

Ассоциация "Рафах"
Студия "Параллель"
Государственный музей искусств им. А.Кастеева

**КУЛЬТУРА КОЧЕВНИКОВ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ
(XIX-XX, XX-XXI вв.):
ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА И ТРАНСФОРМАЦИИ**

**Материалы международной конференции
г. Алматы, 5-7 июня 1995 г.**

Алматы
1995

Нуриля Шаханова
(Санкт-Петербург)

ПОНЯТИЕ "ҚҰТ" В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ КАЗАХОВ

Широко разветвленный комплекс идеологических представлений, связанный в традиционной культуре казахов с жизнеобеспечивающими системами - пищей, одеждой, жилищем, - группируется вокруг семантического понятия, обозначаемого общетюркским термином "құт". Понятие "құт" в прошлом было важной составной частью традиционного мировоззрения ряда народов. Ареал распространения слова "құт" очень широк, начиная от гагаузов и кончая монголами и рядом восточносибирских народов. Н.А. Баскаков, отметивший распространённость слова "құт" не только в тюркских, но и монгольских и тунгусо-маньчжурских языках, предположил, что его этимология может быть связана с общеалтайским происхождением¹. Как справедливо отмечают исследователи, "история этого термина неясна и осложнена многочисленными инокультурными влияниями"².

Уже в древнетюркскую эпоху слово "құт" имело несколько уровней значений: "I. 1) душа; жизненная сила; дух; II. 1) счастье, благо, благодать, благополучие; 2) удача, успех; счастливый удел; 2) *перен.*: достоинство, величие; 3) *рел.*: состояние истинного бытия, блаженства (обычно о будде, архате); блаженство"³.

Слово *quṭlu* означало "обладающий жизненной силой, дающий жизненную силу", выражение *quṭ golup* - "высказывание благопожеланий; мольба"⁴.

Степень изученности этого термина, а точнее, понятия в культуре тюркоязычных народов различна. Его содержательная и функциональная особенности наиболее полно исследованы в сибирской этнографии, у саяно-алтайской ветви тюрков⁵. Обобщение сведений по "құт" практически по всем народам Южной Сибири (алтайцы, тувинцы, хакасы, шорцы, якуты) позволило исследователям сформулировать основное его значение как "некое оплодотворяющее начало, потенция жизни, ее зародыш"⁶. Круг значений этого понятия у тюрков Южной Сибири включает в себя представление о жизненной силе (как человека, так и животных), душах-зародышах (скота, растений), ту "таинственную силу, благодаря которой живут и растут не только люди, но и цветы, травы, деревья и т.п."⁷.

Хотя специальных исследований понятия "құт" в традиционном мировоззрении тюрков среднеазиатско-казахстанского региона нет, в ряде работ

значение этого понятия в той или иной степени затрагивается (в трудах С.М.Абрамзона, Л.П.Потапова, Б.А.Литвинского, Т.Д.Баялиевой и др.).

Сохранение архаичного пласта в семантике слова "құт" отмечено у ряда кочевых в прошлом народов региона. Так, в каракалпакском языке "құт" означает: "1. жизненная сила, дух; 2. *уст.*: амулет (якобы охраняющий скот); 3. счастье. Выражение "құтым кашты" означает "мне не везет"; "құты кетти" - "счастье ушло"⁸.

В киргизском языке также отмечено сохранение архаичного значения понятия "құт": "1. *Миф.*: кусочек студенистого вещества, темно-красного цвета, якобы падающий через тундук в коломто* и приносящий счастье тому, кто сможет его взять (взять его может только хороший, чистый человек, в руках же дурного он превращается в кусочек кала); 2. *уст.*: оберег, якобы охраняющий скот и человека (семь перламутровых пуговиц, нашитых на мешочек с кусочком свинца или олова, или фигурка человека из свинца или олова, одетая в синие или красные тряпки; эта фигурка обливалась водой, которой потом обрызгивали скот; теперь это позабыто, смутно помнят только старики); 3. (в эпосе) божок, маленький идол (у калмыков); 4. жизненная сила, дух, душа; 5. счастье, удача, благодать"⁹. Если свинцовое или оловянное изображение құт напоминало контуры человеческого тела, киргизы считали, что у его обладателя будет много детей; если же оно было похоже на животное - будет много скота¹⁰.

В других тюркских языках региона древнее значение слова "құт" проявляется не столь отчетливо и передается преимущественно понятиями "счастье", "благодать", "судьба". Так, в узбекском языке значение "құт" включает в себя: "I. *уст. книжн.*: пища, пропитание". II. 1) счастье; 2) обилие, изобилие"¹¹. Эти же значения отмечены и в других тюркских языках, в частности турецком и гагаузском. В турецком языке *kut* означает: "I. 1) доброе предзнаменование; 2) счастье; II. *уст.*: пропитание; слово *kutlama* означает "поздравление", глагол *kutlamak* - "поздравлять"; "праздновать"¹². В гагаузском языке слово *кут* также имеет значение "1. *уст.*: счастье, судьба". Глагол *гутламаа* означает "поздравлять", "обновлять"¹³. Глагол *кутламак* в значении "поздравлять", слово *гутлак* в значении "поздравление", "приветствие" бытует в туркменском языке¹⁴.

В современном казахском языке основное значение слова "құт" также "счастье", "богатство", "изобилие", "обилие", "благоденствие", "доля"¹⁵. Очень часто приводится парное словосочетание "құт-береке". Как известно, слово "береке" заимствовано из араб. *barakat* - "благословение", "изобилие",

*Коломто - очаг.

"умножение", "прибыль"¹⁶. Правда, Н.А.Баскаков объединил значения понятия "күт" в каракалпакском и казахском языках: "Qut является общетюркским словом, ср.: ... казахск., каракалпакск. qut 1. - жизненная сила, дух; 2. - амулет, охраняющий скот"; 3. - счастье"¹⁷. Отсутствие сноски затрудняет поиск источника, из которого заимствовано данное значение слова "күт" в казахском языке; как выяснилось, эта цитата относится только к каракалпакскому языку¹⁸. В указанных выше казахско-русских словарях столь расширительное значение слова "күт" нами не зафиксировано. В известных словарях Л.З.Будагова и В.В.Радлова слово "күт" и его производные в киргизском (казахском. - Н.Ш.) языке также даются в значениях "счастливый", "благополучный", "благословенный"; "на счастье", "на здоровье"¹⁹.

Итак, основное семантическое поле понятия "күт" в современном казахском языке - "счастье", "благодать", "изобилие", "богатство". По-видимому, эта поздняя традиция в истолковании данного понятия была настолько сильна и архаичное значение его настолько забыто, что даже Ч.Ч.Валиханов переводил его как "идею счастья, соединенного с богатством". Он писал: "Киргизы (казахи. - Н.Ш.) приписывают особенную силу *кие* некоторым стихиям, например огню (которое - было божество), некоторым животным, птицам и разным предметам, полезным в их кочевом быту, и воздают им известного рода почет, думая, что исполнение этих почетных обрядов утверждает за ними богатство и счастье; күт (это слово заключает в себе идею счастья, соединенного с богатством), а неисполнение - бедность и какое-нибудь зло. Предметы, имеющие такую силу *кие*, называют *киель*, а карательная их сила *кеср* (зло)"²⁰.

Как нам представляется, основной семантический пласт понятия "күт" у казахов связан, как и у тюрков Южной Сибири, с понятием "жизненная сила", "душа", "дух", "зародыш". Причем, так же как и в южносибирской традиции, выделяются две линии: а) связанная с человеком, б) с животным миром.

Рассмотрим семантическое поле слова "күт", связанное с животным миром и, шире, природой.

Ч.Ч.Валиханов писал: "... если животное имеет какую-нибудь особенность, то его называют *аулие* и почитают выражением счастья; лошади с гнездами на гривах и хвостах, которые делают, по понятиям киргиз (казахов. - Н.Ш.), злые духи - шайтаны, почитаются также за предмет счастья (күт), таких животных никому не отдают: "счастье уйдет" (в сносах - "күт кетеді". - Н.Ш.), если отдают - только берут так называемый *слекей* - слюну. Например, у лошадей вырывают клочок гривы, ослинивают в слюне животного и кладут в калту, т.е. в карман"²¹.

Г.Н.Потанин описывал этот обычай следующим образом: "... хозяин вырывает клочок шерсти, сует под губы продаваемой скотины, чтобы замочить ее слюной... У киргизов (казахов. - Н.Ш.) подобный обычай называется *слекей*, обтирать слюну... шерсть со слюной зашивают в гриву коня, если она взята с коня, в гриву барана, если с барана, и т.д.; другие вместо шерсти довольствуются тем, что оботрут слюну своим кепешем (шапкой; разрядка наша. - Н.Ш.). Говорят, что если слюну не обтереть, то скот не будет водиться (разрядка наша. - Н.Ш.); если забудут соблюсти этот обычай, то через день и более догоняют проданную скотину; если купленная скотина заболит, а хозяин, продавший ее, не отер слюны хоть через пять дней, человек, который купил ее, может по ... обычаю возвратить ее старому хозяину и сказать: "ты не отер ее слюны; она заболела; возьми ее назад". И тот должен взять ее обратно"²².

По-видимому, в основе этого обряда у казахов лежало представление о "күт" как о некоей жизненной силе, обеспечивающей размножение, плодovitость, плодородие, носителем которой считалось определенное животное в стаде. Поэтому его старались не отдавать на сторону, не включали в число калымного скота и т.д.; считалось, что с его уходом благополучие, плодородие, изобилие могут покинуть стадо. Не случайно поэтому водой, в которую окунали күт-амулет у киргизов (см. выше), окропляли скот - видимо, ей приписывалась оплодотворяющая, рождающая сила, обеспечивающая жизненность животных.

В казахском языке сохранились реминисценции этого представления. Так, существует выражение "күтпан айгыр" (айгыр - жеребец-производитель), означающее "күтты; байлык басы" - т.е. "жеребец - носитель "күта", обеспечивающий богатство..."²³. Поразительно сходство этого выражения с зафиксированным в древнетюркском словаре - "я, дающий жизненную силу жеребец-производитель для своего табуна"²⁴.

Отметим также, что слюне в традиции среднеазиатских народов приписывается магическая способность передавать качества ее хозяина"²⁵. Описанный обычай "обтирания слюны" у продаваемой скотины соблюдался в прошлом и у тувинцев (в отношении как промысловых, так и домашних животных), монголов²⁶. Можно предположить общеалтайское происхождение представлений, составляющих его ядро.

Если же обратиться к линии "күт" применительно к человеку, к уже известным значениям "богатство", "благополучие", "изобилие" (см. выше) добавляется новый ряд значений. Существует выражение "бауыры күтсыз", досл. "[человек] с печеню, не имеющей күта, означающее: бесплодный/ая,

нерожавшая, не увидевший/ая собственного потомства"²⁷. В данном случае очевидна связь понятия "күт" с рождающим началом. Кстати, и в саяно-алтайской традиции печени приписывалась функция воспроизводства. "Вышедший"/родившийся из печени" - так характеризуются многие эпические богатыри²⁸. Эта же идея (связи күт с рождающим, плодоносящим, побудительным началом) отражена, на наш взгляд, в казахской пословице: "Күтты конак келсе, кой егиз табады; күтсыз конак келсе, койга каскыр шабады" - "Если в гости приходит человек, имеющий күт, овца ягнится двойней; если же гость - человек без күта, на овца нападает волк"²⁹.

Другие значения термина "күт" в этом семантическом ряду - "дух", "душа". Они сохранились в казахском языке в таких выражениях, как "күтым ушты", досл. "мой күт улетел"; "күтым кашты", досл. "мой күт убежал", означающих "я сильно испугался". Например, в предложении: "Уйіне бейтаныс адам кіріп келгенде, баланын күты каша бастады" - "Когда в дом вошел чужой человек, ребенок сильно испугался" (букв. "Күт ребенка начал убежать из него")³⁰. Выражение "күты ушты" часто встречается в эпосе для выражения сильного чувства страха. В эпосе о Карабек-батыре в его отсутствие раб Калкан захватил власть, заставил отца батыра пасти скот, мать собирать кизяк и т.п.; когда Карабек вернулся домой, Калкан кул увидел его и испугался:

Жас бала Калкан кулга келді жетіп.
Күты ушты Калкан кулын оны абайлап³¹.

Правильность данного предположения подтверждается, на наш взгляд, тем обстоятельством, что аналогичные выражения приводил Л.З.Будагов для алтайского языка: "кут ... в алт. душа, присутствие духа; куты шыкты, т.е. растерялся от страха, кут учмак, чыкмак, т.е. оробеть, остолбенеть, кутыны алмак испугать"³².

В одном ряду со значениями "рождающее, побудительное, плодоносящее начало", "душа" выделяется и такое значение понятия "күт", как "жизненная сила". В частности, оно реализуется, на наш взгляд, в обрядовом комплексе, связанном с сакральным значением головного убора. Вообще голова считается, наряду с печенью, местом локализации "күт". Это подтверждает анализ знаковой функции различных деталей одежды казахов. Идея "күт" связывается с головным убором. Его называют "уйдін күты", т.е. "күт семьи (дома)" и строго соблюдают ряд запретов (нельзя меняться головным убором с кем-либо, иначе будут мучить головные боли и головокружение; нельзя бросать его на землю, перешагивать через него, наступать

на него и т.п.). Перешагивание влечет за собой лишение сакральной, жизненной силы. Это представление широко распространено в тюрко-монгольской среде: запрещается перешагивать через человека, через привязь для овец, шест для подпорки купольного круга юрты и т.п.

Как отмечал Ч.Ч.Валиханов, некоторые киргизы (казахи. - Н.Ш.) ни за что не дают своего головного убора, боясь худых последствий"³³. После смерти мужчины головной убор остается в семье, хотя часть одежды раздается. В случае рождения недоношенного ребенка его клали в зимнюю шапку "тымак" или войлочную шляпу "калпак" деда ребенка и затем на некоторое время шапку подвешивали к верхним развилкам решеток юрты. Каждый день в течение 40 дней шапка с ребенком перевешивалась на следующую развилку решеток юрты. Считалось, что исполнение этого обряда способствует "донашиванию", "дозреванию" ребенка³⁴.

Видимо, аналогичные представления о связи жизненного начала ребенка и головного убора отца бытовали в прошлом и у туркмен: так, у туркмен Ставрополя отпавший после высыхания кусочек пуповины младенца-мальчика отец зашивал в шапку, "чтобы ребенок не потерялся"³⁵.

Не случайно у казахов при продаже скотины слюна ее отиралась именно шапкой.

Идея связи головного убора кочевников с понятием "күт-фарн" отмечалась Б.Ибраевым. Он считает материал головного убора - руно - воплощением значения күт-фарн в системе "человек и одежда", понимаемой как один из уровней микрокосма³⁶.

Возможно, в основе обрядового комплекса, связанного с особым отношением казахов к головному убору, лежат представления, близкие саяно-алтайским. Как известно, высокий семиотический статус головного убора у них определялся его ролью в получении "күт". У телеутов считалось, что зародыши "на скот и зверей" посылаются на землю Эрмен-ханом, живущим на третьей небесной сфере. При камлании "присутствующие в один из моментов по очереди подходили к каму с шапкой в руках. Кам раздает кут-зародыши: одному на лошадей, другому на зверей: лисицу, зайца, козла, марала и т.д. Подошедший благоговейно надевает шапку на голову и довольный отходит в сторону"³⁷. В примечании к этому сюжету авторы пишут: "Представления о посреднической функции головного убора в передаче человеку "душ-зародышей", вероятно, существовали в Южной Сибири с глубокой древности. На мысль об этом наводят многочисленные окуневские изображения человекоподобных существ в головных уборах, "связанных с верхом"³⁸.

Предположение о связи понятия "күт" у казахов со значением "жизненная сила", "плодородная сила", "потенция жизни" находит подтверждение в материалах по традиционной погребально-поминальной обрядности казахов. При выносе покойника из юрты, по свидетельству Ч.Ч.Валиханова, произносили: "От бога целым телом далек" и обводили вокруг его туловища домашнюю утварь, съестное³⁹. Р.Карутц, посетивший западных казахов в начале XX века, писал: "... родственники кладут в сумку хлеб и мясо, обводят его над головой покойника и затем съедают содержимое"⁴⁰. Этот обряд выполняется и в наши дни.

Представление о необходимости обнесения вокруг покойника каких-либо пищевых продуктов и последующего съедания их было распространено у ряда тюркоязычных народов Сибири (например, хакасов, тувинцев)⁴¹.

Как известно, в сибирском и среднеазиатском шаманстве часто применялось круговое движение при лечении больного. Смысл его заключался в стремлении перенести на какой-либо предмет болезнь, вселившуюся в человека. В данном случае круговые, обводящие движения каким-либо видом пищи вокруг головы или туловища умершего совершались, очевидно, с целью перенести с покойника на пищу какие-то положительные свойства. В пользу этого предположения говорит то, что пища затем съедалась членами семьи умершего, в том числе и детьми.

Этот обряд аналогичен обряду совершения круговых движений каким-либо видом пищи вокруг головы невесты перед ее отъездом в аул жениха и, видимо, имеет те же самые исходные посылки о перенесении с уходящего из семьи, аула и т.д. человека на пищу какого-то положительного начала, "удержания" его. В одном из дореволюционных источников описывается данный обряд у семипалатинских казахов: "В день отъезда невесты в аул жениха ... кто-нибудь из членов семьи берет кусок мяса или другую пищу, завернутую в лоскут, и обводит два-три раза над головой невесты, чтобы "домашнее счастье не ушло вместе с нею"⁴². Как нам кажется, определение "домашнее счастье" более позднего происхождения. Возможно, более архаичные значения, в том числе "жизненная сила", "потенция жизни" и т.п., - составляли основу этого представления.

Как и предыдущие, данный обряд "перенесения домашнего счастья" с невесты на какой-либо вид пищи также имеет аналогии у ряда тюрко- и монголоязычных народов. Так, у халха-монгол, когда девушку увозят к жениху, "... родители невесты, чтобы она не унесла из дома "счастье", выходят вслед с ведром молока и делают по направлению к себе "манящие жесты" - это называется "даллага", обряд призвания счастья⁴³.

По-видимому, круг идей, связанных у казахов с представлением о "счастье дома", которое может унести с собой умерший или уходящая в другой род невеста, также соотносится с семантическим комплексом идеологием "плодородие", "изобилие", "размножение" и т.д., который широко известен у тюркских (күт) и иранских (фарн) народов⁴⁴.

Традиция отождествления понятий "счастье", "изобилие", "благополучие" с пищей характерно для многих тюркских народов. В киргизском языке термин "кешик" одновременно обозначает: "1) угощение, устраиваемое в доме жениха по прибытии туда невесты (его привозят с собой родственники невесты); 2) остатки пищи, приносимые женой из дома родителей"; 3) "счастье"⁴⁵. В турецком и узбекском языках, как отмечалось, слово "күт" также имеет значение "пища", "пропитание" и "счастье" (см. выше).

Таким образом, представления о связанной с пищей благодати сливаются с понятием "күт". Вероятно, на определенном этапе развития традиционного мировоззрения казахов благополучие, отождествляемое с изобилием пищи, а следовательно, скота, то есть та же идея плодородия, изобилия, роста, стало связываться с культом духов предков (аруах).

В заключение хотелось бы в самом общем виде представить предположительную схему эволюции понятия "күт" у казахов. Видимо, в исходных, наиболее архаичных своих значениях оно было близко южносибирскому "кут" в значении "зародыш", "эмбрион", "жизненная сила" и т.п. и также отражало представления о процессе зарождения и развития жизни. Возможно, этот пласт генетически связан с алтайской историко-культурной общностью. Постепенно круг значений стал расширяться и включал такие значения, как "изобилие", "благополучие", "богатство" и т.д. В основе их также лежало архаичное представление о "күт" как о плодородной силе, рождающем начале и т.п., но с течением времени все большее значение стало иметь социальное содержание термина, его социальная мотивировка. Классической формулировкой "күт" на этом этапе развития можно считать определение "күт" как "идеи счастья, соединенного с богатством". Впоследствии на эту идею наложилось широко распространенное на мусульманском Востоке понятие *береке* (из *араб.* берекет - "изобилие", "благо" и т.д.), ставшее частью парного словосочетания "күт-береке". По-видимому, это был следующий этап в развитии понятия "күт", усиления абстрактного начала и сложения на его основе комплекса идеологических абстракций (ср. "күт-береке" в значении "судьба", "доля", "счастье" и т.д.).

Примечания

- ¹ Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая: (термины, их значение, этимология) // Советская этнография. 1973. № 5. С.109.
- ² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири (Человек. Общество). Новосибирск. 1989. С.72.
- ³ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С.471 (далее - ДТС)
- ⁴ Там же. С.473.
- ⁵ Наиболее полная историографическая справка приведена в кн.: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири... С.226-234.
- ⁶ Там же. С.76.
- ⁷ Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С.99, 109, 131 и др.
- ⁸ Каракалпакско-русский словарь / Под ред. Н.А.Баскакова. М., 1958. С.415.
- ⁹ Киргизско-русский словарь / Сост. К.К.Юдахин. М., 1965. С.452.
- ¹⁰ Байлиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С.45.
- ¹¹ Узбекско-русский словарь / Гл.ред. А.К.Боровков. М., 1959. С.632.
- ¹² Турецко-русский словарь. М., 1977. С.577.
- ¹³ Гагаузско-русско-молдавский словарь / Под ред. Н.А.Баскакова. М., 1973. С.300.
- ¹⁴ Туркмено-русский словарь / Под ред. П.Азимова. М., 1988. С.124.
- ¹⁵ Казахско-русский словарь / Г.Б.Бегалиев, М.Ф.Гаврилов. Алма-Ата, 1936. С.193; Краткий казахско-русский словарь / Г.Бегалиев, Х.Махмудов, Г.Мусабаев. Алма-Ата, 1959. С.151; Казахско-русский словарь. Изд.2. / Х.Махмудов, Г.Мусабаев. Алма-Ата, 1987. С.231; Кенесбаев И. Фразеологический словарь казахского языка (на каз.яз.). Алма-Ата, 1977. С.367; Толковый словарь казахского языка (на каз.яз.). Т.6. Алма-Ата, 1982. С.532-533.
- ¹⁶ Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Т.1. СПб., 1869. С.253.
- ¹⁷ Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях... С.109.
- ¹⁸ Каракалпакско-русский словарь. С.415.
- ¹⁹ Будагов Л.З. Сравнительный словарь... Т.2. СПб., 1871. С.69; Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т.2. Вып.1. СПб., 1895. Стлб.990.
- ²⁰ Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр.соч. В 5 т. Т.1. Алма-Ата, 1971. С.486.
- ²¹ Валиханов Ч.Ч. Тенгри (бог). С.114.
- ²² Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Вып.2. СПб., 1881. С.94.
- ²³ Толковый словарь казахского языка. Т.6. С.532-533.
- ²⁴ ДТС. С.473.
- ²⁵ Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков // Иран, 111. Л., 1929. С.139.
- ²⁶ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т.3. Вып.1. Л., 1926. С.61; Потанин Г.Н. Очерки ... С.94.
- ²⁷ Толковый словарь казахского языка. Т.6. С.532-533.
- ²⁸ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. С.70.
- ²⁹ Толковый словарь казахского языка. Т.6. С.532-533.
- ³⁰ Базылхан Б. Казахско-монгольский словарь. Улан-Батор, 1977. С.200-201.
- ³¹ Карабек-Батыр // Героический эпос (на каз.яз.). Т.2. Алма-Ата, 1961. С.139.
- ³² Будагов Л.З. Сравнительный словарь... Т.2. С.69.
- ³³ Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. С.484.
- ³⁴ Полевые материалы автора, 1988 г.
- ³⁵ Полевые материалы А.В.Курбанова, сотрудника НИИ МАЭ им.Петра Великого РАН

(Спб.) СССР. Нефтекумский район, село Уллуби-юрт, 1989. Благодарим А.В.Курбанова за ценное замечание.

³⁶ Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // Декоративное искусство СССР. 1980. № 8. С.40-44.

³⁷ Цит. по: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири (Пространство и время. Вещный мир). Новосибирск, 1988. С.170-177.

³⁸ Там же. С.221.

³⁹ Валиханов Ч.Ч. Тенгри (бог). С.113.

⁴⁰ Каруц Р. Среди казахов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1919. С.118.

⁴¹ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975; Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири; и др.

⁴² Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. Т.137. М., 1878. С.43.

⁴³ Вяткина К.В. Монголы МНР // Труды института этнографии, н.сер. Т.10. М.; Л., 1969. С.211; О категории счастья у монголов см.: Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С.86-100.

⁴⁴ Литвинский Б.А. Кангуйско-сарматский фарн // К историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии. Душанбе, 1968; Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т.1. М.; Л., 1958; Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

⁴⁵ Киргизско-русский словарь. С.384.

Шайзада Тохтабаева
(Алматы)

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ КАЗАХОВ, СВЯЗАННЫЕ С ЮВЕЛИРНЫМ И КУЗНЕЧНЫМ ДЕЛОМ

Важнейшим аспектом исследования национального традиционного прикладного искусства является семиотический анализ с учетом исторического, этнологического и культурологического контекстов, что дает возможность глубже понять истинную природу народного творчества как многомерного историко-художественного явления.

Изучение символических ориентаций, емко отражающих своеобразие идеологии и национальной психологии, способствует более глубокому осмыслению духовной культуры казахов и определению этнического самосознания. Для этнографической науки представляют интерес прежде всего взаимосвязи предметного мира с человеком, а также социальные взаимоотношения людей, опосредованные материальными вещами (1, с.5).

Синкретичность мышления, свойственная народным мастерам, ярко проявлена в художественной металлопластике казахов. Определяющие признаки традиционного мировосприятия - глобализм и обобщенность, системность и опосредованность - прослеживаются как в символике предметов

"Потомкам завещанный стих", "Слава Абая", "Жизнь и деятельность Абая". В дни празднования 150-летия Абая документальное исследование жизни и творчества великого казахского просветителя особенно актуально. Своеобразно, зримыми образами, представлено в названных лентах все, что связано с именем Абая.

То же самое можно сказать и об исследовании творчества великого акына Джамбула Джабаева, 150-летие которого широко будет отмечаться в следующем году. И здесь архивные документы представлены достаточно серьезно: 39 документальных кинолент, среди них - "Акын", "Джамбул Джабаев", "Ленинградцы - гордость моя", "Музей Джамбула", "Под звуки домбры", "Айтыс" и другие. Образ акына, его манера двигаться, говорить, одеваться - в каком еще подлинном документе можно так полно охватить все о легендарном певце?!

Не менее познавателен, информационно насыщен фонд фотодокументов, хранящихся в ЦГА КФДЗ РК. Этнографические зарисовки, включающие всевозможные бытовые сцены жизни казахов самых разных социальных слоев, - это одна из самых уникальных и интересных страниц фотолетописи республики.

Раритеты архивного фотофонда - это фотодокументы на стеклянных пластинах. До сих пор (а сделаны они в начале века) не утратили эти документы качества, и содержание их превосходит все ожидания.

Хотелось бы отметить те фотодокументы и фотофонды, в которых отражен быт кочевников.

Это такие уникальные фонды, как фонд Д.П.Багаева, П.Лейбина, А.Л.Савина, А.Н.Ионова и другие.

Летописец Павлодарского Прииртышья Д.П.Багаев оставил после себя целую галерею этнографических зарисовок, жанровых и бытовых сцен: сырмак, кошма, алаша и технология их изготовления, масса фотографий национальных орнаментов, резьба по дереву, резьба по металлу, бронзовые украшения, найденные во время обычных земляных работ, мазары и их ритуальные украшения; различные виды работ, производимые в ауле - обдирка проса, выделка шкур, катание кошмы; доставка воды в аулы в засушливое лето, сбор хвороста для растопки очагов; строительство саманных сооружений, приготовление пищи в тандыре, казанах; скотоводство - зимние и летние пастбища, их организация и обустройство; стирка белья, перетирание табака, сбор кизяка, труд сакманщиков.

Огромный интерес для современников представляют отраженные в фотодокументах национальные костюмы, повседневная одежда аульчан всех сословий - от бедняков и байгушей (юродивых) до баев и мулл;

убранство юрт и транспортировка их во время перекочевков, нехитрые забавы детей и казахские национальные конноспортивные состязания; страшные картины джута и массовые откочевки после него в более благополучные районы, привалы во время кочевков, встречи в степи, ярмарки в Каркарах, Асы, Куяндинско-Ботовская.

Даже словесное описание содержания архивного фотофонда достаточно внушительно; информационная насыщенность изображения неизмеримо выше.

Даже в антологии звукозаписи есть масса документов, представляющих собой классические произведения устного народного творчества: кюи, желдерме, терме, жырлар, жоктау, аңыздар, сынсу. Кюи и любые произведения устного народного творчества передаются из поколения в поколение, кочуют по степи, обретая присущий определенной местности колорит, органично вписываясь во временной исторический контекст. Амре Кашаубаев, Дина Нурпеисова, Джамбул Джабаев, Нартай Бекежанов, Иса Байзаков, Нурпеис Байганин, Кенен Азербайбаев - их голосами с нами говорит прошлое казахского народа.

Углубляясь в изучение документов национального архивного фонда, а именно аудиовизуальных документов как менее освоенных и изученных, хочется верить, что "там, где культура, там и мир. Там и подвиг, там и правильное решение труднейших социальных проблем... Пока культура лишь роскошь, лишь пирог праздничный, она еще не перестроит жизнь. Культура должна войти в ближайший, каждодневный обиход как хижина, так и дворца" (Н.К.Рерих).

Вот тогда из "древних чудесных камней" можно сложить "ступени грядущего".

Одной из таких ступеней и призваны служить документы истории, архивные документы.

Халел Аргынбаев
(Алматы)

О НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ У КАЗАХОВ

В прошлом в жизни казахов-кочевников народная медицина имела немаловажное значение. Говоря о народной медицине казахов, следует отличать многовековые эмпирические народные знания от всевозможных магических, религиозных способов "лечения", которые были не только

бесполезными, но и вредными для организма больного. Мы намерены остановиться на некоторых сторонах лечебной практики народных лекарей, опыт которых, передаваясь из поколения в поколение, приносил людям несомненную пользу.

Корни народной медицины у казахов уходят в глубокую древность. Об этом свидетельствуют археологические находки. Так, летом 1960 года казахский археолог М.К.Кадырбаев в местности Карабие в Центральном Казахстане на раскопках памятников III-I веков до н.э. обнаружил трепанированный череп человека, который, по мнению антропологов, был трепанирован в лечебных целях¹.

Большое влияние на казахскую народную медицину оказало учение великого средневекового мыслителя Средней Азии Ибн Сины. "Если сравнить казахскую народную медицину с учением Ибн Сины, - пишет Ж.Оспанов, - то мы находим в них много общего. Например, народные лекари пользовались теми же методами исследования больных, какие описаны в "Каноне" или в других восточных источниках. Это в основном методы опроса, осмотра больного органа, пальпации его при травмах, осмотр выделений (рвотных масс, мочи, кала), ощупывание пульса, определение запаха пота, наблюдения за характером дыхания, кашля и т.д."².

Народные лекари у казахов в зависимости от рода деятельности, от способов лечения назывались по-разному. Так, знахарей называли "тәуіп" (от арабского слова "таиб"); лекарей, лечащих посредством трав и лекарственных препаратов, - "дәрігер" (от арабского "дәрі" - лекарство); хирургов - "отапшы" (от казахского слова "ота" - режь, "отау" - резать, "отапшы" - специалист, лечащий путем операционного вмешательства); костоправов - "сынықшы" (от казахского слова "сынық" - перелом).

Среди казахских даргеров встречались и образованные люди, которые обучались в медресе в Бухаре и Самарканде и были знакомы с книгами Ибн Сины и других восточных врачей³.

Народные лекари широко применяли для лечения болезней различные лекарственные препараты и даже сильнодействующие ядовитые вещества - хинин, квасцы (ашутас), камфору, скипидар, медный купорос (тотыйын), киноварь (сыр), ртуть (сынап), ртутную мазь, сулему (алмыс), опий (апыйын) и т.д.

Народные лекари с успехом применяли лекарственные травы, при этом учитывался опыт народной медицины других государств, что говорит о взаимовлиянии культур. По сведениям врача Г.А.Колосова, в конце XIX - начале XX века в Туркестанском крае широко применялись 227 лекар-

ственных средств растительного происхождения, из них 62 были из индийской флоры, 9 - из бухарской, 7 - из персидской, 6 - из аравийской флоры, 4 - из европейской и египетской⁴.

И все же наиболее широко применялись растения из местной флоры: различные виды полыни (жусан, ермен, дәрмене), девясил (кара андыз), ревень (саумалдык, қымыздық), чилибуха (күшала), можжевельник (арша), золотой корень (кіік оты), арала, гвоздика (қалампыр), ивовая кора (тал кабығы), гранатовая кора (нарпоз), черный перец (кара бұрыш), чай, плоды боярышника (долана), черная смородина (қарақат), черная белена (мендуана), сана (желтая трава), табак (темекі), зерно черемиды (аксырғак), бозбұга, корни шиповника (итмұрын түбірі), солодковый корень (мия түбірі), корень джингиля, тобылға⁵ и т.д.

Широко были распространены и лекарственные средства животного происхождения: медвежья желчь, лебединая желчь; жиры - барсучий, сурковый, гусиный, конский, бараний; из продуктов питания - свежее мясо, бульон, кумыс, шубат, курт, сливочное масло, молоко, мед; сайгачьи рога, рога марала, фекальные и костяные масла; соль и т.д.

Народные лекари хорошо знали анатомию человека. В.В.Грицкевич (1968), исследовавший медицину у ацтеков и майя, пишет, что в их словаре содержится около 150 анатомических терминов, касающихся строения человеческого тела. И на основании этого автор приходит к выводу, что анатомические знания майя и ацтеков в XVI-XVII веках были несколько не хуже, чем у европейцев. То же самое можно сказать и в отношении казахов⁶. Об этом свидетельствуют данные казахских ученых Ж.Оспанова и Ж.Алимжанова об анатомических и физиологических понятиях казахов. Они знали почти все органы и части человеческого организма и их основные функции, что и обеспечивало успех в деятельности наиболее опытных народных лекарей, особенно хирургов и костоправов. Зачастую народные лекари по внешнему виду, по частоте дыхания, по ритму пульса и другим признакам могли поставить диагноз и старались предсказать исход болезни и средства их лечения, что сразу же вызывало доверие больного и его окружения.

По народному представлению болезни делились на две группы: наружные (сыртқы) - раны, язвы, переломы, вывихи, высыпания и др.; внутренние (ішкі) - все болезни, которые не имеют явных наружных признаков. Казахи имели ясное представление о заразных (жукпалы) и незаразных (жукпайтын) болезнях. "Перечень наименований и симптомов довольно обширен, более 200 названий"⁷. Все они в казахском языке обозначены особой терминологией.

Применение известных лечебных средств, поиск новых, наиболее рациональных, определяли успешную деятельность народных лекарей.

При простудных заболеваниях органов дыхания: насморке (тымау), кашле (жетел), ангине (тамак ауруу), воспалении легких (өкпе қабынуы) и др. - применялись в первую очередь согревающие средства, вызывающие сильное потение (терлеу). С этой целью давали больному горячую пищу - свежее мясо, бульон, лапшу домашнюю с черным перцем, черный чай с опиём, отвары солодкового корня (мия), девясила (карандыз), горной мяты, натирали на ночь горло и грудь теплым курдючным жиром и скипидаром⁸.

Туберкулез легких, хронический бронхит лечили в основном усиленным питанием. В первую очередь рекомендовали больным по возможности питаться свежим мясом, постоянно употреблять кумыс, шубат, барсучий жир и т.д. Полезность этих средств для легочников общепризнана.

При кишечно-желудочных заболеваниях предпочитали диету и режим питания. Об этом красноречиво свидетельствует казахская поговорка: "Тішің ауырса аузыңды тый, көзің ауырса қолыңды тый" - "При расстройстве желудка умерь еду, при глазных болезнях рукам не давай волю". В случае расстройства желудка дают крепкий черный чай, крутую рисовую кашу, пьют настои листьев черной смородины, кумысом, по утрам дают крутой раствор курта на воде, иногда пьют ртутью⁹. По мнению врачей, все эти народные меры (кроме ртути) дают положительные результаты.

Для лечения таких болезней, как ломота (суйек сырқырау), суставные болезни (буын аурулары), радикулит (бел шойрылуы) и т.д., казахи широко пользовались различными тепловыми ваннами (сухие, водяные и животного происхождения).

В пустынных и полупустынных районах, где бывают большие заносы сыпучих песков, с середины июля, когда песок нагревается до большой глубины, больные принимают песчаные ванны в течение одной недели. Для этого вблизи песчаных массивов ставят юрты и к 11 часам дня приходят к сыпучим пескам и зарываются полностью, оставляя открытой только голову. В первый день продолжительность ванны 10-15 минут, а затем ее постепенно увеличивают до 1 часа. После ванны обычно усиленно питаются свежим мясом и бульоном, употребляют в большом количестве шубат и особенно чай для восстановления баланса жидкости в организме, ибо песчаные ванны - сильное потогонное средство. По рассказам местных жителей, песчаная ванна помогает от многих болезней и практикуется до сих пор. Не отрицают ее эффективности и врачи¹⁰.

Теплые водяные ванны (жылы суга түсу) принимали в основном в зимнее время в деревянной бочке или в большом котле (казан). Подобную

ванну принимали ежедневно в течение 1-2 недель. Для этого ежедневно подогревали воду до нужной температуры, иногда растворяли в ней определенное количество пищевой соли¹¹.

Широкое применение имели ванны животного происхождения, что называлось повсеместно "теріге түсу" ("ванна в шкуре домашних животных"). По возможности использовались свежеснятые шкуры взрослой упитанной овцы, козы, жеребенка и бычка¹². Для этой цели с овец и коз шкуры снимались цельным чулком, без разреза брюшины, куда больной человек в сидячем положении мог полностью поместиться; с крупных животных снимали шкуру обычным способом, заворачивали в нее больного, сверху накрывали войлоком и оставляли на ночь, иногда даже на целые сутки. Если больной, обильно потев, быстро засыпал, то это считалось признаком эффективности лечения. При необходимости, по усмотрению лекаря, на другой день или через 2-3 дня могли повторить подобную "ванну" в той же шкуре, предварительно намочив ее теплой водой и насыпав немного порошка камфоры. А в большинстве случаев довольствовались одноразовой ванной, так как она очень интенсивным потовыделением сильно изнуряет больного.

Казахи издавна знали целебные свойства соленых озер (түз) и теплых минеральных источников (арасан), которых на территории Казахстана очень много. Обычно с начала июля больные с обслуживающим персоналом и с юртой выезжали к таким источникам и лечились самостоятельно в течение 2-4 недель, в зависимости от обстоятельств. Подобные источники помогали от многих суставных, наружных и внутренних болезней. Непременным условием приема всяких ванн, как утверждают народные лекари, является усиленное питание.

Народные лекари могли безуспешно лечить страшную болезнь - сифилис (мерез). Из различных лекарственных растений, корней и древесной коры они готовили крепкий настой "тамыр дәрі" (декокт), состав которого был секретом лекаря, и давали ее два раза в день вовнутрь. "Действие декокта, - писал А.Алекторов, - сильно потогонное; при помощи его организм, возбужденный к противодействию болезни, избавляется от сифилитического яда и его отложений в жизненных соках"¹³. Кроме того, народные лекари по примеру русских врачей больных сифилисом лечили препаратами Меркурия или раствором сулемы, которые при умелом применении могли давать положительные результаты¹⁴.

По поводу лечения сифилиса у тургайских казахов более подробные сведения мы находим в материалах врача А.Васильева, который приводит

множество способов народного лечения этой заразной болезни. Для этого первым делом ставили небольшой войлочный шалаш (курке) на окраине аула, где в течение нескольких дней, пока длится процесс лечения, находится больной в изоляции от основной массы населения. В эти дни никто не может посещать его, кроме специально приставленной прислуги. Лечение обычно начинается с организации так называемого "тас бұлау". Собирают несколько галечных камней и, разогрев их на огне, приносят на подносе в шалаш, а больной тут же садится над раскаленными камнями, укрытый сверху большим стеганым халатом (шапан); камни понемногу поливают водой, и от выделяемых паров больной сильно потеет. Эту процедуру повторяют в течение нескольких дней, в результате наступает легкое облегчение¹⁵.

Разумеется, наряду с припариванием в "тас бұлау" начинали лечить больного и различными лекарственными препаратами. Так, давали на ночь отвар из гвоздики, имбиря, белого и желтого калгана, красного и черного перца, что называлось у казахов "шардэри"; кроме того, отваривали на воде корень дорогостоящей травы (томар-дэри) и поили им больного в течение нескольких дней. В другом случае брали 5 золотников ртути, растирали ее с бараньим жиром и мукой, из этой смеси делали 15 небольших шариков и давали больному по 3 штуки в день. Все эти самодельные лечебные препараты вкупе с "тас бұлау" обладали большим потогонным свойством, что, видимо, и являлось главным положительным эффектом лечения сифилиса.

Сифилис (мерез) часто поражает область шеи, а когда опухоль вскрывается, из раны постоянно выделяется гной. Для лечения этой раны ее обрабатывали теплым настоем чилибухи (кушала), добавляя в нее немного опия или сулемы, и смазывали мазью, приготовленной из киновари и ртути на бараньем жире.

Некоторые лекари для лечения гнойной раны-мерез специально убивали сороку и ее парное мясо прикладывали к ране и прибинтовывали чистой тряпкой на пару суток. Парное мясо птицы хорошо всасывало в себя гной и тем самым способствовало скорому заживлению раны.

Когда разновидность сифилиса (самал) поражает дыхательные пути носа, то наряду с припаркой через "тас бұлау" и использованием самодельных лечебных препаратов больного окуривали свечей, сделанной из вышеуказанных мазей, чтобы он мог длительное время дышать через нос целебным дымом¹⁶.

Часто среди казахов встречалась легкая форма сибирской язвы (күйдіргі). Хорошо себе представляя, что куйдирги является опасной инфек-

ционной болезнью, казахи особого значения ей не придавали, поскольку смертельных исходов среди казахов почти не наблюдалось. Зато они хорошо знали о смертельной опасности сибирской язвы среди домашних животных и опасались порезов руки при обработке павших от этой болезни животных. Всегда строго предупреждали молодежь, что при порезе руки могут появиться так называемые "күйдіргі". При появлении у людей карбункулезной формы сибирской язвы (күйдіргі) казахские лекари в самом ее зародыше принимали меры для ликвидации ее тяжелых последствий. По данным русского врача А.Васильева, казахские лекари лечили куйдирги прикладыванием к болячке порошка нашатыря или же вскрывшуюся рану прижигали расплавленной на огне каплей сургуча, что, по мнению того же врача, могло дать положительные результаты при очень легких формах болезни. Далее он приводит маловероятные по своим результатам данные о том, что к язвенным болячкам (куйдирги) прикладывали животом живую болотную лягушку, прикрепляя за ноги к телу человека бечевками. Основываясь на сведениях очевидца Еремкина, А.Васильев утверждает, что "минуты через две лягушка издыхает, причем живот у нее делается совершенно черным. Таких лягушек применяют 4-5; последняя издыхает уже через полчаса. Черное пятно у больного исчезает, а на его месте образуется ранка, на которую накладывают обыкновенную смазанную маслом бумагу. Рана через несколько дней заживает"¹⁷.

Об использовании живых лягушек при лечении сибирской язвы (куйдирги) у людей, а также нагнета у лошадей (локы) свидетельствуют и наши полевые данные¹⁸. Конечно, этот феномен народного опыта требует научного эксперимента.

Наиболее опытные народные лекари (оташы) карбункулезную форму сибирской язвы у людей (куйдирги) успешно лечили оперативным вмешательством, применяя при этом сулему. Об этом красноречиво свидетельствуют наши полевые материалы. Так, мой отец Аргынбай (1893-1981) летом 1927 года¹⁹ накануне поездки на Куяндинскую ярмарку заметил на подошве левой ноги воспаленную карбункулезную болячку и показал ее отцу Какабаю (1862-1946), моему деду, который мог лечить многие болезни животных хирургическим вмешательством. Он тут же, определив болячку как "куйдирги", или "карасуейл", дал ему немного сулемы и посоветовал самому лечить хирургическим вмешательством. Отец, придя домой, наточил бритву и на мягком оселке с водой при помощи ножа натер сулему; подготовил тонкий слой свежего курдючного сала и небольшой лоскут из свежей шкуры заколотого барана; после этого он остро наточенной бритвой

быстро и ловко вскрыл болячку, наложил на рану при помощи ножа натертую на оселке жидкую сулемную массу, затем, прикрыв рану курдючным салом и лоскутом шкурки, крепко перевязал тряпкой и лег спать. На следующее утро повторил процедуру и, надев сапоги, выехал на ярмарку. Примерно через неделю приехав на Куяндинскую ярмарку, снял повязку и обнаружил, что от раны не осталось и следа, все зажило полностью. Об этом случае из собственной жизни много лет спустя поведал мне отец, живя уже в пределах Семиречья²⁰.

Во время беременности невестки у казахов строго соблюдается множество различных запретов, связанных со всевозможными суеверными представлениями. На многовековом опыте была осознана вредность тяжелого физического труда, особенно в последние месяцы беременности, и старшее поколение следило за неопытной невесткой, чтобы она по возможности не утруждала себя физическим трудом. Правда, не всем женщинам удавалось соблюдать эти правила, так как подавляющее большинство женщин из бедных семей, обслуживая хозяйство богатых, при кочевой жизни рожали иногда прямо в степи.

Во время родов большая ответственность ложилась на плечи свекрови и жен близких родственников мужа, которые постоянно окружали роженицу вниманием, соблюдая различные обычаи и поверья, якобы ускоряющие роды. Без особой необходимости не допускали к роженице мужчин, бездетных женщин и девушек. Опытные женщины распускали косы у роженицы, ставили на очаг казан и варили мясо (жарыс казан), кипятили молоко, ставили самовар для чая, открывали сундуки, развязывали тюки (тен) и мешки с сырами (күрт), вскрывали брюшины (карын) со сливочным маслом, развязывали различные узлы на веревках и т.д. Все эти магические меры были связаны с желанием окружающими того, чтобы роженица разрешилась так же быстро и легко, как, скажем, сварится мясо, закипит молоко, откроются сундуки, развяжутся тюки и узлы веревки (обычаи, характерные для многих народов мира).

У казахов широко бытовали и такие меры, как "бел тарту". Сильная женщина или деверь роженицы, усевшись со спины роженицы, осторожно массируют сверху вниз обеими ладонями область ее живота, втирая в него курдючный жир, что способствовало скорым родам. О полезности этого народного опыта и его распространении у многих народов Европы, Азии и Америки говорили многие авторы и даже специалисты-врачи, долгое время работавшие среди казахского населения²¹. В тех же случаях, когда обычаи и практические методы, предпринимаемые для ускорения родов,

не давали желаемого результата, если роженица часто теряла сознание, то причину этого видели во вмешательстве нечистых сил, злых духов - албаств и марту. Поэтому дальнейшие меры всецело были связаны с изгнанием злых духов от роженицы (часто эти роды тем не менее заканчивались смертельным исходом). Так, суеверные женщины очищали роженицу огнем, над головой ее обнажали саблю²², у порога привязывали голубоглазого (шагыр) жеребца, впускали в юрту побольше мужчин, которые бряцали оружием, бросали в костер соль, стреляли из ружья, приносили к роженице боевое оружие, оставшееся от известных в народе предков, звали на помощь мастеров кузнечного дела, которые возле роженицы ковали раскаленные куски железа²³, и, наконец, приглашали представителей мусульманского духовенства для чтения молитв и даже шаманов (баксы) для проведения сеансов камлания (зікір).

При осложнении родов в связи с ненормальным положением ребенка к выходу (теріс келу) приглашали опытных женщин или даргеров, которые могли подправить положение плода снаружи или даже подправляли рукой через родовой канал ("кол салу").

В исключительных случаях искусные народные лекари "оташы", удаляя уже мертвого ребенка хирургическим путем, спасали роженицу²⁴.

Прием родов доверяли всеми уважаемой пожилой женщине, а обрезание пуповины ребенка осуществлялось обычно близкой приятельницей роженицы (кіндік шеше), иногда доверяли эту миссию (особенно при рождении долгожданного сына) и представителям мужского пола. Доверенное лицо роженицы - кіндік шеше в тайне от посторонних взоров закапывала в укромном месте послед ребенка, потому что, по народному представлению, в случае прикосновения к последу бесплодной женщины способность деторождения могла перейти от роженицы к ней. Отпавший от ребенка кончик пуповины также прятали подальше, опасаясь кражи его бесплодной женщиной. Все эти обряды были связаны, как указывает известный этнограф Г.П.Снесарев, с древними домусульманскими верованиями, согласно которым как в последе, так и в пуповине заключена частица души ребенка.

После благополучных родов роженица в течение одной недели не занималась никакими домашними делами. Все домашние заботы, уход за ребенком и роженицей берет на себя "кіндік шеше", перерезавшая пуповину ребенка. В честь рождения ребенка обязательно режут жирного барана (катжа). Роженицу хорошо кормят свежим мясом и суппой. В результате подобного ухода роженица в течение этой недели приходит в себя и восстанавливает силы. По представлению казахов, интенсивное кормление, поение, покой и отдых способствуют обильному выделению грудного моло-

ка у роженицы. А грудное молоко матери - это надежная гарантия нормального развития и крепкого здоровья ребенка. Пожилые женщины охотно делились своим опытом с молодыми роженицами, оберегая их от простуд и маститов. После отпадения кончика пуповины в течение 40 дней ежедневно купали ребенка в мыльной, а через день в соленой воде, затем обтирали тело мягкой тряпкой насухо и делали тщательный массаж всего тела, растирая его курдючным жиром. Считалось, что соленая вода укрепляет тело ребенка, предупреждает появление различных кожных заболеваний, и даже верили в то, что различные порезы и раны быстрее заживают у людей, которых в первые месяцы жизни купали в соленой воде. В полезности этих манипуляций не сомневается и научная медицина.

Примерно через неделю ребенка укладывали в люльку. Прежде чем осуществить обряд "бесікке салар" (укладывание в люльку), тщательно готовили все принадлежности люльки (бесік). Традиционная казахская люлька в условиях кочевой жизни являлась замечательным творением народа, очень удобным и для ребенка и для всех окружающих.

Легкая деревянная казахская люлька состояла из двух вертикально стоящих дужек и прямоугольной рамы-дна, соединяющей дужки между собой; верхушки обеих дужек соединялись продольной палкой (аркалык), нижние концы каждой дужки соединялись полукруглой планкой, удобной для плавной качки люльки. На дне люльки делали отверстие для установки войлочного мешочка (түбек) с золой для экскрементов. Моча поступала в түбек по костяной трубочке (шүмек). Шүмек делали из трубчатой кости барана (асық жілік). Для люльки готовили специальный пуховый матрац (күс төсек), пуховую подушку (жастык), из двойной мягкой ткани защитного цвета пеленку (жөргек), две широкие тесемки для фиксации ребенка в люльке (қол бау и тізебау) и, наконец, легкое одеяло для накрытия люльки сверху (бесік көрпе). Вот и весь комплект постельной принадлежности люльки.

После пеленания ребенка люльку сверху накрывали специальным одеялом (бесік көрпе), что создавало микроклимат в люльке и предохраняло ребенка от мух и сквозняков.

Благодаря такому приспособлению у ребенка не наблюдалось опрелости, экземы и не было надобности часто менять пеленки. Всегда сухой, в чистой и теплой экипировке казахской люльки, ребенок находился в прекрасном микроклимате со всеми удобствами для спокойного сна и отдыха. А довольно длительная фиксация ребенка в люльке компенсировалась частым разминанием, массажем и растиранием жиром всего тела ребенка.

Люльку с ребенком можно перевозить на телеге, выюком на верблюде, и даже мать может верхом на коне везти ее с ребенком. Причем ребенок может при этом спокойно спать.

Казахи умели выхаживать недоношенного ребенка. Младенца после купания заворачивали в теплую пеленку, укладывали в большую меховую шапку (тымақ) и подвешивали на головку решетки юрты (кереге). Этим самым добивались сохранения постоянства температуры тела ребенка. Недоношенного ребенка и пеленали, и кормили чаще, чем нормально рожденного. "В тымаке недоношенный ребенок находился до 40-дневного возраста, что, по современным взглядам, соответствует окончанию периода адаптации к условиям внешней среды"²⁶.

Первые 40 дней жизни ребенка считались особенно опасными даже для нормально рожденных. Поэтому в этот период ребенку уделяли особое внимание, соблюдали исключительную чистоту и укрепляли его организм регулярным купанием, растиранием, массажем и т.д.

Наряду с правильным уходом за ребенком осуществлялись и некоторые рациональные приемы лечения. Так, при легких поносах у грудного ребенка ограничивали дневной рацион питания кормящей матери. Широко применяли также лекарственные средства растительного происхождения - крепкий чай, настой плодов черной смородины, а из лекарственных препаратов - в небольших дозах ртуть и киноварь. Из пищи давали рисовую кашу, кумыс и кислое молоко (айран), которые повышали кислотность желудка.

В случае запора у грудных детей кормилицу заставляли есть мясо, пить бульон и цельное молоко, запрещая при этом принимать кисломолочные продукты.

Для лечения чахотки, малокровия, желудочных и сердечно-сосудистых болезней широко применяли целебный напиток - кумыс. При рахите детей им давали кисло-молочные продукты, некоторые опытные женщины этим не ограничивались, лечили рахитиков более эффективными мерами - "жыңга салу". Резали взрослого барана, в этой время в теплой воде купали ребенка, из заколотого барана брали ребуху (жарын) со всем содержимым (жын) и туда помещали голого ребенка. Через некоторое время ребенок засыпал, и это считалось признаком того, что лечение пойдет на пользу. В конце 40-х годов я был свидетелем подобного эффективного лечения моей матерью одного из ее внуков. Собственно, "жыңга салу" является тепловой ванной животного происхождения.

При простудах ребенка содержали в теплом месте, теплее одевали и кормили горячей домашней лапшой, свежим мясом и бульоном, способ-

ствующими потению больного. При насморке грудных детей им в нос капали материнское молоко. При кашле грудь и шею ребенка смазывали на ночь курдючным жиром.

При отитах, конъюнктивитах новорожденным производили закапывание грудного молока. На уши накладывали сухое тепло. Положительные результаты наблюдались от промывания глаз теплым чаем и мочей мальчиков. Различные грибковые (темиртке) заболевания на теле ребенка лечили фекальной, костяной и древесной смолой. Зубную боль детей народные лекари могли лечить прикладыванием сухой белены, семян гвоздики, опиума²⁷. Иногда смело применяли сулему и добивались положительных результатов. Так, в трехлетнем возрасте у моего отца Аргынбая заболели зубы - верхние передние резцы. По рассказам отца, эта болезнь называлась "жегі курт" и в течение 2-3 дней ребенок не знал ни сна, ни покоя, страшные боли мучали его. У отца ребенка, то есть моего деда Какабая, не оставалось выбора, кроме как применить сулему.

Он взял кусочек сулемы величиной с семя проса и растер его на мягком оселке при помощи ножа и нескольких капель воды. Затем, придерживая левой рукой ребенка перед собой с раскрытым ртом, он большим пальцем правой руки приложил растертую массу сулемы к больным зубам, т.е. к небу. Подобное положение ребенка не позволяло глотать слюну. Через некоторое время ребенок перестал беспокоиться, а затем, обильно вспотев, уснул на руках. Слюна текла, отец держал спящего ребенка в таком положении, чтобы не дать ему глотать слюну. Через некоторое время уложили ребенка в постель, и он проспал очень долго. На следующее утро, когда он проснулся, зубы перестали болеть, но он окончательно лишился четырех верхних резцов. Он прожил без этих зубов 88 лет. Об этом поведал он сам в 1960 году, живя уже в Талдыкорганской области²⁸.

При ломоте в суставах и болях в животе широко использовали бараний жир, а также лечили сухим теплом при помощи небольших мешочков, наполненных теплым песком или поваренной солью.

Среди народных лекарей встречались и такие, которые при осложненных ангинах легко могли удалить гной из миндалин. "Правильным был подход при лечении детских инфекций - кори и ветряной оспы. Ребенка содержали в чистоте, не купали, делали теплые обертывания и согревали. Обеспечивали ребенка калорийным питанием, обильно поили, давали горячее молоко с маслом, тем самым вызывали усиленное потоотделение, снимали интоксикацию и гипертермию"²⁹.

В народной медицине казахов, пожалуй, самыми эффективными способами лечения были различные хирургические приемы и костоправство.

Так, при головных болезнях, связанных с давлением крови, и различных других болезнях казахские дергеры-каншы очень часто и безуспешно практиковали кровопускание (қан алу) из нескольких подкожных вен - височной, лобной, локтевой, тыла кисти, подъязычной³⁰ и т.д. Кровопускание производили специальным железным инструментом - кандауыр. При этом обязательно производился продольный надрез вены. Некоторые лекари из нескольких надрезов высасывали кровь при помощи рога (род банки)³¹.

Казахские лекари издавна умели лечить и пиявками (сүлік)³². По их мнению, пиявки высасывали именно "испорченную кровь" (бұзылған қан) из больного участка организма. Надо сказать, что кровопускание и лечение пиявками при умелом осуществлении давали положительные результаты.

Для остановки кровотечения из свежей раны народ широко пользовался свежей золой, или же прикладывали к ране обожженный кусок старой кошмы (күйдірілген құрым киіз)³³. Средство это, казалось бы не очень чистое, дезинфицирует рану, спекает кровь и останавливает ее.

"Казахские народные лекари, - пишет Ж.Ш.Оспанов, - с большим успехом лечили всевозможные раны и язвы, поверхностные гнойнички и опухоли. Гнойнички вскрывали или прокалывали, опухоли вылуцивали"³⁴.

Наиболее опытные лекари успешно осуществляли и более сложные хирургические вмешательства. По данным Е.Кабекеева³⁵ и Ж.Ш.Оспанова³⁶, некоторые лекари спасали роженицу, извлекая плод посредством кесарева сечения, а по данным И.С.Колбасенко, при необходимости производили даже плодоразрушающую операцию³⁷. По свидетельству врача А.Г. Колосова, казахские лекари умели делать прокол живота при асците, а при необходимости вскрывали даже тазобедренные суставы³⁸.

При сибирской язве (күйдіргі) опытные лекари вырезали язву острым ножом, рану обрабатывали раствором сулемы и прикладывали к ней лоскут свежей овечьей шкуры или прибинтовывали тонкий слой курдючного сала. После подобной операции рана заживала в течение недели без осложнений³⁹. Положительный результат давало также прижигание раскаленным железом⁴⁰ и расплавленным сургучом⁴¹. Ж.Ш.Оспанов на основе собственного полевого материала приходит к выводу, что "некоторые опытные лекари производили операцию вылуцивания лимфатических желез, повицимому, при актиномикозе или туберкулезе"⁴².

Разумеется, все эти эффективные хирургические вмешательства казахских лекарей (оташы) осуществлялись в вынужденных обстоятельствах, когда не было других средств для спасения больных и сносных социально-

гигиенических условий для проведения хирургических операций. Лекари прибегали к очень смелым хирургическим вмешательствам и ценой больших неудобств, страданий и мучений больных добивались положительных результатов.

Искусство казахских костоправов (сыныкшы) общеизвестно. В народной медицине казахов костоправство находилось на высоком уровне. Об этом в свое время писали А.Левшин, А.Ягмин, А.Алекторов, Н.Зеланд, В.Ненецкий и другие дореволюционные авторы, а также многие советские медики⁴³.

Народные костоправы легко и почти безошибочно могли вправить любые переломы конечностей, ключицы и даже бедра, а также всевозможные суставные вывихи. В этом им помогали хорошее знание анатомии человека, интуиция и чувствительность пальцев. Обычно костоправ, прежде чем приступить к вправлению перелома или вывиха, внимательно осматривал больной участок конечности, сопоставляя с другой, здоровой конечностью, обильно смазывал растопленным конским жиром, массировал обеими ладонями, нащупывал характер перелома и вывиха, а затем, постепенно массируя пальцами, вправлял переломы и вывихи и опять сопоставлял на глазок со здоровой конечностью, только после этого обкладывал больной участок тела вываренной в соленой воде шейной верблюжьей шерстью (шуда), сверху накладывал самодельную шину и обвязывал бечевкой⁴⁴. Признаком правильного вправления переломов и вывихов считалось прекращение боли в области перелома и вывиха, а также спокойный, непрерывный сон больного после операции.

По рекомендации костоправов шину держали до фиксации переломов, а это зависело от возраста больного и от характера перелома. При вывихах полагался ежедневный самомассаж соленой водой, чтобы хорошо рассасывалась опухоль на месте вывиха, а при переломах ежедневно подливали соленую воду под шины, а после снятия шины также делали легкий массаж. При своевременности травматологической помощи со стороны опытных костоправов пострадавшие больные непременно выздоравливали, что свидетельствует о высоком уровне травматологической помощи по сравнению с другими способами лечения народной медицины у казахов.

"Казахский народ, - пишут Б.А.Крутоногий и Ж.Ш.Оспанов, - с незапамятных времен выработал эмпирическим путем ряд правильных мер предохранения от инфекционных заболеваний"⁴⁵. Хорошо зная опустошительные последствия эпидемий чумы, холеры, тифа и натуральной оспы, заболевших ими людей старались изолировать, иногда даже оставляли их на произвол судьбы на месте стоянки, немедленно откочевывали в другие

места: после смерти больных их трупы, одежда и вещи в большинстве случаев сжигались⁴⁶.

Из всех вышеназванных инфекционных болезней наиболее частыми и опустошительными были вспышки натуральной оспы (корасан)⁴⁷. Оспопрививателей в Казахстане было крайне недостаточно, к тому же в XIX веке степняки боялись оспенников⁴⁸, даже упрасивали их, чтобы они не беспокоили их детей, а уже в начале XX века, как отмечает А.Васильев⁴⁹, народ с охотой приглашал оспенников, которых, к сожалению, было слишком мало, чтобы обеспечить потребности всех казахов-кочевников. Поэтому оспу прививали сами, то есть искусственно заражали здоровых детей, чтобы процесс заболевания протекал легче. "Детрит, употребляемый ими при прививке оспы, - пишет А.Васильев, - берется у детей больных натуральной оспой"⁵⁰. При помощи обыкновенных швейных игл делали уколы между пальцами или мочками, а некоторые лекари накладывали на кожный надрез сухие корочки оспин, добавляя в нее немного сулемы, вероятно, для ослабления действия детрита⁵¹. В большинстве случаев различными путями просто контактировали здоровых детей с выздоравливающими от натуральной оспы.

Все эти народные меры, хотя и не могли, разумеется, обеспечить в дореволюционной казахской среде полное пресечение опасностей инфекционных заболеваний, были основаны на ценных догадках о возможности их предупреждения.

Примечания

¹ Боев П., Исмагулов О. Трепанированный череп из Казахской ССР // Советская этнография. 1962. № 7.

² Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978. С.99.

³ Очерки ... С.102.

⁴ Там же. С.84.

⁵ Полевые записи автора (1958-1976).

⁶ Очерки ... С.83.

⁷ Там же. С.101.

⁸ Васильев А. Народные способы и средства, употребляемые при лечении болезней киргизами Тургайской области // Тургайская газета. 1901. № 8; Очерки ... С.103; Полевые материалы автора.

⁹ Васильев А. Указ. соч. // Тургайская газета. 1901. № 49.

¹⁰ Полевые записи Мангышлакской этногр. экспедиции (1968).

¹¹ Полевые материалы Талды-Курганской (1960) и Павлодарской (1961) этногр. экспедиций.

¹² Васильев А. Указ. соч. // Тургайская газета. 1901. № 5.

¹³ Алекторов А. Болезни киргизов и средства врачевания их // Оренбургский листок. 1891. № 4.

¹⁴ Там же.

- ¹⁵ Васильев А. Указ. соч. // Тургайская газета. 1901. № 50.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Павлодарская этногр. экспедиция (1961).
- ¹⁹ В то время он жил в Баян-Аульском районе Павлодарской области.
- ²⁰ Талды-Курганская этногр. экспедиция (1960).
- ²¹ Андреев И.Г. Описание Средней орды киргиз-кайсаков... // Новые ежемесячные сочинения. Ч. CX-CXVIII. СПб., 1795-1796. С.39; Спасский С. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой орды // Сибирский вестник. Ч.9-10. СПб., 1820. С.156; Броневский С.Б. Записки // Отечественные записки. Ч.41, 42. СПб., 1830. С.195; Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч.3. СПб., 1832. С.94-95; Белиловский А.К. Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин в Сибири и Средней Азии // Живая старина. Т.3-4. 1894. С.375-378; Лежаневский М.А. Очерки киргизских степей (Эмбинского уезда) // Землеведение. Кн.2-3. 1895. С.72; Колбасенко И.С. Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение // Протоколы Киевского акушерско-гинекологического общества. Вып.5. Киев, 1884. С.47.
- ²² Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894. С.35-36.
- ²³ Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. Т.137. 1878. С.57.
- ²⁴ Колбасенко И.С. Указ.соч. С.18.
- ²⁵ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков. М., 1969. С.91.
- ²⁶ Очерки ... С.96.
- ²⁷ Очерки ... С.97; Оразаков Е. Казак халык медицинасы. Алматы, 1989. 21 б.
- ²⁸ Талды-Курганская этногр. экспедиция (1960).
- ²⁹ Очерки ... С.98.
- ³⁰ Ягмин А. Киргиз-кайсацкие степи и их жители. СПб., 1845. С.44; Алекторов А. Указ. соч. // Оренбургский листок. 1891. № 4; Очерки ... С.103.
- ³¹ Полевые записи Алма-Атинской этногр. экспедиции (1975).
- ³² Ягмин А. Указ.соч. С.44-45; Алекторов А. Указ.соч. // Оренбургский листок. 1891. № 7.
- ³³ Полевые записи Талды-Курганской этногр. экспедиции (1960).
- ³⁴ Очерки ... С.109.
- ³⁵ Кабекеев Е. Наши нужды в медицинской помощи // Киргизская степная газета. 1896. № 30.
- ³⁶ Очерки ... С.89.
- ³⁷ Колбасенко И.С. Указ.соч. С.48.
- ³⁸ Очерки ... С.108.
- ³⁹ Полевые записи Талды-Курганской этногр. экспедиции (1960).
- ⁴⁰ Ягмин А. Указ.соч. С.70; Алекторов А. Указ.соч. // Оренбургский листок. 1891. № 5; Полевые записи Павлодарской этногр. экспедиции (1961).
- ⁴¹ Васильев А. Указ.соч. // Тургайская газета. 1901. № 50.
- ⁴² Очерки ... С.110.
- ⁴³ Там же. С.112.
- ⁴⁴ Ягмин А. Указ.соч. С.45; Алекторов А. Указ.соч. // Оренбургский листок. 1891. № 7; Васильев А. Указ.соч. // Тургайская газета. 1901. № 47; Полевые записи Талды-Курганской этногр. экспедиции (1960).
- ⁴⁵ Очерки ... С.130.
- ⁴⁶ Там же. С.131.

⁴⁷ Казахи боялись произносить собственное название этой болезни, называя ее иноскательно "аулие" (святой) или "конак" (гость).

⁴⁸ Ягмин А. Указ.соч. С.46.

⁴⁹ Васильев А. Указ.соч. // Тургайская газета. 1901. № 47.

⁵⁰ Васильев А. Указ.соч. // Тургайская газета. 1901. № 48.

⁵¹ Очерки ... С.132.

Серик Аджигалиев
(Алматы)

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИННОВАЦИИ В ТРАДИЦИОННОЙ СИСТЕМЕ СКОТОВОДЧЕСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ КАЗАХОВ СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА

(К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ СТАЦИОНАРНЫХ КЫСТАУ)

Поселение является основополагающим условием и фактором жизнеобеспечения, опорным (в совокупности с жилищем) элементом материальной культуры. Характер и функции поселений определяются в первую очередь особенностями хозяйственно-культурной деятельности населения данной территории, формы же их диктуются условиями окружающей географической среды (ландшафтом, климатом). В традиционном обществе (лишенном возможностей использования межрегиональных, глобальных достижений техники и материаловедения) эти два фактора - культурный и экологический - влияли на характер поселения совместно и в одинаковой степени, определяли основные его особенности в данное время на данной территории.

Вместе с тем поселения и связанные с ними жилищно-хозяйственные комплексы изначально не являются консервативными элементами традиционной культуры и в своем развитии нередко подвержены серьезным изменениям. Последние происходят, прежде всего, под влиянием существенных перемен в хозяйственно-культурной деятельности населения, а также под воздействием таких важных факторов, как социальное расслоение, этнокультурные контакты (инновации), демографический и т.д.

Знаменательным временем таких перемен в казахском обществе, которое можно обозначить как период историко-культурного "перелома", явилась середина XIX века, когда наметились важные изменения в структуре кочевого хозяйства, приведшие впоследствии к переходу значительной части скотоводов к полукочевому образу жизни. Наиболее значимым материальным выражением этих перемен следует считать начавшуюся в 1830-