

ЛБЧ1 27

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ

И М Е Н И
М И К Л У Х О - М А К Л А Я



К Р А Т К И Е
С О О Б Щ Е Н И Я

XXX



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва 1958

С. М. АБРАМЗОН

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ШАМАНСТВА В СТАРОМ БЫТУ КИРГИЗОВ

Обращаясь к рассмотрению такого явления старого киргизского быта, как шаманство, следует отметить, что в настоящее время уже не только представляет непреодолимую трудность непосредственное наблюдение каких-либо шаманских действий, но и весьма нелегким делом является отыскание лиц, способных поделиться воспоминаниями об этой стороне дореволюционного быта. Глубокие революционные преобразования, осуществленные в киргизском аиле в результате Великой Октябрьской социалистической революции, подорвали самую основу, на которой сохранились остатки шаманского мировоззрения.

* * *

Этнографическая литература, содержащая сведения о киргизах, весьма скупо освещает пережитки шаманства и широко распространенные в прошлом способы лечения, в той или иной мере связанные с шаманским мировоззрением. По существу интересующие нас сведения представлены лишь в трудах Ч. Валиханова¹, в одной из работ Ф. Пояркова² и в небольшой заметке Н. Корженевского³. Отметим также появившуюся в советское время небольшую публикацию С. Ильясова⁴.

В 1946 г. во время Тянь-шанской этнографической экспедиции Киргизского филиала АН СССР и Института этнографии АН СССР нам довелось встретиться и беседовать с двумя бывшими лекарями-шаманами (бакшы) — Борбу Шыгаевым (колхоз «Чон-Арык» Кулапакского района) и Абдуллабеком Монгошевым (колхоз «Кош-булак» Тогуз-тороуского района). Их сообщения и послужили основой для данной работы.

Характеризуя функции киргизских шаманов, Ф. Поярков указывал, что, помимо лечения различных болезней, они предсказывали счастье или

¹ Ч. Валиханов. Сочинения. «Зап. РГО по отделению этнографии», т. XXIX, стр. 22, 63, 448 и др. Ценные замечания о шаманстве содержатся в его неопубликованной рукописи «Родоподразделение киргиз» (Архив АН СССР, ф. 23). В рукописи «Дневник поездки на Иссык-куль» имеется описание сеанса лечения — изгнания «джинов» киргизским шаманом.

² Ф. Поярков. Джинны. Из области киргизских верований. «Этнографическое обозрение», 1894, № 1. Некоторые данные о шаманстве содержит и другая работа: «Каракиргизские легенды, сказки и верования. (Памятная книжка Семипалатинской области)», 1900, стр. 1—42).

³ Н. Корженевский. О шаманстве у алайских киргиз. «Туркестанские ведомости», 1913, № 31.

⁴ С. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов. «Труды Ин-та языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР», вып. 1, Фрунзе, 1945.

несчастье, узнавали будущее, отгадывали воров, указывали, где и как можно найти украденное, и т. п.⁵ Однако слишком мало оснований предполагать, что все прочие функции шамана, кроме лечения больных, играли в их «практике» сколько-нибудь значительную роль. Из самой работы Пояркова вполне очевидно, что основной функцией шаманов в конце XIX в. было лечение, причем главным образом нервных болезней.

Функции прорицателей, по-видимому, уже давно перешли у киргизов к особой категории лиц, обладающих, однако, всеми присущими шаманам признаками⁶. На это, в частности, указывает замечание П. П. Семенова-Тян-Шанского в его мемуарах, которое мы приведем полностью: «К нам явился в своей живописной одежде и высокой шапке из лебяжьего пуха, с бубнами в руках «дуана», то-есть прорицатель, или по сибирски шаман, так как у каракиргизов, также как и у киргизов Большой Орды, под покровом слабо привившегося мусульманства тлелись еще остатки шаманства. Дуана после нескольких обычных бешеных прыжков, привел себя в экстаз прорицателя и принялся предсказывать мне мою будущность»⁷.

В этом отрывке обращают на себя внимание упоминание о бубнах в руках шамана и термин, которым назван прорицатель (дуана)⁸. Хотя в наше время уже никаких воспоминаний о шаманском бубне среди тянь-шаньских киргизов не сохранилось, тем не менее указание такого тонкого наблюдателя, как Семенов-Тян-Шанский, заставляет допустить, что некоторые киргизские шаманы в середине XIX в. еще употребляли бубны. Это косвенно подтверждается также и тем, что шаманские бубны встречались еще в XVIII в. у соседей киргизов — казахов, на что со всей определенностью указывает П. С. Паллас: «...потом бакша начал петь чародейные стихи, бить в обвешанный кольцами ч а р о д е й н ы й б а р а б а н, к о б и ц н а з ы в а е м ы й, скакать и ломаться»⁹. Очевидно, функции бубна перешли к смычковому струнному инструменту (кобыз), употреблявшемуся во время сеансов лечения казахскими шаманами — баксы. Как можно судить по описанию А. Левшина, в его время (первая четверть XIX в.) баксы пользовались уже не бубном, а кобызом¹⁰.

Впрочем, последние археологические данные свидетельствуют о том, что еще во второй половине I тысячелетия н. э. шаманы у тюркских племен пользовались одновременно и бубном и кобызом. Так, на боку обследованного А. Х. Маргуланом каменного изваяния, стоявшего у кургана № 2 в долине р. Жангабыл, был изображен кобыз, а на спине — шаманский бубен. По мнению Маргулана, в этом кургане был погребен древний шаман, а само изваяние было его изображением¹¹.

Сомнение в том, имел ли Семенов-Тян-Шанский дело с шаманом, мог бы вызвать употребленный для его обозначения термин персидского

⁵ Ф. Поярков. Указ. соч., стр. 97.

⁶ См. С. М. Абрамзон. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946, стр. 54.

⁷ П. П. Семенов-Тян-Шанский. Путешествие в Тянь-Шань в 1856—1857 годах. М., 1946, стр. 195.

⁸ На рисунке, воспроизведенном в этой же книге (стр. 192—193), изображен «дуана» (колдун) Большой Орды, держащий в руках посох, чрезвычайно напоминающий дервишеский.

⁹ П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российской Империи, ч. I. СПб., 1773, стр. 577 (разрядка наша. — С. А.).

¹⁰ А. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. СПб., 1832, стр. 62, 66, 142.

¹¹ А. Х. Маргулан. Третий сезон археологической работы в Центральном Казахстане. «Изв. АН Казахской ССР, серия археологическая», вып. 3, Алма-Ата, 1951, стр. 31.

происхождения (*дубана*), который в современном киргизском языке в форме *дубана* или *думана* означает юродивого, одержимого, бесноватого, умалишенного¹². Таким же термином киргизы называли проникавших в горные аилы бродячих дервишей. Можно было бы предположить, что применение этого термина к шаману носило случайный характер, либо было вызвано особой нервной возбудимостью данного субъекта, его «одержимостью».

Не исключено, например, известное переплетение представлений о юродивых (*дубана*) с шаманским культом; как отдельных шаманов могли считать одержимыми, юродивыми, так и некоторых *дубана*, обладавших даром прорицания, способностями «ясновидцев», могли рассматривать как шаманов.

Вместе с тем довольно уверенно можно говорить и об известной связи среднеазиатского шаманства с дервишизмом. Эта связь может быть подтверждена рядом фактов. Рассказывая о появлении во время своей болезни «мальчика с черными усами», Б. Шыгаев привел слова, сказанные этим «мальчиком»: «будь думаной, возьми палку („аса“), да уходи же, или я твои руки или ноги отниму, да уходи же... надень-ка «күлө»»¹³.

А. Левшин при перечислении различных категорий лиц, обладавших шаманскими или знахарскими способностями, называет юродивых, бродивших по казахским аулам и занимавшихся предсказаниями. Далее он приводит описание предсказателя, облик которого во многом напоминает последователя одного из суфийских орденов. Совершаемые предсказателем действия, направленные на изгнание препятствующего ему злого духа, а также нервный припадок, после которого он начал свои предсказания, ничем не отличались от поведения шамана во время сеанса лечения, не раз описанного в литературе¹⁴.

Все остальные признаки, отмеченные П. П. Семеновым-Тянь-Шанским, также говорят о том, что он не ошибался в своем определении. Весьма примечательно указание на высокую шапку из лебяжьего пуха. Как известно, птичьи шкурки, крылья, перья и т. п. широко применялись в шаманских одеяниях у различных народов Сибири. О шаманской красной шапке с белыми перьями из хвоста тетерки упоминает, например, исследователь алтайцев В. Вербицкий¹⁵. Перья лебедя, как и орла, сокола и некоторых других птиц, считались наделенными особой магической силой и употреблялись в культовых целях. Наличие у киргизского шамана высокой шапки из лебяжьего пуха указывает на общие черты в шаманстве киргизов и сибирских народов. Существование этой традиции украшения перьями в недавнем прошлом отмечено на Тянь-Шане. Абдыкалык Чоробаев рассказывал нам, что на правом берегу р. Нарына, в пределах современных Ак-талинского и Куланакского районов, жили несколько *думана*. Один из них носил высокую шапку *гүлө* (ср. выше *күлө*), или *куу тери калпак*, т. е. шапку из лебяжьей шкуры¹⁶. Со слов бакшы Шермата С. Ильясов указывает, что шаманы «украшали себя... орли-

¹² К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1940, стр. 215.

¹³ Ср. узбекское *кулох* — конусообразная шапка дервиша («Узбекско-русский словарь», Ташкент, 1941, стр. 227).

¹⁴ А. Левшин. Указ. соч., стр. 57, 63, 64.

¹⁵ В. И. Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1893, стр. 46.

¹⁶ О сходстве дервишеских шапок с шапками сибирских шаманов см. у О. А. Сухаревой («Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии», «Среднеазиатский этнографический сборник», вып. 1, ТИЭ, новая серия, т. XXI, М., 1954, стр. 337). Она правильно обращает внимание на связь среднеазиатского шаманства с обрядностью и идеологией среднеазиатского суфизма.

ными когтями и перьями филина»¹⁷, что также согласуется с приведенными фактами.

Очевидно, шаманство находилось в тесной связи с народными представлениями об особых способностях общения одержимых и юродивых (т. е. в большинстве случаев нервных больных людей) с могущественными, но невидимыми силами; в то же время выявляется совершенно реальная линия взаимоотношений шаманского культа с проникавшим в кочевую среду среднеазиатским суфизмом¹⁸.

Странствовавшие в казахских степях и горах Тянь-Шаня дервиши были окружены ореолом «святости». Поддерживаемые байской и манапской верхушкой, они достигали, несомненно, большого психологического эффекта, когда выступали в роли шаманов, чаще всего занимаясь прорицаниями.

Говоря о киргизских бакшы нужно подчеркнуть, что шаманское служение связано у них с наследованием шаманского дара от какого-либо из предков¹⁹. Ф. Поярков отмечает, что бакшы могут передавать своих джинов по наследству. Ему сообщали, что некоторые семьи в течение долгого времени снабжали шаманами своих родоплеменников. Он пишет: «После смерти своего прежнего владельца джины ждут его три года, после чего они уже переходят к одному из его наследников»²⁰. По указаниям С. Е. Малова, у уйгуров шаманке во время сеанса лечения прислуживал ее брат, а шаман старик во время сеанса уступил место для дальнейших действий своему сыну²¹. Это свидетельствует о том, что и уйгурам не была чужда идея наследования шаманского дара.

По словам нашего информатора Б. Шыгаева, мать его отца (*чоң эне*) по имени Дилде, была шаманкой (*бүбү*). Мать Абдуллабека Монгошева также была причастна к знахарскому лечению. Она обладала способностями *эмчи* (знахарки): занималась лечением детей, совершением различных обрядов, «охраняющих» новорожденных от всяких бед и несчастий, и т. п.

Киргизские бакшы, как и в «классическом» шаманстве, считались избранниками тех или иных духов-покровителей. При этом момент избранничества связывался, как правило, с каким-либо нервным заболеванием, появляющимся в юношеском возрасте. Так, например, Шыгаев ощутил в себе призвание к шаманству во время болезни (заболел падучей), когда ему было 15 лет. Во время одного из припадков он увидел пришедшего к нему «мальчика с черными усами» (см. выше), которого сопровождали кошка, собака, заяц и другие звери. Они окружили больного и, играя, прыгали возле него. По словам самого Шыгаева, этот «мальчик», показавшись впервые, мучил его. «С тех пор, — рассказывает Шыгаев, — я дал согласие выполнять все его приказания, но стать думаемой не согласился». «Мальчик, — говорит Шыгаев, — появлялся изо дня в день, и в то время, когда люди бодрствовали, и во время сна». О том, что во время болезни рассказчика к нему явился «мальчик», стало известно на-

¹⁷ С. Ильясов. Указ. соч., стр. 182.

¹⁸ О формах бытования суфизма в горной Киргизии см. в наших статьях «Тянь-шанская этнографическая экспедиция» (КСИЭ, вып. IV, 1948, стр. 72) и «Этнографическая экспедиция в Киргизской ССР в 1946—1947 гг.» (ИРГО, т. 80, вып. IV, 1948, стр. 379).

¹⁹ Л. Я. Штернберг считает идею наследственности идеей вторичного порядка («Первобытная религия в свете этнографии». Л., 1936, стр. 65, 142, 146).

²⁰ Ф. Поярков. Указ. соч., стр. 98.

²¹ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Китайского Туркестана. МАЭ, т. V, стр. 10, 12.

роду. После этого его стали приглашать к женщинам, на которых нападал злой дух (*кара баскан*).

Абдуллабек Монгошев в 16-летнем возрасте отправился вместе со старшим братом Калдыбаем на Маралий Брод охотиться на горных козлов. В местности Кайынды-булак, на вершине Көндүк, он почувствовал себя больным и два дня находился без сознания, в обморочном состоянии. «Состояние, — говорит А. Монгошев, — было похожим на сон (*уктаган сыяктуу*)». В том же году, после болезни, ему стали мерещиться из недели в неделю черноусый мальчик (*кара мурут жаш бала*), безусый ребенок (*муруту чыга элек бала*) и одна девица (*бир кыз*).

По словам А. Монгошева, черноусого мальчика звали Абакир-султан²²; девицу Кыз-бообек. Они били, душили и мучили его, когда показывались ему.

Точно так же и Шермат Орусов заболел после встречи с пятью неизвестными всадниками; проболев три года и исцелившись с помощью одного из знакомцев, назвавшего себя потомком дивана Шаамашруба, Шермат ощутил в себе шаманские способности. Пробыв 15 дней наедине с бакшы Мамытканом, Шермат занялся шаманской практикой²³.

Таким образом, мотив «призвания», наступающего в связи с нервно-психическим заболеванием, является характерной чертой киргизского шаманства. Ему сопутствует традиция наследования шаманского дара.

Среди бакшы обычно различались две разновидности: «белые бакшы» (*ак-бакшы*) и «черные бакшы» (*кара-бакшы*), причем последние считались более сильными²⁴. Однако Б. Шыгаев считает белых шаманов более сильными, чем черных. Объясняется это, возможно, тем, что рассказчик причислял себя к белым шаманам. По этому поводу он рассказал следующее: «Ставший белым бакшы прыгает по обе стороны [больного]. Черный бакшы [через] огонь переходит, лижет раскаленное железо, ступает на него [голыми] подошвами, в его руке бывает посох [из кустарника «аса-муса»], который он всегда имеет при себе. Его называют бакшы, обладающий черными джинами²⁵... Если два бакшы поспорят [окажутся соперниками], схватятся друг с другом, то белый бакшы окажется сильнее... Больного, не поддавшегося лечению черного бакшы, излечивает белый бакшы».

А. Монгошев также отнес себя к шаманам, обладающим белыми джинами.

В соответствии с основным методом шаманского лечения, сводящимся к изгнанию из тела больного злых духов, важнейшим моментом сеанса лечения является призывание шаманом своего духа-покровителя и духов-помощников, с помощью которых он и борется против злого начала, сидящего в больном. Приводимые ниже тексты таких призываний являются неполными, так как наши собеседники не могли вспомнить все, что они произносят во время сеанса.

²² По-видимому, имя первого халифа Абу-Бекра.

²³ С. Ильясов. Указ. соч., стр. 183. Обращает на себя внимание упоминание имени Шаамашруба — известного ферганского поэта-мистика, жившего в XVII в. (Дивана-и-Машраб). Здесь мы видим новое подтверждение связи шаманства с суфизмом.

²⁴ К. К. Юдахиян. Указ. соч., стр. 69.

²⁵ «Джин» — общее название для злых духов, вредящих человеку. Так иногда называют и духов-помощников шамана (ср. К. К. Юдахиян. Указ. соч., стр. 179). Ш. Орусов назвал своих (т. е. «добрых») духов чымынами («чымын» — муха; фигурально — душа) (С. Ильясов. Указ. соч., стр. 183).

Запись от Борбу Шыгаева²⁶:

Кара мурут жаш бала,
Айдачу болсоң айдыгын!

Бойлоочу болсоң байлагын!
Ак кайып менин апакем,
Сур кайып менин атакем,
Айдачу кайып, айдачы!
Байлоочу кайып байлачы!
Төрт жашарда төлгө ачкап,

Беш жашарда белги айткан;

Арчалуу мазар, азирет
калыппа...

Черноусый мальчик,
Если ты преследователь, да изго-
ный же!

Если ты связыватель, да вяжи-ка!
Белый Кайып — моя матушка,
Серый Кайып — мой батюшка,
Преследователь Кайып, гони-ка!
Связыватель Кайып, вяжи-ка!
В возрасте чегырех лет ворожбу от-
крывший,

В возрасте пяти лет примету ска-
завший,

Мазар с арчей²⁷, святейшество ха-
лиф...

Запись от Абдуллабека Монгошева:

Айланайын кайберен,
Айкожом келип баштагын,
Ак эшен келип шаппагын,

Төгөрөктүн төрт бурчун,
Төрт айланым кел дегин:

Сур коёнду минели,
Ак коёнду коштойлу,
Төгөрөктүн төрт бурчун,
Төрт айланым келгиле!
Чагарак куйрук чаар төш,
Чагарак куйрук чаар төш,

Ак жолборска кабар бер,
А да келсин кашыма!
Айланайнын ак марал,

Сен да келгиле кашыма!
Мен тилейин карынты...
Алтымыш кулач ажыдаар,
Ак жылан болуп сойлогун,
Мен да карап турайын,
Карытын алын сурайын...

Милый (буквально: да паду я жерт-
вой за тебя) Кайберен,
Мой Айкожо, приди да начини же,
Белый ишан, приди да не теряйся
же,

Четыре страны света,
Четыре, вращаясь, приди, да скажи
же;

На серого зайца сидем верхом,
Белого зайца поведем в паре,
Четыре страны света,
Четыре, кружась, приходите же!
[С] закрученным спиралью хвостом,
пестрой грудью,

Белому тигру весть подай,
Пусть и он явится ко мне!
Милая белая оленуха,

Ты тоже да приходи же ко мне!
 Попрошу-ка я бедную...
[В] 60 саженой дракон,
Белым змеем сделавшись, да ползи же!
И посмотрю-ка я,
У бедняги спрошу-ка, как он себя
чувствует...

Не вдаваясь в подробный анализ приведенных шаманских призыва-
ний, следует подчеркнуть, что в них ярко отражен тот самый религиоз-
ный синкретизм, на который в свое время обратил внимание С. П. Тол-
стов²⁸. Характерно, что мусульманские элементы в этих призываниях
опять-таки исходят в значительной мере из представлений, связанных

²⁶ Запись текстов производил сотрудник экспедиции Салмоорбек Табышалиев.

²⁷ Арча — древовидный можжевельник.

²⁸ С. П. Толстов. Религии народов Средней Азии. Сб. «Религиозные верования
народов СССР», М., 1931, стр. 255—263.

с суфизмом. Таковы упоминания о белом ишане, о четырех странах света. Особый интерес представляет образ духа-покровителя Кайыпа или Кайберена, к которому обращается шаман. Именем Кайып или Кайберен (из «кайып эрен») киргизы называют мифического покровителя крупных горных жвачных животных. Так же они называют собирательно и самих этих животных²⁹. По мнению М. С. Андреева³⁰, название Кайберен (Ғайбиран) происходит из персидской формы *كایب یاران* т. е. «скрытые друзья». Таким образом, представление киргизов о Кайберене, относящееся, несомненно, к древнему культу животных, оказывается связанным с широко распространенным у киргизов же, как и у других народов Средней Азии, верованием в существование чильтанов — незримых «сорока святых» (*кырк чилтен*), живущих среди людей и обладающих сверхъестественной силой³¹.

Рассказывая о происхождении породы собак, называемых *тайган*, 84-летний Омұралы Чоңбалаев³² привел проклятие, которое произнесла оленуха Ак-Марал, когда ее настиг покровитель собак Кумайык. Ак-Марал сказала:

Кайып энеси мен элем	Я ведь мать Кайыпа,
Кыйырчактын кызыл тап	Крайнего красного камня
Кыялай басып кетермин	По склону ступая, я, может быть, уйду,
Кырк чилтенге жетермин...	Сорока чильтенов я, может быть, достигну...

Здесь мы видим прямую связь представления о Кайыпе с верованием в кырк-чилтен. Киргизы иногда употребляют выражение *кайберен-кырк-чилтен*.

Другой рассказ Омұралы также перекликается с шаманским призыванием. В этом рассказе девушка, называющая себя Кайыпом, говорит: «мой отец — белый олень, моя мать — белая оленуха...»

Более архаичный характер носят другие элементы шаманских призываний, уводящие нас в мир сибирского шаманства. Призывания киргизских шаманов имеют много общих черт с призываниями казахских баксы³³.

Нам остается коротко изложить некоторые детали самого сеанса камлания, о которых рассказывали нам бакшы. Б. Шыгаев лечил преимущественно женщин; его действия во многом совпадали с действиями *куучу* — лиц, якобы обладающих способностью изгонять злого духа (*албарсты*), приносящего несчастья роженицам. Но он брался лечить и другие болезни, за исключением паралича. Свои действия Б. Шыгаев называл *бакшылык кылуу*, т. е. шаманскими. Рассказывая о приемах лечения он, в частности, употребил выражение *ойнойм* — буквально «играю», «забавляюсь» (от «оюн» — игра, забава). Это выражение служит для обозначения шаманских действий также у других народов Средней Азии и Синьцзяна.

Придя к больному, Шыгаев сначала пил чай, затем совершал религиозное омовение (*даарат*) и приступал к лечению. После обращения к своим духам-покровителям и помощникам он ожидал их прихода. По его соб-

²⁹ К. К. Юдахин. Указ. соч., стр. 231, 353.

³⁰ М. С. Андреев. Чильтаны в среднеазиатских верованиях. Сб. «В. В. Бартольд», Ташкент, 1927, стр. 344.

³¹ Там же, стр. 334. Книжное название чильтанов — «риджал-аль-Ғайб» — «люди сокровенные» (ср. К. К. Юдахин. Указ. соч., стр. 130).

³² Запись сделана известным знатоком киргизской старины А. Чоробаевым в колхозе «Кош-булак» Тогуз-горууского района.

³³ А. А. Диваев. Баксы как лекарь и колдун. Изв. об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те, т. XV, вып. 3, 1899.

ственным словам, его тело корчилося как во время болезни; он выскакивал на улицу и бегал, а затем останавливался как вкопанный. Женщин во время лечения он бил плеткой (*камчы*). Если «мальчик» не появлялся, то, как говорил Шыгаев, его действия не давали результата. Когда он изгонял албарсты, он представлялся ему в виде девочки, покрытой шерстью. Шыгаев различал два вида албарсты: 1) *кайып албарсты*, имевший вид архара, и 2) *сасык албарсты* — вонючего албарсты, похожего на женщину. Джинны представлялись ему в виде мух. «У них, — говорил Шыгаев, — есть свой глава — *жиндин башчысы*», живут они в Койкапе»³⁴. За свое лечение бакшы не просил вознаграждения, но брал его, если давали. Платили за лечение обычно по 10—15 руб. Вместо денег иногда давали козленка. В старину самой большой платой являлся халат (*чапан*).

А. Монгошев занимался лечением душевных болезней и болезней от приворота. Призывая своих духов, он махал им рукой. Во время лечения Монгошев держал в руке маленькую плетку, которую в обычное время носил спрятанной за пазуху. Но больного он никогда не бил. Во время сеанса Монгошев всегда испытывал сильное возбуждение. Сам он смутно помнит, что происходило, но люди говорили ему, что он лизал горячее железо. Монгошев также представлял себе джиннов в виде полчищ мух. Некоторые джинны были похожи на серых жаворонков, покрытых шерстью. Обращаясь к своим покровителям-Кайыпам, он призывал степных зверей: барса, волка, кулана, змею (*жылан*) и др.; звери появлялись и он всех их видел. По обычаю для бакшы полагалось после выздоровления больного положить в курджун (переметную суму) сырые грудинку (*гөш*) и соколок (*карчыга*) зарезанной овцы. Однако, как утверждает Монгошев, он ничего не брал от своих пациентов, так как его «руководители» Абакир-султан и девица Бообек сказали ему, чтобы он ничего не брал из того места, где он почевал.

Оба бакшы говорили, что во время сеанса желательно присутствие большого количества людей. Они должны сидеть спокойно, не разговаривать, обращая «слух к песне бакшы».

Из приведенной краткой характеристики «лечебной практики» бывших шаманов видно, что в их действиях отсутствовали приемы лечения, чрезвычайно характерные для казахских баксы, уйгурских *перигон* и шаманов ряда других народов. Эти приемы заключались в «переселении» злых духов, обитающих в теле больного, в какие-либо существа или предметы (животных, птиц, кукол и т. п.). Однако эти же магические приемы лечения различных болезней широко практиковались в быту киргизского населения, причем преимущественно не шаманами и шаманками, а знахарями различных категорий.

Киргизское шаманство еще слабо изучено. Тем не менее имеющиеся уже в нашем распоряжении материалы убедительно свидетельствуют, что в нем сочетались многие особенности, свойственные, с одной стороны, сибирскому и центральноазиатскому шаманству и, с другой стороны, шаманству среднеазиатскому (с его связями с исламом и прежде всего с суфизмом). Киргизское шаманство представляет собой своеобразный узел, в котором сплелись различные религиозные системы. Генезис киргизского шаманства вполне закономерно отражает процесс сложения самой киргизской народности, в состав которой вошли этнические элементы как центральноазиатского, так и местного, среднеазиатского происхождения.

³⁴ Койкап — мифические горы, окружающие по краям землю (К. К. Юдахин. Указ. соч., стр. 267).

207(1)
ДТ
ИФ
АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ

И М Е Н И
МИКЛУХО-МАКЛАЯ



КРАТКИЕ СООБЩЕНИЯ

XXVIII



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва 1958

С. М. АБРАМЗОН

К ВОПРОСУ О ПАТРИАРХАЛЬНОЙ СЕМЬЕ У КОЧЕВНИКОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Вопрос о формах и особенностях патриархальной семьи у кочевников Средней Азии не получил в советской литературе соответствующего освещения. Более того, в некоторых работах, написанных, правда, главным образом не этнографами, по сути дела отрицается существование патриархальной семейной общины у кочевников. Так, В. С. Батраков пишет, что с тех пор как исчезли коллективная собственность на скот и совместное производство силами целого рода, у кочевников «господствовала не большая патриархальная семья-община, а малая индивидуальная семья»¹. Во всяком случае, для периода патриархально-феодальных отношений, с индивидуальной собственностью на скот и индивидуальными методами ведения скотоводства, некоторые авторы считают абсолютное господство индивидуальной семьи непреложным фактом.

Возникает необходимость рассмотреть этот вопрос и путем привлечения ряда источников, прежде всего этнографических, решить его.

Археологические источники² свидетельствуют о том, что укрепление патриархальных большесемейных общин как нового типа семейных и хозяйственных отношений можно отнести к тагарской эпохе на Саяно-Алтае и к эпохе сакского племенного союза в Семиречье и на Тянь-Шане, т. е. к VII—III вв. до н. э. Укрепление патриархальной семейной общины было тесно связано с ростом производительных сил и изменениями в экономическом базисе общества, обусловленными переходом к кочевому скотоводству. В эпоху так называемых ранних кочевников наблюдается прогрессирующее имущественное неравенство, появляются рабы из числа военнопленных.

Имеющиеся археологические данные подтверждают, что и в последнее, усуньское время, захватывающее начало нашей эры, патриархальная община продолжала быть основой семейных отношений.

С углублением имущественного неравенства и появлением классовой дифференциации большесемейная община должна была пойти по пути распада или изменить свою внутреннюю природу. Направление этого процесса можно представить себе, попытавшись хотя бы схематически наметить развитие форм собственности в ту эпоху. Не подлежит сомнению, что

¹ В. С. Батраков. Особенности феодализма у кочевых народов. «Научная сессия Академии наук УзССР». Ташкент, 1947, стр. 437, 439—440.

² С. В. Киселев. Древняя история Южной Сибири. «Материалы и исследования по археологии СССР». М.—Л., 1949, № 9, стр. 146—152. А. Н. Бернштам. Основные этапы истории культуры Семиречья и Тянь-Шаня. «Советская археология», XI, 1949, стр. 344—345.

для перехода от общинно-родовой к частной собственности малых семей должны были существовать посредствующие звенья. На первом этапе своего существования патриархальная семейная община как хозяйственная единица общества основывалась на отдельной собственности семейной общины на скот, при существовании общинной собственности на землю. В дальнейшем эта отдельная собственность стала превращаться в частную семейную собственность на скот, однако частную лишь по отношению к возникшей общине соседского типа, но коллективную — по отношению к членам большесемейной общины. Интерпретируя соответствующие указания Маркса и Энгельса о роли главы семьи³, можно предположить, что следующий этап в развитии собственности на скот состоял в превращении всей или наиболее ценной части общесемейной собственности в личную собственность главы большой семьи. Эта узурпация имущественных прав других членов семьи ее главой могла произойти только в обстановке усиления классовых противоречий. Последним этапом были уже разделы большесемейных общин, выделение из них самостоятельных индивидуальных семей; в основе каждой из них лежала полная частная собственность⁴.

Археологические источники, дополняемые историческими свидетельствами, позволяют говорить о том, что приблизительно около середины первого тысячелетия н. э. начинается переход от господства патриархальных семейных общин к постепенному укреплению малой семьи. Можно полагать, что переходный период завершился к X—XII вв. превращением малой семьи в преобладающий тип семьи, что вовсе не означало полного исчезновения патриархальных большесемейных общин. Отражением этих глубоких процессов и явилось, возможно, изменение терминов родства у тюркоязычных народов, о котором сообщает Л. Я. Штернберг, ссылаясь на акад. В. В. Радлова. Последний указал, что, судя по орхонским и енисейским памятникам, терминология родства у этих народов, начиная с X в. совершенно изменилась⁵.

Этнографические данные подтверждают факт существования патриархальных семейных общин и в более поздний период, характеризующийся уже господством патриархально-феодалных производственных отношений. Они дают некоторое представление и об особенностях патриархальных семей в условиях кочевого и полукочевого скотоводческого хозяйства и патриархально-родового быта. Каковы же эти данные? Прежде всего, к ним относятся сведения о сохранявшихся в XIX в., а в некоторых районах и позднее, больших неразделенных семьях. По сведениям А. Гребенкина, у части узбекских полукочевых родов в 60—70-х гг. XIX в. жившие сыновья весьма долго жили вместе с отцом, питаясь из общего котла; и в этом случае, пишет А. Гребенкин, семейство, состоявшее из десяти женатых сыновей, имевших в свою очередь детей, считается за один двор⁶.

По данным этнографии, в XIX в. у казахов нередко существовали большие (в литературе они названы сложными) семьи, в которых женатые

³ К. Маркс. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, т. IX, 1941, стр. 47—52; К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. I, стр. 38.

⁴ Ср. А. И. Першиц. Развитие форм собственности в первобытном обществе как основа периодизации его истории. «Советская этнография», 1955, № 4.

⁵ Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-восточной Азии. Л., 1934, стр. 66.

⁶ А. Гребенкин. Узбеки. Сборник «Русский Туркестан». М., 1872, вып. II, стр. 62.

сыновья оставались при отце и подчинялись его власти. Такие семьи встречались и в более позднее время. В большой семье, пишет Н. Малышев, «стада и казна считаются общими и ими заведует глава семьи»⁷. Сложная семья, если она была бедна и не особенно велика, жила в одной кибитке; если же она была богата и многочисленна — то в нескольких кибитках. После смерти главы семьи его место занимал старший сын, а иногда «умнейший из сыновей».

По сведениям, полученным нами лично от покойного Г. И. Карпова, в первые годы после революции он встретил среди туркменов несколько больших богатых семей. Каждая семья в отдельности насчитывала до 50 членов, относившихся к разным поколениям. Краткие упоминания о существовании в прошлом патриархальных семей у каракалпаков, туркмен и южных алтайцев содержатся в трудах Т. А. Жданко⁸, Г. П. Васильевой⁹, Л. П. Потапова¹⁰.

Материалы о киргизах также свидетельствуют о том, что в недалеком прошлом среди них еще встречались крупные неразделенные семьи, сохранявшие весьма многие характерные черты своей прямой предшественницы — патриархальной семейной общины. Обследуя в 1925—1926 гг. ряд волостей современной Тянь-Шаньской области, покойный востоковед Н. Х. Калемин собрал сведения о ряде больших семей, сохранявшихся у киргизов во второй половине XIX и в начале XX в.¹¹ Он дает подробное описание встреченной им большой семьи Токтоназара, состоявшей из 15 чел., в том числе трех женатых сыновей и их детей¹². Хотя старший женатый сын Иманназар имел определенную долю выделенного имущества и жил со своей семьей в отдельной зимней постройке, он не мог без совета и согласия отца распоряжаться своей долей самостоятельно. Согласно записи участника Иссык-Кульской экспедиции Института этнографии Р. Кузеева (1952 г.) примерно в первой половине XIX в. Карбоз Итийбазов и его четыре сына жили общим домохозяйством. На высокогорных пастбищах-сыртах скот пас сам Карбоз, а обработкой земельных участков в прибрежной полосе возле оз. Иссык-Куль занимались его сыновья. Большие неразделенные семьи, основанные на таких же принципах организации хозяйства, имели в XIX в. в Прииссыккулье довольно широкое распространение.

Как рассказывал нам Молтой Байкозиев (Джумгалский район на Тянь-Шане), прежде, когда женили сына, его отделяли не сразу, а через два-три года; потом женили следующего сына. Но и после выдела сын со своей семьей, живя рядом с отцом, в течение двух-трех лет питался из общего котла. В связи с этим следует сказать, что в свое время П. Погорельский и В. Батраков, решительно выступая против Н. Калемина, доказывавшего факт существования патриархальной семьи у киргизов, утверждали, что приводимые им термины «чоң уй», «чоң казан» и «чоң тюндюк» не имеют ничего общего с большой патриархальной семьей у киргизов, исчезнувшей,

⁷ Н. М а л ы ш е в. Обычное семейное право киргиз. Ярославль, 1902, стр. 60—61.

⁸ Т. А. Ж д а н к о. Очерки исторической этнографии каракалпаков. М., 1950, стр. 81.

⁹ Г. П. В а с и л ь е в а. Туркмены-нохурли. Среднеазиатский этнографический сборник, т. I. М., 1954, стр. 187—188.

¹⁰ Л. П. П о т а п о в. Очерки по истории алтайцев. М.—Л., 1953, стр. 261, 262.

¹¹ Докладная записка о результатах исследования социальных отношений в аулах-кишлаках Шаркратминской, Эсенгуловской и Чоринской волостей Нарынского района Киргизии. Хранится в партархиве ЦК КП Киргизской ССР.

¹² Краткое изложение описания см. в статье С. М. Абрамзона «Страницка из истории киргизской семьи». Сборник «Академику К. И. Скрябину». Фрунзе, 1945.

якобы, в незапамятные времена¹³. Действительно, термином «чоң үй» называлась не сама большая семья, а отцовская юрта (для отделённых сыновей), даже в том случае, если отца не было уже в живых и в ней жила мать с сыном — младшим братом выделенных сыновей. Верно и то, что термин «чоң казан» (большой котел) не служил для обозначения большой семьи. Он применялся для наименования такого порядка семейной жизни, при котором выделенные сыновья в течение нескольких лет питались вместе с отцом из одного котла. Термин «чоң тюндюк» (большой обод, образующий в юрте круг для выхода дыма) мог, конечно, употребляться и в техническом значении, применительно к юрте больших размеров, в которой могла жить не только большая семья, но и обычная семья богача или манапа. Однако совершенно очевидно, что генетически все эти термины связаны именно с большой патриархальной семьей и могли возникнуть именно в эпоху существования этой семьи, когда они употреблялись прежде всего для обозначения большого дома главы патриархальной семьи, жившего в полигамии. Термин «чоң казан» передавал характерный для большой семьи принцип совместного питания всех ее членов из общих запасов. Разница состояла в том, что в более близкое к нам время из одного котла выделенные сыновья питались уже только временно, а в более отдаленное время общим котлом пользовались постоянно все без исключения сыновья со своими семьями.

Принципиальная ошибка критиков Н. Калемина заключается в том, что они, во-первых, не уяснили себе самого содержания понятия патриархальной семейной общины, и, во-вторых, не поняли того, что патриархальная семья в условиях кочевого общества имеет свои особенности и не может быть абсолютно отождествлена с патриархальной семьей у вполне оседлых земледельческих народов. Нам необходимо кратко остановиться на том, каковы эти особенности и что представляла собой патриархальная семейная община в условиях кочевого и полукочевого скотоводческого хозяйства.

Экономической основой патриархальной семьи являлась как общая собственность на землю, так и общая собственность всей семьи на скот. Такая семья у кочевников включала в себя некоторое число рабов, а позднее — зависимых обедневших сородичей.

Особенностью большесемейной общины у кочевников являлось, в частности, то, что, владея общей семейной собственностью и обеспечивая под властью отца или деда уход за стадами, члены этой общины, представленные тремя-четырьмя поколениями, могли жить не совместно в общем доме или шатре (юрте), а составлять поселение из нескольких домов или юрт. Это не мешало ведению общего домохозяйства, правильной организации выпаса скота, совместному производству и потреблению. В периоды сезонного кочевания для выпаса скота, а также в периоды военных набегов, отдельные члены таких общин могли на время отлучаться, но это не меняло существа самой общины, которая была не только формой семейной организации, но и простейшим производственным объединением, подлинной хозяйственной единицей общества. Это была форма организации скотоводческого хозяйства, малодоступная в силу ряда причин для отдельной, индивидуальной семьи. Длительное бытование семейной общины, отчасти в пережиточной форме больших неразделенных семей, являлось в известной мере экономически более оправданным, чем существование

¹³ П. Погорельский и В. Батраков. Экономика кочевого аула. Киргизстана, М., 1930, стр. 131—132. Авторы полемизируют с «некоторыми исследователями», имея в виду главным образом Н. Х. Калемина.

малой семьи. В сохранении большесемейной общины как семейно-трудового объединения была на каком-то этапе заинтересована и малообеспеченная часть скотоводов.

В ряде случаев большие неразделенные семьи продолжают сохраняться среди киргизов и до настоящего времени. В изучавшемся нами колхозе им. Ворошилова в Прииссыккулье насчитывается несколько десятков таких семей, в которых совместно проживают отец с двумя женатыми сыновьями или семья неразделившихся женатых братьев. В семью Качагана Чурекова, состоящую из 15 чел., входят два женатых сына с детьми, две дочери-вдовы.

Исследуя материалы о калмыках, мы также можем отметить сохранение у них больших неразделенных семей. Описывая быт калмыков, живших в степях к западу от Волги в XVIII в., П. С. Паллас отмечает, что каждый аймак делится для пастбы скота на артели или хатуны (из 10—12 кибиток). Хатун «собственно значит котел и так самое слово доказывает артель, которая варит в одном котле»¹⁴. По данным Ф. И. Леонтовича¹⁵, хотон состоял из нескольких кибиток; кочующих нераздельно и имеющих общее хозяйство. «Большая кибитка» (ср. «чоң уй» у киргизов) являлась в хотоне средоточием всей жизни. В ней производились все домашние работы, хранились общие припасы, находился общий очаг и общий котел. Остальные кибитки (взрослых женатых сыновей главы хотона и взрослых дочерей до их замужества) не имели самостоятельного очага. Старшина хотона был в нем полным хозяином и распорядителем. В состав хотона входили слуги и рабы. В. А. Рязановский отмечает, что аул у западных монголов также представлял собой одну большую семью¹⁶.

Таким образом, факт сохранения больших неразделенных семей служит бесспорным доказательством существования патриархальных семейных общин у ряда кочевых и полукочевых народов в не столь отдаленном прошлом. Это подтверждается и существованием до последнего времени у различных народов Средней Азии семейно-родственных групп, в которых можно усмотреть последующий этап развития семейных связей, вызванный распадом патриархальных семейных общин древнего типа. Между входящими в состав этих групп семьями продолжали сохраняться очень тесные хозяйственные, бытовые и идеологические связи. Выявлению таких групп способствовали известные работы М. О. Косвена, посвященные так называемой патронимии¹⁷.

По сообщению Г. П. Васильевой, наиболее мелкие подразделения рода туркмен-нухурцев, называвшиеся *гарындаш*, т. е. единоутробные, носили имя живущего или покойного предка; при выходе на летовки члены такой группы ставили свои кибитки рядом, обособленно от других таких же групп. Перед женитьбой сына отец собирал своих родственников — членов гарындаш и советовался с ними по поводу выбора невесты. Если у жениха нехватало средств, члены группы помогали ему выплачивать калым¹⁸.

¹⁴ П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российской империи, ч. I, СПб., 1809, стр. 484.

¹⁵ Ф. И. Леонтович. Калмыцкое право. Одесса, 1880, стр. 189, 191, 193—196.

¹⁶ В. А. Рязановский. Обычное право монгольских племен. Харбин, 1924, стр. 64.

¹⁷ М. О. Косвен. Очерки по этнографии Кавказа. «Советская этнография», 1946, № 2; его же. Патронимия у древних германцев. Известия АН СССР, серия истории и философия, т. VI, 1949, № 4.

¹⁸ Г. П. Васильева. Указ. соч., стр. 177—178.

По сведениям, приводимым Г. И. Карповым, такие группы у туркмен назывались *бир-ата*, т. е. один отец (предок)¹⁹.

У каракалпаков, по данным Т. А. Жданко, мельчайшим родовым подразделением являлись *коше*—группы кровных родственников. По этим группам производился раздел земли²⁰. Т. А. Жданко справедливо видит в коше позднюю форму патриархальной семейной общины, продукт ее разложения. Любопытно, что количество членов «коше» исчисляется по числу «шпанграков», т. е. дымопроходов в юрте, что аналогично упомянутому киргизскому «тундюку».

Весьма ценный материал для характеристики таких семейно-родственных групп у казахов дает В. Г. Соколовский²¹. Им были обследованы несколько тысяч мелких населенных пунктов, так называемых аулов-кстау. Оказалось, что аул-кстау, как правило, состоял из группы тесно связанных между собой по происхождению родственных семей. В состав подробно описанной В. Г. Соколовским группы семей, называвших себя общим именем Толес, входило десять семей потомков Толеса в третьем и четвертом поколениях. Главы этих семей являлись троюродными или четвероюродными братьями; в трех таких семьях проживали неразделившиеся женатые родные братья. Входящие в такую группу семьи не только проживали на одном зимнем стойбище, но и вместе кочевали. По сведениям В. Г. Соколового, более крупные поселения у казахов возникали путем объединения в одном пункте нескольких таких аулов-кстау, населенных дальними родственниками. Аулы-кстау сохраняли при этом свою прежнюю обособленность. Такие группы близких родственников казахи называли «ата баласы», т. е. дети общего отца, предка.

Имеется обильный полевой материал о таких группах и у киргизов. Они их называют «бир атанын балдары», т. е. дети одного отца. Это потомки общего предка чаще всего в третьем, четвертом, редко во втором или пятом поколениях. Вплоть до настоящего времени семьи, входящие в такие группы, селятся поблизости друг от друга. В горном колхозе «Октябрь» (Гульчинский район Ошской области) дома расположены небольшими группами. В них живут семьи одной группы или двух-трех близко связанных по происхождению родственных групп; называют их здесь «тош». Эти группы домов разбросаны по небольшим урочищам и ущельям на близком расстоянии друг от друга. Одна из таких групп расположена в урочище Шалба. Здесь проживают семьи, относящиеся к трем ветвям, входящим в Джоруп уулу (потомство Джоруна): Джээнкул уулу, Байкул уулу и Сазан уулу (имеются кроме них еще две). К Джээнкул уулу относятся девять семей, к Байкул уулу — три семьи; к Сазан уулу — одна семья. Среди Джээнкул уулу — одна семья внука Джээнкула, шесть семей его правнуков и две семьи праправнуков. В урочище Алмалы живут одной группой семьи еще тринадцати потомков Джээнкула: две семьи его внуков, пять семей его правнуков и шесть семей его праправнуков. 75-летнего внука Джээнкула Амата Тынымсеитова называют «биздин аксакал» (наш старейшина).

В прошлом семьи, составлявшие такие семейно-родственные группы, были связаны между собой многими узами. В них была широко развита межсемейная трудовая кооперация. П. Погорельский и В. Батраков дают очень яркое описание принципов и форм такой межсемейной кооперации

¹⁹ Рукопись Г. И. Карпова о туркменских племенах хранится в отделе Средней Азии Ин-та этнографии АН СССР в Ленинграде.

²⁰ Т. А. Жданко. Указ. соч., стр. 80—82.

²¹ В. Г. Соколовский. Казакский аул. Ташкент, 1926, стр. 9—11, 13, 15; приложения 2—8.

в условиях полукочевого скотоводческого хозяйства²². Такие родственные семьи производили сообща целый ряд домашних работ (например, изготовление войлока или ворсового ковра), обязательно участвовали в постройке дома для члена своей группы, объединяли по очереди молоко для изготовления некоторых продуктов и т. п.

Связи между родственными семьями проявлялись и в различных формах материальной взаимопомощи во время свадьбы, похорон и других семейных событий, а также в связи с тем или иным тяжелым положением, в котором оказывался один из членов группы. Такого рода материальная взаимопомощь оказывается и в наши дни. В расходах, связанных с похоронами Асылкан Белековой в 1953 г. в селении Дархан (Прииссыккулье), приняли участие все тридцать семей, входящих в семейно-родственную группу Шорук²³.

Подтверждением факта существования у кочевников большой патриархальной семьи могут служить также некоторые материалы обычного права ряда народов, отдельные бытовые пережитки в области семейных отношений, культа и проч. (например, групповые угощения, уплата калыма с помощью родственников, особый тип погребальных сооружений для захоронения близких родственников).

Как можно судить на основании всех приведенных данных, патриархальная семейная община у кочевников несомненно существовала и обладала всеми теми основными признаками, которые были отмечены Марксом и Энгельсом для такого типа общины. Вместе с тем, как мы видим, такой общине у кочевников были свойственны и своеобразные особенности, обусловленные характером существовавших у них общественно-экономических отношений и их образом жизни. Эти особенности позволяли патриархальной семейной общине в течение длительного времени сосуществовать с более развитой формой кочевой общины, которую можно считать аналогичной соседской общине у оседлых земледельческих народов. Основу кочевой общины в более поздний период в большинстве случаев и составляли охарактеризованные выше небольшие семейно-родственные группы.

Без ясного представления о структуре, особенностях и путях развития и трансформации патриархальной семейной общины трудно понять общину соседского типа, возникшую у скотоводческих кочевых и полукочевых народов Средней Азии. Соседская община, на наш взгляд, могла возникнуть не на развалинах большесемейных общин, а путем постепенного и очень медленного преобразования последних, путем естественного приспособления этих семейных общин к новым общественно-экономическим условиям. Приспособление семейных общин было облегчено той своеобразной формой, которую они приобретали в процессе своего собственного разложения.

Таким образом, мы с полным основанием можем рассматривать патриархальную семейную общину не только как промежуточную форму семьи у кочевников, но и как переходную форму общественной организации у кочевых народов.

²² П. Погорельский и В. Батраков. Указ. соч., стр. 78, 86—88, 106.
²³ Запись З. Белековой.

ЛБ41 27

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ



КРАТКИЕ
СООБЩЕНИЯ



1948

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

С. М. АБРАМЗОН

ТЯНЬ-ШАНСКАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ¹

Летом 1946 г. на Тянь-Шань была направлена первая после окончания Великой Отечественной войны этнографическая экспедиция, организованная на совместных началах Институтом языка, литературы и истории и Музеем национальной культуры Киргизского филиала Академии Наук СССР (КиргФАН) и Институтом этнографии АН СССР.

Полевые этнографические исследования производились на территории Киргизской ССР и раньше. Однако, несмотря на ценность собранных и опубликованных (в весьма малом объеме) материалов, киргизская этнография не располагает еще необходимыми надежными источниками по многим важным разделам, а значительная часть известных в литературе сведений нуждается в серьезной проверке, уточнении и научной документации. Вещественные этнографические памятники представлены, главным образом, в музеях Москвы, Ленинграда и Ташкента. Национальный музей в г. Фрунзе в настоящее время обладает очень небольшим собранием этнографических предметов.

Эти обстоятельства и определили основные задания экспедиции, а именно: а) сбор этнографических материалов, характеризующих различные стороны киргизского народного быта, в первую очередь по темам, не получившим освещения в специальной научной литературе; б) приобретение коллекций для Музея национальной культуры.

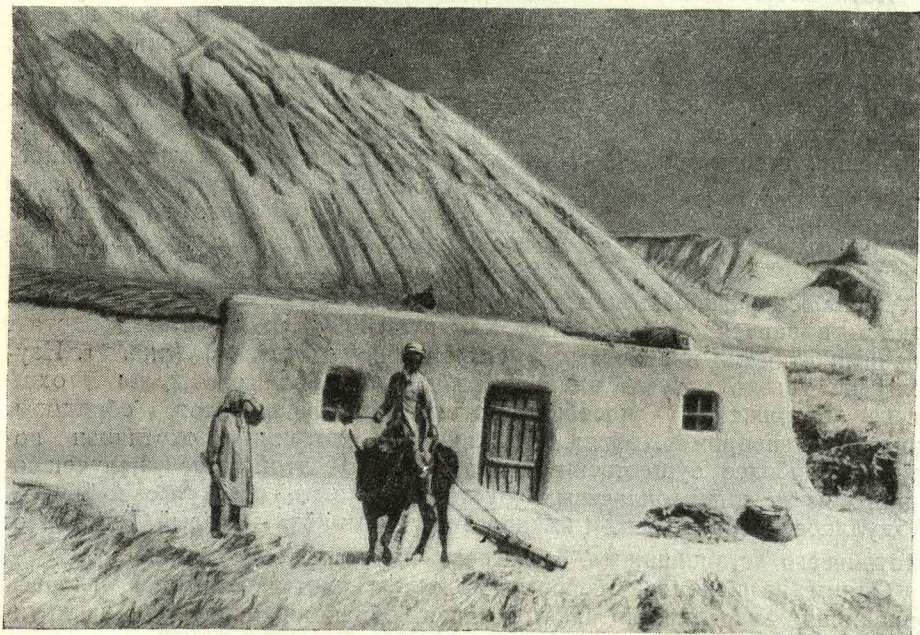
В состав экспедиции были включены: младший научный сотрудник Музея национальной культуры Абдуразак Умурзаков, аспирант Киргизского государственного педагогического института Салмоорбек Табышалиев и известный собиратель киргизского фольклора Абдыкалык Чоробаев. Начальником и научным руководителем экспедиции был назначен пишущий эти строки.

Экспедиция развернула свою работу в Тогуз-Тороуском районе Тянь-Шанской области. Среди населения этого района, по имевшимся сведениям, сохранилось много воспоминаний о киргизской старине. Закончив работу в Тогуз-Тороуском районе, экспедиция дополнила свой маршрут поездкой в соседний Акталинский район. За время работы в этом районе, с базой в колхозе «Жангы-талап», производились неоднократные выезды в соседний Куланакский район. В общей сложности в обследованных районах экспедицией пройден маршрут протяженностью более 350 км.

Обследованные экспедицией районы, в особенности Тогуз-Торо-

¹ Доклад, прочитанный на сессии Института этнографии в феврале 1947 г.

уский, представляют в этнографическом отношении особый интерес. Расположенные по среднему течению р. Нарына, они являются как бы связующим звеном между южно-киргизскими районами, находящимися к западу от Ферганского хребта, и коренными районами центрального Тянь-Шаня. Сохраняя в основных чертах этнографический облик, характерный для соседних районов Тянь-Шаня, но обладая также и рядом локальных особенностей, население этих районов тесно связано в экономическом и культурном отношениях с близлежащими районами Джалал-Абадской области.



1. Молотба при помощи каменного катка (*мала-таш*) на приусадебном участке
Колхоз «Кёк-жар», Акталинского района

Естественно, что обследованные районы Тянь-Шаня должны были испытывать на себе воздействие более развитой оседлой культуры узбеков и таджиков, а отчасти и южных киргизов. Под прямым влиянием юга возникла в Акталинском районе своеобразная религиозная организация «Алка»; в языке указанных районов мы встречаемся с лексикой, характерной для узбеков и южных киргизов. В то же время в Джалал-Абадской области имелся ряд святынь, которые почитались и посещались населением Тянь-Шаня: мазар Арстанбаб (Арсланбоб), являвшийся святыней рода Чоро, мавзолей Жунус-Пайгамбара, Азрет-Аюба и др.

По записанным от населения преданиям, крупные киргизские батыры (например, батыр племени Саяк — Жамболот) совершали в XVIII—XIX вв. походы из Тянь-Шаня в Ферганскую долину, откуда приводили захваченных в плен жителей. Потомки этих пленников и сейчас живут в некоторых колхозах Тогуз-Тороуского и Акталинского районов. Вместе с тем в этих районах встречаются целые подразделения родов, локализующихся в Джалал-Абадской области. В Тогуз-Тороуском

районе, например, живут группы рода Кудайлят (племя Басыз), представленного в Сузакском районе Джалал-Абадской области. Существующие между этими частями родов связи дополняются родственными связями в результате браков. Тянь-шанцы нередко берут жен из Южной Киргизии.

Отдельные элементы южно-киргизской культуры представлены и в предметах материальной культуры обследованных районов. Так, среди населения Тогуз-Тороуского района широко бытуют киргизские ковровые изделия, изготовлявшиеся ранее в Южной Киргизии.

Хотя скотоводство и не подвергалось специальному изучению, но все же экспедицией собран некоторый материал по народной ветеринарии (записано более 30 способов лечения домашних животных) и коновальству. Вместе с тем удалось записать более 60 примет, поверий и обрядов, связанных со скотоводством и с молочным хозяйством.

Частично была изучена техника земледелия, в частности, система орошения, приемы богарного земледелия, календарь сельскохозяйственных работ и т. д. (рис. 1). Подробно описано устройство водяной мельницы. Наряду с технической стороной земледелия зафиксировано несколько обрядов, сопровождавших отдельные трудовые процессы.

Наиболее разнообразные материалы собраны экспедицией об охоте, причем в записях представлена как ружейная охота, так и охота с ловчими птицами и с борзыми местной породы (*тайган*) (рис. 2). Изучены не только приемы индивидуальной ружейной охоты, но и охотничье снаряжение, способы изготовления боеприпасов, обрядовые моменты (например, обряд посвящения в охотники), охотничьи поверья. Наиболее существенный материал по этой теме получен от одного из трех первоклассных охотников Тогуз-Тороуского района — Абдуллабека Монгошева (по прозвищу «Ак-көз» — Белый Глаз) и от охотничьего «старейшины», 84-летнего Омуралы Чонгбалаева.

Одним из наиболее любопытных видов охоты является впервые описанная экспедицией коллективная, облавная охота (*уу*) на крупных животных — горных козлов и архаров. Этот вид охоты имеет некоторые параллели с охотой на горных козлов у таджиков и с облавными охотами у монголов. В конце августа весь состав экспедиции получил возможность принять участие в коллективной охоте на горных козлов, что позволило нам ближе соприкоснуться с охотничьим бытом.

В материалах экспедиции отражены различные темы, связанные с домашними промыслами. Описана техника изготовления шерстяной ткани (*таар*), войлочных узорных ковров, войлочной одежды, вития арканов, плетения и вязания из шерстяных ниток и т. п. Далее следуют материалы, характеризующие технику обработки кожи, рога и кости. Зафиксировано изготовление деревянной посуды на примитивном токарном станке (рис. 3).

Экспедиции удалось собрать данные для описания почти не освещенного в литературе производства серебряных изделий. Современные киргизские серебряных дел мастера (*зергер*) сохраняют еще в своей памяти всю сложную технику обработки серебра, однако производство различного рода серебряных украшений ныне резко сократилось. Большой художественный вкус обнаружила встречаемая нами женщина-зергер Бурушбюю Байбориева (ювелиры-женщины — явление редкое).



2. Один из лучших охотников Тогуз-Тороуского района Медет Азаматов с борзой собакой (*тайган*)
Колхоз «Кош-булак»



3. Мастер (*кырмачы*) Акмат Мадыбаев, изготавливающий деревянную посуду на простейшем токарном станке
Колхоз «Чонг-арык», Куланакского района

Попутно собраны некоторые материалы и по технике обработки железа. Наши наблюдения говорят о том, что в большинстве случаев профессия кузнеца (*темир-уста*) переходила по наследству.

При изучении одежды мы отметили существующие в мужской одежде киргизского населения некоторых районов Киргизии различия, которые, насколько об этом можно судить по имеющимся данным, связаны с племенными и родовыми группировками.

Нами записаны также способы приготовления некоторых видов пищи, преимущественно растительной и, между прочим, старинный способ изготовления водки из кумыса.

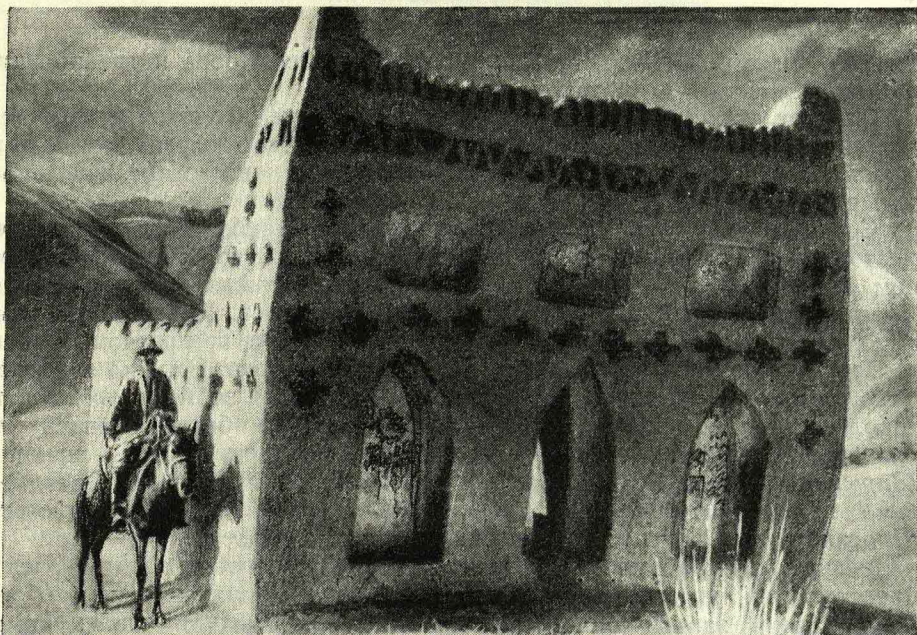
Основное внимание экспедиция уделяла изучению социальных отношений и, прежде всего, обрядовой стороны киргизской семейной жизни. В результате удалось осветить почти все важнейшие события семейной жизни в обрядах, их сопровождающих. Подробно описаны от знахарки (*эмчы*), занимавшейся лечением детей (она же повитуха) Батийны Чолпонбаевой обряды, связанные с беременностью, родами и воспитанием детей. В записях содержатся данные, касающиеся способов ухода за детьми, детской одежды и пищи, лечения детских болезней, обряда положения в колыбель, обрезания, усыновления и т. п.

Впервые, в нескольких вариантах, произведена запись полного свадебного обряда (*кыз берүү*). Информаторами экспедиции являлись как мужчины, так и женщины. Записаны причитания (*кошок*) матери при выдаче дочери замуж. Среди имеющихся материалов отражены также бытовавшие в прошлом обычаи: обычай сговора еще не родившихся детей (*бел куда*) и обычай умыкания девушек (*кыз качуу*). Отметим наличие в киргизской свадьбе многих черт, сближающих ее с казахской свадьбой, а также сохранение в самом обряде и на первом этапе жизни новобрачных некоторых элементов, указывающих на былую матрилокальность брака у киргизов, хотя и в значительно более ослабленной форме, чем, например, у алтайских тюрков.

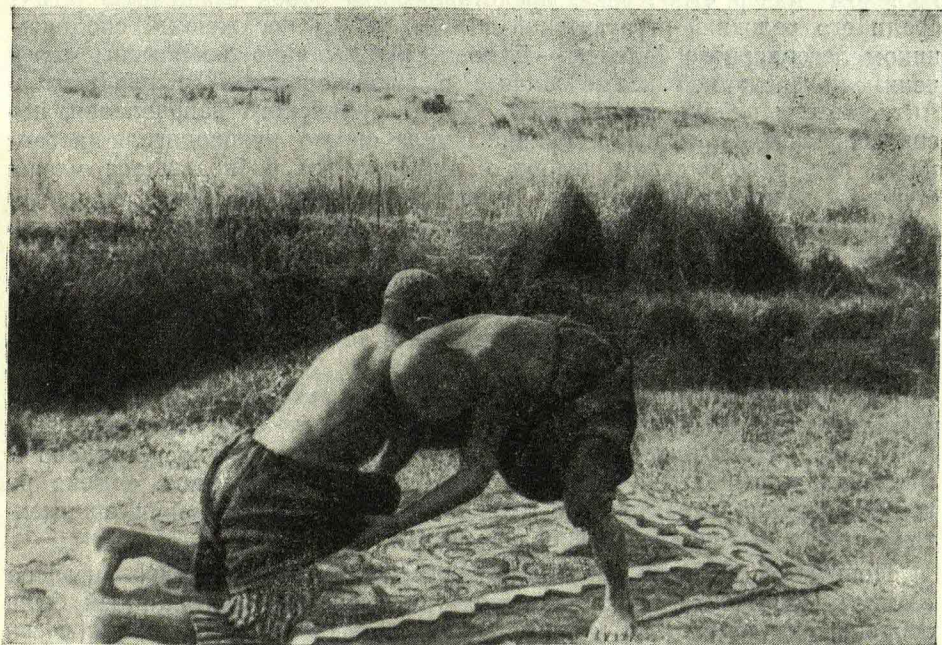
Был изучен и погребальный обряд. А. Умурзаков находился в течение суток в доме умершего колхозника Малтаева и подробно описал весь ритуал похорон. Попутно отмечен ряд представлений, связанных со смертью и с духами предков (*арбак*). На протяжении всей работы экспедиции проводилось обследование надгробных сооружений (*күмбөз*). Обнаружен ряд мавзолеев, на которых имелись в недалеком прошлом или частично сохранились до настоящего времени своеобразные рисунки, несомненно магическо-анимистического характера (рис. 4).

К погребальному обряду примыкают устраиваемые у киргизов через год после смерти мужчин тризны (*аш*). От Нуралы Тугелева записан весь ритуал тризны, в которой он принимал участие около 60 лет тому назад. Запись содержит ряд ценных деталей, проливающих свет на древние религиозные воззрения киргизов. Таковы, например, указания на изготовление нескольких изображений покойного (*тул*), причем эти изображения участвуют в обряде тризны, на выделение лица, замещающего покойника, и т. д. Собранные материалы включают в себя также описание различных увеселений и спортивных упражнений, которыми обязательно сопровождается тризна (поединок на копьях — *сайыш*, борьба пешая — *көрөш* и борьба на конях — *энгиш*) (рис. 5).

Центральным эпизодом тризны являются обычно большие конские ристалища (*чонг-чабыш*). Наряду с описанием этих и других разновид-



4. Надгробное сооружение (кўмбёз) с сохранившимися на нем рисунками
Акталинский район



5. Один из приемов национальной борьбы (кўрёш)
Колхоз „Жангы-талап“, Акталинского района

ностей конских скачек детально изучен процесс выбора и тренировки скаковых лошадей и их подготовки к скачкам.

Следует упомянуть о материалах, собранных экспедицией по коллективным угощениям, широко практиковавшимся в киргизских аилах (*шерне, жоро-бозо и үлүш*), по народным играм и по воспитанию юношей в старину.

Среди материалов по духовной культуре наиболее значительное место занимают записи по народной медицине. Основным информатором экспедиции по этой теме был знаменитый в Акталинском районе 72-летний народный лекарь (*табын*) Нуралы Тугелев. Применяемые им методы лечения в значительной части основаны на прекрасном знании свойств и использовании местных лекарственных трав. Нуралы является одновременно и костоправом; к нему обращаются за помощью и при заболеваниях домашних животных. Значительно беднее записи от представителя другого направления в народной медицине — знахаря (*дарыкер*) Арыка Арзыматова. В его практике преобладают магические приемы лечения. Сотрудником экспедиции С. Табышалиевым записано около 50 способов лечения различных болезней.

Результаты работы экспедиции в области изучения религиозных представлений относительно невелики. От двух бывших шаманов (*бакшы*) сделаны записи по шаманскому лечению. Следует указать, что в обоих случаях шаманские, знахарские способности были унаследованы от близких родственников.

Собраны некоторые данные о распространении различных почитаемых мест — мазаров. Сотрудники экспедиции посетили крупный в прошлом мазар «Ак-терек», представляющий собой священную рощу; среди его реликвий — гигантский тополь, якобы посаженный сподвижником легендарного Манаса — Бакаем. Чрезвычайно любопытны полученные экспедицией новые данные о существовавшей в прошлом в Акталинском районе религиозной общине суфийского направления, носившей название «Алка». Община имела своего руководителя-наставника, под руководством которого периодически собиравшиеся члены общины занимались чтением религиозных книг. В 1945 г. научный сотрудник Музея национальной культуры КиргФАН А. Умурзаков собрал сведения о существовании в недавнем прошлом аналогичной общины в Сузакском районе Джалал-Абадской области Киргизской ССР. Эти данные говорят о том, что среднеазиатский суфизм находил благоприятную почву и среди киргизского, кочевого, в основном, населения.

Сотрудниками экспедиции записано несколько волшебных сказок, повествующих об одноглазых великанах (*жалгыз-көз*), меднокловых старухах (*жез-тумшук*) и т. п. Народное искусство представлено в материалах экспедиции записями (носящими, к сожалению, далеко не исчерпывающий характер) по технике вышивки, изготовления орнаментированных цыновок, тиснения по коже и т. д.

Попутно с основной работой, по просьбе сектора фольклора и эпоса «Манас» Института языка и литературы КиргФАН, экспедицией была собрана, при содействии местных учителей, небольшая коллекция песен о Великой Отечественной войне.

Сделано около 150 фотоснимков и ряд зарисовок.

Экспедиции удалось приобрести для Музея национальной культуры КиргФАН коллекцию, содержащую 200 предметов, причем в ее состав

вошел ряд уникальных экспонатов. В составе коллекции имеются образцы одежды (в их числе — кожаные штаны, употреблявшиеся специально для борьбы) и женских украшений, старинные принадлежности сбруи, отделанные серебром седла; почти полный комплект инструментов серебряных дел мастера и токарный станок простейшего типа для изготовления деревянной посуды; принадлежности для ружейной охоты и охоты с ловчими птицами, своеобразные ступающие охотничьи лыжи, образцы старинного оружия; серия ковровых изделий, вышивки, амулеты, предметы культа и др. Выдающийся научный интерес представляют добытые экспедицией в Джумгалском районе Тянь-Шанской области, благодаря энергии и настойчивости сотрудника А. Чоробаева, остатки военных доспехов киргизского военачальника, батыра Ныша-бия, жившего на рубеже XVIII—XIX вв. Они были извлечены из потайного хранилища — старой ямы для зерна, в котором пролежали около 14 лет. Удалось спасти лишь остатки шлема (*туулга*), панцыря (*чарайна*), кольчуги (*ак-соот*) и пояса (*белдемчи*). Значение этой уникальной находки возрастает в связи с тем, что найденные предметы являлись в прошлом объектами поклонения и родовой реликвией, переходившей из поколения в поколение. Одновременно были приобретены датируемые XVIII веком старинный войлочный головной убор (*кары бойуу киш калпак*) и футляр для чашек, инкрустированный покрытыми резьбой пластинками из кости архара, являвшиеся в последнее время родовой собственностью (подразделение Кара-кучкач рода Курманкожо, племени Саяк). Эти вещи принадлежали батыру Даирбеку — отцу упомянутого Ныша-бия.

Материалы экспедиции, после их обработки, будут использованы для подготовляемой Институтом языка, литературы и истории КиргФАН книги по этнографии Киргизской ССР, а привезенная этнографическая коллекция послужит составной важной частью новой экспозиции Музея национальной культуры.