлом в женском украшении браслеты – *билерик*. Много различных видов – *жалпак билерик*, орнаментированные линейным штампом, гравировкой, чеканкой: выделяются наиболее архаичные – *сокмо билерик* – витые браслеты и браслеты круглые в сечении, гладкие, реже – скупо орнаментированные, чаще с резьбой. Все браслеты у кыргызов были с несходящимися концами.

К девичьим нагрудным украшениям надо отнести *тор мончок* или *ала тамак*. Это коралловые бусы, нанизанные в виде сетки и обрамленные серебряными украшениями – фигурными бляшками, монетами. Их носили на груди, сзади у шеи завязывали. Было принято молодым женщинам на груди носить *бой тумар*, представляющий собой фигурный треугольный, четырехугольный цилиндрический футлярчик, в который вкладывали талисманы, молитвы из Корана. Последние две формы футляра были бухарского производства, тогда как треугольный изготовлялся кыргызскими ювелирами. Своеобразно нагрудное украшение типа фибулы – *төөнөч*. Им закрепляли разрез платья [1.25, с. 238–268; 1.27].

Традиционный мужской костюм конца XIX – начала XX в. [1.25, с. 219–2238] составляли распашная нательная рубаша и смешанная её нераспашная, шаровары разного покроя, спитые из различных материалов, верхняя легкая одежда – *бешмант*, *желек*, *келтече*, халаты из домотканы – *чепкен*, стеганный халат – *чапан*, войлочный *кементай*, меховые шубы, пояса, кушаки и платки, головные меховые, войлочные уборы, разнообразная обувь.

Нательной и в то же время верхней рубашкой в мужском костюме была распашная рубаша – *ачык койнок*, *жегде*. Ее носили с раннего детства. Шили из белой бязи, маты. Покрой туникообразный, с боковыми, слегка скошенными клиньями. На юге рубахи носили с открытым воротом, на севере – с отложным воротником. Длина рубахи – ниже колен, рукава закрывали кисти рук. Ворот скрепляли плетеными шнурочками или застегивали на пуговице. Рубашу носили поверх шаровар, подпоясывали кушаком. С конца XIX в. длинная распашная рубаша заменяется короткой. Покрой по

существу остается тот же, но плечи сшивные, ворот с вертикальным разрезом (20–30 см) обшивается полоской ткани и образует треугольный вырез (на юге Кыргызстана) или шьется со стойкой, закрепляемой пуговицами (на севере).

Шаровары шили из бязи, маты, таара, из конских, овечьих и козых шкур, кожи, замши, фабричных тканей (сукно, бархат, хлопчатобумажные). Шаровары были глухие, стягивались пояском — *ычкыр*, который пропускали через рубец и завязывали спереди. У молодых концы пояса украшали разноцветной вышивкой, кистями в несколько колен.

Летние шаровары (*ыштан*, *дамбал*, *ылазым*) носили в комплексе с распашной рубахой. Их шили из бязи, маты с очень широким шагом, длиной до щиколотки. Ширину шага определяла большая ромбовидная вставка.

Покрой зимних шаровар, которые шили из домотканых шерстяных тканей (*таар шым*, *пиазы шым*), отличается вставкой меньших размеров в виде клиновидных кусков, суживающихся к поясу и закругленных в линии шага.

Значительно уже шили штаны из овчины. Вставку для них не выкраивали, составляя покрой из кусков разной формы. Носили мехом внутрь.

Из замши, кожи косули или дикого козла шили шаровары — *теке шым*, *жаргак шым*, *кандагай*, *чалбар*. Шили широкими с закругленной линией шага, его носили поверх обуви. В нижней части штанин сбоку делали разрезы. Замшевые шаровары вышивали шелком, располагая узор внизу штанин и с боков. Отправляясь в далекую дорогу, полы верхней одежды путник заправлял в шаровары. Замшевые шаровары надевали во время спортивных состязаний, охоты.

Наиболее традиционной верхней мужской одеждой был халат, сшитый из шерстяной ткани домашнего производства, — *чепкен*, *чекмен*. В зависимости от характера ткани халат называют *басма* (*тепме*) *чепкен*, *пиазы чепкен*. Надевали его обычно как плащ на другую верхнюю одежду — на чапан и даже на шубу, поэтому шили широким, длинным, с длинными и широкими рукавами. Различают два покроя с клином у передней полосы и рукавами, сшитыми из поперечных полос, и *чепкен*, выкраиваемый без клина у

передней полосы, с рукавами, выкроенными по длине ткани. Шили чепкены с шалевым воротником и без него.

Чепкен из ткани *пиази* стоил дорого и был доступен далеко не каждому. Он являлся праздничной одеждой. Его продавали на среднеазиатском рынке. Особенно ценились чепкены, сшитые из белой *пиази* ткани. Более доступным и наиболее популярным среди пастухов был *тепме чепкен*. С начала XX в. чепкены стали шить, сохраняя прежний покррой, из покупной фабричной ткани – сукна и плотной хлопчатобумажной ткани, часто в полоску.

Шуба типа нагольного тулупа *тон* (на юге – *постун*) – неперемнная принадлежность одежды каждого кыргыза. Она согревала работавших в горных холодных условиях и живших в юрте. Мальчиков начинали одевать в тулупчик лет с трех. Шубу для взрослых кроют из шести – восьми овечьих шкур, плотно сшивая края шерстяными нитками. Покрой повсеместно один и тот же: плечи слегка скошены, рукава широкие, свободные, полы расширяются книзу, запах глубокий. Шкуру тулупа иногда окрашивают в оранжевый, реже в черный цвет.

Наиболее старинная форма *тона* без воротника. Края его принято обшивать полоской (4–5 см) черного меха. Делают ее и двойной, двухцветной – черной и белой. На края, полы и рукава нашивают полосы черного бархата или сатина. В южных областях, помимо этого, нашивают вырезанные из черной ткани треугольники – на плечи, спину, внизу у боковых разрезов. В начале XX в. на Иссык-Куле появляется новая форма овчинной шубы русского покроя – с отрезным по талии подолом и сборками сзади, с небольшим отложным воротником из овчины. Иссыккульцы называли их *орус тон* или *буйурме тон*.

Богатые кыргызы шили меховую шубу не только из овчины, но и из шкур лисы, соболя, волка и пр. Сверху шубу покрывали плотной темной тканью. В таком случае шубу называли *киш ичик*, *тулку ичик*, *карышкыр ичик*. Край ичика обшивали мехом – полоской в 2–3 см.

В холодное время года носили стеганые халаты – чапан. По покрою и способу простежки отмечается три варианта

чапана. Наиболее старинным, очевидно, является *туура чапан*. Его шьют из черной или синей плотной ткани. Покрой туникообразный, широкий. Рукава вшиты под прямым углом в плечо, вставляется ромбовидная ластовица, рукава к кисти суживаются. Книзу чапан расширяется за счет боковых влиньев. К передней поле пришивается еще клин — *чалгай*, имеющий особую частую простежку. Одежда простегивается насквозь рядами на расстоянии 3–4 см.

Типичной одеждой для кыргызов северной части стал чапан второго варианта — *чепкен*, *каптама чапан*. Покрой свободный, с широкими, книзу расширяющимися полами, позволяющими делать глубокий запах. Для этого варианта чапана типичны сшивные плечи и рукава с округленной проймой. Простегивается чапан насквозь с ватой (или шерстью), скрепляется лишь подкладка.

Третий вариант чапана входит в комплекс одежды соседних узбекских и таджикских народов, присущ одежде равнинной части Ферганской долины. Этот вариант чапана в южных говорах именуется *тон*. Шьют его из черного сатина, для молодежи — из яркой полосатой синей материи — *бекасаба*. Покрой туникообразный, прямой и узкий, узкие рукава и часто расположенная сквозная простежка. Спереди клин — *чалгай*. Края, полы подола и рукавов обшивают шнуром, обычно зеленого цвета. Шьется чапан всегда с боковыми разрезами книзу — *жырмач*.

Совершенно оригинальной является одежда глубокой древности — *кементай* и *даакы*. Первая — из плотного войлока естественной расцветки. Наиболее старинные *кементай* изготавливали из дельнокроенного войлока, позже кроили две равные половины, затем плотным швом пришивали обе половины. Позже кементай красиво украшали стежкой (узорной) по всему халату. Рукава, края кементай и ворот обшивали черным бархатом и вышивали. Это незаменимая одежда кочевника, прекрасно защищавшая скотовода от холода, дождя и в любой непогоды, служил он и как боевое одеяние.

Даакы — одежда из шкуры жеребенка шерстью наружу, причем гривы приходились горизонтально по спине и дохо-

дили до локтя. Пастухи носили *чийдан* — халат из верблюжьего войлока, верх которого был из кустарной шерстяной ткани.

К концу XIX века в мужском костюме, так же, как и в женском, получили развитие новые выкройные виды одежды — *бешмант*, *кемсел*, *курмө* — короткие с узкими рукавами разной длины и безрукавки. На юге носили *желек* — одежду, более свободную по покрою, чем бешмант, и несколько длиннее. Ее чаще всего шили из полосатых кустарных тканей с отложным воротником и без него. Эти виды одежды, кроме желека, в отличие от распашных, плотно облегали тело. Они отличались большим разнообразием, и как доказательство этого разноречия в названиях существовало больше двух десятков терминов, некоторые из которых двусоставные.

Поскольку кыргызы всегда носили одежду с широкими и длинными покроями, глубокими запахами, переход к безрукавным и коротким видам одежды был эпохальным и отразился в сознании народа как негативное явление.

Мужские головные уборы являются неременной частью национальной одежды [1.204, с. 324-353]. Их большое разнообразие. Общекрыргызскими являются мужские зимние шапки — *тебетей*. Тулья шьются из сукна, бархата, плотной ткани. В связи с определенной формой клиньев верх тульи четырехугольный и уплощенный. В середине XIX в. тулья тебетей шилась более высокой с применением войлочной прокладки. Опушка — из меха — черного барашка (мерлушки), лисьего и дорогого меха. В зависимости от меховой опушки шапку называют *көрпө тебетей*, *тулку тебетей*, *кундуз тебетей* и т.д. В юго-восточной части Кыргызстана носят зимние шапки типа *кашгар тебетей*. Тулья из четырех высоких овчинных клиньев, крытых сукном. Шьют стегаными на вате. Особенностью этой формы шапки является нашивка полоски ткани на тулью параллельно опушке. Опушка шириной в 4-5 см, часто из двух цветов меха. Спорадическое распространение на юге Кыргызстана имеет шапка *телпек*. Ее шили из овчины, без подкладки, меховой околыш — узкий, пришитой. Тулью сшивали из четырех —

шести высоких клиньев треугольной формы. Иногда их покрывали темной тканью [1.25, с. 232–238].

Старинной формой головного убора мужчин является белая войлочная шляпа – *калпак*.

Имеется много вариантов калпака как в покрое, так и в его украшении. Наиболее распространены два вида: калпак с низкой тульей и с зашитой до конца краями клина, и калпак с высокой тульей и разрезами. Поля второго вида калпака принято обшивать темной тканью, обычно черным бархатом и вышивкой на нем. Верх старинных калпаков оформлялся кисточкой – *булбул чечме* – соловьиный узелок, обрамленный в серебряный фигурный зажим. По покрою встречались три вида калпака: калпаки из четырех, двух клиньев, а также цельносваляные. Последняя разновидность калпака начала исчезать в первой четверти XX века.

Наряду с калпаком в комплект старинных костюмов мужчин входила и меховая шапка – *тумак*, наподобие казахских тымак. В прошлом, во время дальних зимних походов, его надевали поверх шлема – *туулга* [1.116, с. 41–52] (о генезисе тумака см. ниже).

Под верхний головной убор пожилые кыргызы надевали тюбетейку – *топу, такыя*. Дома снимают шапку и остаются в тюбетейке. Старинной формой ее была *бүрмө топу*. Ее шили из слегка овального донышка и немного скошенного широкого околыша. Шили из белой ткани и без подкладки, своеобразно украшая сборками. Собирали ткань в сборки так, что образуется на поверхности всей тюбетейки рябь. Для стариков шили белые тюбетейки и вышивали по околышу черными и красными нитями крестом. Распространенной формой кыргызской тюбетейки является тюбетейка с простежкой, которую шили из четырех высоких клиньев на подкладке и простегивали вдоль по клиньям и поперек по околышу. Способ частой стежки создает ребристую поверхность [1.25, с. 234].

Обязательным элементом мужского костюма, завершающего ансамбль одежды, являются пояса. Подпоясывались по-разному: с помощью кушака – *бото кур* (бел кур, белбоо,

кешене), широкого бархатного пояса и платка. В его расцветке соблюдались возрастные различия. Пожилые предпочитали белый кушак, молодые – красный. Мальчики начинали носить кушак одновременно с надеванием распашной рубахи. Со временем кушаки домашнего производства стали заменять тканью фабричного изготовления. На юге Кыргызстана и на Памире кыргызы переняли узбекский и таджикский обычай подпоясываться шелковыми и хлопчатобумажными платками (*чарчы*, *оромол*). Часто подпоясывались одновременно и кушаком, и платком или платком и кожаным поясом.

Типичными поясами для кыргызов являются широкие кожаные *кемер*, *бодоно кемер*, украшенные серебряными фигурными пластинками. Его надевали только на верхнюю одежду в торжественных случаях. Такие пояса носили также жены богатых людей. Распространены были тонкие пояса с серебряными украшениями. В повседневности носили простые кожаные пояса – *кур*. На них обычно с левой стороны прикрепляли набор из ножа, бритвы, шила, огнива и других предметов личного пользования. Для каждого из них готовились красивые кожаные футляры с тиснением, которые подвешивались к поясу на ремешках.

Обувь, как и головные уборы, всегда являлась показателем материальной обеспеченности её владельца. Основная масса кыргызского населения носила обувь собственного изготовления. Шили несколько её видов: *чокой*, *чарык*, *пайчеки*, войлочные носки – *байпак*. В XIX в. кыргызы юго-запада и долины Чон-Алая носили деревянную обувь – *жыгач кавиш*. Для ходьбы по скалам и каменистым горным склонам кыргызы-охотники приспособливали копыта жеребенка – *тай туяк*, к обуви привязывали специальные металлические «кошки» – *темир туяк*, а для переходов по глубокому снегу – *жапкак*, деревянные круглые приспособления диаметром 25–30 см.

Детская и юношеская одежда в основных чертах повторяла особенности взрослой, однако имела и свои черты, связанные с половозрастной сегрегацией общества. До трех – четырех лет дети носили одинаковую по покрою одежду,

начиная с пяти — семи лет девочки носят платья. Очень характерной чертой одежды детей является присутствие различных украшений из бус, перламутровых, серебряных пуговиц, а также амулетов. Эти украшения пришивали на верхней одежде, амулеты носили на шее, иногда на руках, пришивали на одежду. В более старшем возрасте украшений у мальчиков становится меньше, остаются в основном амулеты, а у девочек — они усложняются, появляются серебряные браслеты на руках, простые кольца, обильные коралловые бусы, серьги, ювелирные наконечники (на щеках) украшения и т.д. Изменяется и прическа: если волосы мальчиков стригут налысо или оставляют в разных частях головы чубы — *көкүл*, то у девочек волосы заплетали в несколько мелких косичек — *кырк көкүл*, подвешивая на них различные украшения и вплетая кисти из цветных ниточек (но не черных).

Кыргызская одежда, так же, как и другие элементы материальной культуры, тесно связана с идеологическими представлениями и воззрениями, существовавшими в обществе. В отдельных элементах одежды, в украшении, причёске, выборе цвета материала, манере ношения существует целый ряд стереотипов, которые корнями уходят в архаические верования и культы.

Особое место занимала одежда в традиционной системе дарообмена — *кийит*, *тартуу*. Она присутствовала почти во многих циклах семейного, свадебного, похоронного, поминального и др. обрядов и обычаев. Почти все виды одежды были в составе подношения. Эта система дарообмена генетически восходят к имущественным и социальным отношениям родового строя.

О генезисе мужского головного убора «тумак».

Чтобы показать многогранность и сложность исторических процессов формирования и развития этносов, их культурных характеристик, остановимся на исследовании одной разновидности мужского головного убора, известного почти у всех тюрко-монгольских народов под разными названиями, но имеющие общие истоки развития.

Как выше отмечено, каждый элемент одежды имеет свою историю. Некоторые из них можно реконструировать по археологическим материалам, других по рисункам, третьих по описаниям в нарративах, в фольклорных текстах и др. Таким образом, методом комплексного анализа можно восстановить историю одежды. Ниже приводятся исследования уникального мужского головного убора «*тумак*», который кыргызы когда то носили, а затем, по объективным причинам, вышел из употребления. Он входил в состав народной одежды казахов, башкир, монгольских народов и др. Используя синхронные и диахронные методы, попытаемся исследовать его генезис, этногенетические связи, а также ареал его распространения.

Тумак был широко распространённым головным убором у целого ряда тюрко-монгольских народов, он подвергался изменениям в ходе исторических процессов, в результате влияния природно-климатических факторов.

Под названием «*тумак*» кыргызы подразумевали зимний головной убор, шапку-ушанку, сделанную из меха овцы, волка, лисы и др. ценных пушных зверей. При теплой погоде прикрывающую уши часть завязывали на затылке. А при сильном морозе, пурге опускали их и даже завязывали под подбородком. К сожалению, в советское время, тумак сшитый вручную не смог соответствовать эстетическим и качественным требованиям и был вытеснен полностью фабричными одинаковыми шапками (униформа).

Во время этнографических экспедиций трудно было найти образец тумак сшитый вручную из вяленной кожи, выкроенную традиционным методом, не говоря о том, что мало нашлось людей помнящих его виды. Но, во время алайской экспедиции был найден один из образцов тумака, он был сфотографирован известным этнографом, научным работником сектора этнографии Эртабылды Сулаймановым (первая половина 80-х). Особенностью этого тумак было наличие на затыльнике *куйрукча*. Это является самой ценной частью данного головного убора. В процессе работы над этнографическим альбомом традиционной одежды кыргызов [1.27], мы много спорили с соавтором, ныне покойной К.И. Антипиной, по поводу вводить в альбом или не вводить этот го-

ловной убор как древний мужской головной убор. Она считала, что такой головной убор не имел массового распространения, поэтому не стоило включать его в альбом. Но я убедил её, доказав на своих этнографических исследованиях, опираясь на фольклорные материалы, что у кыргызского народа были такие шапки с назатыльниками, наподобие казахского малахая. Но я, в какой-то степени согласен с её мнением, что в конце XIX - начале XX века среди кыргызов редко встречались такие шапки, его место заняли кожаные, прошитые с двух сторон тканью *тебетей*, *малакаи*, *телпек*. Некоторые этнографы, среди них такие крупные представители среднеазиатской этнографии как О.А.Сухарева [1.204], И.В.Захарова, Р.Дж.Ходжаева [1.87; 1.88] утверждали, что этот головной убор присущ только казахскому народу. Наши историко-этнографические исследования доказали ошибочность такого мнения.

Во время этнографических экспедиций по Кыргызстану были собраны ценные сведения об этом головном уборе. Пожилая информант Жузбаева Гулуй вспомнила из своего детства, что подростки мальчики носили такие шапки с назатыльниками. По ее устным описаниям мы вместе с художником названного альбома Т. Мусакеевым, восстановили эту шапку (226 рис.) [1.27]. Как видно на рисунке, он сшит из шкуры мелкого животного, с мехом внутри. Его макушка выкроена из четырёх клиньев, к нему пришиты наушники и назатыльник. По воспоминаниям информанта на этих клиньях были пришиты ромбики из разноцветных лоскутков. Эти орнаменты несли в себе магическое значение, оберегали ребенка от сглаза, нечистых сил.

Большинство информантов сообщили, что такой вид шапки носили охотники. В итоге этнографических исследований, в 1984-85г.г., мы нашли две семьи, где сохранились такие шапки: один в Нарынской области в селе Жалгыз-Терек, второй – в Алайской долине [ПМА. 3.1.]. Первый сделан из лисьего меха, внутренняя часть шапки из ткани, а второй – Алайский тумак, сшит из овечьей кожи, с мехом внутри, а внешняя сторона прошита материей. Края прошиты пестрой льняной нитью. Первая шапка по крою, шитью похожа на широко распространенный у казахов «ты-

мак», или его другое название «малакай»; а тумак, найденный на Алае, резко отличается от него. Он выкроен из трёх клиньев, стык наушников и назатыльника пришит вертикально. Тумак, найденный в Нарыне, спит более просторнее и прикрывает часть спины. Найденные экземпляры, несмотря на единичный характер, безусловно, говорят о наличии такой формы головного убора у мужчин.

Побывавшие в конце XIX - начале XX века на кыргызской земле путешественники рисовали кыргызов одетых в тумак и печатали их в своих книгах. Такие снимки были сделаны у алайских кыргызов. Например, П.И.Инфантьев в своей небольшой статье «На родине первых людей» [1.90] дает зарисовку кыргызов во время перекочевки через горный перевал. Качество рисунка неважное, однако, он передает реалистичную зарисовку кочующих кыргызов. На всадниках, едущих справа и слева, четко видны этнографическая деталь: шапки с наушниками и назатыльниками. Такой же головной убор мы видим в очерках Б.Л.Тагеева (Рустам бек) во время его Памиро-Алайской экспедиции. Там имеется фотография известной личности того региона, главы Памирских кыргызов Тукурбека, на голове которого надет тумак [1.217].

Кроме этого, в кыргызском языке существует термин «тумак» и каждый кыргыз знает, что он означает мужской зимний головной убор, закрывающий уши и затыльник. О древности этого головного убора у кыргызов свидетельствуют фольклорные источники. В частности, в эпосе «Манас», в разделе Каныкейдин сарамжалы («Забота Каныкей»), передается о подготовке Каныкеем походно-боевой одежды для Манаса и его витязей:

«Кыштын күнү турушса
Кыргыз, кытай урушса,
Урушуп жүрүп кокустан,
Кулагы түшсө кулжуюп,
Муруну түшсө мулжуюп,
Жаман атты болом деп,
Жайланып кайдан оном деп,
Кыш киерге тумагын
Кылып коюп тургамын.

«Вдруг в зимнюю стужу,
Сразятся кыргыз, кытай,
Во время битвы,
Чтобы уши не замерзли,
Чтобы нос не обморозить.
Что обо мне скажут люди,
Как я могу смотреть им в глаза,
Чтобы носить зимою тумак,
Сделала я.

Ичин суусар ичтетип,	Подбив кунным мехом,
Үч талаа кылып бычтырып,	Выкроила трехлопастным,
Тышын буулум тыштатып,	Сверху покрыв дорогой материей,
Жаактыгын түшүрүп,	Нащечники пришила.
Туулганын сыртынан	Чтобы надевали поверх шлема,
Тумчуланып кийсин деп,	Чтобы наглухо закрываться,
Алкымына бүчүсүн,	Чтобы подбородок бечёвкой,
Айкаштыра түйсүн деп,	Завязали крепко,
Басырык уруш салышса,	Во время долгой битвы,
Башынан түшпөй жүрсүн	Чтобы не сползал с головы.
Кырк чорого – кырк тумак,	Сорока витязям – сорок тумак
Кылып коюп турганым	Приготовила я.
Баары да баргек чоктолуу,	Украсила макушки серебром,
Баалары карандын	Цена ему
Каймал төөгө токтолуу».	Взрослая верблюдца»

[1.149, с. 91]. (Подстрочный пер. – Авт.).

Данные эпические строки вобрали в себя самые точные сведения о тумаке. Как видим, в изготовлении тумака Каныкей показала своё большое мастерство, умение, ловкость. Крой, внешний и внутренний материал эпического тумака полностью повторяет сведения, полученные нами от информантов. По тому, как она выкроена из трех долей, кроме двух наушников имела и назатыльник. Кроме этого, на внешней стороне, на макушке и по бокам он украшен разного вида ювелирными изделиями из железа, серебра – *баргек*, одевался для торжеств и как военные доспехи.

Мы не сомневаемся, что будущие исследования ещё будут дополнены новыми материалами, но основной вывод – этот головной убор, как национальный головной убор кыргызов должен занять своё историческое место. Первый такой шаг сделан в выше названном альбоме.

Теперь переходим к вопросам генезиса, эволюции и модификации тумак. Материалы, находящиеся в нашем распоряжении позволяют поставить вопрос именно таким образом.

Справедливости ради следует отметить, что о генезисе такой формы головного убора впервые высказывалась одна из видных исследователей исторической этнографии народов Средней Азии О.А. Сухарева еще в 1954 г. В статье

«Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии» она отмечала наличие в нем черт, напоминающих головные уборы сакских племен [1.204, с. 331].

Начнем с этимологии термина «*тумак*».

В кыргызском языкознании отсутствуют исследования этимологии этого слова. Если обратить внимание на активное использование слово *тумак* в современном кыргызском языке, в устном народном творчестве, то можно понять, что его история охватывает большой период времени. В других тюркских и монгольских языках слово «*тумак*» именно в этом смысле, встречается у казахов как «*тымак*», иногда «*тумак*», у кыпчаков, ранее являвшихся одним из этнических компонентов кочевых узбеков, применялся как «*тумок*» [1.234], у уйгуров как «*тумак*» [1.231, с. 133–179].

В кыргызском языке второе название этого головного убора – *кулакчын*. Варианты такого названия встречаются у тюркских народов урало-поволжского региона, например у башкиров «*колаксын*», татар «*колакчын*», и подразумевали головной убор из овчины, волка, лисицы и др. ценных шкур с наушниками и назатыльником. Однако у этих народов общее название этого головного убора «*малахай*», под таким названием он перешел и к русским [1.241, с. 65]. Следует отметить, что у башкирского и татарского народов варианты тумака разные, они отличаются высотой макушки, формой назатыльника (треугольное или широкое), крытые (подбитые) сукном снаружи и изнутри, нанесением позумента сверху из орнаментов или конопляной верёвки. Кроме этого, башкиры «*колаксыном*» называли головной убор в форме малахая, сделанный из войлока, плотной ткани, например кейез (кийиз) *колаксын* или *колэпэрэ* [1.241, с. 65].

Несмотря на различные название и наличие разных видов этого головного убора у разных тюркских народов, есть основной признак, объединяющий их всех – его трехдольная (трехлопастная) форма.

Следует отметить, что тюрко-монгольские народы все головные уборы называли «*бөрк*», его варианты «*пөрик*», «*пөрк*», «*бөрүк*», «*бөрк*» и т.д. Особенностью термина «*бөрк*» у кыргызов является, то что, так называют только головные

уборы мужчин и женщин, сделанные в основном из мерлушки, такие как, тебетей, телпек, малакай, а термином «тумак» называли головной убор, сделанный из меха(кожи), с наушниками (с завязками) и назатыльником. Значит, термин «тумак» появился в период, когда появились разные виды головных уборов и для обозначения каждого из них использовали отдельные названия, точно передающие их особенности.

Такому заключению позволяет прийти анализ дошедших до нас письменных источников. В известных трудах Махмуда Кашгари и Жусупа Баласагуни термин «тумак» не встречается. Но, в словаре М.Кашгари имеется очень интересный лингвистический ключ для разгадки происхождения термина «тумак». Это слова: «*тум*», «*тумлуг*» [1.160, с. 328], «*тумагу*» [1.160, с. 418], «*тумли*» [1.160, с. 962]. Эти слова означают холодную погоду «*суук*», «*муздак*» и обозначают простудные заболевания. В современном кыргызском языке эти слова сохранились как «*тумоо*», «*сасык тумоо*» (грипп), и в основном обозначают простудные заболевания людей от холода. Значит, корень слова «*тумак*» напрямую связан со средневековым словом «*тум*», и с присоединением к нему суффиксов «*ак*» или «*ок*», в соответствии с диалектом того или иного тюркского языка, происходит новое словообразование в форме тумак или тумок. Позднее, в кыргызском, уйгурском, кыпчакском, казахском языках этим словом стали обозначать головной убор, сохраняющий от холода. Такой вывод открывает верный путь дальнейших исследований этой проблематики [1.250, с. 26–62].

Однако, остается открытым вопрос: существовала ли в средние века такая форма мужского головного убора, если да, то, как он назывался и как выглядел? В первом томе многотомного издания «История Киргизской ССР», где излагается материал о каменных изваяниях, говорится об археологической находке в Кочкорском районе, где в одном из каменных изваяний обнаруживается головной убор в форме башлыка. Автор раздела, С.П. Мокрынин пишет, что в XI веке караханидские тюрки «носили высокие меховые шапки (калансува)» [1.95, с. 322]. К сожалению, автор не указывает источник данной информации.

Используя диахронный метод попытаемся рассмотреть генезис этого головного убора. В своей попытке мы снова обращаемся к словарю М.Кашгари – как ценнейшего источника по данной теме.

В словаре М. Кашгари головные уборы, связанные со словом «*бөрк*» называются: «*бурк*» [1.160, с. 336], «*каймач бурк*» (головной убор из козьего пуха, одевали жикили?) [1.160, с. 873], «*кизиглиг бурк*» (головной убор, вышитый на отвороте) [1.160, с. 459], «*кутурма бурк*» (головной убор с передне-задними отворотами) [1.160, с. 453], «*сукарлаж бурк*» (высокий головной убор) [1.160, с. 456]. Таким образом, у М.Кашгари головные уборы носят собирательное название *бөрк* (*бурк*), из них он выделяет четыре вида. Конечно, головные уборы тюркских народов XI века не ограничиваются этими названиями. Наверняка существовали и другие формы и названия, так как тюркское общество представляло собой сложную социальную структуру и имущественное неравенство, что без сомнений находило отражение в уровне и качестве материальной культуры. Поиск их – дело будущего.

Из выше названных головных уборов особенный интерес вызывает *сукарлаж* (*сукарлач*) и *кутурма бөрк*. Первый объясняется как высокий бөрк. Однако, М.Кашгари, для островерхих головных уборов употребляет другой термин – «*кадук*» [1.160, с. 370]. Здесь стоит уделить внимание ещё на одной форме бөрк – это *кутурма бөрк*. Почему он так назван? В «Древнетюркском словаре» кутурма (*quturma bork*) бөрком называется «шапка с отворотами» [1.72, с. 474]. Это название требует разъяснения. Значение этого слова можно выяснить через анализ слово «*qutur*», так как слово *quturma* еще во времена М.Кашгари не применялось в значении отворота, приподнятости. А если рассмотреть слово «*qutur*», открывается другое смысловое значение. Это слово означает: «выходить из нормы, становится буйным» [1.72, с. 474]. Общеизвестно, что и сейчас на кыргызском языке это слово имеет такое же значение. Следовательно, тюркские народы, человека приподнявшего отвороты, края бөрка, считали «буйным», «выходящим из нормы». Оно расценивалось как

нарушение традиций, этикета в тюркском обществе, в том числе и у кыргызов.

Этимология слова «*сукарлаж*», по нашему мнению, объясняется следующим образом – «*су*» – воин [1.160, с. 898], «*карлаж*» – снежный, буранный [1.160, с. 965] и означает: «надеваемый в холодное время головной убор воина (бөрк)».

Исходя из сведений словаря М.Кашгари можно сделать следующие выводы: 1) головные уборы с длинными наушниками и назатыльниками существовали во времена М.Кашгари, т.е. присущи почти всем тюркским народам XI века. Среди них отличались чигили, которые носили удлиненный головной убор из козьего пуха. Такой головной убор был теплым и имел лечебные свойства. Вполне возможно, что такой широко распространенный среди казахов и др. тюркских народов «*башлык*» имел такую форму; 2) *сукарлаж бөрк* – это название мехового головного убора – тумака – у средневековых тюркских народов, в том числе и у кыргызов. Он был сделан из овчины или ценных шкур хищных животных. К такому выводу пришли потому, что только собрав вверх (свернув) мех или мерлушку мы приведем его к форме головного убора «кутурма». В чуйском диалекте современного кыргызского языка круглую меховую шапку *тебетей* называют еще и «*түргөн бөрк*» [1.102, с. 153]; 3) *кутурма бөрк*, возможно, стал базовой формой таких распространенных позднее среди тюркских народов головных уборов как: *тебетей*, *телпек*, *малакай*, *кулакчын*. Поскольку в словаре М.Кашгари не встречаются такие названия головных уборов, значит тумак в своем первоначальном, а позже и модифицированном виде – как тебетей, телпек, малакай сохранился у тюркских народов, кыргызов, башкиров, кыпчаков (позднее у казахов), монголов, живших в горных, степных районах с холодной зимой и ветренным летом. В XI–XII веках часть караханидских тюрков – огузы – постепенно отделяется и продвигается на запад и основывают в Приаралье государство Огузов, затем Сельджукскую державу (Селчок). Новое местопребывание отличалось жарким климатом, в результате чего у этой группы тюркских народов *тумак*, историческое название *сукарлаж бөрк*, в конструк-

тивном плане претерпевает изменения – убирается назатыльник и наушники. С другой стороны, если раньше из-за холодного климата они шили шапки мерлушкой внутрь, то в жарком, пустынном районах, для защиты головы от солнца, шапки шились мерлушкой снаружи, внутрь отделявали тканью. Такие головные уборы считаются национальными головными уборами у современных народов Ирана, Турции, тюркских народов Кавказа, туркмен, каракалпаков, хивинских узбеков и др. Следует отметить, что О.А.Сухарева выделила два типа этого головного убора, широко распространенного среди вышеперечисленных народов: фергано – ташкентский и бухаро-самаркандский, прототипом первого считала меховые шапки монголов и народов Алтая – [1.204, с. 331]. Такого же мнения придерживался М.В.Горелик, который писал: «По своему происхождению меховая шапка связана, вероятнее всего, с *огузско – туркменской этнической средой* (выделено нами-А.К.), вместе с которой она распространилась по всему Ближнему и Среднему Востоку ещё до монгольского нашествия» [1.58, с. 66].

Теперь попытаемся выявить: из каких источников могло появиться эта форма головного убора. Как известно, любая вещь появляется внезапно, спонтанно или в процессе наблюдения за природой, в крайнем случае, в попытке повторить увиденное. Так формируется, развивается, модифицируется человеческая культура, в том числе материальная составляющая.

Как известно, островерхие войлочные головные уборы известны с эпохи скифо-сакских племен. Поздняя модификация этого вида в форме калпак сохранился у кыргызов. Он считается самым удобным головным убором для жаркого и холодного климата. Однако, тумак носили только в холодное время года, значит, он вначале появился в регионах с холодным климатом и затем расширил ареал своего распространения. Таким ареалом можно рассматривать Южную Сибирь, степи Центральной Азии (в историческом смысле), где происходили начальные этапы этнической и культурной истории тюрко-монгольских народов. Во-вторых, появление *тумака*, его древнее название *бөрк*, можно связать с

широко распространенной у тюрко-монгольских народов мифологией о культе волка. *Бөрү*, его архаическое название «*курт*», считается тотемным животным многочисленных тюрко-монгольских племен, в том числе и у кыргызов. Кочевники восхищались его образу и старались быть похожими на него. Подобные примеры обильно встречаются в этнокультурной истории многих народов мира [1.165, с. 242]. Попытки внешнего сходства с тотемом, подражание его повадкам считались попыткой овладения его качествами. Поэтому общий вид шапки тумак (*бөрк*) был похожим на внешность волка. Это было одним из многочисленных видов поклонения волку [1.185; 1.106, с. 103–106; 1.12, с. 196–202; 1.34, с. 20–24]. В этой связи интересен факт, имеющая в китайских источниках. Женой тюркского кагана Шаболио (Нйету) (Бага Ышбара хан) была дочь китайского императора Цянь-гинь, навестить её пришел посол китайского императора Юй Кин-цзе и, чтобы не было никаких недоразумений между каганом и послом, последний был предупрежден: «... хан (тюркский хан-А.К.) по его свойствам есть волк; слишком любить спорить и ссориться» [1.35, с. 237].

На наш взгляд, головной убор такой формы вначале могли одевать не все, его одевали вожди или знатные люди, считавшие себя потомками волка. К такой мысли приводят сведения, относящиеся к енисейским кыргызам. В контексте проблематики еще раз приведем это место в источнике: «Ажо зимою носит *соболью шапку* (выделено нами –А.К.), а летом шляпу с золотым ободочком, с коническим верхом и загнутым низом. Прочие носят белые вяленые шляпы... Низшие одеваются в овчинное платье и ходят *без шляп* (выделено нами-А.К.) [1.35, с. 352].⁴⁴ По тому, как только один ажо носил головной убор из ценного меха (киштен жасалган), можно предположить, что он был из знатного рода, представителем кыргызской линии династии Ашина, родоначальницей которой была синяя волчица.

По нашему мнению, плодотворнее будет рассматривать происхождение названия головного убора *бөрк* в генетической связи со словом «*бөрү*» «волк». Следует отметить, что в археологических исследованиях почему - то редко встреча-

ются находки или изображения в каменных изваяниях, напоминающих головной убор в форме тумак. Один из таких бронзовых статуэток человека была найдена во второй половине XIX века В.В.Радловым на Алтае и Южной Сибири. В его труде на 1 и 2 рисунках четко виден головной убор в форме тумак. К сожалению, неизвестно, к какой конкретно культуре бронзового века относится данная находка [1.189, с. 428]. Известный исследователь археологии кыргызов Южной Сибири Ю.С. Худяков в раскопках, проведенных в Монголии, на каменном изваянии, водруженном на саркофаге могильника №2, относящегося к древним тюркам, обнаружил головные уборы с наушниками и назатыльниками [1.230, с. 175]. В фундаментальном труде «Степи Евразии в эпоху Средневековья» приводится эволюционно-хронологическая таблица каменных изваяний XI – XIII веков, найденных в восточноевропейских степях, между реками Днепр и Дон, относящихся к половцам (в основном кыпчакам-А.К.). В ней, на каменных изваяниях, относящихся к XI в. четко видны головные уборы в форме тумак (фото 87, каменные изваяния 2 и 7). А в каменных изваяниях, относящихся к XII – XIII вв. такие головные уборы уже не встречаются. В эти века им были присущи головные уборы: калпак, остроконечные головные уборы с мерлушковыми отворотами (в форме телпек) [1.205, с. 264].

Возникает также вопрос: кто до древних тюрков мог иметь головной убор в форме тумак? На этот вопрос трудно дать однозначный ответ, т.к. нет точных данных ни в археологических, ни в письменных источниках. Однако, в китайском источнике имеется сведения, относящиеся к хуннам (сюнну). Китайский посланник Чжунхин Юе, перешедший к хуннам, так описывает положение хуннского народа «Ах! Обитатели земляных домов заботятся не о многословии и красноречии, но в *одежии и шапках* (выделено нами – А.К.) положительная нужда» [1.137, с. 313]. Здесь мы видим, что основная масса хуннов испытывала нужду в одежде, в том числе, в головном уборе. Кроме этого, в эпоху тюркских каганатов тюркские мужчины отращивали длинные косы, вплетали на кончики волос украшения (учтук), распускали

косы до пояса и имели привычку ходить простоволосыми (без головного убора).

Это подтверждает наше мнение, что тумак не являлся головным убором общей массы ни у хуннов, ни у тюрков. Тумак считался, как у кыргызского ажо, головным убором верховных правителей, представителей правящего рода. Социальный, идеологический (мифологический) статус шапки был особенным, и он появился из культа поклонения волку. Позднее, когда были нарушены иерархия управления тюркским государством, порядок престолонаследия, представители династии Ашина уступали лидерам других родов и т.д. был нарушен социальный статус головного убора. Он постепенно превращался в головной убор всей массы. История появления в кыргызском языке фразеологизма «*Бөркүңө карап иш кыл*» (смысл: не берись за непосильную задачу, посмотри, кто ты, на что способен) отражает социальные отношения в древнекыргызском обществе. Позднее, в XII – XIII вв., шапка была модифицирована, на его основе появились головные уборы без наушников и назатыльников – *тебетей*, *телпек*, а также разные виды войлочных калпаков стали главной тенденцией развития мужского головного убора у целого ряда народов. Она четко прослеживается на примере тюркских кочевников Восточной Европы, в судьбе части караханидских тюрков – огузов, продвинувшиеся на запад и юго-запад [1.205, с. 264].

В местах с суровым климатом, где бураны, метели привычные явления зимнего периода, на Урале (среди татар, башкир), на востоке Казахстана, в Монголии, у кыргызов Памиро-Алая, шапка – тумак – сохранилась в своем первоначальном виде. Конечно, она потеряла свои сакральные функции и имела исключительно утилитарный характер, как вещь для повседневного пользования.

Исследование генезиса тумака позволяет прийти к следующему выводу.

Составной частью комплекта традиционной мужской одежды кыргызов был тумак. Он представлял собой разновидность мужского головного убора, приспособленного для ношения в условиях холодного времени. Генетически ту-

мак связан с общетюркским головным убором средневековья «*бөрк*», «*сукарлаж бөрк*». Происхождение этого вида головного убора связано с культом волка у тюрко-монгольских народов. Позже, в результате сложных этно- и культурогенетических процессов у тюрко – монгольских народов, тумак претерпел значительные изменения, на его базе появились новые виды теплых головных уборов: *тебетей, телпек, малакай, кулакчын*.

Таким образом, исследование вопросов генезиса того иного элемента одежды позволяет обнаружить новые пласты исторических, хозяйственно-культурных процессов, происходивших у целого ряда народов с древнейших времен до этнографической современности. С другой стороны, опыт исследования генезиса тумака убедительно показывает, что каждый элемент материальной культуры имеет свою историю: историю происхождения, развития и современного состояния.

4.3. Пища. Состав и вопросы типологии

Традиционная пища кыргызов, так же как и другие элементы материальной культуры, имеет свою историю. Она прошла ряд этапов, обусловленных процессом этно- и культурогенеза народа в древности и средневековье. Основными факторами формирования пищевых особенностей кыргызов были хозяйственное занятие и этнокультурные контакты с соседними народами. Исследователь системы питания туркменского народа М. Бердыев, на основе сравнительно-исторических исследований систем питания широкого круга тюрко-монгольских и иранских народов, для среднеазиатской историко-этнографической области выделил два типа: ирано-тюркский земледельческий и тюркский скотоводческий, и, по мнению автора, система питания кыргызов, наряду с казахскими и туркменскими, относится ко второму типу [4.4, с. 20–21].

Во второй половине XIX века в хозяйственном развитии кыргызов произошел ряд важных изменений, оказывая, в свою очередь, непосредственное влияние на многие стороны народной жизни, в том числе и на пищевые особеннос-

ти. Эти изменения обусловлены более или менее стабильным развитием земледелия, усилением торговых отношений с соседними народами, прежде всего с народами оседлоземледельческих центров Средней Азии и Восточного Туркестана. С другой стороны, происшедшие изменения в этническом составе населения Кыргызстана, связанные с переселением русских, украинцев из Центральных и Южных губерний России, а также дунганского, уйгурского народов из Восточного Туркестана, оказали существенное влияние на экономическое развитие края. Эти народы, за исключением уйгуров, чья культура базировалась на общих среднеазиатских традициях, привнесли с собой новую культуру, основанную на высоком уровне земледелия и агротехники, во многом отличающуюся от земледельческих традиций среднеазиатских народов, в том числе кыргызов. В крае получили развитие новые культурные растения: овощи, картофель и др.

Все эти факторы оказали определенное влияние на материальную основу системы питания кыргызов в целом. Однако, как свидетельствуют литературные источники, материалы полевых этнографических изысканий, пища кыргызов во второй половине XIX века не подверглись коренному изменению. Только на исходе XIX и особенно первой четверти XX вв. появились некоторые новшества в структуре блюд (*гүлчө, жаркон*), в хлебопечении и т.д., которые в дальнейшем получили заметное развитие. Следует отметить, что эти новшества возникли двояко: спонтанно, на основе присвоения и переработки в соответствии с культурой питания кыргызов и путем полного заимствования иноэтнических элементов в системе питания.

Во второй половине XIX в. пища у кыргызов продолжала носить сезонный характер. Основные продукты питания получали преимущественно от скотоводства. В пищу шло мясо верблюда, лошади, овец, коз, крупного рогатого скота, в том числе яка. Важную вспомогательную роль играла также охота, особенно в период массового падения скота – *джут*. Использовали в пище и дикорастущие съедобные растения, названия которых превышают трех десятков. Несмотря на

менее распространенность, самостоятельной линией питания считались продукты земледелия.

Наиболее распространенным видом пищи у всех групп кыргызов во 2-й половине XIX века были молочные продукты и мясо. Они были характерными для всех кочевых народов евразийской степи. Молочные и мясные продукты скотоводства в течение календарного года потребляли неравномерно. С середины весны до середины осени употребляли преимущественно молочные блюда, а в более состоятельных и зажиточных хозяйствах и мясные блюда. Однако, основная масса скотоводов в весеннее – осенний период мясные продукты употребляли нерегулярно. Зимняя пища была в основном мясной, кроме того использовалась молочная еда, заготавливаемая впрок в летнее время. Подобный традиционный сезонный пищевой режим отмечается исследователями у многих кочевых народов Центральной и Средней Азии [1.246, с. 65; 1.81, с. 64–75].

Пищу – *тамак*, *тамак аш*, *окат* – кыргызы подразделяли на следующие виды: по основному составу продуктов – молочные – *сүт тамак*, мясные – *эттен жасалган тамак*, каши и кашецеобразные – *атала*, *ботко*, *аш* (палоо); напитки – *суусундук*; по характеру приготовления: жидкие блюда – *суюк тамак*; по температурному режиму: горячие блюда – *ысык тамак*, холодные блюда – *муздак тамак*, теплое блюда (разогретое) – *жылымык*, *жылытма* (блюда, подвергшиеся вторичному приему); по рациону: легкая пища – *жеңил тамак*, нейтральная пища – *мүнөз тамак*; по режиму приема пищи: *өзөк жалгоо* – завтрак, обед – *тушкү тамак* или *туштук*, ужин – *кечки тамак* или *түнүк* (отличался калорийностью); дорожная пища – *жол азык* и ее разновидности (провизия) – *гулазык*. При регулярном обильном употреблении питательных (высококалорийных) блюд, обычно мясных – *чүйгүн тамак*, происходило несварение желудка – *күптүү*, в связи с этим переходили к легким жидким блюдам. А при длительном воздержании от мясных кушаний организм сильно ослабевал – *сууктайт*. Тогда для поддержания организма калорийными мясными кушаньями обязательно забивали скот или увеличивали долю

горячих блюд из продуктов земледелия в общем рационе питания. В летнее время при частом приеме горячительных блюд, наоборот, происходил перегрев — *ысылык*, тогда переходили к прохладительным блюдам.

Молоко и молочные продукты. В традиционной системе питания кыргызов среди всех продуктов, доступных широкому слою населения, были молоко и молочные продукты. Употребляли овечье, коровье, кобылье молоко, в меньшей степени козье, верблюжье. У кыргызов Внутреннего Тянь-Шаня, Алая, Памира в пищу употребляли также ячье молоко, отличающееся высокой жирностью. Цельное молоко кыргызы употребляли в крайне ограниченном виде, его давали детям в смеси с различными видами творога, а также в лечебных целях.

Молоко каждого вида животного перерабатывалось как отдельно, так и смешанно. Могли смешать овечье и козье молоко, по утверждению Ю.А.Шибяевой, могли добавить и верблюжье молоко [1.240, с. 109]. Вообще смешивание молока тех или иных видов животных у многих кочевых народов практиковалось, особенно в малообеспеченных скотом хозяйствах. Так, у казахов молоко рогатого скота сливали с верблюжьим и кобыльим только в малоскотных хозяйствах, при отсутствии необходимого количества продуктов [1.192, с. 28].

Все виды молока, за исключением кобыльего, подвергались тепловой обработке. Следует уточнить, что кыргызы получали *айран* также и из сырого молока, особенно в жаркую погоду, и перед употреблением к нему добавляли небольшое количество воды. Причем этот вид айрана встречается повсеместно. Парное молоко крупного рогатого скота давали людям, страдающими желудочными заболеваниями.

Молочная пища у кыргызов отличалась большим разнообразием, в основном совпадающим с молочной пищей народов Центральной Азии, Алтая, Южной Сибири. Сразу же после дойки молоко процеживали. Из молока делали в первую очередь *айран*: овечье и козье молоко кипятили в больших котлах, остужали, снимали сливки — *каймак*, а в остальное молоко клали закваску, которой служили остат-

ки старого, уже закисшего айрана, молоко перед этим, если оно совсем остыло, подогревали и закваску вливали в самую середину, размешивая. После этого сосуд с молоком накрывали. На другое утро оно было готово к употреблению. Айран пили как разбавленным с холодной водой, так и без него.

Путем дальнейшей обработки из айрана получали *сүзмө* и *курут*. Если первый, преимущественно, употреблялся повседневно, в качестве напитка – *чалап*, то второй, заготавливался впрок, на зиму, обычно в большом количестве. *Курут* употребляли в пищу в сухом виде или растертым и разведенным в теплой воде. *Сүзмө* заготавливали впрок. Для этого *сүзмө* после дополнительного подсаливания заливали в кожаные бурдюки – *чанач*, отверстие крепко перевязывали и в таком виде хранили всю зиму и весну. Чтобы верхний слой *сүзмө* не испортился, время от времени в бурдюк вливали свежий айран. Обычно к заготовке *сүзмө* впрок приступали поздней осенью, когда *курут* не просушивался из-за слабости солнечных лучей. Зимой *сүзмө* в бурдюке замерзало и не теряло своих вкусовых качеств. Иногда такое *сүзмө* называли *сүзмө катык*.

Сүзмө катык использовали в качестве дополнительного компонента для горячих блюд: *кесме көжө*, *жарма көжө*, *узмө* (из теста) *көжө* и др.

Из твердых молочных продуктов у кыргызов главное место принадлежал, безусловно, *курут* – кислый сыр. Его готовили из коровьего, овечьего, козьего, а также из ячьего молока. Технология его получения у всех групп кыргызов совпадает, что дает возможность дать обобщенную картину.

Кыргызы делают *курут* из отжатой и спрессованной творожистой массы, полученной в результате отцеживания айрана в специальном мешке. После заполнения мешка (в течение 7–8 дней) ее вливают в казан, подсаливают, затем тщательно равномерно перемешивают. После этого творожистую массу небольшими кусками кладут на циновку. Через некоторое время придают круглую форму и подсушивают уже на специальном приспособлении *сере* – навес из циновки. После сушки шарики собирают в специальный мешок и

хранят весь зимне-весенний период. У кыргызов встречаются две разновидности курута: *кайнаткан курут* и *туздалган курут*. Разница только в том, что первую разновидность курута получают путем кипячения творожистой массы, тогда как вторую без кипячения. Курут хранили иногда годами, и в этом случае он не терял свои вкусовые качества.

Мургабские кыргызы, чтобы получить курут, сгустившуюся массу выкладывали в казан и кипятили в течение 2–3 часов, выпаривая жидкость. Потом выкладывали массу в другую посуду, делали кусками небольшие шарики [1.240, с. 109].

Следует подчеркнуть, что богатые, зажиточные скотоводческие хозяйства имели возможность курут заготавливать впрок в большом количестве, нежели бедняцкие. Это давало возможность спокойно перезимовать, а в годы *джута* – массового падежа скота, избежать голода.

У кыргызов, кроме курута, существовал и другой вид сушеной снеди. По мнению Ю. А. Шибяевой, у мургабских кыргызов из снятого молока иногда делали особый сыр – *иш*, для чего молоко подогревали, добавляли прокисший айран, потом кипятили, процеживали свернувшуюся массу через цинковку из чия, скатывали в лепешки, весом по 1–1,25 кг и подсушивали [1.240, с. 109]. Однако *иш* делали непосредственно для еды, а не про запас, так как он плохо хранится и уже через несколько дней покрывается плесенью.

Из молока готовили такие широко известные среди тюркских скотоводов виды пицци, как *эжигей*, *ууз*, один из видов творожистого сыра из кипяченого овечьего или козьего молока [1.14, с. 15; 1.224, с. 288]. Его употребляли чаще всего в свежем виде, иногда в сушеном виде, заготавливали также на длительное хранение. При этом, чтобы придать особые вкусовые качества, шарики смазывали маслом, добавляли пряности. Иногда *эжигей* смешивали с курутом, кипятили, просушивали и получали *эжигей – курут* [2.9, с. 118].

Следующими основными видами пицци, полученными из молочных продуктов, являются различные сливки – *каймак* и масла – *май*. Существовали такие разновидности сливок: *жыйылган*, *бышкан* или *сыдырма каймак*, сливки, сня-

тые с кипяченого молока, *кам-каймак* или *бал каймак*, сливки, снятые с некипяченного молока. Для получения масла сливки подвергались дальнейшей тепловой обработке. При этом сливки, как с кипяченного, так и с некипяченного молока, смешивали и кипятили в казане примерно 2–3 часа и получали топленое масло – *сары май*. После ополаскивания холодной водой подсаливали (иначе при длительном хранении испортится) и хранили в овечьем желудке. Масло получали также путем взбивания рукой или ложкой [1.240, с. 109]. Этот вид масла назывался *жууган май* – сырое масло. Оно не предназначалось для длительного хранения. Его получали во время неожиданных перекочевков. Иногда его перетапливали. Третий способ получения масла – с использованием чаще всего деревянных или металлических маслоек. Сбивали масло также при помощи раскачивания сосуда-бурдюка, прикрепленного к седлу. Во время езды из молока сбивалось масло [1.227, с. 57].

Следующая группа продуктов питания основана на верблюжьем и кобыльем молоке. Эти виды молока являются составной частью системы питания почти всех кочевых народов евразийских степей. Однако, у кыргызов во второй половине XIX века наибольшей популярностью пользовалось кобылье молоко, нежели верблюжье, хотя и молоко последнего не вышло из употребления. Многочисленные исследования, посвященные изготовлению кумыса из кобыльего молока свидетельствуют, что кыргызы в переработке этого вида продукта скотоводства достигли совершенства.

В отличие от остальных видов молочных продуктов, употребление верблюжьего и кобыльего молока носило сезонный характер – в летне-осенний период. Ни какие снеди из этих продуктов, по нашим данным, не заготавливали впрок. В зажиточных хозяйствах иногда, особенно в лечебных целях, и зимой делали кумыс.

Молочные блюда и напитки. В традиционной пище кыргызов выделяется целый состав блюд, ингредиентами в которых выступают молочные продукты: сүзмө, курут, айран, жуурат. Литературные источники, полевые изыскания автора свидетельствуют, что во второй половине XIX и начале

XX веков у кыргызов не было блюд, приготавливаемых исключительно на молоке тех или иных домашних животных. Исключение составляет *малкам* – кушанье, известное среди северных кыргызов, преимущественно, в зажиточных хозяйствах. Мясо жирного барана разваривают в кобыльем молоке с добавлением сахара до кашеобразного вида, отделившиеся кости вынимают из котла [1.14, с. 18; 1.102, с. 15]. Иногда свежее кобылье молоко варили с овечьими курдюком, такое блюдо называлось *бал* – мед. Во всех остальных случаях различными молочными продуктами приправляли жидкие блюда: *кожо* – похлебки из различных видов муки, *кордо* – похлебка из риса; *атала* – болтушка, похлебка из воды, муки и кислого молока и т.д. Чаще всего добавление приправ в разные жидкие блюда кислым молоком называлось – *катыктайт*. И в зимнее время в качестве затирухи использовался курут, что придавало пище вкус и питательные свойства. Кислым молоком, курут, сүзмө, а также кумысом приправляли также мясные бульоны. Например, приправленный кумысом (иногда айраном) мясной бульон называли *ак серке* или *чыгыр*.

К категории молочных блюд относятся также отмеченные выше *эжигей*, *ууз*.

Молочные напитки также отличаются большим разнообразием. При этом четко можно выделить два основных типа молочных напитков: напитки из продуктов, подвергшихся тепловой обработке, и напитки из заквашенного кобыльего и верблюжьего молока.

К первому типу относятся *айран*, *чалап* (айран, или сүзмө, разбавленное водой) и его разновидность *чаңыт* (от чалапа отличается тем, что в чаңыте количество воды больше, чем в чалапе) и др. Ко второму типу относится перебродившее в специальном кожаном сосуде *саба* кобылье молоко – *кымыз* (*кумыс*), чрезвычайно популярный у всех групп кыргызов, сезонный напиток. Кобылье молоко на разных стадиях приготовления имеет различные названия, и, главное, любое из них пригодны для употребления. Так, только что заквашенное молоко называется *саамал*. Его пили в основном в лечебных целях. После вечернего удоя кобылиц моло-

ко сливают в бурдюк и взбалтывают как следует. Утром, невзбалтывая, осторожно снимают сверху жидкость, которая отстоялась. Она называется *тундурма*, крепче кумыса, и пили в основном в богатых хозяйствах. Однако, основная часть кобыльего молока шла на приготовление кумыса. Его после каждого удоя кобылиц (каждые через 2 ч.) вливали в кожаный сосуд *саба* и периодически интенсивно взбалтывали. Перебродившуюся таким образом молочную массу называли *кымыз*. Его употребляли все, от мала до велика.

Существовал также напиток *коорчок*, который употреблялся в основном на пастбище овечьими пастухами – *койчулар*. К.К.Юдахин дает такое описание этого напитка: «Коорчок – питье овечьих пастухов, приготовленное из овечьего или козьего молока, заквашенного кумысом или айраном» [1.102, с. 426]. Иной способ приготовления коорчок имеется в архивных материалах Ф.А. Фиельструпа, записанный в местности Аламедин у рода болокбай, подразделения племени солто: «Отправляясь на пастбище, пастух берет с собой немного кумыса. На солнце он становится очень крепким. В степи надаивает в сосуд с кумысом овечье и козье молоко, взбалтывает смесь и оставляет лежать некоторое время, потом пьет».

Мясо и мясные кушанья. Во второй половине XIX и до начала XX веков в пищевом рационе кыргызов важную роль играло мясо. Кыргызы употребляли в пищу баранину, конину, говядину, в меньшей степени верблюжатину, козлятину. В районах яководства в пищу часто употребляли мясо яков. Особо ценились баранина и конина. В богатых хозяйствах пренебрежительно относились к говядине, так как его считали вонючим – сасык, а тех богачей, которые имели большое количество коров, называли сасык бай – букв. «вонючий бай». Для заготовки мяса впрок предпочитали забивать овец и лошадей. Существовали следующие способы заготовки мяса: *кургатуу* – вяление, *тондуруу* – замораживание, *сурсутуу* – копчение.

Мясо потребляли только в вареном и жареном виде. Первый способ представлял собой наиболее распространенный вид приготовления мясных кушаний. Для этого мясо, раз-

деленное по суставам, если это баранина, или в разрубленном виде, если это конина или говядина, опускали в холодную воду и варили, предварительно подсолив. В некоторых районах мясо варили не подсаливая. При употреблении обмакивали в пересоленной воде, которая подавалась в чашках вместе с мясными кушаньями [1.172, с. 109]. Время варки мяса зависело от его вида. Как правило, мясо крупного скота варилось долго, в течение от трех до пяти-шести часов, в зависимости от высоты местности. В высокогорных районах из-за разреженности воздуха мясо варится дольше, чем в равнинных местностях. В процессе варки мяса, периодически снимали пену, накипь – *чий кобук, иткел*. Следует указать на очень важную деталь, которая имеет этнокультурное значение: кыргызы употребляли мясо как в хорошо сваренном, так и слегка недоваренном, жестком виде, особенно баранину. Последнее имеет наименьшее распространение и локализуется отдельными районами юга Кыргызстана. Известно, что в таком виде употребляли мясо монголоязычные народы, в частности, калмыки. Вторым, жаренным способом, пользовались не часто, в дни пиршеств, во время похода или находясь на охоте, т.е. в экстремальных условиях. На жарку шло мясо из второстепенных частей туши и внутренности. Мясо варили в чугунных котлах – *казан*. Существовали и другие, экстремальные, способы жарки и запеканки мяса, которые использовали охотники, пастухи в полевых условиях: *таш кордо, таш казан* – запекание туши мелкого скота с помощью раскаленных камней, забрасываемых через горловину в брюшную полость животного не освежеванную от шкуры; жарка в яме, засыпанной землей, на которой разводится костер, *шишкебек* – жарка над огнем костра и др.

Овца считалась наиболее предпочтительным животным для закалывания в честь небольшого количества гостей, а также для удовлетворения повседневных потребностей семьи в мясе. Для гостей предпочитали забивать валух, годовалых-двухгодовалых барашков, при этом предпочтение отдавали барашкам черной масти. Считали, что барашки этой масти обладают наилучшими вкусовыми качествами.

Блюда из баранины можно подразделить на две группы: блюда, приготовленные из внутренностей — *ич эт* и собственно мяса — *эт*. Из внутренностей — только что освеженного животного готовили *жөргөм* — кушанье из легких и желудка, разрезанные полосками и переплетенные кишками, *быжы* — мелконакрошенные печень и жир складывают в двенадцатиперстную кишку и варят в воде. У различных территориальных групп кыргызов встречаются несколько разновидностей *быжы*; если у иссык-кульских и нарынских кыргызов его готовят по вышеописанному способу, то на юге, в основном на Алае и Чоң Алае, готовят *быжы* или *олобо быжы* — это колбаса из мелконакрошенного и поджаренного мяса, с рисом или мукой. В Таласской долине применяют мозг, сало и кровь, жир должен быть внутренним. Однако, у всех территориальных групп кыргызов для приготовления *быжы* используется печень, мелконакрошенное мясо, сало, а также кровь. Из внутренностей готовили блюда, известные всем группам кыргызов как *олобо* или *куйган өпкө* — кушанья из легких овцы, наполненных молоком, топленным маслом и сваренных в воде.

Мясные блюда из баранины, в основном, состояли из *куурдака* — жаренные на масле мелкие куски мяса, *куйрук боор* — вареное курдючное сало и печенка и, собственно, *эт* — мясо. При распределении кусков мяса для гостей существовал строгий порядок, так как каждый кусок или части баранины — *жиликтер* имели свое значение. Для распределения кусков мяса на угощениях назначался специальный человек — *чыгданчы* или *бөкөөл*. На него возлагалась очень ответственная роль — правильно распределять куски мяса между сотрапезниками. В случае ошибки, согласно нормам обычного права — *адат*, он нес ответственность, и, даже наказание в виде штрафа — *айып*. Куски мяса — *жиликтер* подавались в следующем порядке, по убывающей по престижности (речь идет о мясе мелкого скота): *жамбаш* — подвздошная кость, *жото жилик* — берцовая кость, *кашка жилик* — бедренная кость, *кар жилик* — лучевая кость, *куймулчак* — копчиковая кость, репица, *далы* — лопатка, *карчыга* — часть туши от ребер до ляжек, *омурткалар* — позвоночни-

ки. В отношении бараньей головы у различных групп кыргызов существовали разные традиции [1.3, с. 158–159]. Баранью голову *баш* варили предварительно убрав нижнюю челюсть – *тил жаак*, которая не подавалась гостям, а употреблялась домочадцами. Саму голову у одних групп кыргызов подавали гостям, добавив к нему одну из почетных кусков, например: подвздошную или лучевую кость или ребра, у других групп подавали младшему из гостей. В чашках, предназначенных для женской половины гостей, самым почетным куском считается хвостовой отросток или копчик – *куймулчак*. Грудинку – *тош* подавали молодухам. У кыргызов Восточного Памира, Чон Алая [1.3, с. 159], а также Какшаала (Китай) самым почетным считался бараний курдюк – *куйрук*. Самой почитаемой частью мяса у кыргызов была задняя часть, крестец – *уча*, если это конина, *сан эт* – если это мясо овцы. Сан эт состоит из трех суставов-частей: жамбаш, кашка жилик и жото жилик. Эти части баранины всегда считались почетными – *аксакал или улуу* (старший) *устукандар*.

Существовал порядок, согласно которому некоторые куски мяса вообще не входили в состав гостевой трапезы. К ним, прежде всего, относится коленная кость до лопатки – *куң жилик*, шея или шейные позвонки – *моюн*. При подаче лопатки – *далы* в обязательном порядке срезали хрящ – *кечир*. Если за гостевой трапезой находились одни женщины, то голова барана никогда не подавалась.

Мясо козы, считалось целебным. При распределении гостям почетным была повздошная кость – *жамбаш*, остальное полностью совпадало как при распределении баранины.

В этнокультурных традициях кыргызского народа обычай распределения мяса по половозрастному составу гостей, по степени престижности тех или иных кусков *жиликтер*, по характеру трапезы – праздничный, по случаю встречи сватов, похоронно-поминальной, обрядовой, культово-ритуальной, имел исключительно важное значение. Судя по историческим источникам, этот обычай имеет глубокие корни и является одним из консервативных явлений этнокультурной истории народа.

Блюда из конины отличались меньшей сложностью, чем блюда из баранины. Однако конина, особенно мясо жеребенка, была всегда предпочтительнее, чем мясо остальных домашних животных. У всех групп кыргызов, за исключением памирских (мургабских), где лошадей было в меньшем количестве, в пищу употребляли конину. Естественно, она была доступна в основном для состоятельных хозяйств.

Из конины делали блюда, пользующиеся особой престижностью. Это, прежде всего, *чучук* – конская колбаса из подбрюшного мяса – *казы*. У кыргызов различных территориальных групп, встречались в основном три разновидности *чучука*: чучук, изготовленный только из подбрюшного жира, чучук из ребра, снятый вместе с подбрюшным жиром и *тай чучук* – колбаса из мяса жеребенка. Наиболее распространенными считались первая и третья разновидности.

Следует заметить, что в традиционной культуре кыргызов категорически запрещалось подавать гостям разрубленные на две части куски мяса мелкого домашнего животного. Что касается крупного скота, то мясо варили, предварительно разрубив на части. Однако, при подаче гостям учитывали престижность разрубленных частей.

Таким образом, вершиной культуры питания у кыргызов, без сомнения, можно считать распределение вареных кусков мяса гостям – *устукан*. Логично было бы делать вывод о том, что это явление появилось в эпоху разложения первобытнообщинных отношений, и оно возникло именно среди скотоводческих народов. Однако, определение престижности тех или иных частей туши животного, все-таки имеет более древний характер и, возможно, он сформировался в среде первобытных охотников. На такой вывод наводит обычай распределения туши убитого дикого барана, козла у кыргызов. Охотник после удачной охоты определенной часть мяса, в обязательном порядке, раздавал всем встречным. Этот ритуал носил название – *шыраалгы*, при встрече охотника с добычей произносили формулу своеобразного приветствия «*шыраалгы, батыр*» – «с удачной охотой, батыр». Охотник раздавал куски мяса согласно возрасту, социальному статусу в обществе. Иногда охотник мог таким образом раздать весь трофей.

Растительная пища. Во второй половине XIX в. в пищевом рационе кыргызов заметное место отводилось продуктам растительного происхождения. При этом использовали продукты как культурных растений, так и дикорастущих. Однако, несомненно, первые играли доминирующую роль. Исследованиями подтверждены, что навыки земледелия были давно известны всем группам кыргызов. Наибольшее распространение оно получило в районах, благоприятных к земледелию: приферганские районы, Кетмен-тюбинская, Таласская, Иссык-Кульская долины. В.В.Радлов, проезжавший в 1869 г. через Токмак на Иссык-Куль и по всему северному берегу в своих путевых заметках отметил, что земледелие у кыргызов распространено шире, чем у казахов. Своими собственными глазами видел покрытые пашнями земли от р.Чу и по северному берегу оз. Иссык-Куль [1.189, с. 84–85]. Земледелие было как поливное, так и богарное, последнее встречалось на высокогорном плато – так называемое *кайраки*.

Основными земледельческими культурами были: на юге Кыргызстана – пшеница, кукуруза, джугары, рис, люцерна, бахчевые культуры; на севере – пшеница, просо и ячмень, в небольшом количестве овес и люцерна. Посевы овса появились в крае под влиянием русского переселенческого населения [1.3, с. 88–89].

Имеющиеся сведения по типам блюд из целых зерен – дан, круп – *акшак* и муки – *ун* позволили составить типологию (см. табл. 1).

Таблица 1.

Типы блюд из целых зерен и круп.

Название блюда	Культура	Вид продукта	Дополнительные компоненты	Назначение блюда	Районы наибольшего распространения
Кеже (каша)	пшено пшеница ячмень	из целых зерен	айран	повседн.	повсеместно
Ууз-кеже	пшено пшеница	дробл.	кор. молозиво	обрядов.	повсеместно
Шорпо кеже	просо	дробл.	молоко	повседн.	повсеместно

Сүт көжө	просо	дробл.	масло	повседн.	повсеместно
Оруздама (сүмөлөк)	пшеница	дробл.	масло	обрядов.	повсеместно
Бертмө таруу	просо пшено	дробл.	молоко	повседн.	повсеместно
Бертмө ботко (каша)	просо ячмень	дробл.	молоко	повседн.	повсеместно
Жанчымал	просо	дробл.	сливки	повседн.	Тянь-Шаньский р-н
Саксай или көптүрмө	просо	из целых зерен	масло	повседн.	Таласская долина Тянь-Шаньский р-н
Конок аш (ботко)	просо	дробл.		повседн.	повсеместно
Аш или плов	рис	зерна	мясо морковь	обрядов.	юг Киргизии
Жарма (похлебка)	пшеница ячмень	дробл.		повседн.	повсеместно

Как видно из этой таблицы, блюда из целого и дробленого зерна составляли у кыргызов относительно небольшую часть в пищевом рационе. Тем не менее, они отличались большей демократичностью в плане доступности практически всем слоям населения и, с другой стороны, играли существенную роль в обрядовой жизни народа. К обрядовым блюдам, прежде всего, относятся *ууз көжө* и *оруждама* (*жыл көжө*, *чоң көжө*, *сүмөлөк*). *Ууз көжө* обычно готовили после отела крупного рогатого скота или ягнения овца и приглашали всех соседей или передавали им в небольших чашках. Блюдо *оруждама* связано, исключительно, с календарными обрядами. Оно готовилось только раз в году, во время встречи нового года по лунному календарю, который приходился на 20 число марта месяца.

Густая похлебка из пшена, заправленная кислым молоком – *көжө*, было характерным блюдом для всех групп кыргызов и считалось повседневной едой. Другой вид похлебки готовился из *конок* – итальянское просо (мегара), известное как *конок аш*. Зерно этого вида проса мельче, чем обыкновенное и имеет красноватый цвет. Его дробили в ступе, затем варили на пару. *Конок аш* употребляли в основном бедняки [1.117, с. 10].

Другими распространенными блюдами были каши – *бот-ко* из проса, чаще всего или из ячменя, а также из итальянского проса.

Представляют интерес и два других типа блюд из проса: *жанчымал* и *саксай* или *көптүрмө*. Для того чтобы приготовить жанчымал, просо сначала в целом виде варили в воде, затем, обычно на следующий день, просеивали через сито и жарили. Жареное просо несколько раз толкли, чтобы освободить от шелухи. Шелуху провеивали на ветру и просо еще раз толкли в ступе, чтобы получить толокно. Оставшееся дробленое зерно, добавив сливки, толкли в ступе, получившуюся массу употребляли в пищу [1.117, с. 10].

Другой тип блюда из проса *саксай* готовили следующим образом: отшелушившееся просо варили в молоке, затем, добавив небольшое количество топленого масла (так, чтобы оно покрыло тонким слоем поверхность массы), прикрывали плотно и долго держали в тепле.

Следует отметить, что многие из вышерассмотренных блюд в качестве дополнительного компонента, имели масло, сливки (сметана), кислое молоко. В очень бедных семьях каши готовили исключительно на воде. Все они удовлетворяли повседневные потребности и являлись неразрывной частью рациона питания кыргызов. С другой стороны, необходимо подчеркнуть, что в традиционной системе питания пища, приготовленная из проса, пшени, пользовалась популярностью почти у всех групп кыргызов. Это обстоятельство является одним из подтверждающих фактов о давности навыков выращивания проса.

Большое место в системе питания кыргызов во второй половине XIX и начале XX вв. отводилось блюдам из растертых в муку зерен. Особенно на исходе XIX века во всех районах Киргизии, где земледелие стало неразрывной частью хозяйства, в рационе питания населения заметно увеличилась доля мучных блюд. В тех районах, где земледелия, из-за суровых климатических условий и отсутствия плодородных земель, не было (преимущественно районы Внутреннего Тянь-Шаня), мучные блюда получили слабое развитие или отсутствовали вообще. Население покупало мучные продукты или обменивало на продукты скотоводства. Во вся-

ком случае, как свидетельствуют литературные источники к концу XIX века почти у всех групп кыргызов в пище присутствовали различные мучные блюда. Соотношение их в рационе питания, естественно, варьировалось. Типы блюд из муки отличались большим разнообразием (см. табл. 2)

Таблица 2.

Типы блюд из растертых в муку зерен.

Название блюда	Культура	Вид продукта	Дополнительный компонент	Назначение блюда	Районы распространения
Атала (болтушка)	пшеница просо ячмень	мука	кислое молоко	повседн.	повсеместно
Курут атала	ячмень	мука	курут, топл. масло	повседн.	повсеместно
Жарма атала	ячмень	толокно		повседн.	в основном Приферганские районы Кыргызстана
Жылма атала	ячмень	мука		повседн.	
Кеже атала	-	мука	сахар	повседн.	
Буламык (каша)	пшеница ячмень	мука	масло	диетическое питание	повсеместно
Май талкан (талкан)	пшеница ячмень просо	толокно	сливки (сметана)	повседн.	повсеместно
Талкан	кукуруза	мука	сахар масло	обряд.	Таласская долина
Тархалва	пшеница ячмень	мука	молоко топленное масло	повседн.	Каратөгин (Джерге-Тальский р-н Таджикистана)
Умач похлебка Сүт умач умач атала май токок	пшеница ячмень	мука	молоко масло катык	повседн.	Каратөгин.
Сүмөлөк атала	пшеница	солод		обряд.	Юг Киргизии

Как видно из таблицы 2, мучные блюда из различных видов муки являются существенным компонентом в пищевом рационе кыргызов. Некоторые из них, например *умач*, *атала*, в зависимости от основных и дополнительных компонентов, а также от степени густоты, назывались по-разному. И это разнообразие гораздо шире, чем выведено на таблице.

Из растертых в муку зерен получали два вида продуктов: собственно муку — *ун* и толокно — *талкан*. Из муки пшеницы, ячменя преимущественно готовили различные болтушки — атала, и похлебки — умач, а также густую кашу из прокаленной муки — *тархалва* [1.117, с. 10].

Небольшим распространением отличалось блюдо *май талкан*, известное так же просто, как талкан. Для этого талкан (толокно) проваривали в сметане (каймак) или в осадке после перетопки сметаны на масле — *чөбөгө* (или *тыбыт* у таласских кыргызов). Однако больше пользовались другим способом, более простым: в небольшое количество толокна вливали кипяченую воду, добавляли масло или сливки и сахар, тщательно смешивали и употребляли — *майга көөлөнгөн талкан, каймакка көөлөнгөн талкан*. Последним способом пользовались также во время военного похода, охоты, длительных переходов, когда в качестве провизии брали с собой толокно. Толокно использовали часто и как приправу в кумыс, чалап, жарму и др. напитки, чтобы придать больше питательности.

Другой вид талкана, из муки кукурузы (способ приготовления такой же, как и май-талкан), использовали в качестве обрядового блюда, связанного с рождением ребенка. Его подавали пришедшим на смотрины гостям, или гости уносили с собой небольшие порции. Женщины часть этого талкана давали своим детям, а частью осыпают *төр* — почетное место в юрте напротив от входа, с пожеланием иметь еще больше детей.

Переходим к рассмотрению типов блюд из теста.

Во второй половине XIX века в систему питания кыргызов стали приходить блюда из раскатанного теста. Не углубляясь в генезис этих блюд, отметим, что блюда из теста в территориальном отношении не имеют равномерного распространения. Более или менее они стали заметны в рационе питания кыргызов Чуйской долины (у солтинцев), Таласской долины (у племен саруу, кушчу, рода алакчын) а также приферганских районов юга Кыргызстана. Однако, проникновение блюд из раскатанного теста было настолько интенсивным, что уже в первой четверти XX века почти на всей территории страны встречаются блюда из теста, сва-

ренные в воде, бульоне и отчасти в молоке. Названия этих блюд разные: *көжө, гүлчө (күлчөтөй), кесме, жайма аш, кесме атала* и т.д., каждое из которых в зависимости от того, в чем варят и как кладут тесто, имеют еще несколько вариантов. Так, *көжө* подразделяется на *кескен көжө* – рваное тесто (рванцы), *сүт көжө* – тесто, сваренное в молоке, и др. Иногда в такие блюда добавляли кислое молоко, *сүзмө*, разбавленный в воде курут, отчего блюда становились питательными и вкусными. Большая часть этих блюд были жидкими и употреблялись сразу же после варки, в горячем виде. Однако, в рассматриваемое время раскатанное тесто, разрезанное в ленточки или квадратными кусками, стали заправлять мелконакрошенным мясом – *туураган эт*, или известный в просторечии *беш бармак*. Особенно он получил заметное развитие у кыргызов Чуйской, Таласской долин, граничащих с южно-казахскими племенами. У последних это блюдо получило название *гүлчө* (возможно этот термин является одним из фонетических вариантов общеизвестного среди тюркских народов термина *көжө*).

Следует отметить, что все эти блюда готовились из пресного теста. На тесто шла пшеничная мука, но наиболее распространенной была ячменная мука.

В начале XX века блюда из теста заняли прочное место в рационе кыргызов, а в дальнейшем получили самостоятельное развитие. Стали готовить вместе с мелконарезанным мясом, картофелем, добавлять различные специи и приправы. К ним в первую очередь относится *гүлчөтөй* – сложное составное блюдо, *кесме* или *кесме аш*.

Хлеб и хлебные изделия. Как показывают многочисленные исследования у скотоводческих народов, особенно кочевников, в общем рационе питания максимальное место занимали хлебные изделия. Доля их растет по мере оседания и интенсивным освоением навыков земледелия. К ним относятся и кыргызы.

Хлебопечение у кыргызов наибольшее распространение получило в южных районах Киргизии, а также на Каратегине. Оно основано на общих среднеазиатских традициях, носителями которых были преимущественно узбеки – сарты и таджики.

Печеный хлеб составлял незначительную долю повседневной пищи кыргызов. В то же время, мучные изделия в различных вариантах, сочетались с мясными и молочными продуктами; нередко они выполняли и самостоятельную роль в пищевом режиме. Выпечка теста в золе, поджаривание в сухом котле или сковородке, варка в жиру, бульоне, в воде являлись обычными и широко распространенными приемами приготовления мучной пищи. Однако у разных территориальных групп кыргызов эти приемы различались в деталях, что является малосущественным для составления типологии хлеба и хлебных изделий.

Хлебные изделия готовили из двух видов теста: пресного и кислого. У кыргызов существовали следующие разновидности хлеба – *токоч* или *нан*: *казан комоч*, лепешка из кислого теста, выпеченная в котле (называлась – также *катырма*, *калама*), *комоч* – хлеб, испеченный в сковороде на золе, *каттама* – сдобная слоенная тонкая лепешка, жареная на говяжьем жиру; *чабаты* – слоеная лепешка из пресного теста, печенная в сухом котле (каждый слой смазывали топленным маслом); *боорсок* – жаренные в животном жире или масле кусочки кислого теста, раскатанные и разрезанные в различные формы (обычно режут квадратиками и ромбиками, но встречались и *бурама боорсок* – винтовые боорсоки, *чий боорсок* – боорсоки продолговатые и тонкие); *май токоч* – жареные в жире большие круглые лепешки с двумя параллельными разрезами в центре и его разновидность – *челпек*, отличающийся от *май токоча* тем, что в центре имел небольшое круглое отверстие и др. Все эти виды хлебных изделий встречались повсеместно. Представляют интерес сообщения французского ученого Г. Бонвало. При посещении одного из южнокыргызских племен его угостили каттамой (катлама у Бонвало), процесс приготовления которой в описании автора выглядел следующим образом: «Один взял из мешка горсть муки, положил ее в деревянную миску, налил воды и замешал. Когда тесто поднялось, он дал его другому пастуху, который раскатал его на камне, побил между обеими руками и изготовил тонкие лепешки. Положив в котел баранье сало, он погрузил туда лепешки, пока

они хорошо не испеклись. Катламак очень вкусен и хорошо усваивается желудком» [1.44, с. 57]. Интересен другой вид изделия из кислого теста, способ приготовления которого такой же, как и май токоч, однако он имеет более широкую форму и раскатан тоньше. Название его *чозмо*. Его раньше готовили в новом году в богоугодных целях — кудайы, т.е. он носил обрядовый характер [1.117, с.10]. Наибольшее распространение получили *комоч нан* или *комкормо*, печеная в сковороде на золе. Видимо, из-за примитивности выпечки его можно считать вслед за боорсоками более ранним хлебным изделием. Его готовили из кислого теста.

В это время наибольшее распространение получила выпечка хлеба на тандыре (глиняная печь для печения лепешки и пирожков) и в русской печи. Хлеб, выпеченный в тандырах, в основном был характерен южным районам Киргизии, отчасти, Таласской и Чуйской долинам. В остальных районах выпечка хлеба в золе сохранялась устойчиво. Хлеб, выпеченный в тандырах, назывался *тандыр нан* или чаще всего по названию культуры, из муки которой пекли хлеб: *арпа нан* — ячменный хлеб, *тарык (таруу) нан* — просяной хлеб, *загра (зыгыра) нан* — хлеб из жугары, конок нан — хлеб из мегары (итал. проса) и др. Однако, как свидетельствуют наши полевые материалы, тарык нан, конок нан выпекали также в горячей золе.

Некоторое распространение в пище киргизов получили пресные блины или оладьи — *куймак*. Для этого обычно использовали просяную муку.

Таким образом, во второй половине XIX, особенно на рубеже веков, в системе питания кыргызов присутствовали различные типы хлебных изделий. Различались они по характеру теста, продукту, технологии, иногда по придаваемой им форме. Естественно, многие из них употреблялись повседневно, а некоторые, например, боорсоки, май токоч, готовили в праздники, для поминок по усопшим.

Напитки. В системе питания киргизов большую группу занимали различные напитки из продуктов скотоводства и земледелия. Их можно подразделить на два вида: собственно, напитки и хмельные напитки.

Безалкогольные напитки составляют основную долю напитков. Наибольшее распространение получили напитки из молока и снеди. Можно выделить следующие типы: *айран* – кислое квашеное молоко, слегка разбавленное водой или без воды, его разновидность *какырым* – напиток из смеси айрана и кумыса; *жуурат* – цельное кислое молоко; *сүзмө* – отцеженное кислое молоко; *чийдем* – айран, разбавленный водой; *чаңыт* – айран или сүзмө, разбавленное водой; *кымыран* – кипяченое молоко (кислое или пресное), разбавленное водой и др. При наличии толокна перед употреблением напиток приправляли им. Это придавало вкус и питательность. Делали напитки также из затерухи – *курут*.

Все эти напитки готовили из козьего, овечьего и коровьего молока. Из верблюжьего молока делали только кумыс – *тоо кымыз*. Также на кумыс шло кобылье молоко. В бедняцких хозяйствах готовили *уй кымыз* – коровий кумыс, для чего использовали небольшое количество кобылье кумыса.

Следующую группу составляли напитки из толокна, муки, различных круп, т.е. продуктов земледелия. Их можно подразделить на такие типы: *максым* – кислое питье, приготовляемое из дробленого ячменя без солода (не хмельное), *ачкыл жарма* – напиток из дробленого жареного зерна пшеницы или ячменя (иногда пили как похлебку, см. табл. I). В зависимости от дополнительных ингредиентов жарма имела такие разновидности, как *сүзмө жарма*, *сүт жарма*, *сорпо жарма* и т.д.

Перечисленные напитки иногда приправлялись кислым молоком, затерухой.

Во второй половине XIX в., по другим историческим сведениям еще раньше, кыргызам были известны хмельные напитки [1.50, с. 343–344; 1.189, с.349]. Существовало два типа хмельных напитков: *бозо*, из которого перегоняли водку, и молочная водка – *арак*, *чагырмак* перегонялась из кумыса на специальном аппарате – *капка чорго*.

Существовали и другие способы получения хмельных напитков из кумыса и бозо, не перегоняя их. Например, чтобы получить сильный хмельной напиток из кумыса, на

дно бурдюка – *саба* клали очищенный корень растения *кучала* – чилибуха. Иногда, чтобы повысить крепость молочной водки чилибуху бросали прямо в водку. Для крепления кумыса использовали также корень растения *ак кодол* – аконит круглолистный.

Хлебные напитки в основном были достоянием имущих слоев населения. Однако бозо, а также водка, перегоняемая из него, были доступными для всех.

В рассматриваемое время у всех групп кыргызов в пище особое место занимал *чай* [1.50, с. 257; 1.136, с. 255]. Однако, наибольшее распространение он получил в южных и западных районах страны, тогда как в северных и северо-восточных районах он пользовался меньшей популярностью. Чай, в отличие от многих продуктов питания, имел привозной характер. Употребляли в основном плиточный чай, в его отсутствие применяли дикорастущие заменители. Чай заваривали трех видов :чай с молоком, без молока и зеленый чай. Особняком стоит *куурма чай* – аналог калмыцкого чаю. Чтобы его получить, сначала жарили на масле муку или талкан (толокно), затем заливали водой, молоком и кипятили. В готовую смесь добавляли соль, масло, для придания питательного свойства клали мелконакрошенное вяленое мясо, бараний курдюк. Куурма чай наибольшей популярностью пользовался в северных районах Кыргызстана.

Таким образом, традиционная пища кыргызов, её материальный состав, набор блюд и т.д. основывались на продуктах скотоводства и земледелия. Однако продукты скотоводства играли доминирующую роль и придавали пище этническую специфику, а именно, мясомолочную направленность всей системы питания. Мясные блюда, различные напитки на всей территории расселения кыргызов в целом были однотипными, что позволяет заключить, что этот пласт пищи у народа устойчиво сохранялся. Распространение мучных блюд и изделий отличались неравномерностью, что зависело от степени развития земледелия в тех или иных районах и интенсивности межэтнических контактов с носителями оседло-земледельческих традиций. Однако пища из проса и пшена имела наибольшее распространение и, глав-

ное, отличалась разнообразием. Существующее мнение в этнографической литературе о том, что она была характерна для полукочевого населения Центральной Азии с давних времен, вполне подтверждается на кыргызском материале.

В системе традиционных социальных отношений пища играла мощную роль социального регулятора общества. В общественных трапезах любой вид пищи приобретал особый статус, чем во внутрисемейных трапезах, хотя и в последнем, строго соблюдался порядок старшинства. Старшим, как по положению, так и по возрасту, давали престижные виды пищи.

Особой придирчивостью отличалась подготовка и подача блюд во время приема гостей в обрядах жизненного цикла: рождение ребенка, свадьба, похоронно – поминальных действиях и т.д. В них большинство элементов пищи имело ритуально – символический характер.

*Глава 5.***НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ
СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ:
ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ****5.1. Гостеприимство. Статус гостя**

Гостеприимство в системе культуры кыргызского народа занимает особое место. Являясь этномаркирующим признаком этнической культуры народа, оно представляет собой богатое по содержанию и разнообразное по смысловой нагрузке социальное, общественно-семейное явление. Институт гостеприимства оказывал и продолжает оказывать существенное воздействие на формирование поведенческой культуры народа в целом.

В этнологии гостеприимство принято считать универсально распространенным общественным институтом, обеспечивающим гостю прием и заботу. Оно возникло в первобытном обществе при совместном использовании членами разных племен охотничьих, собирательских и т. п. угодий, в целях обеспечения взаимной безопасности. Позднее превратилось в настоятельную необходимость, поскольку участились контакты и конфликты между различными группами людей. Со временем сложились обычноправовой кодекс и этикет гостеприимства, предписывающий предоставлять любому гостю кров и пищу, заботиться о нем и выполнять все его просьбы, мстить за ущерб его личности и имуществу [1.196, с. 39–40].

История кыргызского гостеприимства уходит вглубь веков. Она тесно связана с историей социальных отношений евразийских скотоводов и кочевников: скифов, саков, усуней, гуннов, древнейших кыргызов, тюрков и монголов. Существующие письменные источники убедительно свидетельствуют, что гостеприимство у этих народов было возве-

дено в высокую степень, освящено определенными правилами, выработана система ритуалов. Безусловно, на протяжении длительного исторического развития под влиянием различных факторов обычай гостеприимства подвергался трансформации: одни его элементы безвозвратно исчезали, другие видоизменялись. Однако, статус гостя, определенные обязанности по его приему и проводам, оставались неизменными. Как и прежде, гость считался желанным человеком, а гостеприимство – обязательным ритуалом.

Кыргызский народ, как один из преемников евразийских кочевнических традиций [1.153, с. 20–21], сохранил, приумножил традицию гостеприимства, более того освятил специальными правовыми нормами – адатом, неписаными, но неукоснительно осуществляемыми правилами. Именно, в гостеприимстве как таковом, более ярко и убедительно отражена преемственность кочевнических этнокультурных традиций: щедрость, заботливость, внимательность, учтивость, деликатность, готовность предоставить убежище любому, кто подвергался опасности.

Институт гостеприимства, как составная часть соционормативной культуры кыргызского народа в целом, состоит из следующих основных элементов: прием гостей, обеспечение пищей или угощением, предоставление ночлега, корма для верховых лошадей, гарантирование безопасности гостям, охрана их имущества и транспортных средств, развлечение гостей, одаривание, проводы и др. Все эти элементы в полном объеме присутствовали в традиционном кыргызском гостеприимстве, они очень важны и в современных условиях [1.121, с. 276–286].

Кыргызская семья всегда жила в ожидании приезда гостя. Для него готовили одеяла из дорогих материй, орнаментированные войлочные и шерстяные – для сидения на полу, богато украшали интерьер гостевой юрты и т.д. В запасе держали лучшие и престижные продукты питания, которые хранились в специальном деревянном ящике – *үкөк*.

Гостеприимство у кыргызов, несмотря на вариативность, имело в основном две формы: частное гостеприимство, когда отдельная семья, семейно-родственная группа *бир атанын*

балдары – дети одного отца – принимала гостей, и племенно-родовое (общественное) гостеприимство, когда группа, связанная кровнородственными или территориальными узами родов, организовывала многолюдное угощение. Такие угощения устраивались, как правило, родоправителями или вождями племен в честь поминальной годовщины – тризны (*аш*) известного человека или по случаю крупных событий в жизни племени или ее лидера.

Гость – *конок*, *мейман* всегда желанный человек в семье. В традиционных общинных отношениях кыргызов гость одной семьи являлся гостем всей семейно-родственной группы, айыла, и по правилам традиционного этикета, пользовался особым почетом и уважением.

Кыргызы классифицировали гостей по следующим видам: *кыз конок* – дочь – гость (в доме родителей), *куда тозуу* – встреча сватов, *чакырылган конок* – приглашенные гости (на семейные торжества), *кудай конок* – случайный гость; категория обязательных гостей – *милдеттүү конок*, которая входила во вторую – родо-племенную – форму гостеприимства. Это гости, приглашенные очень богатыми людьми на большие торжества. Таких гостей хозяева распределяли по юртам сородичей или подвластных людей, которые обязаны были угощать гостей, чаще всего за свой счет, предоставить ночлег, а также заботиться о содержании верховых лошадей, принадлежащих гостям. Это было одним из проявлений родовых отношений в традиционном обществе, формой солидарности и коллективной ответственности.

Ритуал встречи званых гостей обычно проходил далеко за пределами айла. Гости встречали всей общиной. Иностранцы, побывавшие в кыргызских краях, начиная со второй половины XIX в. среди всего прочего, всегда отмечали особую гостеприимность кыргызов, восторгались щедростью народа [1.50, 340–343; 1. 151, 35–43; 1.195, 204–209; 1.217, с. 48–49; 1. 44, 39–72].

Согласно нормам обычного права у кыргызов, в случае, если хозяин не забивал скот специально для гостя, он подвергался штрафным санкциям. Виновная сторона должна была выплатить штраф в виде одной лошади или халата –

чапан. Поэтому устои гостеприимства соблюдались строго. В связи с этим можно привести один из многочисленных примеров обязательного соблюдения данного правила гостеприимства. В начале XIX века в долине Какшаал (название горного хребта на границе между Кыргызстаном и Китаем) жил человек по имени Токсоба. Как-то ранней весной к нему в гости пожаловали несколько человек. Весной скот, еще не набравший массу, был не пригодным для забоя. Тогда хозяин, соблюдая священный закон гостеприимства, забил для гостей коня, которого готовил для скачек. Известие о таком гостеприимстве быстро облетело кыргызские кочевья и стало притчей во языцех [1.132, с. 120].

В случае отсутствия подходящего животного для забоя, принимающая сторона должна была взять его у сородичей в долг.

Если гость уезжал неудовлетворенным оказанным приемом, то считал себя оскорбленным. В отместку он мог угнать скот, в основном коней, или подвергнуть семью и их сородичей избиению. Такое поведение обиженного гостя не порицалось общественным мнением. Если такие факты допускались в отношении авторитетных людей, старейшин или правителей рода, племени, то обострение межродовых отношений, политической обстановки было неизбежно. Конечно, нельзя отсюда делать заключение, что только нарушение обычая гостеприимства приводило к межродовой вражде. Часто он выступал как серьезный повод обострения и силового решения более чувствительных межродовых, межплеменных конфликтов по вопросам использования пастбищных ресурсов, выгодных природно-климатических условий обитания или стремлением подчинить под свою власть мелких, ослабевших по каким-либо причинам, племени или рода. Обиды, конфликты на почве нарушения правил гостеприимства, преднамеренные или непреднамеренные ошибки во время угощения на больших тоях или тризнах (*аш*), могли иметь серьезные последствия, стать дестабилизирующим фактором в межплеменных отношениях.

Заявления о ненадлежащем приеме рассматривал по адату суд биев (у оседлого населения на юге – казиев). Санк-

ции зависели от степени нарушения общепринятых правил гостеприимства, к которым относились: ненадлежащий прием, отказ от закалывания скота или закалывание худосочного животного, отказ в обеспечении ночлега или непредоставление хорошей постели, потеря верховой лошади или непредоставление корма для нее и т. д. Решение суда подлежало немедленному и неукоснительному выполнению, среди которых было и санкционирование повторного принудительного угощения [1.218, с. 540–541; 1. 59, 223–224].

Гостей принимали обычно в юрте. Состоятельные семьи в честь прибытия гостей могли устанавливать гостевую юрту, особо украшенную дорогим интерьером: войлочными коврами, вышитыми настенными панно, развешенными или устланными на полу шкурами диких зверей, напротив входа в юрту на деревянных сундуках складывали, специально для гостей расшитые одеяла, по периметру юрты на кончиках решетчатого остова развешивали различные изделия из войлока, ковровые и тканые сумки и т. д. У оседлых кыргызов гостей принимали в гостевом помещении многокамерного дома. Интерьер этого помещения полностью повторял интерьер юрты. Помимо этого, богатые могли рядом со стационарными домами устанавливать также юрту и в ней принимать гостей. Такой прием считался более престижным и почетным, чем в глинобитном доме, и практиковался еще в средние века в Караханидском государстве, одним из создателей которого был кыргызский народ. Хан принимал гостей и иностранных послов в ханской юрте, установленной во дворе ханской ставки, хотя имел каменные постройки – дворцы [1.191, с. 149–153]. Это было данью кочевнической культуре, поскольку основная военная сила ханства состояла из тюркских кочевников, и понятным было стремление правителей продемонстрировать перед иностранными гостями престижность собственной культуры.

У кыргызов любое общественно значимое действие, как правило, сопровождалось организацией трапезы (угощения) – *коноктоо*. Угощение устраивали по различным поводам, однако распространенными были праздники, связанные с жизненными и семейными циклами. Обычаи гостеприим-

ства сохранялись и в дни похорон и поминальных трапез, их ритуал, безусловно, отличался от обычных.

Одним из основных элементов гостеприимства было обеспечение питанием, имевшее форму торжественного угощения в рамках гостевой трапезы.

Поскольку, доминирующим типом хозяйства у кыргызов было скотоводство, предпочтение отдавалось продуктам животного происхождения, нежели продуктам земледелия. Для гостя забивали молодняк, мясо таких животных отличалось мягкими вкусовыми и питательными свойствами.

Традиционное гостеприимство предусматривало прием пищи на полу, на специальной скатерти – *дасторкон*, *тасмал*. Если скатерть по размеру была больше, чем количество гостей, то ее старались не сгибать, а слегка собирали плюшем у ног. Вообще скатерть стелили по числу гостей, чего в запасе имели несколько штук. Сгибание скатерти осуждалось, т.к. символизировало сокращение достатка семьи, уменьшение поголовья скота, либо неуважение к гостю.

Состав блюд на гостевых трапезах был ограниченным. Всю трапезу условно можно подразделить на два этапа: на первом этапе принимали легкую пищу – блюда и еду на кисломолочной основе, разные похлебки и напитки – *кумыс*, *максым*, *жарма*, *бозо*, в состоятельных семьях подавали чай. В зависимости от материального состояния семьи, сервировка гостевой трапезы заметно различалась. Обязательными атрибутами дасторкона были хлебные изделия *борсоки* – жаренные в масле кусочки кислого теста, *май токочи* – тонкие лепешки, жаренные в масле. Постоянный атрибут меню – *каттама* – сдобная слоеная лепешка. На втором и завершающем этапе – мясные блюда.

В угощении гостей особое место занимали мясные кушанья. В их подаче гостям наиболее ярко проявляются социальные отношения в обществе по признакам пола, возраста, социального статуса. Истоки этого явления, без сомнения, уходят в древность, в эпоху разложения первобытных общинных отношений, когда половозрастная система взаимоотношений становится доминантной. Мужчины и женщины на первом этапе гостевой трапезы находились за общим

дасторконом, при этом сидели раздельно: мужчины с левой стороны от входа в юрту, женщины – с правой. При приеме мясной пищи гости в обязательном порядке разделялись, и каждая группа составляла замкнутый круг.

Как было отмечено, наиболее предпочтительными видами животных для закалывания в честь гостей считались лошадь и овца. Выбор скота зависел от статуса гостей и их количества. Для малого количества гостей забивали мелкий скот, для большого – крупный, обычно лошадь. В редких случаях могли забить и верблюда, однако в XIX в. этот обычай пошел на убыль, т.к. уменьшилось поголовье верблюдов, важных при перекочевке тягловых животных. Но в источниках, относящихся к последней четверти XIX и первой четверти XX вв., встречаются случаи, когда для гостей забивали верблюжонка – *тайлак*. Для почетного гостя забивали лошадь. Если забивали мелкий скот, то это должен быть валух или одно-двух годовалый барашек черной масти, который как отмечено выше, обладает наилучшими вкусовыми качествами и целебными свойствами. Убой происходил в обязательном порядке в присутствии гостя или гостей. Перед закалыванием животного читали молитву – *бата*, благопожелания, для чего гости и хозяева вставали позади жертвенного животного лицом к заходу солнца, в сторону Кибла (Кааба). Животное укладывали перпендикулярно (левым боком) головой на юг.

Блюда из баранины подразделены на две группы: блюда, приготовленные из внутренностей, – *ич эт* и собственно мясо – *эт*. Последнее по составу делится на две группы: бедро – *сан мучо* и передок – *кол мучо*.

В гостевой трапезе самым ответственным этапом были подача и распределение мяса. Это явление занимает одно из центральных мест во всем ритуале гостеприимства. Половая, возрастная, отчасти социальная сегрегация в связи с приемом мясных блюд представляет собой устойчивое ритуально-символическое действие в традиционном гостеприимстве кыргызского народа [1.117, с. 7–14; 1.118, с. 53–59].

Куски мяса, предназначенные для подачи гостям, называются – *устукан*, а сам процесс распределения мяса на

гостевой трапезе – *эт тартуу* или *устукан тартуу*. Устуканы подразделялись на старшие – *аксакал*, *улуу* и младшие *кичүү* или рядовые – *жөнөкөй*. Такие же категории выделяли и из кусков мяса конины.

Существовали два способа подачи вареного мяса гостям: 1) для варки и подачи мяса назначается столтник – *бөкөөлчү*, *чыгданчы* – человек, ответственный за распределение кусков мяса гостям. Он заранее осведомляется о составе гостей, выделяет среди них особо почетных по степени родства или положению в обществе. Это делается с целью безошибочной подачи мяса по степени статуса гостя. В этом случае каждому гостю столтник кладет в чашку мясо – устукан. 2) если в составе гостей имеются одинаковые по своему социальному положению в обществе люди или малознакомые, то столтник кладет в чашку самые почетные куски мяса и подает каждому, начиная с почетного места со словами: «*Устуканыңыздарды таанып алыңыздар*» (буквально: узнайте и выберите свои куски). Этот способ распределения мяса между сотрапезниками позволял выйти из проблемной ситуации без особых осложнений. Куски мяса во всех случаях подавали по нисходящей: от самого почетного – куска к менее почетным.

Прием мясных блюд по сравнению с другими видами пищи был строго регламентированным. Гости должны есть не спеша, с толком, обглаживать мясо с костей аккуратно, не суетясь, при этом вести беседу на приятную тему, рассказывать интересные истории, легенды, предания, различные приключения и т.д. Через некоторое время после начала трапезы гости могли передавать свои устуканы с остатком небольшого куска мяса – *кешик* – домочадцам (детям, молодухам или хозяину). С целью получения заветного кешика у порога юрты могли мелькать перед взором гостей подростки, для которых получить его считалось удачей. В связи с этим существовало поверье, что через кешик переходит счастье, благополучие, высокое социальное положение, ум, талант, красноречие, знания, одним словом, все те положительные качества, которые имеются у гостя. Если дети не появлялись у порога юрты, гость мог укорить хозяи-

на за их невоспитанность, за то, что не пытаются взять кешик. Тот, кто не удосужился передать кешик или неаккуратно принимал пищу, обгладывал мясо зубами, как дикий зверь до кости или не оставлял на дне чашки мелкокрошенное мясо – *туураган эт*, удостоивался презрения. По окончании трапезы ему могли незаметно засунуть в карман или переметную суму – *куржун* – ту самую кость, или незаметно привязать (приторочить) к седлу. О таком госте мгновенно распространялись слухи как о скупом, неаккуратном человеке, не умеющем вести себя за трапезой.

Гости самостоятельно приступали к приготовлению блюда из мелкокрошенного мяса – *туураган эт*, *нарын* (беш бармак), из кусков мякоти – *сулп эт*, срезанные с устуканов. Крошили мясо гости сами, обычно этим занимались кто помоложе из числа гостей.

В гостевой трапезе существовал также обычай оставлять *табак түп* – остатки на дне чаши. Согласно народному этикету, это было, с одной стороны, знаком благодарности хозяевам за гостеприимство, с другой стороны – проявлением благородности и щедрости гостя. Однако такую «народную» интерпретацию вряд ли можно воспринять всерьез. Скорее всего, он связан с глубинными пластами народных поверий, в числе которых и то, что гость не должен унести, увезти то, что подается ему. Как правило, он должен оставить или передать какую-то часть угощений хозяевам или отдарить другими вещами. Это явление, по мнению многих ученых, своими корнями уходит в первобытную эпоху, когда «щедрость никогда не оставалась неоплаченной. Дар или почти любое отчуждение имущества всегда требовали соответствующего ответного подношения, причем нередко еще более ценного» [1.196, с. 121]. Весь смысл этого обычая у кыргызов заключался в боязни того, что гость может унести с собой благополучие, достаток, успехи семьи – *ырыскы*, что после визита неблагодарного гостя семью постигнет полоса неудачи – *ырыскы качат* (буквально: уходит благополучие). Поэтому, во время пребывания в чужой семье в качестве гостя человек всегда должен делиться тем, чем его угощают, отдаривать за подарки – *белек*, *тартуу*, *кийит* и т. д. Такая система даро-

обмена присутствовала практически во многих обрядах и обычаях. Порядок угощения гостей мясом сопровождался целым набором строгих правил, нарушение которых было абсолютно недопустимо. Безукоризненное соблюдение этикета угощения мясными блюдами демонстрировало достоинство семьи, рода и, конечно, авторитет их глав. Отход от правил или нарушение общепринятых обычаев осуждались, действия по их исправлению предпринимались сразу.

У кыргызского гостеприимства существовал обычай, согласно которому прежде чем подать гостю чашу, наполненную кумысом или другим напитком, виночерпий делал несколько глотков на глазах у гостя. Это свидетельствовало об уважении к гостю и отсутствии у хозяев злого умысла по отношению к нему. Кроме этого, при подаче мясной еды первым её отвеживал хозяин — *ооз тиет*.

Как известно, гостеприимство не ограничивалось только трапезами. В зависимости от повода встречи гостей (свадьба, праздники по семейным событиям и т.д.) сопровождалась массой различных мероприятий, проводимых в рамках тех или иных обычаев, обрядов и ритуалов. Массовостью, длительностью, насыщенностью проводимых мероприятий отличались свадебный обряд, тризна по умершему — *аш*, проводимые богатыми семьями. На тризну приглашали от нескольких сот до десятков тысяч гостей. По существу она проводилась как общеплеменное мероприятие. Каждый род, входящий в состав племени, обязан был принимать самое непосредственное участие в проведении тризны, нести материальные затраты, ответственность за прием, расположение и проводы гостей. Для каждой группы участников устраивали разные развлечения, венцом которых были конноспортивные игры.

Для гостей, прибывших по приглашению семьи, чаще всего устраивали козлодрание — *көкбөрү*, *улак тартыш*. Причем каждый раз тот, кто смог утащить тушу козла или теленка, победоносно бросал её у ног главного гостя, что было проявлением высшей степени уважения и почета. Победитель удостоивался почести гостя, который должен был его одарить каким-нибудь ценным подарком или деньгами.

Один такой случай живописно описывает в своих воспоминаниях очевидец – шведский путешественник Свен Гедин, побывавший в гостях у знаменитой в Туркестане женщины, правительницы кыргызов Алайской долины Курманджан Датки, прозванной иностранцами «Алайской царицей» в 90-х годах XIX века: «Передовой бросил баранью тушу к передним ногам моей лошади (имеется в виду лошадь Свена Гедина –А.К.). Словно дикие гунны или опустошающая разбойничья шайка, пронесли киргизы, описывая круг по полю, чтобы вернуться к нам через минуту. Тот, кому оказана честь бросанием к его ногам бараньей туши, обязан ответить на нее приглашением на достархан, что обыкновенно и делают киргизы, или горстью серебра, как сделал я» [1.195].

Для развлечения гостей могли приглашать и известных в народе или в округе певцов, виртуозных исполнителей на национальных инструментах, сказителей эпических произведений, знатоков исторических преданий и легенд.

Угощение гостя (гостей) в первый день имело строго регламентированный характер. Все внимание семьи и общины было обращено к гостям: и взрослые, и младшие принимали самое деятельное участие в их обслуживании. Каждый выполнял свои функции, распределенные заранее. Кроме этого, родственные семьи приносили продукты, в том числе готовые блюда, сладости, деликатесы и т. д. В следующие дни родственные семьи поочередно могли приглашать к себе гостя и угощать его.

Следует сказать о продолжительности пребывания гостя и его статусе по обычному праву.

Гость имел статус неприкосновенности. Однако, обычное право устанавливает временные рамки этого состояния. Как правило, неприкосновенный статус гость мог иметь в течение трех дней, в связи с этим существуют такие выражения, как «*конок кучунө кирет*» (буквально: «гость входит в силу»), «*конок кучунөн кайтты*» (буквально: «гость потерял силу или значение»). Обычно говорили «*конок эки түнөгөндөн кийин кучунөн кайтат*» (буквально «после двух ночевок гость теряет силу»). Также существуют поговор-

ки «*Бир кун конок, экинчи куну жөнөк*» (буквально: «В первый день гость, во второй – проваливай»), «*Конок бир кун консо – кут, эки кун консо – жут*» (буквально «Гость заночевавший – благодать, прошедший две ночи – беда»). По истечении этого времени гость должен либо уехать, либо временно влиться в состав семьи. В последнем случае на него возлагаются определенные обязанности по хозяйству или домашнему быту. ✠

Заслуживает внимания и система дарообмена.

Дарообмен – *кийит, белек, тартуу* – был одним из важных компонентов гостеприимства. По существу большинство неординарных случаев (праздник, встреча, удачное завершение каких-либо предприятий и др.) в жизни семьи или конкретного человека сопровождалось дарообменом сразу по истечении срока пребывания гостя. Соответственно через некоторое время должен был последовать ответ, адекватный приему и дарам. Дарами могли служить скот, одежда, вещи декоративно-прикладного искусства, домашняя утварь, убранство для верховой езды, предметы личного пользования и др. Состав и качество даруемых вещей и скота зависели от характера пребывания гостя или гостей: свадьба, похороны, торжества по случаю жизненного цикла, семейные события, переход на новое пастбище и т. д. На свадебной церемонии и похоронах к дарам относились с особой щепетильностью. Подарки зависели от возраста, пола, места в родственной иерархии, социального статуса, авторитета. Все дары должны были строго соответствовать этим параметрам, малейшее нарушение вызывало недовольство, склоки, что могло создать конфликтную ситуацию.

Таким образом, ритуал гостеприимства занимал важное место в социальных отношениях кыргызского народа. Многие его аспекты являлись составной частью традиционной духовной культуры, истоки которой, несомненно, уходят в эпоху разложения первобытных отношений и зарождения родового строя. В силу застоя родоплеменных отношений, вызванного экстенсивным характером кочевого скотоводства, многие обычаи и обряды, в том числе обычаи гостеприимства, сохранились на протяжении нескольких тысячелетий,

вплоть до XIX века. Видимо, это было связано с тем, что «потребность в институционализованном гостеприимстве была сильнее там, где еще неокрепшая государственная власть не имела возможности обеспечить безопасность чужаков политическими и правовыми средствами, т.е. в раннеклассовых, особенно в горских и кочевнических, обществах. В них засвидетельствованы по-прежнему очень развитые формы гостеприимства, имевшего ритуализованный, а подчас и сакрализованный характер, вплоть до предоставления убежища личным врагам или государственным преступникам» [1.196, с. 520]. Гость у кыргызов приравнивался к *кут*. Это понятие, широко распространенное у тюрков, выражало представление о зародыше, жизненной силе и благодати [1.33, с. 108–113; 1.34, с. 45–46]. В связи с этим существовала поговорка: «*Үйүңо конок келсе, кут келди*» (буквально: «Если пришел гость, то считай, что всевышний ниспослал благодать твоей семье»). Кыргызы также говорили: «*Алдыңа аш койсо, атаңдын кунун кеч*» (буквально: «Если тебя угощают, то ты должен простить за убийство твоего отца»). Пища в данной поговорке имела не материальное значение, а морально-символическое значение, как акт примирения. Эти выражения в целом, красноречиво свидетельствуют о значении гостя в культуре народа.

В заключении отметим, что ритуал гостеприимства в традиционной культуре кыргызского народа был важным общественно-семейным институтом, обладавшим всеми признаками стадийного характера: обязательный прием чужого человека, обеспечение его лучшей пищей, предоставление крова, охрана. Вместе с тем этикет приема гостя, поведенческие аспекты гостеприимства имели ярко выраженную этническую специфику. Многие ее аспекты перекликаются с культурой гостеприимства тюрко-монгольских кочевых народов Центральной Азии, что свидетельствует об общих историко-культурных корнях.

Помимо удовлетворения витальной потребности человека, пища имела важное социально-культурное значение. Ниже рассмотрим некоторые аспекты пищевой символики в контексте проблемы «власть и еда». Изучение соотноше-

ния власти, властных полномочий и еды позволяет выявить интересные стороны функционирования традиционной политической (потестарной) культуры народа.

Прежде чем приступить к анализу имеющихся материалов по данной теме, необходимо внести понятийную ясность словосочетаниям «пищевая символика» и «потестарно – политическая культура». Под первым автор подразумевает те виды пищи, которые в системе властных отношений занимают существенное место и выделяются от остальных по своему статусу, престижности, сакральности. Под вторым понимается совокупность индивидуальных позиций и ориентаций лиц по поводу осуществления «господства и подчинения, системы ценностных ориентаций в политической деятельности и ее отражение в ритуалах осуществления власти» [1.128, с. 24].

Потестарно-политическая культура является неотъемлемой частью традиционной культуры кыргызов в целом и представляет собой ее социально-духовную сферу, которая включает в себя культуру управления общиной, родом, племенем, налаживание взаимоотношений между ними, формы и методы принятия решений и др. Существенное место в этой системе занимала еда.

Как было отмечено, если гость уезжал неудовлетворенным оказанным приемом, то он принимал ответные меры по восстановлению нарушенных правил. Иногда ошибки гостеприимства служили поводом для решения застарелых межплеменных конфликтов. В качестве примера для подтверждения вышесказанного приведу реальный сюжет.

Дербишбай из подразделения *ото* рода курманкожо племени саяк в Кочкорской долине устраивал поминки по Медет датке, известному родоправителю из племени саяк. На поминках, во время поминальной трапезы, знатному гостю из племени солто Эшкожо была подана чашка с мясом баранины с добавлением хорошего, жирного говяжьего мяса. Увидев это, Эшкожо почувствовал себя оскорбленным, считая, что «подали бычье мясо с гепиталиями (буканын чыбыгын тартты), за что следует наказать». На поминках он договаривается с родоправителями племени сарыбагыш о на-

падении в следующем году на род курманкожо, из подразделения племени саяк, разделить ее по величине плетки — *камчыга ченеп бөлүп алуу*. Главный из них — Медет датка — умер, кто же может противостоять нам». Действительно, на следующий год был организован в целом неудачный военный поход против рода курманкожо.

Этот факт убедительно свидетельствует, что ослабевшие, вследствие смерти сильного лидера, род или племя неминуемо становились объектом политического или силового давления с целью установления над ними господства.

Представляют также интерес место и роль отдельных видов пищи в традиционной политической культуре кыргызского народа. К ним прежде всего относятся молочные продукты и хлебные изделия. Молочные продукты — *айран*, *кымыз*, *сүт*, а также напитки, приготовленные из кисломолочных продуктов, — *сузмо*, *курут* и т.д., символизировали сакральную чистоту, истинность намерений, благие пожелания. Путник, проходивший мимо поселений или кочевий, всегда мог рассчитывать на угощение, утоление жажды. Айраном, кумысом встречали кочевья, проходящие мимо пастбищ, выражали пожелания доброго пути, счастливого перехода до пастбища: «*көч байсалдуу болсун*», «*ак жалгасын*» и др.

Заслуживает особого внимания также значение материнского молока. Оно, помимо основного питания младенца, имело сакральное значение и играло глубоко символическую роль в духовной, социальной, а также политической культуре народа. У кыргызов, при отсутствии или нехватке грудного молока матери, младенца могла кормить грудью любая другая женщина, кормящая грудью. В этом случае дети, вскормленные одной грудью, становились *эмчектеш* — молочными братьями или сестрами. В более распространенном обычае кыргызов — усыновлении или побратимстве — материнское молоко выступало как символ родства. Человек, вкусивший материнское молоко, воспринимался как родной. Этот обычай часто встречается в реальной жизни, имеется отражение в фольклоре кыргызов. Так, в частности, в кыргызском героическом эпосе «Манас» подобным

образом происходит усыновление Алмамбета, впоследствии одного из главных сподвижников и полководцев главного героя эпоса Манаса. С другой стороны, усыновление, путем вкушения материнского молока, снимало конфликтные ситуации в межродовых и межплеменных отношениях.

Вообще традиция распределения частей вареного мяса была сильно развита в культуре тюрко-монгольских народов, и она требует детального историко-сравнительного и типологического исследования. Известно, что в системе государственной власти (ханской) кыргызской, тюркских, монгольских народов существовала специальная служба, отвечающая за продукты, приготовление и обслуживание хана, его семьи и гостей. К примеру, в Караханидском государстве функционировал стольник «аш башчы», «аш ишчи», «идишчи» [1.191, с. 149–153]. В поэме «Благодатное знание» Ю. Баласагуни устами Огдюльмиша назидал, какими должны быть главный повар, стольничий, муж, ведающий напитками, как должен вести себя гость во время угощений. Он придавал особое значение подбору кандидатур для службы в качестве повара и стольничего:

Бейт 2930:

*«Посол и писец если будут дурны,
От них много бедствий придет для страны.*

*А если и повар, и чашник лихи,
Заплатишь ты жизнью за все их грехи.*

*При выборе их, о элик, будь умел,
Вверяй лишь отборным ведение дел» [1.251].*

Как правило семьи рядовых общинников обязаны были делиться с богатыми сородичами лучшей пищей, прежде всего лучшими кусками мяса. Это происходило в целом в доброжелательной обстановке. Однако сильную деформацию получил этот обычай после появления института манапства у отдельных северокыргызских племен. Теперь рядовой общинник должен был отдать часть туши скота, заколотого впрок *согум*, или угостить манапа и его сподвижников. При проведении *тоя* – семейного пиршества – самая почетная

часть конины – *уча* – передавалась манапу домой, хотя это считалось нарушением общепринятых правил в кыргызском обществе. Согласно ему, как было отмечено ранее (см. раздел «Социальная иерархия и стратификация»), *уча* подавалась родовым старшинам, айльным старейшинам, почетным гостям, непосредственно присутствующим на праздничных или поминальных трапезах. Манапство как новый зарождающийся институт власти вклинивалось в традиционную структуру родоплеменных отношений и вырабатывало механизмы институционализации своего положения в обществе.

У кыргызов существовал целый ряд общественных сборищ, основу которого составляло коллективное принятие пищи. Эти сборища, в отличие от праздничных и ритуальных трапез, имели сезонный и половозрастной характер. Кроме этого, в организации и проведении некоторых из них прослеживаются явные черты властных отношений: старшинства, подчинения воле распорядителя, функциональных обязанностей каждого участника сборищ и пр. Во время полевых исследований мы убедились, настолько в прошлом были популярными такие сборища, как *жоро* или *жоро бозо*, *шерне*, *баштаңмай*, *үлүш*, *гап*. Последний был известен кыргызскому населению Ферганской долины. Он имел общие черты с половозрастными организациями, существовавшими у таджиков, узбеков и др. [1.190; 1.201; 1.193, с. 12; 1.23, с.130]. В конце XIX – начале XX вв. под влиянием новой социально-экономической обстановки, вызванной политикой русской колониальной администрации, эти сборища подвергались трансформации. В этнографической литературе социальная функция наиболее распространенных видов коллективных сборищ у кыргызов описана и интерпретирована [1.198, с. 158–206].

Здесь хотелось бы более подробно остановиться на одном варианте сборищ – *жоро*. Он, во-первых, является наиболее распространенным у всех групп кыргызов видом общественного развлечения, во-вторых, он отличается от других видов массовых развлечений исключительно однополым – мужским – составом участников, в-третьих, он выделяется от дру-

гих наличием строгой внутренней организационной структуры (воспроизводство модели власти) и, в-четвертых, коллективным приемом пищи *бозо* – напиток из проса.

Жоро организовывали только в осенне-весенний период, после перекочевки из пастбищ на зимние стойбища. В этот период во всех хозяйствах из проса готовили напиток бозо, который пользовался популярностью среди кыргызов. Он был питательным, по народным поверьям обладал лечебными свойствами и, самое главное, был доступным для многих рядовых кочевников. Кроме этого, он обладал в какой-то степени хмельными свойствами и мог подействовать на настроение человека. Эта сторона бозо исследователями почему-то упускается из виду. Сезон потребления жоро, начавшись где-то в сентябре – октябре, завершался в марте – апреле. За это время все участники поочередно устраивали жоро, а завершал его руководитель, назначенный в самом начале компании. Жоро имел следующую структуру: руководитель – *бий*, приказчик – *эрке бала*, два помощника бия – *сол аталык* и *оң аталык*, два виночерпия – *колбогу*, разносчик бузы – *кесе гул*, два привратника – *эшик агасы*, остальные участники – *жорокеч*. Внутри юрты располагались следующим образом: «на почетном месте, напротив двери, садился бий, слева от него – сол аталык, справа – оң аталык, эрке бала располагался лежа ближе к двери. У дверей, с двух сторон от входа, находились два эшик агасы; кол богу и кесе гул садились в центре рядом с корытом и котлами с бузой» [1.198, с. 164]. На определенном этапе развлечения к жоро присоединялся *саламчы*, новый персонаж, который проходил предварительный, шуточного характера, допрос. Его могли и не принять, все зависело от настроения участников жоро. «Иногда для саламчы ставили отдельную юрту, куда они могли пойти выпить бузы» [1.198, с. 165]. Трапезу завершали мясной пищей.

Таким образом жоро в шуточной форме воспроизводил социальную структуру и властные отношения кыргызского общества. Как правильно заметил Г.Е.Симаков, кыргызское жоро бозо «гораздо больше приблизились к развлечению, чем ... узбекские гаштаки и зиафеты, ритуал которых носил

подчас суровый и даже жестокий характер и власть которых часто распространялась далеко за пределы их собственных границ» [1.198, с. 167]. Генезис этого сборища связан с половозрастным делением общества, с древними мужскими союзами [1.201, с. 130; 1. 190].

Однако обстоятельства, которые остались вне внимания исследователей, требуют еще раз поднять вопрос о генезисе жоро.

Какой элемент в сборище считать системообразующим: сам сбор людей по половозрастному принципу или сбор по поводу коллективного распития напитка. Исследователи, в основном, сосредоточивали свое внимание на самом факте сбора, на его состав, структуру, решения, исполнение, на степень влияния на окружающее население, тогда как осмысливание самого факта коллективного распития и приема пищи остается за рамкой. Нам кажется, форму коллективного приема пищи на специфических сборах, подобно мужским или женским союзам, необходимо рассматривать в неразрывном единстве как взаимодополняющий, усиливающий факт единения людей по поводу общих целей. Пища, в одном случае могла выступить как символ нового продукта питания, причем лучшего, чем все предыдущие виды пищи; в другом случае – как высший акт скрепления договора, клятвы и т.д. Выше мы отметили факт присутствия пищевых символик в клятвенных договорах. Как известно, жоро завершался общим праздником, который устраивал бий, последний по очереди. Участникам последнего жоро были не только члены жоро, но все желающие данного айла, большое количество саламчы. Бий для этого случая резал живность, организовывал богатую трапезу, устраивал небольшие конноспортивные игры. Где признаки половозрастной организации, которые неукоснительно соблюдались в течение нескольких осенне-весенних месяцев? Их нет. Есть всеобщий праздник. Отсюда выдвигается гипотеза: может, пища или определенный напиток, в случае жоро – это бозо, обладали сакральностью или его считали пищей избранных. Если вспомнить, что у саков хаумоварги существовали какие-то священные галюциногенного свойства напитки из эфедры

[1.226], то почему нельзя допустить, что таким напитком у кыргызов, в рассматриваемое время, был бозо. Если он был священным, значит, существовали какие-то особые приемы его употребления, в том числе в кругу избранных людей. Во-вторых, сам сезонный характер организации жоро говорит о том, что он был временным сборищем. По завершении сезона популярность бозо сходилa на нет, *жорокечи*, участники жоро, разъезжались по пастбищам. Жоро теряло свою актуальность. Летом существовали другие сборища – шерне, но уже большей частью на семейной основе. На шерне основным напитком был кумыс, а само сборище каждый раз завершалось трапезой. В нем не было такой строгой организационной структуры, как у жоро, хотя следует признать, что какие-то элементы управления все – таки существовали (бий, он, сол башчы). Однако опять-таки объединяющим началом выступает пища, в данном случае – кумыс. Люди собирались не по поводу решения каких-то задач, а для коллективного приема пищи. Для решения каких-то внутри – или межродовых проблем, конфликтов созывались совершенно другого типа собрания, как – то *кеңеш*, *жыйын*. Эти формы собрания в обязательном порядке сопровождались убоем скота и коллективной трапезой.

Таким образом, несмотря на общепринятые заключения о половозрастном и стадияльном характере сборищ или союзов, нам кажется, что это явление требует более глубоких исследований с привлечением обширного круга источников. На наш взгляд, нельзя исключить первичность сборищ на основе коллективного приема особо ценного и почитаемого вида пищи, которые позже с усилением имущественного расслоения и появления различных партий по поводу власти и богатства трансформировались в половозрастные организации – в женские или мужские союзы со строгой внутренней регламентацией.

Пищевая символика также присутствует при заключении клятвенных заверений – *антташу*, *шерттешуу*, *убадалашуу*. Обычно клянутся, употребляя: *нан урсун*, *туз урсун*, *аш урсун* – пусть проклянет хлеб, соль, пища. У кыргызов, казахов и других тюрко-монгольских народов суще-

ствовал обычай скреплять *ант*, *шерт* – клятва, договор совместных военно-политических действий – закалыванием домашнего животного, чаще всего лошади определенной масти. Н.И.Гродеков об этом, как о распространенном явлении среди казахов, пишет (это в полной мере относится и к кыргызам): «При заключении условия для действия против общего врага собираются в одну юрту старики, юзбаши, тубеш (знаменщик) и прочие почетные лица партии для совещания; обязуются не выдавать друг друга в руки неприятеля; не изменять общему делу и не прятать добычи, а представлять ее всю для раздела. Затем режут лошадь белую (боз ат), или серую с лысиною (кок каска), или белого барана с желтою головою (ак сарыбас), со словами: «пусть будет убит, подобно этому животному, тот, кто изменит этому условию» (ар ким сол шерттен тайса, сол малдай сойылсын)» [1.59, с. 223–224]. Мясо жертвенного животного съедали все участники данного политического акта.

У кыргызов существовал целый пласт пословиц и поговорок, отражающий социальное и имущественное неравенство в обществе, выраженное через отношение к пище. К примеру: «*Бай-байбиче куймакта, кул менен куң – көмөчтө*» – «Господин и госпожа за оладьями, раб и рабыня у очага (сковородки)»; «*Бай жегени уча менен куймулчак, кедейдики – өпкө менен кекиртек, шыйрак менен шыймылчак*» – «Богач ест крестец и курдюк, бедняк – легкие и гортань, ножки да рожки»; «*Бай тойгонунан ынтыгат, кедей ачкасынан ынтыгат*» – «Бай вздыхает от передания, бедный от голода»; «*Байдан чай ичкенче, жоктон суу ич, бийден эт жегиче, байкуштан чай ич*» – «Чем пить чай у богача, лучше пить воду у нищего, чем кушать мясо у богача, лучше пить чай у бедняка» (Перевод на русск. – Авт.) [1.76, с. 120].

Анализ литературных данных и материалов полевых исследований автора позволяет заключить, что в системе традиционных властных отношений пища играла мощную роль социального регулятора общества. По существу, она была источником как снятия конфликтогенных ситуаций, так и фактором ее возникновения и обострения. В общественных

трапезах любой вид пищи приобретал особенный статус, чем во внутрисемейных трапезах, хотя и в последнем, строго соблюдался порядок старшинства. Старшим, как по положению, так и по возрасту давали престижные виды пищи. Вершиной этой культуры, без сомнения, можно считать распределение вареных кусков мяса гостям – устукан.

5.2. Система питания в период советских трансформаций (опыт анализа соотношений традиций и инноваций)

В этнокультурном развитии кыргызского народа XX век имел исключительное значение. В течение этого периода народ и его культура претерпели коренные изменения, ставшие возможными в результате коренного переустройства традиционного, преимущественно, кочевого общества. Процесс седентеризации, который со второй половины XIX века имел зачаточный характер, приобрел в послеоктябрьский период характер целенаправленной комплексной государственной политики. Итогом этого процесса стало закрепление кочевых и полукочевых хозяйств в определенных поселенческих структурах, массовое возникновения оседлых населенных пунктов, которые, в свою очередь, создали условия для преобразования всех сторон жизни народа, развития новых форм коллективного и кооперативного хозяйствования и т. д. Одновременно также шла целенаправленная и чрезвычайно напряженная работа по «искоренению пережитков, предрассудков, вредных обычаев и обрядов» традиционного кыргызского общества, создания новых форм сознания, общественного и семейного быта и т.д. Важнейшим составляющим этого процесса являлась эмансипация женщины, вовлечение ее в производственную и общественную жизнь, наделения ее политическими, социальными и культурными правами (в советском контексте).

Эти, поистине революционные, процессы, согласно советской официальной историографии, завершились к концу 30-х годов прошлого века, охватывая, таким образом, период менее двух десятилетий. Преобразовательный процесс шел в обстановке острой социальной (классовой) борьбы с кон-

сервативными слоями общества, имевшие различные формы сопротивления: от саботажа, откочевки, террора до вооруженного выступления (басмаческих и кулацких мятежей). Тем не менее, социально-экономические и культурные преобразования затронули все, без исключения, стороны жизни кыргызского народа. По существу формировался новый уклад жизни, общественных и семейных отношений, создавались новые социальные институты и отношения и т.д., закрепленные в законодательных актах советского государства. Таким образом, эти преобразования в дальнейшем этнокультурном развитии кыргызского народа, имели необратимый характер.

Однако это не означает, что традиционный уклад жизни, социальные отношения, институты и, в целом фонд народной культуры были окончательно утрачены. Часть из них, которая «не соответствовала» социалистической идеологии, была поставлена вне закона (запрет на многоженство, калымного брака, принудительной выдачи замуж, суда биев, казиев и т.д.). Однако, это не исключало существование их в латентных формах. Другая часть приспособилась к новым условиям, приобретая новые черты, третья часть (народное творчество, народно-прикладное искусство и т.д.) получила поддержку со стороны советского государства.

На примере исследования системы питания кыргызского сельского населения, проведенного перед распадом Советского Союза, проследим ее трансформацию, определим уровень и характер соотношений традиций и инноваций.

Прежде чем изложить результаты исследования, необходимо дать несколько замечаний понятийно – терминологического характера.

В этнологической литературе наибольшее распространение получает понятие «система питания». Оно формулируется следующим образом: «набор основных продуктов, употребляемых в пищу, и типы блюд, приготавливаемых из них, наличие характерных дополнительных компонентов типа приправ и специй, способы обработки продуктов и приготовления блюд, пищевые ограничения и предпочтения, правила поведения, связанные с приготовлением и приемом

пищи» [1.246, с. 4]. Этот подход, на наш взгляд, наиболее плодотворен, так как он не исключает возможность наличия локальных вариантов системы питания, что важно для данного раздела и позволяет рассматривать систему питания в целом «как явление бытовой культуры, находящееся во взаимосвязи с другими аспектами жизни, отражающее взаимоотношения людей в обществе и нормы их поведения, традиционные для данного общества» [1.130, с. 191]. В их числе этнологов интересуют повседневные аспекты питания, дополняющиеся правилами ритуально-культового характера. Изучение системы питания, в соответствии с указанными положениями, может быть достигнуто в результате исследования трапезы, по причине того, что «в реальной жизни пища обычно выступает в составе трапезы, которая представляет собой конфигурацию компонентов блюд в определенной последовательности и определенном сочетании. В узком смысле слова трапеза является процессом потребления, т.е. она является центром, ядром, а точнее, интегратором всей системы питания...» [1.246, с. 257].

Таким образом, при дальнейшем изложении материала, касающегося системы питания кыргызов, будем прежде всего исходить из указанных выше подходов, оперируя понятием «*трапеза*», с ее таксономическими уровнями, о которых речь пойдет несколько ниже. Здесь хотим оговориться, что понятие «система питания» включает обширный круг вопросов, касающихся производства и потребления продуктов питания, многие из которых выходят за рамки задачи данной статьи. Эта работа посвящена обобщению основных результатов исследования системы питания сельских кыргызов на уровне семьи, выявлению соотношения традиций и инноваций установлению общих и локальных черт.

Система питания у кыргызов имеет глубокую историю. Формирование ее основных этнокультурных особенностей шло параллельно с развитием всей культуры кыргызского народа в течение нескольких тысячелетий и тесно связано с общими процессами становления и развития кочевой цивилизации Евразии. Традиционная система питания кыргызов представляет собой вариант общей тюрко-монгольской

системы питания, базирующаяся на хозяйственно-культурном типе кочевого скотоводства горно-степных зон. Материальной основой пищи были продукты скотоводства – мясо, молоко, дополнительно-охотничьи промыслы [1.81]. Основные ее элементы дошли до середины XIX, местами и до начала XX века почти без изменений, что характеризует пищу как самое консервативное явления этнической культуры.

С конца XIX века в истории развития пищи кыргызов происходят изменения, вызванные социально-историческими обстоятельствами. Начиная с конца XIX века до современности, в развитии системы питания кыргызов можно весьма условно выделить несколько стадий, в каждой из которых определенно прослеживается влияние изменяющихся хозяйственных, культурных условий жизни, усиливающиеся межэтнические интеграционные процессы. Первая стадия характеризуется тем, что в результате присоединения Кыргызстана в состав России интенсивное развитие в крае получает земледелие, приведшее к заметному увеличению в материальном составе пищи доли зерновых культур. В связи с развитием новых отраслей хозяйства: огородничества, садоводства, пчеловодства, птицеводства в рационе питания кыргызского населения появились новые продукты, однако в целом, традиционный характер пищи и способы ее приготовления не подверглись существенным изменениям, пища не утратила своего сезонного характера с преобладанием молочных и мясных продуктов. Прежней оставалась пища ритуально-культового характера, которая в основных чертах продолжает существовать и в современной культуре кыргызского народа, составляя ее этническую специфику.

Следующая стадия начинается с началом процесса оседания бывших кочевых и полукочевых хозяйств на земле, который принял массовый и планомерный характер после Октябрьской революции, в связи с проведением Советской властью политики землеустройства и земельно-водной реформы. Этот процесс закончился в предвоенные годы сплошной коллективизацией в сельском хозяйстве. Процесс оседания и социалистического преобразования культуры и быта

кыргызов имел глобальные последствия для всей системы традиционной культуры народа, в том числе и для её подсистемы – пищи. Доля зерновых и овощных продуктов в повседневном питании семьи увеличивается в несколько раз, а некоторые мучные изделия и блюда прочно входят в структуру системы питания. Кроме этого, в связи с переходом из одного типа жилищ – переносного (юрты) в другой – стационарный (одно-двух камерные прямоугольные постройки различной конструкции) и изменением поселенческой структуры – переход из аульного типа поселений в уличные, начали трансформироваться поведенческие аспекты системы питания. Межэтническая интеграция в системе питания народов, населяющих Кыргызстан, приобретает более интенсивный характер, особенно, в этноконтактных зонах. На этой стадии зарождается и развивается процесс модернизации традиционной системы питания кыргызов и интеграции её отдельных элементов с системой питания народов бывшего Советского Союза. Именно на этой стадии ликвидируется зависимость пищи разных слоев населения от натурального характера хозяйств, социальные различия в качестве и количестве потребляемых продуктов питания, а также начинает ослабевать сезонный характер пищевого режима.

Весь послевоенный период, включая последнюю четверть XX в., можно свести в одну, третью, стадию в историческом развитии системы питания кыргызской сельской семьи. Характер, соотношение традиций и инноваций, определение степени функционирования каждой из них, в соответствии с указанными выше подходами, и станут предметом анализа данного раздела. Для проведения стационарных исследований были отобраны села трех регионов Кыргызстана: Иссык-Кульской, Нарынской и Ошской. В Иссык-Кульской области села Боз-Бешик, Оргочор; в Нарынской области-Кызыл-Джылдыз, Джаны-Талап, Джерге-Тал, Тогуз-Булак, Джалгыз–Терек в Ошской области: Айбек, Усерь, Ятань, Ак-Чабур, Интернационал, Коммунизм (название сел даны на момент исследования). Отобранные стационарные объекты во многом отражают социально-экономическую специфику и этнический состав каждой области, что имеет важ-

ное значения для сопоставления определенной части результатов с таковыми в других сходных, по ряду признаков, районах республики.

Хозяйственно-культурные и природно-климатические особенности Иссык-Кульской котловины, Внутреннего Тянь-Шаня и юга Кыргызстана, куда относятся наши села-стационары, наложили отпечаток на ход дальнейших этнокультурных процессов, в их числе и на формирование современной системы питания сельских семей. В отличие от первых двух регионов, кыргызы Ошской историко-этнографической зоны, прочно сохранили традицию комплексности хозяйства, по крайней мере, в XVIII – XIX вв. Земледельческая культура являлась неотъемлемой частью всего хозяйственного уклада кыргызского населения, имевшего свои этнические особенности. На юге кыргызы выращивали пшеницу, кукурузу, джугару, рис, бахчевые культуры, люцерну. На специальном маслобойном устройстве – *жуваз* – делали масло из миндаля, фисташки, из семян льна, орехов и др., широко употреблявшиеся в пищу и поставлявшиеся на рынок. Одним словом, комплексный характер хозяйства в предреволюционный период во многом повлиял на формирование пищевых особенностей южан.

Пища кыргызов Иссык-Кульской котловины и Внутреннего Тянь-Шаня (Нарынской зоны) базировалась преимущественно на продуктах скотоводства (молочная, мясная) и отчасти растительного происхождения. В этих зонах основными земледельческими (имевший потребительский характер) культурами были пшеница, просо, ячмень, в небольшом количестве овес и люцерна.

Хотя общий ход исторических процессов, стадии условно выделенные нами выше, значительно унифицировали многие аспекты системы питания кыргызов, тем не менее, региональные черты, темпы обновления и степень функционирования традиции в пище сельских семей имеет свои особенности.

Как было отмечено, интегрирующим ядром всей системы питания выступает трапеза. В работе «Культура жизнеобеспечения и этнос» предлагают следующую классификацию трапез, которая носит предварительный характер: тра-

пезы делятся по распорядку: утренние, дневные, вечерние; по ситуации: домашние, полевые, общественные; по осмыслению и престижности повседневные, праздничные, ритуальные. Параметрами каждой трапезы является набор ее участников, характеристика лица, которое готовит эту трапезу и ее материальный состав [1.130, с. 205]. Выделение в системе питания трапез разного таксономического уровня, от повседневной (мирской) до похоронной (сакральной), позволяет рассматривать степень вовлеченности каждого вида трапезы в процесс трансформации и, таким образом, выявить поэтапный характер внутрискруктурного развития системы питания. Приготовление и употребление тех или иных блюд и напитков, в каждом конкретном случае, зависит от типа трапезы и торжества, во время которых она происходит. С этим связано дальнейшее усвоение, интерпретация новых, а также заимствованных из других систем питания элементов, которые включаются в состав трапез разных типов в различной степени [4.4].

В системе питания современного кыргызского сельского населения выделяются два типа трапез: домашняя и общественная. Домашняя трапеза проходит исключительно в рамках семьи, с ограниченным числом участников, тогда как общественная трапеза (жентек, той, аш и т.д.) предполагает участие большого количества родственников, односельчан, сослуживцев и др. В обоих типах трапез материальный состав подаваемых блюд, поведенческие аспекты существенно разнятся. Исходя, из этого, на основе анализа домашних трапез попытаемся проследить соотношение традиций и инноваций в системе питания современной кыргызской сельской семьи.

Домашняя трапеза делится на два подтипа: повседневная и гостевая. Повседневная—эта ежедневная обыденная трапеза членов семьи (завтрак, обед, ужин), в которых иногда участвуют и близкие родственники. Гостевая—устраиваемая семьей в честь небольшого количества званых или неожиданно прибывших гостей. К гостевой трапезе относятся также угощение во время небольших семейных торжеств (дни рождения, вечеринки, праздники детского цикла и т.п.),

на которые принято приглашать ограниченное число гостей – родственников, наиболее близких друзей и соседей.

Материальный состав повседневной трапезы, блюда во многом отражают уровень обеспеченности продуктами питания. Причем в семьях, где подсобное и личное хозяйства организованы лучше, доля покупных продуктов значительно снижается и сводится в основном к хлебным, макаронным, кондитерским изделиям, сахару, чаю и др.

Как показали наши исследования, процесс трансформации системы питания наиболее четко отражается в повседневных трапезах. В связи с обыденностью и утилитарностью, эти виды трапезы способны аккумулировать в свою структуру широкий набор продуктов различного происхождения. Если традиционные повседневные трапезы в основном включали блюда из молочных и отчасти из мясных продуктов, то сейчас утренние, дневные и вечерние трапезы состоят из блюд, приготовленных как из традиционных продуктов, так и новых. Картофель, лук, морковь, различные крупы, томат и др. постоянно присутствуют в составе тех или иных блюд. В семьях Иссык-Кульского региона чаще, чем в семьях Нарынского и Ошского региона, потребляются блюда из рыбных продуктов, покупные колбасы, поджарки, котлеты. Под влиянием русско-украинского населения, в систему питания в семьях этого региона прочно вошли жаркое, борщ, вареники, картофельные блюда и блюда, приготовленные из мяса домашних птиц.

Повседневная трапеза семей Ошского региона включает в основном блюда, характерные для традиционной кыргызской и отчасти узбекской систем питания. Это различные блюда из свежего мяса – *шорпо*, *палоо*, *кесме* (лапша), *лагман*, *манты*, *оромо*¹, *мастава*² и др. Блюда русско-украинской кухни, вошедшие в состав повседневной трапезы

¹ На тонко раскатанное тесто круглой формы рассыпают мелко нарезанное мясо или картошку с поджарками из бараньего сала – «*сызгырык*» (в районах, где растут овощи, *оромо* готовят также из капусты, лука, моркови, болгарского перца), сворачивают в рулет, затем кладут в специальную кастрюлю-касқан и варят на пару до готовности.

² Рисовый суп с мелко нарезанным мясом, заправленный кислым молоком.

семей Иссык-Кульского региона, в пище семей юга широкого распространения еще не получили.

Повседневные трапезы семей Нарынского региона в основном включают те же блюда, характерные для пищевого рациона семей первых двух регионов. Однако, здесь преобладают мясные блюда с добавлением *кесме* (лапша), *гулчотай*, *беш бармак*, а также широкое распространение получают *шорпо* (суп из мяса, картофеля с добавлением овощей и томата), *лагман*, *манты*, *оромо*. Здесь так же, как и в семьях южного региона, блюда русско-украинской кухни, за исключением борща, не получили широкого распространения. На повседневных трапезах редко готовят также и плов, столь характерный для трапезы семей юга.

Состав блюд, входящие в структуру утренних, дневных и вечерних трапез, зависит, прежде всего, от сезона и отличается неравномерностью. Поздней осенью, зимой и ранней весной основные наиболее питательные блюда - жаркое, плов, кесме, бешбармак, гулчотай, манты, лагман и др. - подаются на вечерней трапезе, когда все члены семьи в сборе. Утренние трапезы состоят из чая, масла, сливок *бышкан каймак*, *кам каймак*³, хлеба (как домашней выпечки, так и купленного на рынке). Этот состав утренней трапезы наиболее устойчив. Помимо этого на столе могут быть различные варенья, мед, а зимой и весной, заготовленные впрок маринады и различные консервации, салаты. Особенно это характерно для утренних трапез семей Иссык-Кульского и Ошского регионов, где консервирование овощей, варение фруктов и ягод и заготовка их впрок, получили широкое распространение. В состав утренней трапезы иногда входят горячие блюда, однако, во многих случаях подогревают блюда, оставшиеся с вечера - *жылытма*. Дневная трапеза в этот период года в основном, повторяет рацион утренней трапезы, однако, ее особенность состоит в том, что во многих случаях днем подают блюда, которые можно приготовить быстро и легко - *жеңил тамак*, типа бульона *сорпо*, различные виды жаркого

³ Процесс получения сливок сейчас претерпел некоторые изменения. Сельские жители сливки получают через сепаратор, который имеет ся во многих семьях.

— *куурдак* и др. Если в доме выполняют какую-либо работу и приходят на помощь мужчины, то состав дневной трапезы может расширяться за счет блюд, характерные для вечерней трапезы.

Повседневные трапезы летнего периода от трапезы зимне-весеннего периода отличаются большим разнообразием блюд, в материальном составе которых присутствуют различные молочные, овощные, фруктовые ингредиенты.

В летний период утренняя трапеза в основном повторяет зимнюю, однако, в это время обязательны различные виды традиционных напитков — *жарма* (похлебка из дробленого жареного зерна, пшеницы или ячменя), *максым* (кислое питье, приготовляемое из дробленого ячменя без солода), *айран*, *уй кымыз* (кумыс из коровьего молока) и др. и, обязательно чай. Причем, в семьях юга, где более жарко, предпочтительнее *көк чай* — зеленый чай, менее черный — *памил чай*, тогда как в трапезах семей двух остальных регионов пьют *кара чай* — черный чай с молоком и солью или без них. Церемонии чаепития между регионами отличаются. На трапезах семей Ошского региона, будь-то повседневные, будь-то гостевые, на каждого или на двух-трех человек чай подают в маленьких фарфоровых чайниках, тогда как в семьях Иссык-Кульского и Нарынского регионов чай наливают из одного металлического чайника (в повседневных трапезах) или самовара (летом и в основном для гостей). Дневная трапеза этого периода, в отличие зимне-весеннего, насыщена горячими жидкими блюдами. В это время в состав дневных трапез входят борщи, супы (мясные, картофельные, бобовые, гороховые и т.д.); шорпо, кесме, мастава, молочные супы и т.д. Кроме того, стало правилом включать в состав дневной трапезы салаты различной комбинации (из огурцов, помидоров, лука, петрушки, укропа и т.д.). Кроме жидких блюд едят жареные блюда из картофеля, капусты, баклажанов, болгарского перца и др. Вечерние трапезы этого периода года во всех изучаемых объектах имеют общую этническую специфику. Они проходят в более позднее время, когда присутствуют все члены семьи. Блюда для этой трапезы готовят более сложные. Чаще всего варят мясо, готовят

гулчотай, манты, плов, лагман, дымламу⁴ и т.д. Готовят также те же горячие блюда, что и днем, однако, с большим количеством мяса.

В системе повседневных трапез вечерняя имеет свои особенности. Эта трапеза по времени продолжительнее, чем утренняя и дневная, и длится от одного до двух часов. Поэтому, как и с какой тщательностью готовятся блюда, как к этой трапезе относятся все члены семьи, как стараются не опоздать на нее, можно заключить, что она нечто большее, чем обычный прием пищи. Если в соседстве проживают наиболее близкие родственники – семья выделившихся сыновей или дочерей, то они в большинстве случаев обязательно участвуют в вечерней трапезе. При этом половая сегрегация в приеме пищи, столь характерная для традиционных трапез, совершенно отсутствует (как и во всех без исключения повседневных трапезах). Участники трапезы разговаривают, обмениваются новостями и впечатлениями, в какой-то степени подводятся итог прошедшему дню и намечается план на следующий день. На этой трапезе соблюдаются отдельные элементы, характерные для традиционных трапез, т.е. участники сидят по старшинству; если семья неразделенная, то мужчины – справа от почетного места – *төр*, а женщины – слева.

Постоянными атрибутами повседневных трапез являются хлеб и хлебные изделия. Несмотря на то, что выпечка хлеба производится в пекарнях или на мини хлебозаводах, домашняя выпечка остается одним из основных источников удовлетворения потребностей сельских семей в хлебных изделиях. Виды хлеба – *токоч*, *нан*, выпекаемые в семьях Иссык-Кульского и Нарынского регионов несколько отличаются от хлеба в семьях юга. В первых двух, в основном,

⁴ Это блюдо, характерное для таджикской и узбекской кухни, получило наибольшее распространение на юге. Для приготовления блюдо «дымдама» или «дымлама» режут большими кусками мясо баранины (преимущественно) или говядины, кладут в казан, а сверху несколькими слоями размещают нарезанные крупными кусками лук (репчатый), морковь, помидоры, очищенный картофель, сверху капусту, затем посыпают специями. После чего казан плотно закрывают крышкой и на медленном огне варят в собственном соку.

потребляются *жапкан токоч*, *көмөч нан*, в семьях Ошского региона разные виды *тандыр нан* (хлеб, выпекаемый в тандыре).

В повседневных трапезах бытуют многие традиционные напитки, способы приготовления, порядок приема которых почти не подвергались существенным изменениям. На примере двух из них, наиболее распространенных на всей территории расселения кыргызов и составлявших одну из главных особенностей системы питания кочевников в дореволюционный период, можно проиллюстрировать динамику развития системы питания семьи. Это — *бозо* и *кымыз* (кумыс). Бозо относится к категории хмельных напитков. Путем перегонки, его можно сделать более крепким. Употребляли его в основном мужчины. Этот напиток был основным в составе трапезы мужских сборищ зимнего периода — *жоро* или *жоро бозо*. Жоро бозо устраивали в зимне-весенний период. В ходе советских трансформаций эти мужские сборища потеряли свое первоначальное значение и превратились в обычные посиделки с распитием бозо. Сам бозо стал напитком повседневных, и гостевых трапез и отчасти — общественных. В некоторых семьях бозо стали готовить для продажи на рынке.

Второй напиток — кумыс тоже составляет атрибут повседневных трапез сельских семей. Однако, он потребляется в небольшом количестве, лишь в семьях тех сел, которые расположены близко от пастбищ. Кумыс готовят только на пастбищах, следовательно, он является составной частью повседневных и гостевых трапез в семьях, занимающихся разведением скота. Способы доения кобыл, процесс приготовления кумыса — почти традиционные.

Повседневные трапезы в семьях скотоводов, находящихся на отгонных пастбищах, имеют некоторые особенности и по многим параметрам сохраняют традиционный характер. В трапезах таких семей преобладают мясные и молочные блюда и напитки. Однако, регулярная поставка разнообразного ассортимента продуктов питания на пастбища, позволяет им разнообразить рацион питания, готовить традиционные блюда — *кесме*, *гулчөтөй*, *куурдак*, *манты*, *сорпо*.

Но, преимущество отдается таким блюдам, как *бешбармак* и *кесме*. Многие жидкие блюда в трапезах таких семей заправляют кислым молоком – *катыктайт*, а именно используют *курут*, *сүзмө*, столь характерные для традиционной пищи прежде. Если семьи животноводов живут в юртах, при хорошей погоде пищу готовят на открытом воздухе, сооружая для этого специальную печь – *меш*, *жер очок*, *кемеге* – вырытый на земле очаг, *яши тулга* – каменный (кирпичный) очаг или *тулга* таган-треножник и т. д.; при плохой погоде готовят в юрте на газовой плите, которая располагается справа от входе, где традиционно размещаются продукты питания и утварь – *чыгдан*.

Остановимся на соотношениях традиций и инноваций в способах приема пищи и правилах поведения во время повседневных домашних трапез.

Способы приема пищи в современных условиях подверглись некоторым изменениям. В традиционной системе питания при приеме пищи сидели на полу, собравшись вокруг разостланной посередине скатерти – *дасторкан* или *тасмал*. При этом мужчины старшего и среднего возраста сидели, поджав под себя скрещенные ноги – *малдаш урунуп отуруу*, тогда как молодежь и дети сидели на согнутых коленях – *чок тушуп отуруу*. Женщины старшего и среднего возраста, укрыв ноги краем скатерти, одну ногу поджимали под себя, а другую, согнув в колене, ставили прямо, молодые одну ногу, согнутую в колене, ставили прямо, а на другой сидели на колене – последний способ назывался *сыңар тизелеп олтуруу* [1.11, тетрадь № 2, рис.2, 3 б, в, 4, 10; отдел III. Табл. 2]. При приеме пищи строго соблюдался принцип половозрастной сегрегации. Ели руками, чаще всего из одной миски – *табак*, бульон или другие жидкие блюда подавали в деревянных чашках – *чайчөк*. До и после еды, руки тщательно мыли. Ритуал мытья рук представляет большой интерес. Для этого кто-нибудь из мальчиков, взяв кувшин с водой – *кумган*, *абдесте* или *аптаба*, тазик – *илеген*, *кол жуугуч аяк*, полотенце – *сүлгү*, *чачык* обходил сидящих с внутренней стороны и поочередно лил воду на руки сидящих, которые, в свою очередь, в знак благодарности выра-

жали добрые пожелания, давали напутствие, благословляли. Ритуал мытья рук проходил по-разному. В некоторых местах, в частности в Иссык-Кульской котловине, в Нарыне начинали с сидящих на почетном месте – *төр* к двери – *улага*. Такой порядок означал: грязь, смытая с рук (и вообще грязь) должна уйти из юрты через дверь. После еды, с кувшином для мытья рук, двигаются в направлении от двери к *төр*, что означает – жир должен оставаться в юрте (в переносном смысле, чтобы этот дом не покидал достаток) [1.14, с. 17]. В других районах, в частности, в Ошской области, Таласской, Чуйской долинах руки начинали мыть слева от входа в юрту – направо, а после еды – наоборот. В связи с этим существовала поговорка «*Бата башынан, суу аягынан*» - («Благословение сверху, а вода снизу» – по традиционному этикету благословение дает тот, кто сидит на почетном месте). Существуют также другие, менее распространенные вариации этого этикета.

Многие принципиальные элементы приведенного традиционного этикета полностью функционируют в современных повседневных, и обязательно, в гостевых трапезах. Однако, теперь повсеместно пищу принимают за низенькими широкими прямоугольными (или круглыми) столами *устол*. Сидят на полу, в традиционных позах, однако, некоторые молодые члены семьи сидят на низеньких табуретках. Стала повседневностью прием пищи и на высоких столах в европейском стиле. Половозрастная сегрегация почти исчезла. Едят как руками, так и столовыми приборами (смотря какое блюдо подается). Перед едой руки моют как современным способом, так и традиционным, причем, если в вечерней трапезе участвует внезапно прибывший гость, то руки обязательно моют по традиционному этикету. Этим оказывается внимание и уважение к гостю.

Думается, что столь стремительное проникновение столов в бытовую культуру семьи объясняется, прежде всего, удобностью для сервировки стола, приема пищи и обслуживания присутствующих за трапезой.

В некоторых семьях интеллигентов, служащих, трапезу проводят и за высокими столами, однако, это бытует в основном в малых семьях с молодыми супружескими парами.

Таким образом, анализ основных параметров повседневной трапезы позволяет заключить, что в этой части системы питания традиционные и новые элементы органически переплелись. Хотя между регионами существуют отдельные различия в темпах обновления повседневных трапез, в уровне сохранения традиционных элементов, тем не менее, общая тенденция — интеграция зональных систем повседневных домашних трапез, обновление блюд, как за счет модернизации традиционного, спонтанно возникшего нового и заимствованного — едина. Среди основных инноваций — установление точно фиксированных утренних, дневных и вечерних домашних повседневных трапез, является наиболее примечательной, так как в традиционной системе питания кочевников (в том числе и кыргызов) точно фиксированного числа трапез в течение дня не было. Другая особенность развития повседневной трапезы, — несмотря на широкий выбор блюд самого различного характера, в составе трапез вторые блюда, характерные для системы питания русских, украинцев и белорусов [1.246, с. 306–307], как таковые отсутствуют, но присутствуют в гостевых трапезах, о чем пойдет речь ниже.

Итак, повседневные трапезы, утилитарные по своей природе, охватывают широкий набор продуктов. Как видно из материального состава трапез, почти все виды продуктов, характерные для региона, кроме свинины, попадают на стол семьи. Именно в повседневных трапезах, процесс освоения нетрадиционных видов продуктов питания, заимствования блюд из кухни других народов и их переработка, в соответствии с нормами собственной кухни, идет интенсивно. Можно сказать, что повседневные трапезы являются своего рода экспериментальным цехом, где испытываются технологии и вкусовые качества новых сочетаний блюд, способность их удовлетворить соционормативные требования системы питания сельской семьи кыргызов. Иногда те или иные, заимствованные или модернизированные традиционные блюда, за определенный отрезок времени получают широкое распространение и начинают употребляться в состав трапез престижного таксономического уровня (например, общественных, гостевых).

Перейдем к анализу трапезы следующего таксономического уровня – гостевой.

Гостевая трапеза является центральным элементом универсальной для всех, без исключений, народов этнической культуры и институтом гостеприимства. Последнее, являясь одним из главных культурных ценностей человеческой цивилизации, оказал огромное влияние на формирование общей культуры между людьми, группами. Многие стороны института гостеприимства, в частности статус гостя, этикет его обслуживания, специфика состава гостевой трапезы и т. д., освещались нормами обычного права или существовали в качестве обычаев, установленных самим ходом этнических процессов.

Гостевая трапеза в системе питания кыргызов кардинально отличается от повседневных трапез, как по характеру продуктов, по количеству и качеству приготавливаемых блюд, так и по престижному и их семантическому (смысловому) содержанию. Полевые материалы, собранные автором в течение нескольких лет свидетельствуют, что гостевая трапеза в рамках семьи, претерпела значительные изменения, обусловленные новыми социально-культурными факторами.

Гость – *мейман*, *конок* – всегда желанный человек в семье. Как было отмечено, в традиционных общинных отношениях кыргызов гость одной семьи являлся гостем всей семейно-родственной группы, аила и по правилам традиционного этикета пользовался особым почетом и уважением. В современной кыргызской сельской семье статус гостя, традиции гостеприимства сохранились прочно. Гость одной семьи и сейчас является гостем всей семейно-родственной группы – *бир атанын балдары, топ*, которая трансформированном виде продолжает существовать.

Хотя существует общий этикет приема и угощения гостя, тем не менее, в современной культуре семьи (имеется в виду до 1990-х гг.) так же как и в традиционной, строго различают категории гостей. Кроме того, в домах кыргызских семей есть комната, специально отведенная для гостей – *мейман* или *конок бөлмөсү*. Она, чаще всего, обставляется богаче, чем остальные, преимущественно предметами тра-

диционного интерьера. Гостей принимают на полу, за упомянутыми выше, низенькими широкими столиками. Однако, если большое количество гостей не позволяет применить столики, то скатерть стелят по-традиционному – на полу (на войлочные ковры). Подготовка к гостевой трапезе начинается за несколько недель. В узком семейном кругу обсуждаются все вопросы, связанные с приемом гостей, в том числе состав трапезы. Тщательно подбираются продукты, заранее предназначается скот для убоя из домашнего стада или покупается.

На гостевых трапезах приглашенных гостей (о сватах-гостях будет сказано отдельно) сажают строго по правилам традиционных трапез по половозрастному принципу. При ясной, солнечной погоде трапеза может быть организована и во дворе, чаще всего в саду, под тенистыми деревьями. Вообще стремление организовать трапезу на открытом воздухе в теплое время года представляет собой отличительные свойства современного этикета приема гостей у кыргызов, истоки которого уходят в кочевой мир, когда кочевник-скотовод и природная среда находилась в гармонии между собой [1.18; 1.19; 1.20; 1.213]. Во всех случаях организации гостевых трапез гостей располагают по полу и возрасту. Иногда в одной большой комнате, усаживают пожилых мужчин и женщин вместе, при этом более почетные места – *тор* занимают мужчины. Однако, в гостевых трапезах семей Иссык-Кульского и Нарынского регионов смешанными бывают только чаепития, а перед подачей основного блюда – мяса, мужчины и женщины разделяются. Этот пример убедительно показывает, что традиция половой сегрегации при приеме пищи продолжает существовать.

Состав блюд на гостевых трапезах в изучаемых регионах имеет, как общие черты, так и некоторые особенности, вызванные различными этнокультурными факторами. Иногда блюда готовят с учетом возрастных особенностей трапезующих, бывает, готовят диетические блюда, если среди гостей есть люди, находящиеся на диете. Общим в гостевых трапезах также можно считать очередность подаваемых блюд, когда каждое последующее блюдо носит более традиционный

престижный характер. Завершающим, на всех гостевых трапезах, является мясное блюдо – *эт* (*gəʃʃ*⁵). Различаются трапезы количеством блюд и напитков, в том числе спиртных, о которых речь пойдет отдельно.

Во многих семьях для гостевой трапезы специально готовят специальные виды хлебных изделий – *боорсок* (жаренные в масле кусочки кислого теста), *май токоч* (тонкая лепешка, жаренная в масле), пекут лепешки или покупают их. Постоянными атрибутами трапезы являются также *каттама* (сдобная слоеная лепешка) и т.д. Перечисленные хлебные изделия имеют множество вариантов, в зависимости от фантазии и кулинарных способностей хозяйки. Следует особо отметить, что в состав хлебных изделий в гостевых трапезах для приглашенных гостей, заводской хлеб не включается (но присутствует в гостевой трапезе для случайно прибывшего гостя), за исключением булочных изделий. Таким образом, *боорсок*, *май токоч*, *каттама* продолжают оставаться символом гостевых и общественных трапез. К ним в последнее время прибавились хлебные изделия из уйгурской кухни – *санза*, «хворост» (пожаренное на масле сдобное, песочное только раскатанное тесто, которому придают различную форму).

Сервировка и меню стола для приглашенных гостей зависят, прежде всего, от состава гостей. В гостевой трапезе они носят однотипный характер и состоят в основном из боорсок, небольшого количества лепешек, сушеных фруктов (в основном у состоятельных людей и преимущественно на юге), мясных блюд (в основном баранина), плов (чаще в южных районах) и гүлчө (преимущественно в Чуйской и Таласской долинах). Однако, самым престижным и общенациональным маркером системы питания считается мясное блюдо, из которого трапезующие сами готовят *туураган эт* (бешбармак).

В гостевых трапезах обязательными атрибутами праздничного стола являются кондитерские изделия, сахар (при-

⁵ Термин, обозначающий мясо, из персидского языка. Он распространен во многих районах юга Кыргызстана.

чем предпочтение отдают рафинаду прессованному и нава-ту), масло (как заводское, так и собственного производства), различные виды традиционных сливок – *каймак*, *кам каймак*, *бал каймак*, мед, различные виды варенья, сушеные фрукты и ягоды и т.д. Приведенный состав, в том или ином сочетании, присутствует на трапезах, где гости в основном пожилого возраста. В трапезах, где гости среднего или молодого возраста, указанный выше состав стола дополняется различными салатами из овощей, так как в меню трапезы входят и спиртные напитки. Это особенно характерно для семейных торжеств северных районов, тогда как на юге все виды семейных торжеств, за редкими исключениями, проходят без спиртных напитков (исключение составляют молодежные трапезы, о которых речь пойдет ниже). На юге подают шорба, лагман. В ходе трапезы во многих случаях подают излюбленные традиционные кушанья *куйрук боор* (вареные курдючное сало и печень, нарезанные тонкими пластинами и подаваемые вместе с бульоном), *олобо* или *куйган өпкө* (кушанье из легких овцы, наполненных специальными способом молоком, маслом и сваренных в воде), *быжы* (колбаса из мелко нарезанной печени с добавлением сала, лука, чеснока и часто риса). Существуют различные варианты быжы: *олобо быжы* (преимущественно на юге) – колбаса из мелко рубленного и поджаренного мяса с рисом или мукой; колбасы из мозга, сала, крови (в Таласской долине). Эта разновидность быжы распространена на большей части территории республики.

В последние годы, в составе гостевой трапезы семей всех трех хозяйств, появились заимствованные у дунган блюда, например, манты. Однако если на повседневных трапезах манты готовят из различного фарша (картофель, тыква, жу-сай с добавлением лука и бараньего жира), то в гостевых трапезах манты готовятся исключительно из мяса, с добавлением внутреннего (побрюшного) бараньего жира – *ич май*.

Завершает трапезу центральное блюдо всех гостевых трапез – мясо. Перед подачей мяса гости отдыхают *эс алуу*, *козголуу*. Порядок приема мяса в значительной степени сохранил традиционные черты. Сейчас, так же как и в тради-

ционных гостевых трапезах, это блюдо подают в больших неглубоких чашках - *табак*. Только, если раньше пользовались деревянными чашками, то сейчас мясные блюда подают в эмалированных, фарфоровых чашках с точным расчетом на определенное число гостей: на 3 до 7, до иногда до 9 человек подают одну чашку. В распределении кусков мяса соблюдают определенный этикет. В традиционных гостевых трапезах, младший из сидящих, отделяет большую часть мяса от костей для приготовления туураган эт (беш бармак). Все сидящие поочередно берут кости с оставшимся на них мясом - устукан. При этом правильному распределению частей баранины придавалось исключительное значение, и к нему подходил очень осторожно. Как известно, каждая часть имела статус *улуу жилик* - старший и *кичүү жилик* - младший, и они распределялись с учетом положения трапезующих в традиционной социальной иерархии, возраста, пола и авторитета в обществе. Во всех регионах Кыргызстана этот обычай придерживается строго, хотя и наметились тенденции ослабления, особенно в молодежных трапезах.

Как показывают полевые материалы, и сейчас куски мяса распределяет младший из сидящих за едой, однако, в связи с неумением многих молодых людей распределять куски мяса, это приходится делать чаще всего старикам или знающему человеку. В процессе еды более молодые участники мелко крошат мясо для блюда туураган эт (беш бармак), которое едят с добавлением лапши.

Однако, если в северных регионах этот ритуал полностью соблюдается, то в южных районах он претерпел некоторые трансформации. Во-первых, при сохранении традиционного порядка распределения мяса практикуется и другая форма - подают кости с мясом, рубленные на две части (чаще всего при большом количестве гостей); во-вторых, вместе с мясом может быть подан плов; в-третьих, почти не готовят туураган эт (за некоторым исключением горных районов юга). Есть и другие особенности, однако, указанные - наиболее характерны при угощении приглашенных гостей.

Таким образом, анализ основных параметров гостевой трапезы позволяет заключить, что изменения коснулись сервировки стола, состава блюд и т. д. Однако, половозрастная организация трапезы, престижность мясных блюд (различные традиционные колбасы, эт, туураган эт), продолжают иметь традиционный характер. Некоторые различия, иногда значительные, в гостевых трапезах в семьях юга обусловлены, прежде всего, особенностями этнокультурного развития этого региона [1.25].

Следует подчеркнуть, что приведенная система угощения приглашенных гостей, состав блюд имеет обобщенный по основным параметрам характер. На самом деле она многообразна, варьирует в зависимости от возраста, характера гостей (местные или приезжие), материальный состав трапезы зависит от времени года.

Рассмотрим вариации гостевой трапезы на примере гостей-сватов, так как полевые исследования и наблюдения свидетельствуют, что этот тип гостевой трапезы значительно отличается от первой.

В классификации трапез системы питания, угощение сватов входит в состав свадебных трапез и представляет собой один из элементов в цикле свадебной обрядности. В прошлом у многих народов, в том числе и у кыргызов, весь свадебный церемониал проходил, как правило, с участием широкого круга родственников, общинников, друзей. В частности, у кыргызов каждая родственная семья, одноаильцы, в обязательном порядке, участвовали в расходах, связанных со свадебной обрядностью, вносили лепту в выплате калыма, обязательно входили в состав сватов. Однако, в настоящее время эти традиции сильно деформировались; участие родственников в свадебном церемониале стало менее активным. Сегодня, как показывают полевые материалы, все расходы, связанные с женитьбой сына или выдачей замуж дочери, в основном приходится на плечи семьи и ближайших родственников. В связи с этим, трапезу в честь гостей-сватов устраивают в рамках семьи, силами самих членов семьи. По этой причине данную категорию гостей рассматриваем в системе домашних гостевых трапез.

К первой встрече со сватами (последующие угощения, в основном, носят характер обычных гостевых трапез) готовятся тщательно и придирчиво. Стол накрывают богаче, чем на трапезах для званых гостей. Характерная деталь этой трапезы состоит в том, что сваты и сваты (от 5-7 до 8-11, иногда и больше человек) располагаются за одним столом или дастарканом в одной комнате. Гости группируются по полу, возрасту. Мужчины, преимущественно, располагаются слева от входа, а женщины – справа, что еще раз свидетельствует о сохранении традиции пространственного деления юрты на мужскую и женскую половины в современной культуре.

Меню блюд этой трапезы отличается большим разнообразием, и что интересно, в нем более широко представлены, чем в обычных гостевых трапезах, блюда и кушанья из кухни других народов. В частности, лагман, манты, фынтеза, чучпара (пельмени), разные салаты, закуски (холодные, горячие), плов и т.д. Следует указать, только на гостевых трапезах подаются вторые, третьи блюда. В состав традиционной гостевой трапезы эти блюда не входили.

Подача блюд при угощении гостей-сватов начинается с почетного места, где всегда располагаются старшие мужчины и женщины, затем последовательно идет вниз. Каждый гость располагается в соответствии с иерархией родственных отношений. И при подаче блюд эта структура обязательно учитывается.

Данная трапеза состоит условно из четырех этапов. На первом пьют чай, угощаются салатами, отведают разные кулинарные изделия и хлеб (борсок, каттама, оромо и т.д.), на втором, обязательно подается горячее, преимущественно жидкое блюдо – шорпо, лагман и т.д., на третьем – центральное блюдо – эт, на четвертом – пьют чай или другие напитки. В ходе трапезы подают олово, быжы, куйрук, боор и т. д.

Таким образом, этот вид гостевой трапезы, как по составу гостей, по их расположению, количеству и качеству подаваемых блюд и некоторым другим параметрам, носит новые черты. Однако, как отметили, она в том же составе и на таком же уровне не повторяется (так как сваты приезжают

в соответствии с этапами свадебной церемонии). Именно во время таких трапез практикуется обильная подача спиртных напитков, произносят тосты.

В последнее время получают распространение новые виды гостевых трапез в домашних условиях, схожие с европейскими. Эти новые трапезы возникли на базе модернизации традиционных мужских и женских сборищ – *шерне*, *жоро* и *баштан*. Если в традиционном обществе эти сборища проводились строго по половозрастному принципу, и как правило, участие семьи было исключено, то на нынешнем этапе они проходят только в семье, с участием ограниченного числа семей (8-10). Однако, в данное время из перечисленных сборищ сохранились только *шерне*. Есть несколько наиболее распространенных вариантов его организации, однако, молодежный вариант встречается повсюду. При сохранении основного традиционного принципа, а именно поочередности угощения, он из всех гостевых трапез представляет собой наиболее «европеизированный» тип. Здесь совершенно отсутствует половозрастная сегрегация как в расположении за трапезой, так и в приеме пищи. В состав трапезы присутствуют все возможные и доступные блюда и салаты. Однако здесь, так же как и в других гостевых трапезах, центральным считается мясное блюдо, подача которого означает, что трапеза подходит к концу. Одной из особенностей молодежного *шерне* является то, что его обязательным атрибутом стали считаться спиртные напитки. При всей положительной оценке этого модернизированного сборища, являющегося убедительным свидетельством сохранения и функционирования традиции, не должно быть одобрено проникновение в состав трапезы спиртных напитков. Они оказывают разрушительное влияние на структуру трапезы всех уровней, в том числе и *шерне*, не говоря уже о пагубном значении для всей духовной культуры кыргызов.

Таким образом, рассмотренные виды трапез позволяют заключить, что в период советской трансформаций в системе питания кыргызской сельской семьи произошли значительные изменения. Он стал гораздо многообразнее: богаче по ассортименту продуктов, за счет спонтанно возникших и

заимствованных блюд расширилось меню, и т.д., что в свою очередь оказало влияние на поведенческие аспекты питания семьи. Между тем, как показывают исследования, различия между системой питания сельских семей северных регионов все же есть, что позволяет с определенной долей условности систему питания семей юга выделить как локальный вариант. Однако эти различия имеют тенденцию к интеграции (усиление межличностных и межсемейных контактов, доступность всех видов продуктов и т.д.) на всех уровнях, от повседневной до сакральной (поминальной).

Важной стороной в продуктовом обеспечении семьи на зимне-весенний период является заготовка впрок. Она имела решающее значение в условиях кочевого и полукочевого хозяйства народа, когда благополучное существование семьи было в сильной зависимости от природных условий и состояния скота. В современных условиях, как показывают полевые материалы, заготовка впрок различных продуктов широко распространена, хотя ни в коем случае не имеет решающего значения в существовании семьи. Наибольшую популярность получили консервирование, маринад овощей, фруктов, ягод, различные варенья. Они получили распространение во всех районах Кыргызстана и стали одной из важных забот семьи в подготовке к зимне-весеннему периоду.

Таким образом, на основании полученных результатов мы можем сделать вывод, что в период советских трансформаций в системе питания сельской семьи произошли большие изменения. Коренным образом обновился, обогатился материальный состав пищи, более разнообразным стало меню. Новые блюда, как возникшие спонтанно, так и заимствованные, прочно вошли в горизонтальные и вертикальные структуры питания, составляя тем самым этническую специфику пищи кыргызов. Отдельные блюда, в частности лагман, были переработаны в соответствии с вкусовыми потребностями семьи. Так, лагман у кыргызов готовится более жидким, с минимальным добавлением перца и других острых специй и увеличением мясного компонента, тогда как у дунган – наоборот. Вообще, в любом заимствованном блюде-реципиенте, увеличивается мясной компонент, осо-

бенно в блюдах, предназначенных для гостевых трапез, что подтверждает престижность мяса в пище семьи. Многие традиционные блюда, в свою очередь подверглись модернизации. Так, если кушанья *туураган эт* – (*беш барамак, нарын*) в первоначальном виде, по крайней мере, начала XIX в. состояло из мелконакрошенного мяса и незначительного количества бульона, то начиная со второй половины XIX в. в него начали добавлять *лашшу* (кесме), в отдельных местах, правда, редко, мякоть хлеба (в Тогуз – Торо). Сейчас в это кушанье, и в повседневных и гостевых трапезах, добавляют лапшу, лук (в качестве приправы с бульоном). Однако, есть районы, в частности в Нарынском, Ошском, Иссык-Кульском регионах, где готовится «классический» вариант, который состоит только из мяса и бульона.

Среди новшеств в системе питания советского периода являются спиртные напитки. В изученных объектах они имеют неодинаковое распространение. В северных регионах они получили большее распространение, тогда как в изучаемых селах Наукатского района, спиртные напитки еще не стали постоянными атрибутом трапез (в постсоветский период ситуация меняется коренным образом). Причиной тому, особенности этнокультурного развития южной и северной частей Кыргызстана, в частности, разная степень религиозности, различный этнический состав, а также большой удельный вес неразделенных семей на юге, по сравнению с другими районами республики. Совместное проживание нескольких поколений в семье играет сдерживающую роль в проникновении спиртных напитков в структуру трапез, так как старшее поколение, представленное родителями брачной пары, неодобрительно относится к употреблению виноводочных изделий и т.д.

Итак, система питания сельской семьи кыргызов в изучаемых объектах отражает этнокультурные процессы, протекающие в целом в республике. Взаимодействие инновации и традиций составляет основное содержание развития пищи на данном этапе. Несмотря на интеграцию с системой питания других народов, система питания кыргызов продолжает иметь этническую специфику.

Заключение

Кыргызский народ прошел длительный и сложный путь исторического развития. Возникнув в глубокой древности в одном из уголков Центральной Азии, оставил в анналах истории кочевых и оседлых народов евразийских степей немеркнущий след. Несмотря на все тяготы и невзгоды в годы этнической, культурной обструкции на фазе упадка собственных государственных образований, сохранил и донес до наших дней свое культурное достояние, пронес через тысячелетия автоэтноним – свое имя – «кыргыз».

Безусловно, этническое развитие кыргызского народа не является однолинейным, оно имеет многогранный характер, состоит из разноплановых этнических напластований. Однако, к XIX веку народ подошел со своим уникальным историко-культурным опытом, ставшим основой его этнической идентичности. Этнические особенности народа, зафиксированные в различных устных, письменных источниках, а также ставшие предметом профессионального анализа первых исследователей, позволили определить: а) древность народа; б) самобытность культурных традиций; в) наличие историко-культурных общностей с целым рядом народов Центральной Азии тюрко-монгольского происхождения.

Кроме этого, исследователи отмечают присутствие в хозяйственно-культурных традициях народа древнейших традиций пастушеских, скотоводческих, кочевых народов андроновской, скифо-сакской, гуннской, усуньской и других народов [1.208]. Это говорит о преемственности культурных традиций. В.М.Массон, крупный исследователь истории цивилизаций Центральной Азии, писал: «Можно считать, что сакское культурное наследие составляет глубинную основу культур позднейших народов, включая средневековых кыргызов [1.153, с. 20–21].

Исторические исследования, проведенные в советский и постсоветский периоды, на основе изучения огромного мас-

сива конкретных фактов, явлений, в основных чертах восстановили историческое прошлое кыргызского народа, его разнообразные историко-культурные, социальные, этногенетические и другие связи с целым рядом древних, средневековых народов Центральноазиатского региона, удалось четко определить место и роль народа в исторических процессах.

Однако, несмотря на очевидные достижения, необходимо было продолжить углубленное изучение всех компонентов этнической культуры народа, определить те или иные традиции как комплексное явление, провести историко-сравнительное исследование, как в рамках этноса, так и в рамках межэтнических (межкультурных) связей и взаимодействий. Важнейшей задачей современной кыргызской этнологии является систематизация накопленного материала, включение в научный оборот новых данных, особенно результатов полевых исследований и архивных фондов.

Наше исследование социокультурных аспектов этнических традиций, а также анализ некоторых традиций с точки зрения их генезиса позволяет прийти к следующим выводам:

1. Кыргызский народ, в период своего длительного исторического развития, выработал систему культурных ценностей, которая имела ярко выраженную этническую специфику, относительно устойчивый характер, передавалась из поколения в поколение, что позволяет определить ее как этнические традиции. Они имели четко выраженную форму, ритуал и символику, отражали существующие в обществе социальные и культурные отношения.
2. Кочевой социум представлял собой уникальную социальную общность, для которой были характерны упрощенные и понятные для всех его членов, институты власти и управления. Эти органы эффективно справлялись с руководством всех сторон жизни народа, регулировали общественные, семейные и личностные отношения, обеспечивали в целом безопасное существование социума. Существовало четкое народное представление о структуре общества: социальной иерархии, половозрастной

стратификации, а также четкая характеристика отдельных его элементов.

3. Важную роль в функционировании кочевого социума играли семья (большая патриархальная и малая) и семейно-родственная группа. Эти два института были ключевыми звеньями в социализации и этнизации молодого поколения, обладали реальными рычагами воздействия на своих членов, регулировали семейные, брачные, имущественные отношения на основе преимущественно обычного права, и норм шариата. Этнические традиции в этой сфере отличались наибольшей консервативностью, что вытекало из устойчивости кочевого социума, как консервативной социально-экономической системы.
4. Обычаи и обряды семейного цикла: рождение ребенка, свадьба, похороны представляли собой сложные по своему содержанию, форме, смысловой нагрузке явления этнических традиций. В каждом из них обнаруживаются культурные явления различных исторических эпох: от первобытнообщинной до времени этнографической фиксации и изучения XIX в.
5. Этнические традиции в материальной культуре кыргызского народа: в жилище, одежде, пище, в рассматриваемый период, имели свои ярко выраженные, а некоторые элементы уникальные, черты. На примере основного жилища кочевника – юрты – впервые ставится и решается вопрос о функциональных изменениях в организации пространства внутри и вокруг по периметру траурной юрты. Во внутреннем и внешнем оформлении траурной юрты, в поведении участников траурного процесса, в снятии траура после больших поминок и т.д. обнаруживается целый пласт религиозно-мифологических воззрений народа, социальная, половозрастная стратификация кочевого общества и др.
6. Устойчивый характер имели традиции в одежде. Она была приспособлена к природно-климатическим условиям, имела половозрастной характер, отдельные элементы имели также родоплеменное отличие, что означало наличие

внутриэтнического маркера. На примере диахронного анализа уникального головного убора «тумак», вышедшего из массового употребления по объективным причинам, установлено, что история его возникновения и развития тесно связана с этнической, политической и социальной историей тюрко-монгольских народов.

7. Традиционная пища кыргызов, её материальный состав, набор блюд и т.д. основывались на продуктах скотоводства и земледелия. Однако продукты скотоводства играли доминирующую роль и придавали пище этническую специфику, а именно мясомолочную направленность всей системы питания. Мясные блюда, различные напитки, на всей территории расселения кыргызов, в целом были однотипными, что позволяет заключить, что этот пласт пищи у народа устойчиво сохранялся. Распространение мучных блюд и изделий отличались неравномерностью, что зависело от степени развития земледелия в тех или иных районах и интенсивности межэтнических контактов с носителями оседло-земледельческих традиций. Однако, пища из проса и пшена имела наибольшее распространение и, главное, отличалась разнообразием. Сущствующее мнение в этнографической литературе о том, что она была характерна для полукочевого населения Центральной Азии с давних времен, вполне подтверждается на кыргызском материале.
8. Важное место в традиционной соционормативной культуре народа занимал институт гостеприимства. Он представлял собой устойчивое ритуально-символическое явление с глубоко укоренившимися в сознании кочевника традициями приема и защиты гостя, регламентациями его пребывания в этом качестве. Этнические традиции в этой сфере представляют собой кыргызский вариант универсально распространенного общественного института.
9. Пища выступает как материальное выражение института гостеприимства, которая в определенных ситуациях имела знаковый характер. В системе традиционных властных отношений пища играла мощную роль социального

регулятора общества. По существу она была источником как снятия конфликтогенных ситуаций, так и фактором ее возникновения и обострения. В общественных трапезах любой вид пищи приобретал особенный статус, чем во внутрисемейных трапезах, хотя, и в последнем строго соблюдался порядок старшинства. Старшим, как по положению, так и по возрасту, давали престижные виды пищи. Вершиной этой культуры, без сомнения, можно считать распределение вареных кусков мяса гостям – *устукан*, генезис которого уходит в эпоху первобытно-общинных отношений и связан с формированием института авторитета и престижа в социальной истории человечества.

10. В период советских трансформаций произошли кардинальные изменения всех сторон быта и культуры кыргызского народа. Анализ соотношения традиций и инноваций системы питания как наиболее консервативного элемента этнических традиций иллюстрирует судьбу кочевой культуры. В повседневной трапезе установлено наибольшее переплетение традиций и инноваций, тогда как гостевая трапеза сохранила многие традиционные элементы. Среди основных инноваций – установление точно фиксированных утренних, дневных и вечерних домашних повседневных трапез, так как в традиционной системе питания кочевников (в том числе кыргызов) точно фиксированного числа трапез в течение дня не было. Кроме того, именно в повседневных трапезах процесс освоения нетрадиционных видов продуктов питания, заимствования блюд из системы питания других народов идет интенсивно. На основе анализа второго подтипа трапезы – гостевой – устанавливается, что в ней, в наибольшей степени сохранилась этническая специфика, которая является одним из центральных элементов культуры кыргызского этноса. Половозрастная организация трапезы, престижность мясных блюд продолжают иметь традиционный характер. Тем не менее, взаимодействие инноваций и традиций составляет основное содержание развития системы питания на современном этапе.

Таким образом, подытоживая исследование, необходимо отметить, что этнические традиции кыргызского народа представляют собой уникальное явление истории и культуры народа, являются одним из мощных факторов этнической идентичности. Социальные трансформации, произошедшие в историческом развитии кыргызского народа во второй половине XIX и начале XX вв., а также коренные преобразования советского периода изменили этнокультурный облик кыргызского народа. Генеральной тенденцией его развития стала полная седентаризация со всеми отсюда вытекающими последствиями, европеизация образа жизни, и, таким образом, отход от этнокультурных традиций. Этот процесс протекал под целенаправленным воздействием на него командно-административной системы советского государства и коммунистической идеологии. Исследование системы питания сельской семьи советского периода показало, что этнические традиции не исчезали начисто, они приспособливались к новым условиям, существовали наряду с инновациями. Практика постсоветского периода показала, что этнокультурные традиции, имеющие тысячелетнюю историю, выдержавшие испытание временем, могут, при наступлении благоприятных условий возродиться, стать вновь фактором общественно-политического, семейно-родственного, культурно-бытового развития, составной частью менталитета, национально-этнического стереотипа.

Исследования этих процессов является одной из актуальных задач современной кыргызской этнологической науки.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Литература

- 1.1. Абдракманов, С. Дүйнө элдериндеги көчмөндөр жана коомдук өнүгүүлөрдөгү орду [Текст] / С. Абдракманов; Отв. ред. З.Эралиев. – Бишкек: Архи, 2005.–152 с.
- 1.2. Абрамзон, С. М. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов [Текст] / С. М. Абрамзон // Белек С. Е. Малову. – Фрунзе, 1946. – С. 5–8.
- 1.3. Абрамзон, С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи [Текст] / А. С. Абрамзон. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990.–480 с.
- 1.4. Абрамзон, С. М. Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса «Манас») [Текст] / С. М. Абрамзон // Труды института языка, литературы, истории. Вып.1.1944. – Фрунзе, 1945. – С. 167–180.
- 1.5. Абрамзон, С. М. Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии [Текст] / С. М. Абрамзон // Родовое общество. Этнографические материалы и исследования. Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XIV. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – С. 132–156.
- 1.6. Абрамзон, С. М. Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тьянь – шаньских киргизов) [Текст] / С. М. Абрамзон // Музей антропологии и этнографии. Т. XII. М. – Л.: Наука, 1949. – С. 76–138.
- 1.7. Абрамзон, С. М. К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии [Текст] / С. М. Абрамзон // Краткие сообщения Института этнографии. Вып. XXVIII. – М.,1958. – С. 28–34
- 1.8. Абрамзон, С. М. О пережитках ранних форм брака у киргизов (К вопросу о генезисе институтов левирата и сорората) [Текст] / С. М. Абрамзон // История, археология и этнография Средней Азии – М.: Наука, 1968. – С. 282–291.
- 1.9. Абрамзон, С. М. Некоторые вопросы социального строя кочевых обществ [Текст] / С. М. Абрамзон // Советская этнография.–1970. №6. – С. 61–73.
- 1.10. Абрамзон, С. М. Предметы культа казахов, киргизов и каракалпаков [Текст] / С.М. Абрамзон // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Музей антропологии и этнографии. Вып. XXXIV. – Л.: Наука, 1978. – С. 44–67.
- 1.11. Абрамзон, С. М. Этнографический альбом художника П.М.Кошарова (1857) [Текст] / С. М. Абрамзон // Сб. Музея Антропологии и Этнографии. Т. XIV. – М.: Наука, 1958. – С. 147–193.
- 1.12. Абрамзон, С.М. Кыргыз жана Кыргызстан тарыхы боюнча тандалма эмгектер [Текст] / С. М. Абрамзон. – Бишкек: Фонд Сорос-Кыргызстан, 1999.–896 с.
- 1.13. Абрамзон, С. М. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов [Текст] / С.М. Абрамзон // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии. Вып. 86. – М.: АН СССР, 1961. – С. 113–116.

- 1.14. Айтбаев, М.Т. Пища киргизов XIX и начала XX веков [Текст] / М.Т. Айтбаев // Известия АН Киргизской ССР. Сер. обществ. наук. Т. V. Вып.1. (История). – Фрунзе. 1963. – С. 13–23.
- 1.15. Айтмамбетов, Д. Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века [Текст] / Д. Айтмамбетов. – Фрунзе: Илим, 1967.–310 с.
- 1.16. Акматалиев, А. Баба салты, эне адеби [Текст] / А. Акматалиев. – Бишкек: Баласагын, 1993.–224 с.
- 1.17. Акматалиев, А. Кыргыздын көөнөрбөс дөөлөттөрү [Текст] / А.Акматалиев. – Бишкек: Шам, 2000.–348 с. 📖
- 1.18. Акмолдоева, Ш. Б. Древнекыргызская модель мир [Текст] / Ш. Б. Акмолдоева. – Бишкек, Илим. 1996.–220 с.
- 1.19. Акмолдоева, Ш. Б. Духовный мир древних кыргызов (по материалам эпоса «Манас») [Текст] / Ш. Б. Акмолдоева. – Бишкек, Илим, 1998.–268 с.
- 1.20. Акмолдоева, Ш. Б. Этикет кыргызов [Текст] / Ш. Б. Акмолдоева, Ж. Л. Ниязова. – Бишкек: Илим, 2005.–166 с.
- 1.21. Актан, Тыныбек уулу. Актан [Текст] / Түз. Жана баш сөзүн жаз. О Соороннов. – Бишкек: Адабият, 1991.–304 с.
- 1.22. Алымбаева, Б. Юрта киргизов в прошлом и настоящем [Текст] / Б. Алымбаева // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. – М. : Наука, 2000. – С. 92–107.
- 1.23. Андреев, А. Таджики долины Хуф [Текст] / А. Андреев. – Сталинабад, 1953.
- 1.24. Антонов, Е. В. О знаковой сущности вещественных памятников и о способах ее интерпретации [Текст] / Е. В. Антонов, Д. С. Раевский // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. – М.: Наука, 1991.–236 с.
- 1.25. Антипина, К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов [Текст] / К. И. Антипина. – Фрунзе: АН Кирг. ССР, 1962.–288 с.
- 1.26. Антипина, К.И. Жилище [Текст] / К.И. Антипина // Киргизская ССР. Энциклопедия. Главн. редак. Б.О.Орузбаева. – Фрунзе: Главная редакция киргизской советской энциклопедии.–1982. – С. 381.
- 1.27. Антипина, К. И. Кыргыздын элдик кийимдери. Альбом на англ., кырг., турецк. яз. [Текст, илл.] / К. И. Антипина, А. С. Кочкунов. – Анкара: Түрк тарых куруму, 2004.–212 с.
- 1.28. Асанканов, А. А. Кыргыз: рост национального самосознания [Текст] / А.А. Асанканов. – Бишкек, Мурас, 1997.–228 с.
- 1.29. Асанканов, А. А. История Кыргызстана (с древнейших времен до наших дней) [Текст]: учеб. для вузов / А. А. Асанканов, О. Дж. Осмонов. – Бишкек, КГПУ им. И. Арабаева, 2002.–576 с.
- 1.30. Асанканов, А. А. Кыргызы Сынцзяна (КНР) [Текст, илл.] / А.Асанканов. – Бишкек: Бийиктик, 2010.–492 с.
- 1.31. Байбурин, А.К. Жилище в обрядах представлениях восточных славян [Текст] / А.К.Байбурин. –Л.: Наука, 1983.–191 с.

- 1.32. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов [Текст] / А. К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993.–240 с.
- 1.33. Баскаков, Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) [Текст] / Н. А. Баскаков // Советская этнография. – М.: Наука, 1973, № 5. – С. 108–113.
- 1.34. Баялиева, Т. Дж. Доисламские верования и их пережитки у киргизов [Текст] / Т. Дж. Баялиева. – Фрунзе, Илим, 1972.–170 с.
- 1.35. Бичурин, Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена [Текст] / Н. Я. Бичурин (Иакинф) // Редакция текста, вступ. ст., комм. А.Н. Бернштама и Н.В. Кюнера. Т.1. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950.–384 с.
- 1.36. Богатырев, В.Б. Особенности современного транзита и проблемы идентичности [Текст] / В.Б. Богатырев // История и идентичность: Кыргызская Республика=Geschichte und identitat: Kirgisische Republik /Пер.И.Мамытова, И.Писаренко. – Бишкек: ИД Принтхаус, 2007. – С. 73–134.
- 1.37. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи [Текст] / М. Бойс. – М.: Наука, 1987.–303 с.
- 1.38. Бромлей, Ю.С. Современные проблемы этнографии [Текст] / Ю.С. Бромлей. – М.: Наука, 1981.–390 с.
- 1.39. Бромлей, Ю.С. Очерки теории этноса [Текст] / Ю.С. Бромлей. – М.: Наука, 1983.–412 с.
- 1.40. Бутанаев, В. Я. История енисейских кыргызов [Текст] / В. Я. Бутанаев, Ю. С. Худяков. – Абакан: Изд. Хакас. Госуниверситета, 2000.–272 с.
- 1.41. Бутанаев, В. Я. Традиционная культура и быт хакасов [Текст] / В. Я. Бутанаев. – Абакан: Хакаское кн. изд-во, 1996.–224 с.
- 1.42. Бернштам, Н. А. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI-VIII вв. Восточно-тюркский каганат и кыргызы [Текст] / Н. А. Бернштам // Труды института востоковедения. Т.XLV. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1946.–207 с.
- 1.43. Борубаев, Т. Киргизская кухня [Текст] / Т. Борубаев. – Фрунзе: Кыргызстан, 1982.–176 с.
- 1.44. Вайнштейн, О. Л. Иностранцы путешественники о Киргизии [Текст] / О. Л. Вайнштейн // Ученые записки исторического факультета КГУ. Вып. 5. – Фрунзе: КГУ. 1958. – С. 39–72.
- 1.45. Вайнштейн, С. И. Проблемы истории жилища степных кочевников Азии [Текст] / С. И. Вайнштейн // Советская этнография –1976. №4. – С. 42–62.
- 1.46. Вайнштейн, С. И. Мир кочевников центра Азии [Текст] / С. И. Вайнштейн. – М.: Наука, 1991.–296 с.
- 1.47. Валиханов, Ч. Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах [Текст] / Ч. Ч. Валиханов. Собр. Соч. в 5 тт. Т.3. – Алма-Ата: Главная ред. Казахской сов. энциклопедии, 1985.–416 с.

- 1.48. Валиханов, Ч. Ч. Записки о киргизах [Текст] / Ч. Ч. Валиханов. Собрание сочинений в 5-ти томах. Т. II. – Алма-Ата: Казахская Советская энциклопедия, 1985. – С. 7–82.
- 1.49. Валиханов, Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов [Текст] / Ч. Ч. Валиханов. Собр. Соч. в 5 тт. Т. 4. Алма-Ата: Главная ред. Казахской сов. энциклопедии, 1985 – С. 48–70.
- 1.50. Валиханов, Ч. Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль. 1856 г. [Текст] / Ч. Ч. Валиханов. Собр. Соч. в 5 тт. Т.1. – Алма-Ата: Главная ред. Казахской сов. энциклопедии, 1985.
- 1.51. Валиханов, Ч. Ч. Очерки Джунгарии [Текст] / Ч. Ч. Валиханов. Собр. Соч. в 5 тт. Т.3. Алма-Ата: Главная ред. Казахской сов. энциклопедии, 1985.–325–354.
- 1.52. Васильева, Г. П. Туркмены – нохурли [Текст] / Г. П. Васильева // Среднеазиатский этнографический сборник. Труды института этнографии. Т. XXI. – М., Изд-во АН СССР, 1954. – С. 82–215.
- 1.53. Викторова, Л. Л. Об этнической специфике культуры (на примере некоторых народов алтайской языковой семьи) [Текст] / Л. Л. Викторова // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука, 1989. – С. 205–225.
- 1.54. Венюков, М. И. Очерки Заилийского края и Причуйской страны [Текст] / М.И. Венюков // Путешествие по окраинам Русской Азии и записки о них. – СПб. 1868.–526 с.
- 1.55. Гафферберг, Э. Г. Хазарейская юрта ханаи хырга (К вопросу об истории жилища кочевников) [Текст] / Э. Г. Гафферберг // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XIV. – М.-Л.: Наука, 1953. – С. 72–92.
- 1.56. Гафферберг, Э. Г. Жилище джемшидов Кушкинского района (К вопросу об истории жилища кочевников) [Текст] / Э. Г. Гафферберг // Советская этнография. – М.: Наука, 1948, №4. – С. 124–143.
- 1.57. Головнина, Ю. Д. На Памирах [Текст] / Ю.Д. Головнина. – М., 1902.–244 с.; 1.57а Голубев, А. Отрывок из путешествия в Среднюю Азию. Заилийский край. Зап. Русского географического общества. кн. 3. – СПб –1861. – С. 77–130.
- 1.58. Горелик, М. В. Среднеазиатский мужской костюм на миниатюрах XV-XIX вв. Памирах [Текст] / М.В. Горелик // Костюм народов Средней Азии. – М: Наука, 1979. – С. 49 -69.
- 1.59. Гродеков, Н. И. Киргизы и кара-киргизы Сыр-дарьинской области. Т.1. Юридический быт [Текст] / Н. И. Гродеков. – Ташкент, 1889.–205 с.
- 1.60. Губаева, С. С. Путь в зазеркалье (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) [Текст] / С. С. Губаева; Отв ред. В. И. Бушков // Среднеазиатский этнографический сборник. – М.: Наука, 2001 – С. 164–174.
- 1.61. Гумилев, Л. Н. Древние тюрки [Текст] / Л. Н. Гумилев. – М.:Т-во Клышников-Комаров.К, 1993.–524с.
- 1.62. Джемгерчинов, Б. Из истории киргизов первой половины XIX в. [Текст] / Б. Джемгерчинов // Ученые записки исторического факультета Киргосуниверситета. Вып. VI. – Фрунзе: КГУ, 1950. –С. 92–114.

- 1.63. Джамгерчинов, Б. Очерк политической истории Киргизии XIX в. [Текст] / Б. Джамгерчинов. — Фрунзе: Илим, 1966.—190 с.
- 1.64. Джумагулов, А. Семья и брак и киргизов Чуйской долины [Текст] / А. Джумагулов. — Фрунзе, АН Кирг. ССР, 1960.—96 с.
- 1.65. Джуманалиев, А. Политическая история Кыргызстана (Становление политической системы кыргызского общества в 1920-1930-е годы) [Текст] / А. Джуманалиев. — Бишкек: Илим, 2003.—399 с.
- 1.66. Джуманалиев, Т. Д. Эволюция политической власти кочевников Притяньшанья (II в. до н. э.-XII в.) [Текст] / Т. Д. Джуманалиев. — Бишкек, 2005.—49 с.
- 1.67. Джуманалиев, Т. Д. Очерки политической истории кочевников Притяньшанья с древности и до конца XVII века [Текст] / Т. Д. Джуманалиев. — Бишкек, 2007.—547 с.
- 1.68. Джунушалиев, Дж. Дж. Традиционный общественный строй и культура быта кыргызов [Текст] / Дж. Дж. Джунушалиев // Цивилизация скотоводов и земледельцев Центральной Азии. — Бишкек: 2005.
- 1.69. Джусупбеков, А. К. Этническая идентичность номадов [Текст] / А. К. Джусупбеков. — Бишкек: Ипим, 2009.—265 с.
- 1.70. Дор Реми, Ооган Памириндеги кыргыздар: Тарыхый этнографиялык баян. Фр. котор. [Текст] / Дор Реми; Түз. П. Казыбаев. — Бишкек: Кыргызстан, 1993.—104 с.
- 1.71. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (Историко-этнографические очерки) [Текст]: Отв. ред. В. Н. Басилов. — М.: Наука, 1986.—208 с.
- 1.72. Древнетюркский словарь [Текст]: Ред.: В.М.Наделяев, Д.М.Насилов, Э.Р.-Тенишев, А.М.Щербак. — Л.: Наука, 1969.—676 с.
- 1.73. Дыренкова, Н. П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов (По материалу, собранному летом 1926 г. в Нарынском районе Семиреченской обл.) [Текст] / Н. П. Дыренкова // Сборник этнографических материалов. Под ред. Богораза-Тана. — Л.: 1927. №2. — С. 7—25.
- 1.74. Дыренкова, Н. П. Умай в культе турецких племен [Текст] / Н. П. Дыренкова // Культура и письменность Востока. Кн. III. — М.: 1928. С. 134—139.
- 1.75. Дьяконова, В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник [Текст] / В. П. Дьяконова. — Л.: Наука, 1975.—164 с.
- 1.76. Жапанов, А. А. Кыргыз тилинин тамак аш лексикасы [Текст] / А. Жапанов. — Бишкек: МОК, 2003.—136 с.
- 1.77. Жапаров, А. З. Биографическое время в традиционной культуре кочевников — кыргызов [Текст] / А. З. Жапаров // Наследие материальной и духовной культуры Кыргызстана. — Бишкек: Илим, 2005. — С. 122—131.
- 1.78. Жапаров, А.З. Кочевая община у кыргызов: культурные традиции [Текст] / А.З.Жапаров // Суверенный Кыргызстан: проблемы традиций и социальной целостности. — Бишкек: Илим, 1999. — С. 29—42.
- 1.79. Жапаров, А.З. Элементы государственности у кочевников и оседлые общества [Текст] / А.З. Жапаров // Феномен кочевничества в истории Евразии. Номадизм и развитие государства. — Алматы, Дайк-Пресс, 2007. — С. 85—93.

- 1.80. Жданко, Т. А. Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана (Принципы и методы составления) [Текст] / Т.А. Жданко // Советская этнография. — М.: Наука, 1971. №4. — С.31–42.
- 1.81. Жуковская, Н. Л. Пища кочевников в центральной Азии (К вопросу об экологических основах формирования модели питания) [Текст] / Н. Л. Жуковская // Советская этнография. — М.: Наука, 1979. №5. — С. 64–75.
- 1.82. Жумабаев, Б. М. Южный Кыргызстан глазами российских путешественников (вторая половина XIX — начало XX в.в.) [Текст] / Б. М. Жумабаев. — Бишкек, 1999.—132 с.
- 1.83. Жусупов, К. Кыргыздардын байыркы маданияты [Текст] / К. Жусупов. — Бишкек: Бийиктик, 2006.—228с.
- 1.84. Задыхина, К.Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии [Текст] / К. Л. Задыхина // Родовое общество. Этнографические материалы и исследования. Отв. ред. С.П. Толстов. Труды Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Т. 14.— М.: Изд-во АН СССР, 1951. — С.157–179.
- 1.85. Загряжский, Г. С. Юридический обычай киргиз о различных родах состояний и о правах им присвоенных [Текст] / Г. С. Загряжский // Мат. для статистики Туркестанского края. Вып. IV. — СПб, 1876.
- 1.86. Загряжский, Г. С. Очерки Токмакского уезда [Текст] / Г.С. Загряжский. газ. «Туркестанские ведомости», 1873, №10.
- 1.87. Захарова, И. В. Казахская национальная одежда (XIX — нач. XX вв.) [Текст] / И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева. — Алма-Ата: Наука, 1964. —178 с.
- 1.88. Захарова, И. В. Головные уборы казахов (Опыт локальной классификации) [Текст] / И. В. Захарова, Р.Д. Ходжаева // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. — М.: Наука, 1989. — С. 204–227.
- 1.89. Ивлева, Л. М. Ряжение в русской традиционной культуре [Текст] / Л.М. Ивлева. — СПб.: Российский институт истории искусств РАН, 1994.—235 с.
- 1.90. Инфантаев, П. На родине первых людей. Приключения двух гимназистов в Средней Азии [Текст] / П. Инфантаев. — СПб., Издание П.В. Луковникова, 1912. — С. 82–98.
- 1.91. Ильминский, Н. И. Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов [Текст] / Н. И. Ильминский// Изв. археол. общества. Т. 2. Вып. 3. — СПб., 1861.
- 1.92. Ильясов, С. И. Земельные отношения в Киргизии в конце XIX —нач. XX вв. [Текст] / С. И. Ильясов. — Фрунзе: АН Кирг. ССР, 1963.—446 с.
- 1.93. Исраилова — Харьехузен, Ч. Традиционное общество кыргызов в период русской колонизации во второй половине XIX — нач. XX в. и система их родства [Текст] / Ч. Исраилова — Харьехузен. — Бишкек: Илим, 1999.—208 с.
- 1.94. История Казахстана и Центральной Азии [Текст]: учебное пособие [М. Х. Абусеитова, Ж. Б. Абылхожин, С. Г. Кляшторный и др.]. — Алматы: Дайк-Пресс, 2001.—616 с.
- 1.95. История Киргизской ССР. С древнейших времен до середины XIX в. [Текст]. Т.1. — Фрунзе, Илим. 1984.—478 с.

- 1.96. История первобытного общества. Эпоха классообразования [Текст]: Отв. Ред. Ю. В. Бромлей. — М.: Наука, 1988.—568 с.
- 1.97. Источниковедение Кыргызстана (с древности до конца XIX в.) [Текст]: Отв. ред. В. М. Плоских. — Бишкек: Илим, 2004.—373 с.
- 1.98. Кайыпов, С.Т. Памир кыргыздарынын тарыхый-этнографиялык бейнеси [Текст] / С.Т. Кайыпов // Вопросы истории Кыргызстана. — Бишкек, 2012. — С.165—181.
- 1.99. Караев, О. К. История караханидского каганата (X — начало XIII вв.) [Текст] / О. К. Караев. — Фрунзе: Илим, 1983.—301 с.
- 1.100. Каратаев, О. К. Кыргыздардын этномаданий байланыштарынын тарыхынан [Текст] / О. К. Каратаев. — Бишкек: Бийиктик, 2003.—262 с.
- 1.101. Кармышева, Б. Х. Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов [Текст] / Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева; Отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков // Среднеазиатский этнографический сборник. Выпуск V.—М.: Наука, 2006. — С.149—164.
- 1.102. Киргизско-Русский словарь [Текст]: Сост. К. К. Юдахин. — М.: Изд. Советская энциклопедия, 1985.
- 1.103. Кисляков, Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана [Текст] / Н. А. Кисляков. — Л.: Наука, 1969.—240 с.
- 1.104. Кисляков, Н. А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана [Текст] / Н. А. Кисляков. — Л.: Наука, 1977.—131с.
- 1.105. Кляшторный, С. Г. Об этимологии *хан-хаган*, *хатун* и об их отношении *кхат* // Тюркологические исследования. — М., 1976. — С. 47—49.
- 1.106. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии [Текст] / С. Г. Кляшторный. — М.: Наука, 1964.—215 с.
- 1.107. Кляшторный. С. Г. Степные империи древней Евразии [Текст] / С. Г. Кляшторный, Д. Г. Савинов. — СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2005.—346 с.
- 1.108. Кляшторный, С.Г. Государство и народы евразийских степей. Древность и средневековье [Текст] / С. Г. Кляшторный, Т.И. Султанов. — СПб.: «Петербургское востоковедение», 2004.—362 с.
- 1.109. Кожоналиев, С. К. Обычное право кыргызов [Текст] / С. К. Кожоналиев. — Бишкек: Фонд Сорос — Кыргызстан, 2000.—332 с.
- 1.110. Косвен, М. О. Семейная община и патронимия [Текст] / М. О. Косвен. — М.: Изд-во АН СССР, 1963.—219 с.
- 1.111. Кушнер, П. И. Горная Киргизия (социологическая разведка) [Текст] / П. И. Кушнер. — М.: Коммунистический ун-т трудящихся Востока, 1929.—135 с.
- 1.112. Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки [Текст]: Отв. ред. О.А. Сухарева. — М.: Наука, 1979.—240 с.
- 1.113. Кочкунов, А.С. Проблема сохранения стабильности кыргызского общества в условиях политического плюрализм (этнические аспекты) [Текст] / А. С. Кочкунов // Труды международной научно- практической информации, посвященной 10-летию независимости Казахстана. — Шымкент, 2001. — С. 229—234.

- 1.114. Кочкунов, А.С. «Аш» [Текст] / А.С. Кочкунов // Манас. Энциклопедия. – Бишкек: Мурас, 1995. – С. 272.
- 1.115. Кочкунов, А.С. Некоторые проблемы исследования ранних этапов этнокультурной истории кыргызского народа [Текст] / А.С. Кочкунов // Материалы республиканской научно – практической конференции «Жизнь, отданная народу», посвященной 100 – летию Ю. Абдрахманова, г. Бишкек, 25–26 декабря 2002 г. – Бишкек, Бийиктик, 2002. – С. 60–64.
- 1.116. Кочкунов, А.С. Кыргыздардагы эркектердин баш кийими – «тумактын» генезиси тууралуу [Текст] / А.С. Кочкунов // Вопросы истории Кыргызстана. – Бишкек, 2008. № 1. – С. 41–52.
- 1.117. Кочкунов, А.С. Традиционная пища кыргызов (Некоторые вопросы типологии) [Текст] / А. С. Кочкунов // Билим жана Тарбия. – Бишкек, 2003. №1. – С. 7–14.
- 1.118. Кочкунов, А.С. Традиционная пища кыргызов (Некоторые вопросы типологии) [Текст] / А.С. Кочкунов // Билим жана Тарбия. – Бишкек, 2003. №2 – С. 53–59.
- 1.119. Кочкунов, А.С. Кыргыздын элдик кийимдери. Альбом на англ., кырг., турецк. яз. [Текст, с илл.] К.И.Антипина, А. С.Кочкунов. – Анкара: Түрк тарых куруму.–2004.–212 с.
- 1.120. Кочкунов, А.С. Система питания кыргызов (опыт этнологического анализа соотношений традиций и инноваций) [Текст] / А.С. Кочкунов // Manasuniversiteti. Sosyalbilimlerdersisi. – Бишкек, 2003. №8. – С. 213–233.
- 1.121. Кочкунов, А.С. Обычаи и обряды. Материальная культура [Текст] / А. С. Кочкунов // Энциклопедия «Кыргызстан». – Бишкек: Кыргызстан, 2001. – С. 278–279.
- 1.122. Кочкунов, А.С. Ритуал гостеприимства в традиционной этнической культуре кыргызского народа [Текст] / А. С. Кочкунов // Этносоциальные и этнокультурные процессы в Кыргызстане с древнейших времен до наших дней. Материалы I республиканского этнологического семинара, посвященного 70 – летию этнографа Какен Мамбеталиевой. – Бишкек, Бийиктик, 2007. – С. 113–123.
- 1.123. Кочкунов, А.С. Жилище в системе традиционной похоронно-погребальной обрядности кыргызского народа [Текст] / А. С. Кочкунов // Этнографическое обозрение. – М.: Наука, 2008. №5. – С. 144–159.
- 1.124. Кочкунов, А. С. Место и роль пищевой символики в традиционной потестарно – политической культуре кыргызского народа (к вопросу об изучении соотношения власти и еды) [Текст] / А. С.Кочкунов // Вопросы истории Кыргызстана. – Бишкек, 2012. №1. – С. 105–114.
- 1.125. Кочкунов, А.С. Институт добрых свиданий жениха и невесты в традиционной свадебной обрядности кыргызского народа (основные элементы и некоторые вопросы генезиса) [Текст] / А. С. Кочкунов // Вопросы истории Кыргызстана. – Бишкек, 2012. № 2–3. – С. 196–207.
- 1.126. Кочкунов, А.С. Традиционная свадьба у кыргызов (Структура и некоторые вопросы семантики обрядовых ритуалов) [Текст] / А. С. Кочкунов // Вопросы истории Кыргызстана. – Бишкек, 2012. №4. – С. 137–151.

- 1.127. Кочкунов, А.С. История и современное состояние этнологической науки в Кыргызстане (постановка вопроса) [Текст] / А.С. Кочкунов // Билим жана Тарбия – Бишкек, 2005. №1–2. – С. 134–143.
- 1.128. Куббель, Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии [Текст] / Л. Е. Куббель; Отв. ред. А. И. Першиц. – М.: Наука, 1988. – 270 с.
- 1.129. Кузьмина, Е. Е.. Еще раз о происхождении кыргызов [Текст] / Е. Е. Кузьмина, В. А. Лившиц // Прошлое Средней Азии. – Душанбе, Изд-во «Дониш», 1987. – С. 243–250.
- 1.130. Культура жизнеобеспечения и этнос: Опыт этнокультурологического исследования [Текст]. – Ереван, 1983.
- 1.131. Курманов, З.К. Об исторической самоидентификации кыргызстанцев [Текст] / З.К. Курманов // История и идентичность: Кыргызская Республика=Geschichte und identitat: Kirgisische Republik /Пер.И.Мамытова, И.Писаренко. – Бишкек: ИД Принтхаус. 2007. – С. 14–42.
- 1.132. Кыргыздар. Санжыра, тарых, мурас, салт [Текст]. – Бишкек: Кыргызстан, 1991.–621с.
- 1.133. Кыргыз этнографиясы боюнча сөздүк [Текст]: Түз. О. К. Каратаев, С. Н. Эралиев. – Бишкек: Бийиктик, 2005.–600 с.
- 1.134. Кыргыз тарыхы [Текст]: Энциклопедия. – Бишкек: Мамлекеттик тил жана энциклопедия борбору.–2003.–463 с.
- 1.135. Кыргыз: источники, история, этнография [Текст]. – Бишкек: Фонд Сорос-Кыргызстан, 1996.–521 с.
- 1.136. Кушелевский, В. И. Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области [Текст] / В. И. Кушелевский. – Новый Маргелан.–1891. – Т. 2.–477 с.
- 1.137. Кюнер, Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока [Текст] / Н. В. Кюнер. – М.: Изд. восточной литературы, 1961.–392 с.
- 1.138. Лобачева, Н.П. К истории среднеазиатского костюма: киргизские белдемчи [Текст] / Н.П.Лобачева // Этнографическое обозрение. – М.: Наука, 1997, №6. – С. 70–83.
- 1.139. Лобачева, Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана [Текст] / Н. П. Лобачева // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М.: Наука, 1975. – С. 298–333.
- 1.140. Лобачева, Н. П. К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана [Текст] / Н. П. Лобачева // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. –М.: Наука, 1978. – С. 144–175.
- 1.141. Лобачева, Н. П. Сверстники и семья (к вопросу о древней половозрастной градации общества народов Среднеазиатско-Казахстанского региона) [Текст] / Н. П. Лобачева // Советская этнография.–1989. №5. – С. 83–95.
- 1.142. Лобачева, Н. П. Особенности костюма народов среднеазиатско-казахстанского региона [Текст] / Н. П. Лобачева; Отв. ред. В. И. Бушков // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. –М.: Наука, 2001. – С. 69–96.

- 1.143. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров: человек – текст – семиосфера – история [Текст] / Ю. М. Лотман. – М.: Изд-во Языки русской культуры – 1996.–464 с.
- 1.144. Маанаев, Э. Ж. Этническая история кыргызского народа [Текст] / Э. Ж. Маанаев. – Бишкек, 2008.–212 с.
- 1.145. Маанаев, Э. Ж. Кыргыз элинин этникалык өнүгүүсү [Текст] / Э. Ж. Маанаев, О. К. Каратаев. – Бишкек, 2003.–269 с.
- 1.146. Маанаев, Э. Ж. На крыше мира (Ист. очерки о памиро-алайс. киргизах) [Текст] / Э. Ж. Маанаев, В. М. Плоских. – Фрунзе: Мектеп, 1983.–142 с.
- 1.147. Малтаев, К. Ж. Сулайман-тоо – древнейший поднебесный храм в Центральной Азии [Текст] / К. Ж. Малтаев. – Ош, 2000.–152 с.
- 1.148. Мамбетказы, Э. Ырым-жырым, каада-салттардан [Текст] / Э. Мамбетказы // Кыргыздар. Кытайдагы кыргыздардын санжырасы, тарыхы, мурасы жана салты. Төртүнчү китеп. Түзгөн К.Жусупов. – Бишкек: Шам, 1997. – С. 570–580.
- 1.149. Манас: Эпос. Сагымбай Орозбак уулунун варианты боюнча [Текст] / Башкы ред. Ч.Т.Айтматов. Басмага даярдап, сөздүгүн жана тиркемелерди түзгөн Э.Абдылдаев. Китеп IV. – Фрунзе, Кыргызстан, 1982.–368 с.
- 1.150. Марков, Г. Е. Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации [Текст] / Г. Е. Марков. – М.: Изд-во МГУ, 1976 – 316 с.
- 1.151. Марков, Е. П. Фергана. Русский вестник [Текст] / Е. П. Марков. Т. 228. Сентябрь. – СПб. 1893.
- 1.152. Масанов, Н.Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности кочевнического общества [Текст] / Н. Э. Масанов. – М., Алма-Ата, 1995.–320 с.
- 1.153. Массон, В. М. Ош и Южный Кыргызстан: исторические судьбы [Текст] / В. М. Массон // Центральная Азия и культуры мира. – Бишкек. Принт – Сервис, 2001, № 1 – 2.– С. 20–21.
- 1.154. Материалы по истории киргизов и Киргизии / [Текст]: Отв. ред. В.А. Ромодин. Вып.1. – М.: Наука, 1973.–280 с.
- 1.155. Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана (Извлечения из китайских источников II в. до н. э. – XVIII в.) / [Текст]. Т. 2. Бишкек, 2003.–258 с.
- 1.156. Материалы по обследованию Туземного и русского старожильского хозяйства и землепользования в Семиреченской области [Текст] / Т. VII, Пишпекский уезд. Киргизское хозяйство. Вып. 2. – Пг. 1913.
- 1.157. Материалы по киргизскому землепользованию. Ферганская область. Наманганский уезд [Текст] / Ташкент. 1913.
- 1.158. Материалы по киргизскому землепользованию. Ферганская область. Андижанский уезд [Текст] / Ташкент. 1913.
- 1.159. Материалы по землепользованию кочевого киргизского населения южной части Ферганской области (Ошский, Скобелевский и Кокандский уезды) [Текст] / Ташкент. 1915.
- 1.160. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк [Текст] / Перевод, предисловие и комментарии З.-А. М.Ауэзовой. Индексы составлены Р. Эрмерсом. Алматы: Дайк-Пресс, 2005.–1288 с.

- 1.161. Махмуд, Кашгари. Түрк тилдеринин сөздүгү [Текст] / Махмуд Кашгари: Кыргыз тилине которгондор: Т.Токоев, К. Кошмоков. – I – III т. Бишкек: Avrasyapress, 2011 - 2013.
- 1.162. Махова, Е. И. Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза [Текст] / Е. И. Махова // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. III. – М.: Наука, 1959. – С. 44–58.
- 1.163. Махова, Е. И. Одежда [Текст] / Е. И. Махова // Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. – М.: Наука, 1958. – С. 172–191.
- 1.164. Махова, Е. И. Некоторые элементы киргизского национального костюма [Текст] / Е. И. Махова // Костюм народов Средней Азии. – М.: Наука, 1979. – С. 205–211.
- 1.165. Мифы народов мира [Текст]. Энциклопедия в 2-х тт. 1-Т. – М.: Советская энциклопедия, 1987.–671 с.
- 1.166. Мокеев, А. М. Этапы этнической истории и социальной организации кыргызского народа на Тянь-Шане в XVI – сер. XVIII вв. [Текст] / А.М. Мокеев // Изв. АН РК. – Бишкек, 1991. №.4. – С. 44–45.
- 1.167. Мокеев, А. М. Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане (Этапы этнической и политической истории кыргызского народа во второй пол. IX – сер. XVIII вв.) [Текст] / А. М. Мокеев. – Бишкек: Из-Басма. 2010.–278 с.
- 1.168. Молдобаев, И. Б. Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры кыргызского народа [Текст] / И. Б. Молдобаев. – Фрунзе: Илим, 1989.–152 с.
- 1.169. Молдобаев, И. Б. «Манас» - историко-культурный памятник кыргызов [Текст] / И. Б. Молдобаев. – Бишкек: Кыргызстан, 1995.–312 с.
- 1.170. Момунбаева, Н. С. Фергана өрөөнүндөгү түрк элдеринин кийимдериндеги жалпы окшоштуктар [Текст] / Н.С. Момунбаева // Билим жана Тарбия. – Бишкек, 2005. №1-2.–150–156 с.
- 1.171. Момунбаева, Н. С. Түштүк кыргыздардагы аял кийимдеринин салттуу түрлөрү [Текст] / Н.С. Момунбаева // Билим жана Тарбия. –Бишкек, 2007. №1. – С. 51–54.
- 1.172. Мукамбаев, Ж. Эл ичи-өнөр кенчи (Памир мени эңсөтөт). Очерктер, илимий – популярдуу публицистикалар [Текст] / Ж. Мукамбаев. – Фрунзе: Кыргызстан, 1982.–240 с.
- 1.173. Мурзакметов, А. К. Кыргызские обряды [Текст] / А. К. Мурзакметов. – Ош, 2005.–108 с.
- 1.174. Наумова, О. Б. Женские рубахи-платья киргизов (к публикации карт Е.И.Маховой) [Текст] / О. Б. Наумова// Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1989. – С. 157–168.
- 1.175. Өмүрбеков, Т. Н. Ормон хандын тушундагы кыргыз хандыгынын мамлекеттик түзүлүшү, ички жана тышкы саясаты [Текст] / Т. Н. Өмүрбеков// Тюрко-согдийский синтез: процессы культурогенеза и политогенеза в зоне Великого Шелкового пути. Вестник КНУ: Серия 1. Гуманитарные науки. Вып. IV: История. Регионоведение. Этнография. Религиоведение. – Бишкек: КНУ, 2004. – С. 218–231.

- 1.176. Осмонов, Ө. Ж. Кыргызстан тарыхы (Байыркы доордон азыркы мезгилге чейин) [Текст]: учеб. для вузов / Ө. Ж. Осмонов. – Бишкек: Кут Бер, 2007 – 564 с.
- 1.177. Ошанин, Л. В. Материалы по антропологии Средней Азии. Киргизы южного побережья Иссык-Куля [Текст] / Ошанин // В. В. Бартольд – туркестанские друзья, ученики и почитатели. – Ташкент, 1927. – 40 с.
- 1.178. Першиц, А. И. Традиции и культурно – исторический процесс [Текст] / А. И. Першиц // Народы Азии и Африки – 1981, №4. – С. 69–84.
- 1.179. Першиц, А. И. Динамика традиций и возможности их источниковедческого истолкования [Текст] / Першиц // Народы Азии и Африки. – 1981, №5. – С. 81–92.
- 1.180. Плоских, В. М. Киргизы и Кокандское ханство [Текст] / В. М. Плоских. – Фрунзе: Илим, 1977. – 368 с.
- 1.181. Плоских, В. М. Очерк патриархально-феодальных отношений в Южной Киргизии (50–70-е гг.) XIX в.) [Текст] / В. М. Плоских. – Фрунзе: Илим, 1968. – 150 с.
- 1.182. Плоских, В. М., Джунушалиев Д.Д. История кыргызов и Кыргызстана [Текст]: учеб. для вузов / В. М. Плоских, Д. Д. Джунушалиев. – Бишкек: Раритет Инфо, 2007. – 374 с.
- 1.183. Покровский, Г. В. Алайские аульные общества Маргеланского уезда в 1909 г. Статистический обзор Ферганской области [Текст] / Г. В. Покровский, Н. И. Стогов. – Скобелев. 1913. – 25 с.
- 1.184. Потапов, Л. П. Пища алтайцев (этнографический очерк) [Текст] / Л.П. Потапов // Сб. Музея антропологии и этнографии. — М.-Л.: Наука, 1953. — Т. XIV — С. 37-71.
- 1.185. Потапов, Л. П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков [Текст] / Л. П. Потапов // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 30. – М., 1958. – С.135–142; 1.185а. Поярков, Ф. Из области киргизских верований [Текст] / Ф. Поярков // Этнографическое обозрение Кн. IX. – М., 1891. №4. – С. 41–43.
- 1.186. Проблемы полигенеза кыргызской государственности. Документы. Исследования. Материалы [Текст]: Ред. и сост. Д.Д.Джунушалиев, А.Ч.Какев. В.М.Плоских. – Бишкек: Архи, 2003.–480 с.
- 1.187. Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования) [Текст] / В. Я. Пропп. – СПб. Изд-во Терра – Азбука. 1995.–176 с.
- 1.188. Пугаченкова, Г. А. К истории костюма Средней Азии и Ирана XV – первой половины XVI в. по данным миниатюр [Текст] / Г. А. Пугаченкова // Труды САГУ. Новая серия. Вып. XXXI.–1956. – С. 86–119.
- 1.189. Радлов, В. В. Из Сибири. Страницы дневника [Текст] / В. В. Радлов. / Пер. с нем. К.Д. Цивиной, Б.Е. Чистовой. Примеч. и послесл. С.И. Вайнштейна. Топонимич. редакция, схемы маршрутов экспедиций и аннотр. указатель географич. названий Г.И. Донидзе. Указатель этнич. названий Е.П. Батькова. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры. 1989. – С. 348–354. (749 с.).

- 1.190. Рахимов, Р. Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков [Текст] / Р. Р. Рахимов; Отв. ред. А.М. Решетов. – Л.: Наука, 1990.–156 с.
- 1.191. Решат, Генч. Карахандар мамлекетинин бийлик түзүлүшү [Текст] / Решат Генч. – Бишкек: КТМУ, 2004.–238 с.
- 1.192. Рэдклиф-Браун, А. Структура и функция в примитивном обществе: Очерки и лекции [Текст] / А. Рэдклиф-Браун / Под общ. ред. О. Ю. Артемовой, Ю. А. Артемовой. М.: Восточная литература РАН, 2001.–304 с.
- 1.193. Социальная структура ранних кочевников Евразии: Сборник научных трудов [Текст] / Под ред. Н.Н. Крадина, А.А. Тишкина, А.В. Харинского. – Иркутск: Изд-во Ир. гос. техн. ун-та, 2005. –312 с.
- 1.194. Сапаралиев, Д. Б. Кыргыз мамлекеттүүлүгүндөгү «хан» жана «манап» титулдары жөнүндө (XVII кылымдан XIX кылымдын ортосу) [Текст] / Д.Б. Сапаралиев // Түрк цивилизациясынын дүйнөлүк цивилизациялар ичиндеги орду. – Бишкек, 2005. С. 333–349.
- 1.195. Свен, Гедин. В сердце Азии. Памир. Тибет. Восточный Туркестан. Путешествие Свена Гедина в 1893-1897 годах [Текст] / Свен Гедин. Т. 1. – СПб.: Издание А.Ф. Девриена, 1899. – С. 196–208; 311–327.
- 1.196. Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура [Текст]: Отв. ред.: А. И. Першиц, Д. Трайде. – М.: Наука, 1986.–239 с.
- 1.197. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана [Текст]. – М.: Наука, 1978.–216 с.
- 1.198. Симаков, Г. Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в. Историко-этнографические очерки [Текст] / Г. Н. Симаков. – Л.: Наука, 1984.–229 с.
- 1.199. Ситнянский, Г. Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда [Текст] / Г. Ю. Ситнянский; Отв. ред. В. И. Бушков // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. М.: Наука, 2001. – С. 175–180.
- 1.200. Смешко, Т. Н. Ткани в одежде киргизов (вторая половина XIX – начало XX в.) [Текст] / Т. Н. Смешко // Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. – М.: 1979. – С. 211–228.
- 1.201. Снесарев, Г. П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии [Текст] / Г. П. Снесарев//Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 7.»Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 гг.»– М.: 1963. – С. 155-205.
- 1.202. Снесарев, Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма [Текст] / Г. П. Снесарев. – М.: Наука, 1969.–336 с.
- 1.203. Солтоноев, Б. Кызыл кыргыз тарыхы [Текст] / Б. Солтоноев. – Бишкек: Учкун, 1993.–1-китеп.–208 с., 2-китеп.–224 с.
- 1.204. Сухарева, О. А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии [Текст] / О. А. Сухарева // Среднеазиатский этнографический сборник. Труды Института этнографии. Новая серия. Т. XXI. – М., Изд-во АН СССР, 1954. – С. 299–353.
- 1.205. Степи Евразии в эпоху средневековья [Текст]: Отв.ред. С.А.Плетнева. – М.: Наука, 1981.–303 с.

- 1.206. Сыдыков, О. Тарых кыргыз Шадмания. Кыргыз санжырасы [Текст] / О Сыдыков. – Фрунзе, Кыргызстан, 1990.–112 с.
- 1.207. Тарыхый ырлар, кошоктор жана окуялар [Текст] «Эл адабияты». 19-т. [А.Акматалиевдин жалпы редакциясы астында. Түзгөндөр жана баш сөздөрүн жаз. С.Егембердиева, А. Акматалиев; Кырг.Улут. И.А. ж.б.]. – Бишкек: Шам, 2002.–544 с.
- 1.208. Ташбаева, К.И. Культура ранних кочевников Тянь-Шаня и Алая [Текст] / К.И.Ташбаева. – Бишкек: ИЦ «Мага», 2012. –274с.
- 1.209. Токомбаева, А. Каюм Мифтаков. 1892–1948 (Илимий-популярдык очерк) [Текст] / А. Токомбаева. – Фрунзе: Илим, 1991.–123 с.
- 1.210. Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана [Текст]. – М.: Наука, 1989.–255 с.
- 1.211. Турдалиева Ч. Дж. Западные путешественники и исследователи о кыргызах и Кыргызстане (Вторая половинаXIX – начала XX вв.) [Текст] / Ч. Дж. Турдалиева. – Бишкек 2008.–270 с.
- 1.212. Улуттук каада-салттын улуулугу [Текст]: Отв. ред. Т.Аскаров. – Бишкек, 2004.–53 с.
- 1.213. Урманбетова, Ж. К. Истоки и тенденции развития кыргызской культуры [Текст] / Ж. К. Урманбетова, С. М. Абдрасулов; Отв. ред. А. Ч. Какеев. – Бишкек: Илим, 2009.–212 с.
- 1.214. Угдыжеков, С.А. Семейно – брачная структура кыргызов VI– XIII вв. [Текст] / С.А. Угдыжеков // Вестник ХГУ им. Н.Ф. Катанова. Сер. 3: История. Права. Вып. 3. Отв. ред. Анжиганова Л.В - Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. – С. 59–63.
- 1.215. Усенбаев, К. У. Общественно-экономические отношения киргизов в период господства Кокандского ханства (XIX век – до присоединения Киргизии к России) [Текст] / К. У. Усенбаев. – Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1961. –165 с.
- 1.216. Усубалиева, А. С. Бала төрөлгөндөн кийинки каада-салттар жана ырым-жырымдар [Текст] / А. С. Усубалиева // Вопросы истории Кыргызстана. – Бишкек, 2012. №2–3. – С. 215–219.
- 1.217. Тагеев, Б. Л. (Рустам Бек). В заоблачной стране. Очерки и рассказы из жизни в Фергане и на Памире и воспоминания участника о Памирских походах с 1892-1895 г. с иллюстрациями [Текст] / Б. Л. Тагеев. – М. 1904. – С. 38–50; 143–152.
- 1.218. Талып Молдо (Талып Байболот уулу). Кыргыз тарыхы, уруучулук курулушу. Түрлүү салттар [Текст] / Талып Молдо // Кыргыздар: Санжыра, тарых, мурас, салт. Түз. К. Жусупов. – Бишкек: Кыргызстан, 1991. – С. 506–565.
- 1.219. Тоголок Молдо. Тарых, түпкү аталар [Текст] / Тоголок Молдо // Кыргыздар: Санжыра, тарых, мурас, салт. Түз. К. Жусупов. – Бишкек: Кыргызстан, 1991. – С. 5–72.
- 1.220. Топеубаев, А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.) [Текст] / А. Т. Топеубаев. – Алма-Ата: Гылым, 1991.–213 с.

- 1.221. Толстов, С. П. К истории древнетюркской социальной терминологии [Текст] / С. П. Толстов // Вестник древней истории. – М., 1938, №1 (2). – С.72–81.
- 1.222. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное [Текст] / В.Н. Топоров. – М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1995.–624 с.
- 1.223. Труды Киргизской археолого – этнографической экспедиции [Текст]. Т. I–IV. – М.: АН СССР, 1956-1960.
- 1.224. Фиельструп, Ф. А. Молочные продукты турков – кочевников [Текст] / Ф. А. Фиельструп // Казаки. Матер. Комиссии экспед. исследований. Серия казахстанская. Вып. 15. – Л., 1930. – С.263 — 301.
- 1.225. Фиельструп, Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века [Текст] / Ф. А. Фиельструп; Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. – М.: Наука, 2002.–300 с
- 1.226. Филанович, М. И. Жертвенная и ритуальная пища, как индикатор хозяйственного и социального статуса в среде древних народов Средней Азии (III тыс. д. н. э. – нач.I тыс. н. э.) [Текст] / Бюллетень «Научные сообщения коллоквиума»: «Еда и власть: от Центральной Азии до Османской империи». – Ташкент, 2006г. Март.
- 1.227. Фирштейн, Л. А. Материалы по пище киргизов Иссык-Кульской области [Текст] / Л. А. Фирштейн // Новое в этнографии и антропологии. – М.: Наука, 1975. – С.55–64.
- 1.228. Хазанов, А.М. Кочевники и внешний мир [Текст] / А.М. Хазанов. –Алматы, Изд-во «Дайк-Пресс», 2000.–603 с.
- 1.229. Харузин, Н. Н История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России [Текст] / Н. Н. Харузин. – М.: Либроком, 2011.–136 с.
- 1.230. Худяков, Ю. С. Древнетюркские поминальные памятники на территории Монголии (по материалам СМИКЭ в 1979–1982 гг.) [Текст] / Ю. С. Худяков // Древние культуры Монголии. – Новосибирск: Наука, 1985.–234 с.
- 1.231. Чவர்ь, Л. А. Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX – начало XX в. Очерки историко-культурных связей [Текст] / Л. А. Чவர்ь. – М.: Наука, 1990 – С. 133–179.
- 1.232. Чороев, Т. К. Махмуд ибн Хусейн ал-Кашкари жана анын «Түркий тилдер сөз жыйнагы» [Текст] / Т. К. Чороев. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990.–92 с.
- 1.233. Чоротегин, Т. К. Этнические ситуации в тюркских регионах Центральной Азии домонгольского времени [Текст] / Т. К. Чоротегин. – Бишкек: Фонд Сорос – Кыргызстан, 1995.–207 с.
- 1.234. Шаниязов, Ш. К. К этнической истории узбекского народа (Историко-этнографическое исследование на материалах кипчакского компонента) [Текст] / Ш. К. Шаниязов. – Ташкент: ФАН, 1974.–342 с.
- 1.235. Шатинова, Н. И. Традиционные обряды алтайцев, связанные с рождением ребенка [Текст] / Н. И. Шатинова // Вопросы истории Горного Алтая. Вып. – Горно-Алтайск: 1979. – С. 142–160.
- 1.236. Шатинова, Н. И. Семья у алтайцев [Текст] / Н. И. Шатинова. – Горно-Алтайск, Горно-Алтайское отделение Алтайского кн. изд-ва, 1981.–182 с.

- 1.237. Шаханова, Н. Символические аспекты традиционной свадебной трапезы казахов [Текст] / Н. Шаханова // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука, 1989. – С. 176–188.
- 1.238. Шаханова, Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки) [Текст] / Н. Шаханова. – Алматы: Казакстан, 1998. – 184 с.
- 1.239. Шибаета, Ю. А. Материалы по одежде мургабских киргизов [Текст] / Ю. А. Шибаета // Краткие сообщения института этнографии. Вып. XXV. – М.: АН СССР, 1956. – С. 29–31.
- 1.240. Шибаета, Ю. А. Животноводство у киргизов Восточного Памира [Текст] / Ю. А. Шибаета // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Труды института этнографии. Нов. Серия. Т. XCVШ. – Л.: Наука, 1973. – С. 99–132.
- 1.241. Шитова, С. Н. Башкирская народная одежда [Текст] / С. Н. Шитова. – Уфа: Китап, 1995. – 248 с.
- 1.242. Шишло, Б. П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели [Текст] / Б. П. Шишло // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М.: Наука, 1975. – С. 248–260.
- 1.243. Элдик мурастын философиясы [Текст]: Отв. ред. О. А. Тогузаков. – Бишкек: Жанар, 2004. – 304 с.
- 1.244. Этнография боюнча терминдердин орусча-кыргызча сөздүгү [Текст] / Түз. С. Аттокуров. – Бишкек: Илим. 1989. – 251 с.
- 1.245. Этнографические исследования развития культуры [Текст]: Отв. ред. А. И. Першиц, Н. Б. Тер-Акопян. – М.: Наука, 1985. – 263 с.
- 1.246. Этнография питания народов стран Зарубежной Азии [Текст]. – М.: Наука, 1981. – 256 с.
- 1.247. Этнографический сборник. Труды Иститута этнографии. Т. XXI. – М.: Наука, 1954. – 412 с.
- 1.248. Этносоциальные и этнокультурные процессы в Кыргызстане с древнейших времен до наших дней [Текст]: Материалы I республиканского этнологического семинара, посвященного 70 – летию этнографа Какен Мамбеталиевой. – Бишкек, Бийиктик, 2007. – 388 с.
- 1.249. Ювачев, И. Курманджан – датха кара – киргизская царица Алая [Текст] / И. Ювачев // Исторический вестник. Т. 10. – 1907.
- 1.250. Юнусалиев, Б. М. Киргизская лексикология. Часть 1. (Развитие корневых слов) [Текст] / Б. М. Юнусалиев. – Фрунзе: Кир. гос. учебно-пед. изд. – 1959. – 248 с.
- 1.251. Юсуф Баласагуни. Благодатное знание [Текст] / Юсуф Баласагуни. Перевод С.Н. Иванова. Вступ. статья М.С.Фомкина. Примечания А.Н.Малеховой. – Л.: Советский писатель, 1990. – 560 с.
- 1.252. Kochkunov, A. Kirgiz Halki ve Geleneksel Kulturleri / A. Kochkunov // Turkler. T.19. – Анкара, Түрк тарых куруму, 2002. – С. 544–550.
- 1.253. Kochkunov, A. The Ritual of Hospitality in Traditional and Modern Kyrgyz Culture [Текст] / A. Kochkunov // Anthropology of the Middle East. – New York-Oxford. №5. – 2010. – С. 36–58.

2. Источники

- 2.1. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. № 62.
- 2.2. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. 787.
- 2.3. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. 2021.
- 2.4. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. Материалы южно-киргизской этнографической экспедиции.
- 2.5. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Абдрахманов Ы. Кыргыз элинин үрп адаты. Инв. 342.
- 2.6. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. 2021.
- 2.7. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. 787.
- 2.8. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. 527.
- 2.9. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. К. Мифтаков. Кыргыз этнографиясы. Запись 1923 г. инв. 359/148.
- 2.10. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Адрахманов И. Инв. 117.
- 2.11. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. 320.
- 2.12. Рукоп. фонд Национального центра манасоведения и художественной культуры НАН КР. Инв. 326.

3. Полевые материалы автора

- 3.1. Полевые материалы автора: ПМА 1 – Полевые материалы этнографические экспедиции сектора этнографии Института истории АН Киргизской ССР в Джетыогоузский район Иссыккульской области, июль-август 1986 г. Рабочий тетрадь №1, 2; ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции автора в Советский, Алайский районы Ошской области, июнь, сентябрь 1987 г. Рабочий тетрадь № 6,7; ПМА 3 – Полевые материалы экспедиции автора в Московский, Сокулукский районы Чуйской области, октябрь, 2000 г. Рабочий тетрадь №3; ПМА 4 – Полевые материалы экспедиции автора в Иссык-Кульский, Тонкий районы Иссыккульской области, март, апрель 2002 г. Рабочий тетрадь № 4 ; ПМА 5 – Полевые материалы экспедиции автора в Таласский, Карабууринский районы Таласской области, сентябрь 1988 г. Рабочий тетрадь №2; Кеминский, Московский районы Чуйской области, июль, сентябрь 1989 г. Рабочий тетрадь №3; Кочкорский, Атбашинский районы Нарынской области, июнь-июль 1992 г. Рабочий тетрадь № № 1,2; Джалал-Кудукский район, Андижанская область Узб. ССР; ПМА – с 1992 – по 2012 гг. и др.
- 3.2. ПМА. – Джерге-Тальский район, Республики Таджикистан. 1989 г.
- 3.3. ПМА. – Тонский, Ак-Суйский, Джеты-Огузский районы Иссык-Кульской области, 1989 г. и др.

4. Диссертации

- 4.1. Абдалиева, Г. К. Кытайлык кыргыздардын руханий маданияты 1949-2004-ж.ж. (Кызылсуу Кыргыз автономиялык областында жашаган кыргыздардын мисалында) [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / Г.К Абдалиева. – Бишкек, 2008. –23с.
- 4.2. Алымкулова С.К. Кыргызско-алтайские этнокультурные связи [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / С.К. Алымкулова. – Бишкек, 1999 – 23 с.
- 4.3. Асанов Т.И. Кыргыздардын этносаясий түзүлүшү жана тарыхый байланыштарынын санжырада чагылдырышы [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02; 07. 00.07 / Т.И. Асанов. – Бишкек, 1999.–23 с.
- 4.4. Бердыев М.С. Традиционная система питания туркмен (этнокультурный аспект) [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / М.С. Бердыев. – М., 1990.–22 с.
- 4.5. Бурковский А.Д. Техника современных домашних промыслов и ремесел в киргизских колхозах [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / А.Д.Бурковский. – Фрунзе, 1951.–22 с.
- 4.6. Жапаров А. Традиционное скотоводство и социальная организация у кыргызов [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / А.З. Жапаров. – Бишкек, 2002.–23 с.
- 4.7. Жолдошев Р. Кыргыз элинин этникалык тарыхын изилдөөдө генеалогиялык изилдөөлөрдүн мааниси [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / Р. Жолдошев. – Бишкек, 2000.–16 с.
- 4.8. Момунбаева Н.С. Түштүк кыргыздардын салттуу кийимдери (XIX к. Аягы – XX к. башы) [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / Н.С. Момунбаева. – Бишкек, 2011.–23 с.
- 4.9. Мурзакметов А.К. Обряды и поверья кыргызов, связанные с рождением и развитием ребенка (по материалам Южного Кыргызстана) [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / А.К. Мурзакметов. – Бишкек, 2007. – 23 с.
- 4.10. Омурбеков Ч.К. Развитие материальной культуры киргизского сельского населения. 1920–1980 – годы. (Этнографическое исследование) [Текст]: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07. 00.07 / Ч.К. Омурбеков. – М.. 1990.–22 с.

Айдарбек Сулайманкулович КОЧКУНОВ

ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса)

Редактор: *А. Кочкунова*
Техредактор: *Э. Сарыбаев*
Корректор: *А. Кочкунова*

Компьютерная верстка: *М. Матраимов*

Подписано в печать 02.04.2013. Формат 60х84¹/₁₆.
Объем 20,0 физ. печ. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в НПО «Кыргыз Жер»