

09p
Б 344

Т. Д. Баялиева

**ДОИСЛАМСКИЕ
ВЕРОВАНИЯ
И ИХ
ПЕРЕЖИТКИ
У
КИРГИЗОВ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИЛИМ» ФРУНЗЕ 1972

АКАДЕМИЯ НАУК КИРГИЗСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

09P
Б344

Т. Д. БАЯЛИЕВА

ДОИСЛАМСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ИХ ПЕРЕЖИТКИ У КИРГИЗОВ

Под редакцией
доктора исторических наук
С. М. Абрамзона.

[Handwritten signatures and stamps]

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИЛИМ»
Фрунзе 1972

В работе на основе полевых этнографических материалов и специальной литературы делается попытка восполнить пробел в области изучения доисламских пережитков у киргизов, освещаются пережитки тотемизма, культа природы и производственно-хозяйственной магии, культа предков и погребального культа, демонологические представления и шаманство — не только в прошлом, но и современное их состояние.

В работе даются практические рекомендации преодоления этих пережитков.

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии наук Киргизской ССР*



ВВЕДЕНИЕ

В эпоху строительства коммунизма борьба с религиозными пережитками вступила в новую фазу. Встала задача полного преодоления религиозных пережитков в сознании людей. Как указывается в программе КПСС, сейчас «первостепенное значение приобретает формирование научного мировоззрения у всех тружеников советского общества на основе марксизма-ленинизма как цельной и стройной системы философских, экономических и социально-политических взглядов»¹.

На июньском Пленуме ЦК КПСС (1963 г.) было отмечено, что преодоление пережитков прошлого — задача не отдаленного будущего, это задача, которую надо решать сегодня всеми средствами, имеющимися у нашей партии, у всех советских и общественных организаций².

В этом плане большое значение приобретает борьба с религиозными пережитками. Для того, чтобы эта борьба была наиболее успешной, эффективной и действенной, она должна строиться на всестороннем и глубоком понимании сущности религии. В этой связи изучение религиозных пережитков приобретает актуальное значение и в научном, и в практическом отношении.

Религиозное мировоззрение киргизов имело в прошлом синкретический характер. В нем соединялись элементы религиозных представлений различного происхождения. Наряду с исламом у киргизов широко бытовали, а отчасти сохранились и до последнего времени некоторые пережитки доисламских верований, уходящих своими корнями в глубокую древность. Во многих случаях они имели (а иногда и сейчас имеют) значительно

¹ Программа КПСС. М., Госполитиздат, 1967, стр. 118.

² Об очередных задачах идеологической работы партии. Постановление Пленума ЦК КПСС от 21 июня 1963 г. «Правда», 1963, 22 июня.

большее влияние на быт и сознание, чем ислам и его обрядность. В повседневной жизни некоторой части сельского населения, особенно женщин, различного рода суеверия и обряды, связанные с остатками древних магико-анимистических, шаманских и других представлений, играют отрицательную роль, они затуманивают сознание людей, способствуя сохранению превратных представлений о законах природы и общественной жизни, мешая утверждению материалистического мировоззрения.

Обстоятельное знакомство с верованиями как в прошлом, так и в настоящем, а также с той средой, в которой они бытовали и отчасти еще бытуют, выяснение причин сохранения пережитков и, наконец, выявление их характера, территориальных особенностей дают возможность более успешно бороться с религиозными пережитками.

Вместе с тем изучение доисламских верований имеет большое теоретическое значение для воссоздания истории ранних форм религии. Оно представляет интерес также для разработки этнической истории народа, ибо многообразные этнические процессы в той или иной мере находили свое отражение в народных представлениях, обычаях, обрядах.

Решение поставленной задачи было сопряжено с большими трудностями, так как в масштабе Средней Азии проблема доисламских верований разработана еще далеко не достаточно, хотя и дореволюционные исследователи этнографии Средней Азии, и советские этнографы проделали значительную работу³. Надо отметить, что

³ И. Венюков. Очерк Заилийского края и Причуйской страны. Зап. РГО, кн. 1, 1861; Л. Ф. Костенко. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1870; Н. С. Лыкошин. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг., 1916; В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886; Н. П. Остроумов. Характеристика религиозно-нравственной жизни мусульман, преимущественно Средней Азии. «Природа и охота», 1880, июнь — июль; А. Шишов. Сарты. Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области, кн. XI. Ташкент, 1904; В. А. Парфентьев. Селение Вуадиль (статистический очерк). Ежегодник Ферганской области, т. III. Новый Маргелан, 1904; А. П. Хорошхин. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876; и др.

только в трудах советских этнографов эта тема впервые получила свое подлинно научное толкование с позиций марксистско-ленинской теории. Это прежде всего касается работ С. П. Толстова⁴, О. А. Сухаревой⁵, А. Л. Троицкой⁶, Г. П. Снесарева⁷, В. Н. Басилов⁸ и др. В них не только собран и обобщен богатейший фактический материал по верованиям народов Средней Азии (узбеков, таджиков, туркмен), но и определены направления дальнейшего изучения проблемы генезиса религиозных представлений. Значительным вкладом в науку следует считать монографию Г. П. Снесарева о реликтах домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Классификация собранных автором материалов и анализ их генетической связи с ранними формами религии, а также сделанные им выводы представляют научный интерес для всех исследователей домусульманских верований народов Средней Азии. Вопросы доисламских представлений нашли отражение в работах и других авторов.

⁴ С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948; его же. Проблема родового общества. СЭ, 1931, № 3—4; его же. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. Проблемы истории докапиталистических обществ. СЭ, 1935, № 9—10; его же. Религии народов Средней Азии. В сб.: Религиозные верования народов СССР, т. I. М.—Л., 1931.

⁵ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960; ее же. Мать и ребенок у таджиков. В сб.: Иран, т. III, 1929; ее же. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии. СЭ, 1940, № 3; ее же. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии. Тр. Ин-та истории и археологии АН Узб. ССР, т. 2. Ташкент, 1950.

⁶ А. Л. Троицкая. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов. В сб.: В. В. Бартольд. Ташкент, 1927; ее же. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана. СЭ, 1935, № 4; ее же. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурк) среди оседлого населения Туркестана. Бюллетень САГУ, вып. 10. Ташкент, 1925.

⁷ Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; его же. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 4. М., 1960; его же. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 7. М., 1963; его же. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 4. М., 1960.

⁸ В. Н. Басилов. Культ святых в исламе. М., 1970; его же.

Проблеме доисламских верований киргизов специальных и обстоятельных исследований не было посвящено ни в дооктябрьский, ни в советский период. Однако в трудах видных исследователей тюркских народностей В. В. Радлова⁹ и Н. А. Аристова¹⁰ имеются отдельные сведения, характеризующие тотемистические представления у киргизов. В частности, ими отмечено племенное название бугу (олень).

Ценные данные по тотемизму, погребальному культу и культу предков (арбак), культу природы и шаманству содержатся в работах Ч. Валиханова¹¹ и Ф. Пояркова¹².

Следует отметить также исследования Г. Н. Потанина¹³, Н. Л. Зеланда¹⁴, Н. И. Гродекова¹⁵, Г. С. Загряжского¹⁶, В. Шумилова¹⁷, в которых содержатся отдельные замечания о доисламских религиозных верованиях киргизов, причем в статье В. Шумилова приводится едва ли не един-

О пережитках тотемизма у туркмен. Тр. Ин-та истории, археол. и этногр. АН Туркм. ССР, т. VIII. Ашхабад, 1963; его же. Некоторые пережитки культа предков у Туркмен. СЭ, 1968, № 5.

⁹ В. В. Радлов. Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии. Иркутск, 1929; его же. Aus Sibirien. I—II. Leipzig, 1893. Здесь даются некоторые сведения, связанные с культом природы.

¹⁰ Н. А. Аристов. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и кара-киргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований. «Живая старина», вып. III—IV, 1894, стр. 49.

¹¹ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I. Алма-Ата, 1961.

¹² Ф. Поярков. Из области киргизских верований. ЭО, кн. XI, № 4. М., 1891; его же. Из области киргизских верований. Джинны. ЭО, кн. XX, № 1. М., 1894; его же. Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 год. Верный, 1900.

¹³ Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899, стр. 29.

¹⁴ Н. Л. Зеланд. Киргизы. Этнологический очерк. Зап.-Сиб. отд. РГО, кн. VII, вып. II, 1885.

¹⁵ Н. И. Гродеков. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области, т. 1. Юридический быт. Ташкент, 1889.

¹⁶ Г. С. Загряжский. Кара-киргизы (этнографический очерк). ТВ, 1874, № 41; его же. Киргизские очерки. Аш или тризна по умершим. ТВ, 1873, № 1.

¹⁷ В. Шумилов. О шаманстве у алайских киргизов. ТВ, 1913, № 13.

ственное, хотя неполное, описание дореволюционного шаманского камлания у алайских киргизов. Интересные сведения о похоронных обычаях и обрядах, о старокиргизских поминках содержатся в работах Е. Ковалева¹⁸.

В работах советских этнографов, историков, философов имеются интересные сведения о доисламских верованиях киргизов. Это прежде всего исследования С. М. Абрамзона¹⁹, который наряду с другими вопросами этнографии киргизского народа рассматривает шаманские, тотемистические и другие доисламские представления. В его новой монографии²⁰ на основе богатого фактического материала впервые в литературе домусульманские верования приведены в определенную систему и даются в сравнительном освещении. Интересные суждения высказаны С. М. Абрамзоном по поводу культа предков, шаманства, культа природы, в частности о почитании киргизами древнетюркских божеств «Умай», Неба («Тенгри», кирг. *Теңир*), Земли — Воды (кирг. *Жер-Суу*).

Ценный вклад в изучение доисламского религиозного мировоззрения, и мировосприятия древних киргизов внесен Б. Аманалиевым²¹. Несколько своеобразно он

¹⁸ Е. Ковалев. Очерки быта кара-киргизов. ТВ, 1894, № 62, 64; 1895, № 20, 21; его же. Похороны у кара-киргизов (из путевого дневника). «Православный благовестник», 1894, № 22.

¹⁹ С. М. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. СЭ, 1946, № 3; его же. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946; его же. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов. В сб.: Белек. С. Е. Малову. Фрунзе, 1946; его же. Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тьянь-шаньских киргизов). МАЭ, т. XII. М.—Л., 1949; его же. К характеристике шаманства в старом быту киргизов. КСИЭ, вып. 30, 1956; его же. Религиозные воззрения киргизов. В кн.: История Киргизии, т. I, Фрунзе, 1956, стр. 241—246; его же. Погребальный обряд. В кн.: Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. Тр. Ин-та этногр. АН СССР, новая серия, т. XXXVII. М., 1958, стр. 248—250; его же. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов. Краткие сообщения Ин-та археол. АН СССР, вып. 86, 1961; и др.

²⁰ С. М. Абрамзон. Киргизы их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

²¹ Б. Аманалиев. Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе, 1963; его же. О соотношениях религиозного, иррелигиозного и атеистического в сознании киргизского народа. Изв. АН Киргиз. ССР, серия обществ. наук, т. V, вып. 2 (философия, эстетика, право). Фрунзе, 1963; его же. Доисламские верования киргизов. В кн.: Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе, 1967, стр. 18—30.

рассматривает проявления тотемизма, шаманства и магии у киргизов, дает глубокий и всесторонний анализ одного из центральных элементов древней религии — культа природы. Земля, вода, огонь и другие стихийные силы природы рассматриваются Б. Аманалиевым как неотъемлемые части этого культа. Олицетворение названных сил он объясняет их реальными свойствами как очищающих стихий и оплодотворяющих субстанций. По мнению исследователя, «религия у киргизов не получила ярко выраженной функции иллюзорно-духовной связи между классами эксплуататоров и эксплуатируемых. Иллюзия подобной связи более или менее успешно создавалась родовой идеологией»²². Автор, к сожалению, не отмечает своеобразия киргизских верований. При патриархально-феодалных отношениях некоторые пережитки родовой идеологии были тесно переплетены с пережитками первобытных религиозных верований.

Некоторые демонологические представления и пережитки тотемизма²³ у киргизов в прошлом рассматриваются С. И. Ильясовым²⁴. Представления, связанные с покровителями отдельных видов животных, такими, как кайып, камбар-ата, зеңги-баба, чолпон-ата, чычан-ата, ойсул-ата и другие, он рассматривает как «несомненные отголоски тотемизма»²⁵. Его мысль повторяют Д. Е. Хайтун²⁶ и Б. Аманалиев²⁷, хотя последний, что, на наш взгляд, более правильно, считает их покровителями производства. Эти представления, безусловно, связаны с широко известными в анимизме «духами-хозяевами» (кирг. *ээси*). Во многих устных сообщениях их называют *малдын ээси* (хозяин животного) или *пир* — покровитель и описывают как духов в человеческом облике, покровительствующих животным.

²² Б. Аманалиев. Донсламские верования киргизов, стр. 29.

²³ Ряд киргизских этнонимов, известных как тотемистические, приведен в работе Д. Е. Хайтуна «Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана». (Уч. зап. Тадж. гос. ун-та, т. XIV. Душанбе, 1956).

²⁴ С. И. Ильясов. Рассказы охотников. В сб.: К. И. Скрябину. Фрунзе, 1945; его же. Пережитки шаманизма у киргизов. Тр. ИЯЛИ Кирг. ФАН СССР, вып. I. Фрунзе, 1945.

²⁵ С. И. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов, стр. 182.

²⁶ Д. Е. Хайтун. Пережитки тотемизма..., стр. 96.

²⁷ Б. Аманалиев. Из истории философской мысли..., стр. 27.

Некоторые доисламские религиозные представления киргизов рассматриваются в трудах и других философов, этнографов — Ю. Г. Петраша²⁸ и М. Абдылдаева²⁹, А. Джумагулова³⁰. Однако в работах названных авторов они раскрываются недостаточно полно. Это понятно, так как они не ставили перед собой задачу специально исследовать данную проблему.

В настоящей книге делается попытка в известной мере восполнить пробел в изучении доисламских религиозных верований³¹ и более детально осветить пережитки тотемистических и магических представлений, культа предков и погребального культа, культа природы и животных, демонологических представлений и шаманства у киргизов не только в прошлом, но и на современном этапе, выявить, в какой половозрастной среде и по каким причинам сохраняются эти пережитки.

В основу работы легли полевые этнографические материалы, собиравшиеся автором с 1958 г. почти во всех районах Киргизии.

Во время полевых работ было произведено свыше 400 записей, характеризующих те или иные стороны доисламских верований у киргизов. Автору довелось беседовать с несколькими бывшими шаманами, давно прекратившими шаманскую деятельность. Их сведения были использованы при написании соответствующей главы.

Для выяснения степени сохранения доисламских религиозных пережитков в различных половозрастных группах (с учетом уровня их образования) в виде опыта было проведено анкетное обследование 847 лиц обоего пола в четырех селениях южных и северных районов республики³². Однако оно оказалось в целом малоэффективным,

²⁸ Ю. Г. Петраш. Материалы о пережитках доисламских культов на юге Киргизии. В сб.: Философские проблемы атеизма. М., 1963, стр. 259—265.

²⁹ М. Абдылдаев. Синкретизм пережитков доисламских верований киргизов. Дисс. Фрунзе, 1967.

³⁰ А. Джумагулов. Дин жапанын калдыктары. Фрунзе, 1962.

³¹ В настоящей работе пережитки зороастризма, буддизма, манихейства и других религий, в той или иной степени бытовавших среди населения Средней Азии до появления ислама, не рассматриваются.

³² Более подробно об этом см. в гл. «Пережитки доисламских верований в современном быту, причины их живучести и пути преодоления».

хотя и дало возможность сделать определенные выводы. Привлекались также фольклорные источники, использовались материалы Рукописного фонда Отделения общественных наук АН Киргизской ССР, а также документы Центрального государственного архива Киргизской ССР и Центрального Государственного архива Казахской ССР. В качестве сравнительного материала привлечена историко-этнографическая литература по народам Средней Азии, Казахстана, Сибири. Большим подспорьем в работе послужила и обширная литература по первобытным религиозным верованиям как зарубежных, так и отечественных дореволюционных и советских авторов — Д. Фрезера, Л. Я. Штернберга, В. Г. Богораза, Д. К. Зеленина, С. П. Толстова, С. А. Токарева, А. Ф. Анисимова, Л. П. Потапова, О. А. Сухаревой, Г. П. Снесарева и др.

Считаю своим приятным долгом принести глубокую благодарность прежде всего руководителю и моему учителю доктору исторических наук С. М. Абрамзону, а также докторам исторических наук Л. П. Потапову, А. Л. Троицкой и О. А. Сухаревой, доктору философских наук Б. А. Аманалиеву, кандидатам исторических наук Г. П. Снесареву и В. Н. Басилову за ценные замечания и рекомендации, сделанные ими при подготовке данной работы к печати. Выражаю также свою искреннюю признательность коллективу сектора Средней Азии и Казахстана Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР.

ПЕРЕЖИТКИ ТОТЕМИСТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Тотемизм, как и другие древние религиозные представления киргизов, представляет собой сложное явление. Пережитки тотемистических представлений тесно срослись в мировоззрении киргизов с религиозными верованиями, восходящими к фетишизму, анимизму и шаманизму. О существовании пережитков тотемизма и у киргизов говорят некоторые обычаи и обряды, связанные с почитанием отдельных животных и птиц, в отличие от зоолатрии, основанные на идее их родства с людьми (т. е. с группами людей, родами, племенами), или фетишизация отдельных частей тела, костей, перьев этих животных и птиц.

Как известно, тотемизм является одной из наиболее ранних форм религиозных представлений. «Любопытно, — писал Ф. Энгельс, — как у так называемых первобытных народов возникает представление о святости. Священно то, что мы переняли из животного мира — животный элемент»¹.

Животные и растения, которые давали людям пищу, возможность существовать, естественно, становились одним из первых объектов религиозного культа. В тотемизме нашли свое отражение не только условия хозяйственной жизни первобытного человека, но и особенности его общественной организации. Тотемизм возник в период раннеродового общества, когда главной общественной ячейкой являлся род. Род объединял группу кровных родственников, связанных общим происхождением. Люди, не знавшие иных отношений, кроме кровнородственных, переносили эти отношения и на внешнюю природу. Отсюда ведет свое начало и представление о кровном

¹ К. Маркс. и Ф. Энгельс. Соч., т. 24, стр. 598.

родстве отдельных групп людей с тем или иным видом животных, растений, явлением природы. Можно сказать, что именно к тотемизму больше всего относятся слова К. Маркса: «В древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях отражается идеально ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе»².

Происхождение, корни и различные стороны тотемизма рассмотрены С. А. Токаревым³ и другими советскими этнографами⁴.

Обычно определенная родовая группа признает тот или иной объект природы своим предком — тотемом, от которого как от родоначальника ведет свое происхождение. У народов с развитым племенным строем представления о кровном родстве тотема с определенным родом перенесены на племя. Это явление редкое и, безусловно, представляет собой одну из позднейших форм тотемизма, как отмечают С. А. Токарев⁵ и Д. Е. Хайтун⁶.

Пережитком племенного тотемизма можно считать сохранявшуюся до последнего времени у киргизов веру в происхождение племени бугу от оленя, или, как говорят, от рогатой матери — *мүйүздүү энеден*. Чрезвычайно любопытно, что в киргизском языке *бугу* — самец оленя или марала. Но своей прародительницей киргизы племени бугу признавали женщину, которая считалась «дочерью оленя»⁷.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 89.

³ С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964, стр. 45—80.

⁴ С. П. Толстов. Проблемы родового общества. СЭ, 1931. № 3—4; его же. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1935, № 9—10; А. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934; Д. К. Зеленин. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей. «Изв. АН СССР, отд. общ. наук», 1935, № 4; А. Ф. Анисимов. Религия эвенков. М., 1958; Д. Е. Хайтун. Тотемизм, его сущность и происхождение. Душанбе, 1958.

⁵ С. А. Токарев. Ранние формы религии, стр. 77.

⁶ Д. Е. Хайтун. Тотемизм, его сущность и происхождение, стр. 7.

⁷ *Биздин энебиз тубу бугунун кызы экеч* — наша прародитель-

Как и у других народов, тотемный предок — олениха — изображается киргизами полуживотным-получеловеком⁸. Умирает она не так, как все люди, — тело ее не предается погребению. После смерти она фантастическим образом исчезает. Муйуздуу эне покровительствует всему племени, но ее неблагоприятное отношение может принести несчастье, смерть и даже прекращение человеческого рода. Приведем наиболее распространенные легенды, отражающие верования племени бугу.

Юго-западнее города Нарына высится гора Ала-Мышык. Однажды туда отправились охотиться братья Арык-Мырза и Асан-Мырза. Во время охоты они заметили оленя и стали целиться в него, но в этот момент услышали полный мольбы женский голос: *Айланайын акелер! Жалгызымды атпагыла!* (Да покружусь⁹, акелер!¹⁰ Не стреляйте моего единственного!). Когда они повернулись в сторону, откуда раздался голос, то увидели красивую девушку. Она подошла к ним и объяснила, что олень, которого они собирались убить, — ее единственный брат. В знак благодарности за то, что охотники его пощадили, она согласилась выйти замуж за брата охотников — Алсеита¹¹.

Согласно легенде эта женщина имела два рога, которые ежегодно сменялись, как и у всех оленей. Поэтому ее и прозвали *муйуздуу байбиче* — женщина с рогами. Когда она мыла голову, то приказывала прислуге выливать воду там, где не ступает нога человека и животного. Но служанка, заметив святость этой женщины, воду не выливала, а выпивала. Узнав об этом Муйуздуу байбиче благословила ее, чем и объясняют наличие многочисленного потомства от этой служанки¹².

ица — дочь оленя. См. К. К. Ю д а х и н. Киргизско-русский словарь. М., 1965, стр. 154.

⁸ Описание тотемных предков в виде полулюдей-полуживотных в стране классического тотемизма — у австралийских племен, а также у народов Африки см.: Фрезер. Золотая ветвь. М., 1928, вып. 1, стр. 97.

⁹ В значении: магическое кружение, принесение себя в жертву.

¹⁰ «Аке» имеет несколько значений: отец, старший брат, а также форма вежливого обращения к мужчине (см.: К. К. Ю д а х и н. Киргизско-русский словарь, стр. 38).

¹¹ Полевые записи, № 1, 2, 3. (Номера полевых записей соответствуют номерам информаторов, список которых дан в конце книги).

¹² Согласно версии, записанной Ч. Ч. Валихановым, от этой воды служанка зачала сына, которому дала имя Джелден — «от ветра».

В другой легенде рассказывается, что Муйуздун байбиче строго наказывала, чтобы на нее в это время никто не смотрел. Но однажды муж нарушил запрет и был потрясен: он увидел ее легкие, сердце и прочие внутренние органы. Муйуздун байбиче тут же умерла. Ее положили за занавес — *kөшөгө*, но ночью труп таинственно исчез.

У Муйуздуу байбиче было два сына — Бапа и Джаманкул. Старшему, Бапа, она привела в жены одну из своих сестер, которую звали Олуят¹³. Поэтому потомки Олуят также считаются священными — *ыйык*¹⁴.

По поверью, Арык-Мырза имел многочисленное потомство (название *асан тукуму* носило одно из подразделений племени бугу), а Кара-Мырза совсем не имел детей.

Согласно одной версии, во время охоты Кара-Мырза якобы убил оленя — брата Муйуздун байбиче¹⁵ согласно другой — во время сборов братьев на охоту Муйуздун байбиче, уже будучи женой их брата, обратилась к ним с просьбой принести ей вымя марала. Кара-Мырза выругал ее, а Арык-Мырза выполнил ее просьбу, за что Муйуздун байбиче благословила его словами: *Тукумуң ашып ташысын!* (Пусть твой род множится!), а Кара-Мырзе сказала: *Тукумуң жүзгө жетпесин! Жүзгө жетсе да күзгө жетпесин!* (Пусть твой род не достигнет и ста, а если и достигнет, то не доживет до осени!)¹⁶.

Таким образом, племя бугу своей прародительницей считало оленя и всячески почитало его. В прошлом в трудные минуты жизни обращались к Муйуздун эне и в честь нее приносили жертвы¹⁷. На могилах умерших со-

(См.: Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 339). И сейчас большая группа киргизов, живущих на южном побережье оз. Иссык-Куль, относит себя по происхождению к подразделению джелден племени бугу.

¹³ Олуят, по-видимому, от слова *олуя* — святой; провидец. См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 567.

¹⁴ Ибрай Абдрахманов. Кыргыздар. 1944. РФ. Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР, инв. № 319, стр. 111.

¹⁵ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 339.

¹⁶ Полевые записи, № 2. См. также: Ибрай Абдрахманов. Кыргыздар, стр. 118.

¹⁷ Полевые записи, № 3, 74, 75. См. также: Ибрай Абдрахманов. Кыргыздар, стр. 119. По этому поводу Ч. Ч. Валиханов пишет: «...до сих пор в горестных случаях своей жизни приносят ее памяти жертвы рода с мольбами. Она считается покровительницей озера Иссык-Куля и, по мнению народа, дух ее витает над Ис-

племенников иногда устанавливали олени рога. Тотем *бугу* служил символом племенной спаянности. Члены этого племени считали себя людьми особого происхождения и поэтому высокомерно относились к представителям других. Да и сами прочие племена с большим почтением относились не только к «оленью», но и к членам племени бугу, считая их священными.

Хотя племенной тотем *бугу* у киргизов пережиток, характеризующий позднейший этап тотемизма, в нем нашли отражение элементы раннего этапа его развития. Обычно начало роду дает мужской тотемный предок. В данном случае основателем племени является тотемный предок-женщина.

Этот элемент племенного тотема бугу позднее вошел и в шаманство. Некоторые киргизские шаманы (*бакши*) представляли своего духа-покровителя не просто в виде белого оленя (*ак марал*), а называли его своей матерью: *Ак марал менин апакем* (Белая олениха — моя мать)¹⁸. Здесь нельзя не заметить трансформации племенного тотема «олень» в индивидуальный тотем¹⁹ шамана, хотя в представлении киргизского бакши связь его духа-покровителя с тотемом уже утрачена.

У алтайских народов представления о предке-олене более отчетливы. Так, Л. П. Потапов полагает, что первоначально некоторые роды признавали оленя своим тотемом, а позднее эта генеалогическая связь с тотемом-оленем оборвалась, утратилась совершенно, и тотем превратился в духа-предка шамана: «У алтайских шаманов, — пишет Л. П. Потапов, — духи-помощники преимущественно животные и птицы, среди которых олень, марал занимают видное место. Олень является главным духом шамана и, что важнее всего, считается предком шамана»²⁰.

сык-Кульской долиной» (Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 339).

¹⁸ См. главу «Шаманство»; Ср.: С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства в старом быту у киргизов. Краткие сообщения Ин-та этногр. АН СССР, вып. 30, 1956, стр. 149.

¹⁹ Индивидуальный тотемизм — одно из самых поздних проявлений тотемизма. С. А. Токарев считает его поздним и вторичным образованием. См.: С. А. Токарев. Ранние формы религии, стр. 56.

²⁰ Л. П. Потапов. Следы тотемистических представлений у алтайцев. СЭ, 1935, № 4, стр. 139.

Основываясь на археологических данных и наскальных изображениях с Енисея и Алтая, а также на лингвистическом анализе отдельных названий родов и на материалах по шаманству, Л. П. Потапов считает, что олень у алтайских народов и их соседей, урянхайцев и сойотов, являлся одним из распространенных тотемов²¹.

Представления о тотеме-олене у среднеазиатских народов встречаются только у киргизов. Обращает на себя внимание и то, что племя, в генеалогическом отношении близкое²² к племени бугу, носит название сарыбагыш (желтый лось).

По-видимому, с тотемистическими представлениями было связано в прошлом у киргизов особое отношение к горному козлу²³ (*эчки теке*), горному барану (*архар, кулжа*), косуле (*элик*). Все эти раздельнокопытные дикие животные были известны киргизам под общим названием кийик²⁴, или кайып²⁵.

Кийик у киргизов считался божьим скотом (*кудайдын малы*). О том, как он превратился в дикое животное, у киргизов существует такая легенда.

У жадного бая Карынбая было несметное количество овец, коров, лошадей, но он сам не ел мясо и не приносил жертву богу. За такую жадность бог наказал его: Карынбая поглотила земля, а его скот превратился в кайып²⁶.

Киргизы считали, что мясо кийика целебно и обладает очищающим свойством. Каждый человек обязан был хотя раз в год поесть его, чтобы очиститься от всех грехов²⁷. Поэтому когда охотник (мергенчи) привозил уби-

²¹ Л. П. Потапов. Следы тотемистических представлений у алтайцев. СЭ, 1935, № 4, стр. 139.

²² См.: С. М. Абрамзон. Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии. Тр. Киргиз. археол.-этногр. экспедиции, т. IV, 1961, стр. 15.

²³ Н. А. Кисляковым было доказано, что у горных таджиков тотемом был горный козел. См.: Н. А. Кисляков. Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане). СЭ, 1934, № 1—2, стр. 181—189.

²⁴ См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 385. Название *кийик* далее нами будет применяться к каждому из указанных диких животных.

²⁵ *Кайып* — покровитель диких жвачных животных. См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь..., стр. 318—325.

²⁶ Кыргыз эл жомоктору. РФ, инв. № 107, стр. 26.

²⁷ О существовании подобного же представления в прошлом

того им кийика, одноаильцы приходили к нему за мясом (*шыраалга*) — подарком из охотничьей добычи. Если мяса не хватало, пили бульон, в котором оно варилось. Не угощать мясом кийика охотнику не полагалось. По этому поводу существовала поговорка: *Кийик атын эт бербесе, тоодагысы жакшы*. (Если кийика убьют, да мяса не дадут, то лучше тот, который в горах)²⁸. Обычай угощать мясом кийика, как и вера в необходимость хотя бы один раз в год поесть его для очищения от грехов, в своей основе, по-видимому, восходит к обряду ритуального причащения к тотему (*интичиума*), смысл которого заключался в размножении тотема, а также в приобщении людей к нему.

Киргизы также верили в священное свойство шкуры кийика. Поэтому родители, особенно те, у которых часто умирали дети, шили для ребенка шубку из шкуры косули (*элик тон*).

На юге Киргизии пользовались молитвенными ковриками (*жай намаз*), сделанными из шкур кийика. Особенно ценились коврики, сшитые из шкур молодого элика, так как считалось, что произнесенная на них молитва быстрее дойдет до бога.

Верования, связанные с культом горного барана, сравнительно широко были распространены на юге Киргизии. Здесь часто встречаются могилы с положенными возле них рогами горных баранов. Часто их вешали во дворе для обеспечения семейного благополучия и охраны от нечистых сил. Можно допустить, что между верованиями, связанными с культом горного барана, и одним из очень распространенных мотивов киргизского орнамента, который носит название *кочкор мүйүз* или *кочкорок* (бараний рог), существовала некоторая связь. В. Н. Басилов, например, находит возможным рассматривать мотив «бараньего рога» в туркменском искусстве в тесной связи с тотемистическими верованиями²⁹. По-

у туркмен и таджиков см.: В. Н. Басилов. О пережитках тотемизма у туркмен. Тр. Ин-та истор., археол. и этногр. АН Туркмен. ССР, т. VII. Ашхабад, 1963, стр. 138; Н. Нуржанов. Отчет о работе во время Гармской этнографической экспедиции 1954 г. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11. Душанбе, 1956, стр. 54.

²⁸ К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 385.

²⁹ В. Н. Басилов. О пережитках тотемизма у туркмен, стр. 146.

видимому, определенное отношение к тотемистическим представлениям имели изображения горного козла, сайги, оленя на найденных на территории Киргизии бронзовых изделиях, относимых к эпохе саков (VII—III вв. до н. э.)³⁰. Поскольку в состав киргизской народности вошли и потомки местных племен, верования последних могли отложиться и в религиозной идеологии киргизов. Некоторые подразделения киргизских племен носили такие названия, как кийик-найман, куран-найман³¹, возможно, отражавшие тотемистические воззрения, связанные с кийиками.

Наиболее ярко тотемистические представления о тотеме-кийике прослеживаются в фольклорных материалах. Коджоджаш (герой эпической поэмы «Коджоджаш»³²) был храбрецом-охотником, убившим на своем веку немало кийиков. По народному поверью, нельзя убивать их больше тысячи. Тысяча первый кийик будто бы дает знать об этом охотнику, вставая на задние ноги, или же охотнику снятся сны, предупреждающие об опасности. Но если охотник не обратит на это внимания, его постигает кара — он слепнет, глохнет, трагически умирает, либо, как в поэме «Карагул ботом», стреляет в своего единственного ребенка, приняв его за кийика³³.

И эпический герой Коджоджаш, не послушавшись предупреждения покровительницы кайыпов Сур-эчки, трагически погибает. Его сын, Молдоджаш, полный решимости отомстить за отца, находит Сур-эчки, но она вымаливает себе жизнь, предложив ему в жены свою дочь Ашайран.

В поэме для нас важны два момента.

Первый — женитьба Молдоджаша на дочери покровительницы кайыпов — Ашайран. Согласно эпическому описанию, ни девушки, сестры Ашайран, ни свадьба, ни убранство помещений кайыпов ничем не отличаются от людей и их быта, за исключением незначительных деталей. Здесь выражено убеждение в том, что миру тотем-

³⁰ История Киргизской ССР, т. 1. Фрунзе, 1968, стр. 73.

³¹ С. М. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. СЭ, 1946, № 3, стр. 130.

Куран — самец косули или джейрана.

³² Кожоджаш. Фрунзе, 1956.

³³ Карагул ботом. Отд. обществ. наук АН Киргиз. ССР, инв. № 201, стр. 22.

ных животных свойственна такая же социальная организация, как и людям.

Второй момент — смерть Коджоджаша как следствие проклятия Сур-эчки. Существование поверья, что свыше тысячи кийков убивать нельзя, предполагает возможность табуации тотема-кийка.

Пережитки тотемистических представлений нашли свое отражение и в верованиях, связанных с культом собаки. Существует ряд легенд и рассказов, в которых прародителями отдельных племен и народов являются животные, например, собаки. Такие легенды имеются и у киргизов³⁴.

По представлению монголов, они происходят от красной собаки (отец) и дерева Одун (мать)³⁵.

А. П. Окладников на основе якутской легенды делает вывод о том, что тотемом части древних якутов была собака³⁶. Интересные сведения о собаке-тотеме у киданей, гуннов, восточных палеоазиатов содержатся в работе С. П. Толстова³⁷. При анализе комплекса тотемных названий туркменских этнонимов выявлено, что и здесь наиболее распространен тотем-собака. Только у племен эрсари имеется шесть тотемных названий, связанных с собакой. Этноним «эрсари» С. П. Толстов трактует как «рыжий герой» или «рыжая собака»³⁸.

Наряду с приведенными легендами до недавнего времени у киргизов существовали представления и обряды, восходящие, по-видимому, к тотему-собаке. Киргизы считали собаку существом, не только близким человеку, но и подобным ему. По поверью, если семь человек должны были принести жертву — *садака*, а седьмого по какой-то причине не оказывалось, то вместо него можно было взять собаку³⁹.

³⁴ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 343; Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом эпосе, стр. 29; Г. С. Загряжский. Кара-киргизы (этнографический очерк). ТВ, 1874, № 4; А. С. Сыдыков. Родовое деление киргизов. В сб.: В. В. Бартольд. Ташкент, 1927, стр. 275.

³⁵ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. II, СПб., 1881, стр. 74.

³⁶ А. П. Окладников. История Якутии, т. I. Якутск, 1949, стр. 360—361.

³⁷ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма..., стр. 12—13.

³⁸ Там же.

³⁹ Полевые записи, № 2, 7.

Собаке приписывали способность охранять человека от всех несчастий и бед, защищать своего хозяина и помогать ему. Ее считали всевидящей (*көзү ачык*), поэтому вой собаки воспринимался киргизами как знак о наступающей беде. Не случайно собачья шерсть и зубы применялись в качестве оберегов, особенно для детей. Родители, у которых часто умирали дети, прокалывали уши новорожденным мальчикам и продевали в отверстие собачью шерсть. Особую силу приписывали шерсти желтой собаки (*сары ит*)⁴⁰. Собачьи зубы пришивали к детской одежде. Перед тем как надеть новорожденному первую рубашку (если до него все дети умирали) ее надевали на голову собаке. Эта рубашка носила название собачья рубашка (*ит көйнөк*)⁴¹. Собачью шерсть носили при себе и женщины для предотвращения сглаза⁴².

Отголосок тотемного табу на собак можно видеть в существующем поверье о том, что нельзя убивать собаку, даже бить ее, чтобы не нажить греха (*күнөө*). Считали, что у человека, который обидит собаку, ребенок родится рахитичным (*итий*). Для «излечения» от этой болезни на место, где лежала собака, рано утром клали ребенка, три раза переворачивали, затем снимали с него рубашку и оставляли ее на этом месте. Прodelывали это три дня подряд⁴³. Имелся и другой способ «лечения». Собачий череп окунали в теплую воду, которой по утрам обливали ребенка в течение семи дней, затем череп собаки, завернутый в чистую белую ткань, закапывали на кладбище или в таком месте, где редко ступает нога человека⁴⁴.

У киргизов был также распространен ряд поверий и обрядов, связанных с волком.

⁴⁰ В туркменских этнонимах тотем «собака» часто сочетался с эпитетом «желтый». По этому поводу С. П. Толстов приводит интересное замечание о том, что и в маздеистском культе исключительное значение придавалось желтой собаке. См.: С. П. Толстов. Пережитки тотемизма..., стр. 13.

⁴¹ Этот обычай был отмечен и у казахов. И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа. В сб.: Русский Туркестан, вып. II. М., 1872, стр. 124.

⁴² Полевые записи. № 1, 10, 88.

⁴³ С полевой записью о существовании подобного обряда в прошлом у чуйских киргизов (со слов информатора Джанылчи Бердибаевой из колхоза «Орто-су» Малтабарского сельсовета, бывшего Петровского района) автора познакомил С. М. Абрамзон (запись 1948 г.).

⁴⁴ Полевые записи, № 5, 82.

Волк был тотемом у тюрков и монголов. Согласно преданию, тюрки произошли от волчицы и десятилетнего мальчика, род которого (*хунны*) был истреблен, а он с обрубленными ногами и руками, брошен в травянистое озеро, где его нашла и вскормила волчица. Когда владелец узнал, что мальчик жив, он приказал убить его. Волчица с мальчиком бежала в Алтайские горы, и у них родилось десять сыновей, ставших родоначальниками тюрков.

Один из сыновей волчицы, Ашина, даже имел знамя с изображением волчьей головы, что указывало на его происхождение ⁴⁵.

Другое предание гласит, что древние тюрки, именовавшие себя гаогуйцами, произошли от младшей дочери гуанского шаньюня и волка ⁴⁶.

Согласно древнему монгольскому преданию, монголы произошли от бурого волка, рожденного небом и маралихой ⁴⁷. Одно из монгольских племен, берситы, ведет свое начало от волка: «Отец племени Берсит — волк (чано), живущий в лесу около озера, в котором жила маралиха, от них родился сын, родоначальник берситов» ⁴⁸.

На большом этнографическом материале доказано тотемистическое значение волка у узбеков ⁴⁹, туркмен ⁵⁰ и у сибирских народов ⁵¹, в частности, у бурят, якутов, хакасов.

Что касается киргизов, то в существующей этнографической литературе отсутствуют сведения, связанные с верованиями, относящимися к волку, за исключением примера, приводимого Л. П. Потаповым, об андижанских киргизах, которые верили, что браслет из волчьих когтей и волчья желчь излечивают от сыпи на теле (кра-

⁴⁵ Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена, т. I. М.—Л., 1950, стр. 220—221.

⁴⁶ Там же, стр. 214—215.

⁴⁷ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков. КСИЭ АН СССР, вып. XXX. М., 1958, стр. 137.

⁴⁸ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии. стр. 161.

⁴⁹ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., стр. 135—142.

⁵⁰ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма..., стр. 5, 8, 14—15.

⁵¹ Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., стр. 137—138; его же. Героический эпос алтайцев. СЭ, 1949, № 1, стр. 122.

пивницы)⁵², а также упоминаний в работе С. М. Абрамзон о том, что атбашинские киргизы применяли в качестве детских амулетов волчьи коленные косточки и кусочки шкуры⁵³.

Собранные нами полевые материалы свидетельствуют о том, что у киргизов были широко распространены обряды и обычаи, связанные с почитанием волка и отражавшие пережитки тотемизма. В них волк выступал как защитник людей от болезней, несчастий, всякого зла.

По поверью, волк помогает сохранить жизнь ребенка и роженицы. Так, только что родившемуся ребенку давали слюну волка (*карышкырдын шилекейи*) для того, чтобы ребенок был храбрым, здоровым и не подвергался воздействию злых сил⁵⁴.

Исключительное значение придавали шкуре с волчьей пасти, которую некоторые женщины берегли как средство, предохраняющее новорожденного от смерти. Шкуру мочили в воде, растягивали и пропускали через нее новорожденного. В прошлом это был один из широко распространенных обрядов, совершаемый родителями, у которых часто умирали дети⁵⁵. По сведениям, полученным от Бюбюкан Қойгелдиевой, при этом все время произносили слова: *карышкыр жутту!* (волк проглотил!)⁵⁶.

Широко практиковалось в прошлом пришивание к детской одежде волчьего зуба, как оберега от сглаза и злых духов. В этих же целях к колыбели детей привязывали волчьи бабки — *чукө*. Женщины, у которых часто были выкидыши, пришивали к своей одежде волчьи зубы или кусочек волчьей кожи с шерстью.

По поверью, считался священным волчий желудок. Его тщательно мыли и сушили. Если женщина не могла разродиться, волчий желудок размачивали в воде и надевали на голову роженицы. По представлению киргизов, злой дух (*албарсты*) сразу покидал роженицу⁵⁷.

⁵² Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., стр. 140.

⁵³ С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка. МАЭ, т. XII. Л., 1949, стр. 122.

⁵⁴ Полевые записи, № 5.

⁵⁵ Полевые записи, № 1, 62, 84; 1964; ср. с подобным обрядом у узбеков — *катаган*. См.: Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., стр. 141.

⁵⁶ Полевые записи, № 83.

⁵⁷ Там же, № 1, 5.

Волчьи обереги применялись киргизами не только для предотвращения болезней и сохранения жизни детей и рожениц. Шкура и отдельные части тела волка, его внутренности использовались для магического лечения отдельных болезней и при некоторых других обстоятельствах. Так, при болезни *бөрү-жатыш* (крапивница) больного укутывали в шубу из волчьей шкуры (*бөрү ичик*), вешали на шею волчьей бабку, пятна крапивницы на теле гладили волчьей лапой с когтями. При болезнях желудка давали пить воду с разбавленной в ней волчьей желчью.

У киргизов в прошлом было широко распространено следующее поверье: бросив в огонь волчье сухожилие — *тарамыш* и прочитав определенную молитву, можно найти вора. Считали, что по мере того, как сухожилие сморщивалось в огне и сгорало, вора стягивала нестерпимая судорога и он в муках, умирал. Сила этого поверья была настолько велика, что зачастую, услышав о готовящейся мере наказания (а об этом накануне широко оповещалось население), вор незаметно подбрасывал украденное, или признавался в своей вине⁵⁸.

На основе изучения истоков широко распространеного у народов Средней Азии игрища *кек-бөрү*, С. П. Толстов приходит к выводу, что своими корнями оно восходит к тотемно-свадебному ритуалу, где олицетворением мужского тотема являлся волк, а женского — козел⁵⁹. В этой связи следует указать на то, что киргизы до сего времени считают целебным мясо козла, туша которого служит объектом спортивного состязания кек-бёрю. Поэтому сразу же после того, как туша козла брошена победителем возле одной из юрт, ее разделявают на куски и раздают всем желающим. Те, кому мяса козла не досталось, не считают зазорным зайти в юрту и выпить бульон. Этот обычай, на наш взгляд, не что иное, как отголосок причащения к тотему.

По-видимому, с тотемистическими представлениями связано и то, что в названия некоторых киргизских родов входит слово «волк» (*бөрү*). Так, одно из подразделений племени адигине называлось бёрю, а в составе пле-

⁵⁸ О существовании подобного поверья у узбеков см.: Л. П. Потапов. Волк в старинных народных поверьях..., стр. 142.

⁵⁹ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма..., стр. 14.

мен кушчу и солто имелись родовые деления под названием аксак-бёрю (хромой волк)⁶⁰.

Камнеписные эпитафии также свидетельствуют о существовании у древних киргизов тотемистических представлений, связанных с волком. Но чаще в них упоминается барс. Так, памятник «Берге» гласит: «Я убил семь волков. Я не убивал барсов и ланей»⁶¹, а в первом памятнике с Алтын-Кёля мы читаем: «Вы были героем-стрелком. Вы были сильны, приобретая богатства. Волк бежал (из берлоги), имеющих младших братьев, барс не отделился»⁶². Наибольший интерес представляют следующие строки: «Я не наслаждался (умер) моим бытием и (всем) моим доблестным или моим земным родом „барс“»⁶³; «Золотых уток и молодых газелей, его разыскивая, заставляй плакать и рыдать. По его могуществу мой барс (тигр) отделился, разлучаясь»⁶⁴.

Барс рассматривался, по-видимому, как родовое название, причем название рода «именитого», «могучего», члены которого почитали барса и налагали на него табу. Киргизы считали барса священным животным, поэтому считалось хорошим предзнаменованием видеть его во сне. Когти барса, шерсть, кончик его хвоста подвешивали к детской колыбели для предохранения ребенка от злых духов и несчастий.

В киргизских эпических произведениях часто повествуется о том, что матери будущих героев питали пристрастие к сердцу барса. Так, в эпосе «Манас», говорится о том, что когда Семетей был еще в утробе матери, Каныкей пристрастилась к сердцу барса⁶⁵.

Барс часто служит положительным эпитетом богатыря в киргизском эпосе. Вызывает интерес и то обстоятельство, что киргизы не называли барса его именем, а употребляли для этого другие слова: *кара-кулак* (черные уши), *шер* (лев) — эпитеты богатыря. По всей вероятности, это объясняется широко распространенным у тюрков

⁶⁰ С. М. Абрамзон. Этнический состав..., стр. 64, табл. 4, 17.

⁶¹ С. Е. Малов. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1952, стр. 33.

⁶² Там же.

⁶³ Там же, стр. 53.

⁶⁴ Там же, стр. 54.

⁶⁵ Манас. Фрунзе, 1959, стр. 201.

обычаем, запрещающим называть своими именами старших родственников, особенно мужчин.

Одним из тотемов у некоторых тюркских народностей являлся беркут. Тотемное значение его у сибирских народов особенно хорошо исследовано. У якутов каждый род имел своего покровителя, в их числе встречается и орел⁶⁶. Орла считали тотемом якуты степной части⁶⁷, якуты-хоринцы⁶⁸. Из тюркских народностей — качинцы⁶⁹ и телеуты. Сёёк Марким, по словам Н. П. Дыренковой, считает себя произошедшим от беркута и рассказывает, что его сородичи, живущие далеко в горах Алтая, вешают в юрте когти этой птицы⁷⁰.

У некоторых родов якутов, например кангальцев, образ тотема-беркута отразился и на родовой метке⁷¹.

Таким образом, тотемистическая роль беркута у сибирских народностей выступает довольно ярко. Доказано наличие тотема-беркута у древних туркмен-огузов⁷², а также у современных туркмен⁷³ и узбеков⁷⁴.

У киргизов не сохранилось каких-либо воспоминаний о тотемной связи беркута с определенным родом. Некоторые исследователи находят, что этноним киргизов «бурут» происходит из слова *бүркүт*⁷⁵. Но эти предположе-

⁶⁶ В. М. Ионов. Орел по воззрениям якутов. В сб.: МАЭ, т. XVI, стр. 2; см. также: Горохов. Юруг-Уолан. Якутская сказка. Изв. РГО, т. XV, № 5—6, 1844, стр. 75; В. Л. Серошевский. Якуты, т. I. СПб., 1896, стр. 469—470.

⁶⁷ А. П. Окладников. История Якутии, т. I. Якутск, 1949, стр. 121.

⁶⁸ Там же, стр. 371.

⁶⁹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия, стр. 121.

⁷⁰ Н. П. Дыренкова. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеутов. В сб.: Материалы по свадьбе и семейно-родовому быту народов СССР, вып. I. Л., 1926, стр. 249.

⁷¹ В. Л. Серошевский. Якуты, т. I, стр. 470.

⁷² Материалы по истории туркмен и Туркменин, т. I, М.—Л., 1939, стр. 500.

⁷³ С. П. Толстов. Пережитки тотемизма..., стр. 4—5; см. также Б. Кулиев. Пережитки доисламской религии у туркмен. Уч. зап. Туркм. гос. ун-та, вып. 27. Ашхабад, 1956, стр. 23.

⁷⁴ К. Л. Задыхина. Узбеки дельты Аму-Дарьи. В сб.: Археол. и этногр. работы Хорезмской экспедиции 1945—1948 гг. М., 1962, стр. 45.

⁷⁵ Некоторый интерес представляют гипотезы Ю. А. Зуева. Этноним «кыргыз», по его мнению, означает «народ грифов», а этноним «бурут» — «орел». См.: Ю. А. Зуев. Древнетюркские генеа-

ния не получили пока подтверждения. Между прочим, один из качинских сеоков носит название «бүрүт», в котором С. Д. Майнагашев видит видоизмененное слово бүркүт. Этот сеок считает своим тотемом беркута⁷⁶.

Но совершенно отчетливо выступает у киргизов роль беркута как покровителя и защитника рожениц и детей от злых сил и несчастий. Задержка послета во время родов у рожениц объяснялась кознями злых духов — *кара-албарсты* или *мартуу*. В таких случаях самым действенным средством для изгнания их считался беркут, которого приносили и сажали около роженицы⁷⁷. Такой обычай существовал и у казахов⁷⁸. Было широко распространено поверье о том, что когти беркута также предохраняют от злых духов. Поэтому киргизы вешали когти беркута на колыбели⁷⁹. Об обычае пришивать к детской одежде когти орла от сглаза у алайских киргизов, в частности у племени адыгине, упоминает Форсайт⁸⁰.

В народных эпических произведениях беркут выступает как освободитель, покровитель людей, особенно народных героев. Например, в поэме «Эр Төштүк» народного героя Төштүка с глубины в семь слоев земли за три дня и ночи выводит на поверхность⁸¹ огромная сказочная птица «*алп кара куш*»⁸². Любопытен тот факт, что птице приписывается способность придавать человеку новые качества: ум, силу, красоту, молодость⁸³.

В многочисленных сказках и эпических произведениях приближение этой птицы знаменуется бурей, дождем, громом и молнией. Этот момент приобретает определен-

логические предания как источник по ранней истории тюрков. Автореф. Алма-Ата, 1967, стр. 14.

⁷⁶ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия, стр. 121.

⁷⁷ Ф. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 42; И. С. Колбасенко. Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение. Протоколы заседания акушерско-гинекологического общества в Киеве, вып. V. Киев, 1889, стр. 49; С. И. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов. Тр. ИЯЛИ, вып. 1. Фрунзе, 1945, стр. 182.

⁷⁸ И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки..., стр. 38.

⁷⁹ По этому поводу у киргизов в прошлом см.: Ф. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 38.

⁸⁰ Г. Д. Forsyth Report of mission to Jarkand in 1873 y. under command of sir G. D. Forsyth Calcutta, 1875, 60.

⁸¹ Эр Төштүк. Фрунзе, 1956, стр. 102.

⁸² *Алп — великан, кара куш — степной орел* (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 457).

⁸³ Эр Төштүк, стр. 74.

ный смысл, если вспомнить о том, что орел у сибирских народов олицетворял не только тотем, но и повелителя солнца и возродителя природы⁸⁴.

С тотемистическими верованиями было связано особое отношение киргизов к филину — *уку*. Его считали священным — *ыйык*. Убивать филина строго запрещалось, в чем нельзя не видеть табу, имеющего тотемистическое происхождение.

Некоторые родовые деления (например, в составе племени солто) носят название *уку*. Хотя нами не обнаружено каких-либо остатков представлений и легенд о их родственной связи с филином, вполне вероятно, что эти названия являются отголосками тотемистических представлений. Это подтверждается тем, что у казахов тотемистическая связь филина с определенным родом выражена достаточно отчетливо. Так, по свидетельству Потанина, члены казахского рода «казбек» считают себя происходящими от филина. Поэтому они всегда выпускают пойманного филина на волю, а если увидят, что кто-нибудь мучает птицу, вступают в драку со словами: «Зачем мучаешь моего отца?»⁸⁵.

Представления, связанные у киргизов с филином, сконцентрированы главным образом вокруг рождения ребенка и охраны его от злых духов. При затяжных родах филина приносили в юрту роженицы и привязывали около нее. Считали, что албарсты боится филина и, увидев его, покинет роженицу⁸⁶. Возле женщин, которых считали бесплодными, на ночь в помещение, где они спали, привязывали филина. Это якобы способствовало деторождению. О существовании такого же обычая у узбеков сообщал Худояр-хан⁸⁷.

Широко практиковалось у киргизов привязывание к детской колыбели перьев филина и его костей. Надо полагать, что перья филина в головных уборах детей и де-

⁸⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия, стр. 113.

⁸⁵ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, стр. 4.

⁸⁶ Подобное же поверье существовало у казахов. См.: И. И. Ибрагимов. Этнографические очерки..., стр. 122—123; А. Редько. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. ЭО. № 1—2, 1899, стр. 62—63; Худабай Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 36.

⁸⁷ Н. Худояр-хан. Некоторые обычаи и суеверия, связанные с рождением ребенка. ЭО, 1909, № 1, стр. 96.

вушек играли роль не только украшения, но и оберега. Перья филина приписывались и лечебные свойства. Их использовали при лечении бельма — *конок*. Для этого брали небольшой кусочек новой белой марли, зашивали в нее перья филина и бусинку жемчуга (*бермет*). Все это, вместе взятое, считалось священным. Этим «священным платком» трижды в день по три раза оведали (*желпийт*) больной глаз. После окончания лечения его не выбрасывали и не использовали в других целях, а прятали⁸⁸.

* * *

Наряду с тотемистическим почитанием животных и птиц у киргизов имело место поклонение животным (зоолатрия). Одним из таких объектов почитания были змеи. Культ змей отмечен не только у народов Средней Азии, он имел почти универсальное распространение⁸⁹. Киргизы приписывали змее способность предохранять от сглаза и от болезней, прежде всего детей. Поэтому к одежде детей пришивали головы змей или раковины-каури, которые называли «змеиной головой» (*жылаандын башы*). Эти раковины являлись предметом религиозного почитания еще у древних насельников Киргизстана⁹⁰.

Считали, что змеи обладают и лечебными свойствами. При болях в пояснице (*бел оору*) больному давали желчь змеи, растворенную в воде. При костном туберкулезе (*кулгуна*) разваривали змею и, процедив жидкость, давали ее пить больному.

Наибольший интерес вызывают представления, связанные с белой змеей (*ак жылаан*). Киргизы считали *ак жылаан* священной и строго запрещали убивать ее, даже если она оказывалась в помещении. Наоборот, это счи-

⁸⁸ Полевые записи, № 8, 11.

⁸⁹ Г. Кастанье. Культ змей у различных народов и следы его в Туркестане. Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии с декабря 1912 г. по апрель 1913 г. Ташкент, 1913; С. П. Толстов. Пережитки тотемизма..., стр. 5—8; М. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Каспийский район (север Ферганы). Изв. о-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, т. 1. Ташкент, 1938, стр. 113—114; М. Хамиджанова. Некоторые представления таджиков, связанные со змеей. Тр. АН Тадж. ССР, т. 120. Душанбе, 1960.

⁹⁰ Ю. Д. Баруздин, Т. А. Брыкина. Археологические памятники Баткена и Ляйляка. Фрунзе, 1962, стр. 97.

талось хорошим предзнаменованием. В таких случаях змею выводили из помещения, слегка побрызгав молоком (*ак чачыл*), ни в коем случае не применяя насилия. Не полагалось убивать змей и около их логова (*ордо*). Если по незнанию или по каким-либо другим причинам человек все же убил змею возле ордо, он должен был совершить умиловительный обряд по отношению к змеям. Убивший змею готовил дома семь лепешек на масле и приглашал нескольких человек, с которыми приходил на то место, где была убита змея. Здесь пришедшие съедали лепешки, затем произносили бата с просьбой простить вину. Человек, убивший змею, брал в руки кетмень и с того места, где убил ее, семь раз выбрасывал землю.

В наших полевых записях имеются сказки, в которых отражены взаимоотношения людей со змеями. В этих сказках рассказывается о жизни змей под землей, причем им приписывается такое же общественное устройство, как и у людей: богатые, бедные, войско, даже царь (*падыша*), часто носящий имя Шаймерден.

В одной сказке, например, повествуется о том, как в былые времена женщина родила змею. Испуганные сородичи немедленно откочевали в другое место, чтобы оставить змею на этом месте, поскольку убивать змею запрещалось. Но мать долгое время не могла расстаться со своим детенышем. Отсюда, говорят, берет свое начало киргизская поговорка, бытующая до сих пор: *Ичтен чыккан ийри жылаан* (Кривая змея, выползшая из утробы)⁹¹.

Существует немало сказок, в которых змея, превратившись в красивую женщину, выходит замуж за человека. Согласно бытовавшему поверью, змеи понимают человеческий язык. Некоторые суеверные старики до сих пор приписывают отдельным людям особое свойство «разговаривать» со змеями и заставлять их делать все, что прикажут.

Но наряду с почитанием змей имелись совершенно противоположные представления, согласно которым змеи наделялись злой силой, и людям рекомендовалось убивать их. Считалось дурным предзнаменованием, если змея пересекала дорогу человеку. В таких случаях путник убивал змею и, разделив ее на две части, закапывал с обеих сторон дороги.

⁹¹ Полевые записи, № 81.

Киргизы верили в способность змей гипнотизировать. Считали, что человек загипнотизированный змеей, может умереть, если не назовет «имя» змеи. Предполагали, что змеи имеют имена: *топчу* (пуговица), *бучу* (петля), *кур* (пояс) и др. Рассказывают, как один человек, загипнотизированный змеей, попросил присутствовавшего расстегнуть пуговицу. Услышав слово «пуговица», змея в тот же момент упала замертво, а человек пришел в себя.

Если успевали поймать змею, укусившую человека, ее привязывали за хвост головой вниз и держали до тех пор, пока она не издыхала. Верили, что такой способ умерщвления змеи может помочь пострадавшему.

Отрицательное отношение к змеям могло возникнуть из чисто рациональных соображений, поскольку укус змеи нередко смертелен. Немалую роль в этом отношении сыграл, по-видимому, и ислам, так как в коране змея изображалась как существо, враждебное человеку.

Определенный круг представлений был связан у киргизов с верблюдом. Существовало поверье, что верблюд некогда был человеком, и превратившись в животное, он во многом остался похож на человека. С появлением на свет верблюжонка хозяева верблюдицы устраивали настоящий пир (*жентек*)⁹², продолжавшийся в течение трех суток, как и при рождении ребенка. Голову верблюдицы повязывали белым платком. Если верблюжонок умирал, люди жалели мать, считая, что она горюет и причитает по своему детенышу так же, как и человек:

«Жардын башын кыдыртып,
Эчитпедим ботойду,
Талдын башын сыдыртып
Ойноподум ботойду
Эки эмчегим тирсийтип
Эмизбедим ботойду»⁹³.

(По краям обрывов
Не водила за собой детеныша.
Сорвав ветки с макушки ивы,
Не баловала своего детеныша.
Полной молоком грудью
Не кормила своего детеныша).

Верблюжье мясо ели в исключительных случаях, с большой неохотой. По существовавшему поверью, человек должен был есть верблюжье мясо не чаще одного раза в год. Муж и жена не должны были есть мясо друг без друга, особенно если жена была беременна. Считали, что если женщина нарушит этот обычай, то будет носить

⁹² Обычно угощение, носившее название *жентек*, устраивали и по случаю рождения ребенка.

⁹³ Курманбек. Фрунзе, 1958, стр. 107.

своего ребенка 10—12 месяцев, подобно верблюдице. Поэтому, если муж ел где-нибудь верблюжье мясо, он обязательно приносил кусок мяса жене.

Верблюда киргизы резали лишь в особо важных случаях: когда отправлялись в паломничество в Мекку⁹⁴, или при коллективном жертвоприношении (*тулоо*), или при возведении на трон хана и т. д. По имеющимся сведениям, когда в Кокандском ханстве провозглашали ханом Ширали, что происходило возле святыни Сафид-Вулянд (в этом акте принимали участие киргизы), были зарезаны белый верблюд и белая лошадь⁹⁵.

Верования, связанные с верблюдом, обнаруживаются в шаманском культе. Большинство киргизских шаманов своим духом-покровителем считало белого верблюжонка — *ак тайлак*. По их рассказам, именно он заставлял их стать шаманами, покровительствовал им и направлял всю их дальнейшую шаманскую деятельность⁹⁶.

Немалое место занимают поверья, связанные с верблюдом, и в анимистических представлениях киргизов. Хозяином (*ээ*) большинства почитаемых источников, деревьев, вод считается тот же ак тайлак. Каждый посетивший одну из этих святынь, проводил ночь, не смыкая глаз, в молитве, надеясь услышать голос или «увидеть» ак тайлак. Считали, что желания того, кто в это время увидит его или услышит его голос, сбудутся. Женщина, родившая мальчика после посещения такой святыни, давала ему имя Тайлак (верблюжонок) в честь духа-хозяина святыни.

Медведя киргизы не считали священным животным, напротив, с их точки зрения он был нечистым, и вот почему. Согласно легенде, медведь некогда был человеком — женой одного из мусульманских пророков (*най-гамбар*). Она не почитала своего свекра, за что он своим проклятием обратил ее в медведя. Вместе с тем у киргизов в прошлом практиковалось пришивание к детской одежде, к колыбели шерсти, когтей, зубов медведя как оберегов, охраняющих детей от злых духов, сглаза и т. п. Такого рода пережитки можно рассматривать как

⁹⁴ Евгений Марков. Фергана. (Путевые очерки Кокандского ханства). «Русский вестник», 1893, № 9, стр. 19.

⁹⁵ В. Наливкин. Киргизы Наманганского уезда. ТВ, 1881, № 20.

⁹⁶ Подробно см. в главе «Шаманство и шаманский культ».

отголоски доисламского культа животных. Легенда же об «обращенном медведе» является не чем иным, как поздним исламским наслоением.

* * *

Рассмотренные в данной главе материалы свидетельствуют не только о наличии в прошлом у киргизов представлений, связанных с животными-тотемами, но и отражают редкие в истории религии явления: племенной тотемизм, переплетение его с материнским культом (олениха-мать дает начало племени) и некоторые другие.

Если представления киргизов о таких тотемных животных, как кийик, филін, имеют аналогии с тотемистическими верованиями некоторых народов Средней Азии и Казахстана, а о тотемах собаки и волка — с подобными представлениями древнетюркских и монгольских народов, то такие тотемы, как олень (бугу), беркут, перекликаются с тотемами сибирских народностей. Эти факты свидетельствуют о сложном процессе образования самой киргизской народности, в состав которой наряду с местными среднеазиатскими вошли и центральноазиатские компоненты.

Глава II

КУЛЬТ ПРИРОДЫ II ПРОИЗВОДСТВЕННО-ХОЗЯЙСТВЕННАЯ МАГИЯ

В религиозных представлениях у киргизов существенное место занимал культ природы. Первоначально возникший из ее одушевления, затем олицетворения, он контаминировался с рядом других религиозных верований и являл собой сложную картину.

Наиболее древним из представлений, связанных с культом природы, можно считать представление о небе — *теңир*, как о высшем божестве. Во всех трудных случаях киргиз обращался к небу со словами: *Теңир колдой көр!* (Небо, помоги!); *Теңир жалгай көр!* (Окажи благодеяние, небо!). При благословении молодых, при выражении благодарности кому-либо говорили: *Тенир жалгасын* (Да благословит тебя небо). Наряду с этим с небом связывали киргизы и самое страшное проклятие: *Теңир урсун* (Да накажет тебя небо).

О небе как высочайшем божестве у киргизов и казахов писал Ч. Ч. Валиханов: «...в Дикокаменной орде (у киргизов. — Т. Б.) еще живет выражение *кукэ-тянгри* в виде набожного восклицания или приказа»¹.

О почитании неба киргизами в прошлом свидетельствуют также некоторые языковые данные, приводимые К. К. Юдахиным².

Наряду с обожествлением неба у киргизов бытовало преклонение «реальному» небу как части природы. Поэтому они нередко употребляли выражение: *Көк асман колдо!* (Голубое небо, помоги!). В киргизских эпических произведениях, в частности в эпосе «Манас», часто встречается проклятие: *Төбөсү ачык көк урсун! Төшү түктүү*

¹ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 480.

² К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 725.

жер урсун! (Да покарает [меня] небо с открытым вер-
хом! Да покарает [меня] земля с покрытой растительно-
стью грудью!).

Луну и звезды киргизы рассматривали как неотъем-
лемые части неба. Возможно, в далеком прошлом они
олицетворялись, но позднее эти представления были поч-
ти забыты, и сведения о них довольно скудны. Однако по
некоторым сохранившимся пережиткам все же можно
судить о том, что луна и звезды были объектами почи-
тания.

Ч. Ч. Валиханов отмечает: «Огонь, луна, звезды суть
предметы их (казахов. — Т. Б.) обожания»³. Можно
полагать, что сведения, сообщаемые Ч. Ч. Валихановым,
в равной мере относятся и к киргизам. Он пишет: «Луна,
вероятно, была божеством. Киргизы при виде новой лу-
ны делают земные поклоны и летом берут с того места,
где делали поклоны, траву, которую, придя домой, броса-
ют в огонь. Киргизы говорят, что на луне есть старуха
(вероятно, вследствие округленности и пятен, которые
кажутся частями лица). Киргизы не смотрят долго на
луну, боясь, чтобы старуха не сосчитала ресниц; если это
случится, то человек должен умереть. При отправлении
естественных нужд не обращают лица к луне. Вообще о
луне говорят с уважением»⁴. У киргизов по указанным
причинам не спали при луне с открытой головой, опа-
саясь, что «старуха» сосчитает волосы и человек может
умереть. Касаясь представлений киргизов, связанных с
луной, Ф. Поярков писал: «Увидев луну, каждый киргиз
делает ей бату⁵, как мужчина, так и женщина»⁶.

Киргизы верили и в целебную силу луны. В част-
ности, для избавления от мозолей брали голубую или
синюю тряпочку и при свете луны клали ее так, чтобы
она была видна луне и не попадала никому на глаза. Че-
рез три дня тряпочку поворачивали другой стороной к
луне и оставляли еще на три дня. Затем этой тряпочкой
проводили по мозолям больного во время заката солнца

³ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 370.

⁴ Там же, стр. 479.

⁵ Бата — молитвенное благопожелание.

⁶ Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верова-
ния. Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области
на 1900 год. Верный, 1900, стр. 32.

и бросали ее в поле. Считали, что когда тряпка совсем
выцветет, пройдут и мозоли⁷.

Киргизы, полагали, что каждый человек имеет свою
собственную звезду, и если он увидит, как она падает с
неба, то умрет. Поэтому они испытывали большой страх
при виде падающих звезд. Человека, которому сопутст-
вует удача, человека симпатичного, приятного киргизы
называли человеком «со звездой» (*жылдызы бар киши*;
жылдыздуу адам)⁸.

С почитанием звезд связаны некоторые обряды из по-
гребального ритуала киргизов. Северные киргизы одеж-
ду умершего, полученную в виде вознаграждения за об-
мывание покойного, прежде чем внести в дом вешали во
дворе, для того, чтобы ее «видели звезды» (*жылдыз көр-
сүн*)⁹. На юге Киргизии родные покойного все вещи, ко-
торые были в употреблении во время похорон (одеяла,
подушки, на которых лежал умерший, кошма, в которую
его заворачивали, когда несли на кладбище, его одеж-
да), раскладывали по верху юрты с этой же целью¹⁰.

Стихийные явления природы, такие, как гром, мол-
ния, вихрь и другие, вызывали у киргизов особое отноше-
ние, иногда противоречивое. Судя по некоторым данным,
в прошлом отдельные из них олицетворялись.

Первый весенний гром киргизы воспринимали как
особую силу, дающую людям, земле, животным благо-
дать, обилие, очищение, поэтому он вызывал радостное
возбуждение. Женщины выбегали из юрт с кожаным со-
судом¹¹, в который был положен камень, производив-
ший шум. Затем от порога юрты влево обегали ее три
раза и при этом произносили: *Дамбыр-таш! Дамбыр-
таш! Жер айралып чөп чык! Желин айрылып, сүт чык!*
(Дамбыр-таш! Дамбыр-таш! Развернись земля и появись
травы! Развернись вымя и появись молоко!)¹². Произно-
ся эти заклинания, они множество раз ударяли кожаным
ведерком по остову юрты. После этого женщины вылива-
ли вправо от порога молоко, которое находилось на до-

⁷ Полевые записи, № 54, 78.

⁸ Подобные представления существовали и у казахов, ср.
Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 478.

⁹ Полевые записи, № 1, 5, 53.

¹⁰ Там же, № 25, 30.

¹¹ Көпөк — кожаное ведро с носиком, служащее подойником
при доении кобылиц.

¹² См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 183.

нышке ведерка, а само ведерко вешали на решетчатый остов юрты (*кереге*) тоже с правой стороны¹³.

О существовании такого же обряда у казахов пишет Ч. Ч. Валиханов: «Хозяин юрты с ковшом выбегает из юрты, бьет им, обегая кругом свою кибитку снаружи, приговаривая: „молока много, углей мало...“, — а потом, придя домой, втыкает ковш около дверей в кереге. Говорят еще, что льют молоко у порога. Кажется, все это делается не из страха, а есть доброе пожелание обилия молока, следовательно, и увеличения стад»¹⁴.

Существовало и другое поверье, связанное с первым весенним громом. Тот, кто первым услышал гром, останавливался и касался головой любого предмета, который ему попадался в данный момент. Считалось, что после этого у человека целый год не будет болеть голова¹⁵.

Вместе с тем киргизы испытывали безотчетный страх и ужас перед громом и особенно перед молнией. Они считали, что на небе живут два ангела (*периште*): Маккай и Маккул. Они имеют длинные ременные плети (*шанлак*), которыми гоняют тучи на водопой и обратно. Их окрики и хлопанье плети по тучам слышатся как гром, а отрывающийся иногда кончик плети является молнией. Эти молнии поражают людей, вызвавших гнев бога¹⁶.

Во всех случаях, услышав сильный гром, киргизы восклицали: *Айланайын теңир колдой көр! Чагылганыңдан сакта, жараткан!* (Да кружусь, вокруг тебя, мой теңир, помоги нам! Спаси от своей молнии, создатель!), произносили мусульманское изречение: *Ля илла алла, Мухаммед расул алла*¹⁷.

При частых переменах погоды в условиях высокогорья нередко молния, сопровождаемая громом, грозовые проливные дожди приносили несчастье. Люди боялись разрушительного действия природных явлений, сопровождаемых молнией и громом и пытались предотвратить их молитвами и заклинаниями.

¹³ Полевые записи, № 42, 50.

¹⁴ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 481. О подобном обычае у казахов сообщает и А. И. Степной («Из киргизских поверий и обрядов» «Тургайская газета», 1897, № 2).

¹⁵ Полевые записи, № 3, 21, 55.

¹⁶ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 480.

¹⁷ Полевые записи, № 3.

Представляют интерес следующие сообщения. Падая на землю, молния якобы поражает дурного человека, либо проникает сквозь семь слоев земли, где и лежит семь лет, затем снова появляется на земле. Ее представляли себе в виде камня величиной с кулак, называемого *канчоо*¹⁸. Если камень был женского пола, он был красного цвета, если мужского — то черного. Этот камень обладал целебным свойством, его употребляли при воспалениях (*кагынуу*), туберкулезе (*учук*). Камень растирали в порошок, насыпали на донышко пиалы, куда затем наливали небольшое количество воды, и эту смесь давали пить больному¹⁹. По-видимому, этими камнями были куски метеоритов, которым приписывали особое свойство излечивать болезни. В различении пола камня можно видеть следы представления о каком-то существе, олицетворявшем молнию.

Если луна, звезды, гром и молния в представлении киргизов были связаны с небом, то несколько иначе они относились к вихрю. Его киргизы не почитали, а боялись. Считали, что в вихре гнездится множество злых духов, которые вызывают у человека болезни, причем чаще психические. Поэтому северные киргизы при приближении вихря трижды плевали в его сторону и убегали с его пути. По этому поводу Ч. Ч. Валиханов писал: «Вихрь, вероятно, был олицетворен как один из тэнгриев стихийного происхождения, потому что киргизы, встречая вихрь, плюют три раза тьфу, тьфу, тьфу²⁰. Южные киргизы считали, что вихрь не только является носителем злых духов, но может навлечь и бедствия, несчастья, даже смерть. Поэтому они не плевали в сторону вихря, а произносили заклинание: *Жарыктык, куюн, нары кет!* (Светик, вихрь, иди подальше!) и делали движение палкой в сторону, стремясь как бы защититься от вихря²¹.

В культе природы у киргизов значительное место занимало поклонение земле и воде, безусловно, основанное на их реальных свойствах, как носителей жизненного

¹⁸ У К. К. Юдахина *канчоо* — название кожной болезни (см. Киргизско-русский словарь, стр. 341).

¹⁹ Полевые записи, № 48, 57, 63.

²⁰ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 481.

²¹ Полевые записи, № 21, 27, 34.

начала, оплодотворяющих субстанциях²². В этих представлениях у киргизов отсутствовала персонификация образов. Они почитали всю земную природу, земную поверхность как божество *Жер-Суу*. У киргизов существовал обряд Жер-Суу таюу, во время которого божеству приносили умиловительные жертвы²³. По сведениям, полученным от представителей старшего поколения²⁴, киргизы молились божеству Жер-Суу и приносили ему жертвоприношения два раза в год: весной, когда появлялась зелень в горах и начинался окот овец, и поздней осенью, в дни перекочевки с летовок на зимние стойбища, когда скотоводы уже приступали к подготовке к зиме.

Во время жертвоприношения все члены родовой группы собирались чаще всего на берегу реки или на холме. Каждая семья или несколько семей вскладчину приводили с собой какое-либо домашнее животное, женщины приносили приготовленную пищу, завернутую в скатерти. Когда сборы были закончены каждый становился около своего жертвенного животного, а один из почетных аксакалов произносил бата такого содержания: *Айланайын кудай, айланайын жер, айланайын суу! Саат-сабырыңдан сакта: оору-сыркооңдон сакта! Мал жан аман болсун! Оомийин.* (Да кружусь я вокруг тебя, бог, да кружусь я вокруг тебя, земля, да кружусь я вокруг тебя, вода! Сохрани нас от несчастий! Сохрани от болезней! Да будут скот и люди здоровы! Аминь). Мясо зарезанных животных закладывали в котлы. Пока варилось мясо люди ели принесенную пищу. После съедения жертвенного мяса также совершалась бата, т. е. молитва, обращенная к божеству Жер-Суу. В ней говорилось о повседневных нуждах людей, содержалась просьба отградить их от стихийных бедствий, несчастий. У тянь-шаньских киргизов в этом ритуале отмечается интересная деталь: перед тем как резать жертвенных животных в честь божества Жер-Суу, готовили специальную деревянную чашу. На дно чаши клали сначала соль, поверх нее вату и только после этого в нее пускали кровь жертвенного животного. Каждый хозяин и члены его семьи подходили

²² См.: Б. Аманалиев. Доисламские верования киргизов. В кн.: Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе, 1967, стр. 20, 22.

²³ См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 249.

²⁴ Полевые записи № 1, 4, 55, 71.

к чаше. Обмакнув палец и жертвенную кровь, глава семьи ставил знак на лбу каждого члена семьи²⁵.

Таким образом, у киргизов божество Жер-Суу было объектом родового и семейного поклонения, как и у алтайцев²⁶. Вместе с тем отмеченное С. А. Токаревым у алтайцев почитание «Йер-Суу «земли и воды», земной природы — служит предметом не столько родового, сколько общеплеменного культа»²⁷. Это явление, по-видимому, характерно и для киргизов, так как поклонение божеству Жер-Суу было верованием, общим для всех киргизских родов и племен, хотя конкретно проявлялось в принесении жертв определенным родом. Не случайно некоторые исследователи, в частности М. И. Богданова, обряд Жер-Суу такую относят к категории земледельческих обрядов. Его совершали в весенний период, обычно у воды, когда у божества испрашивали плодородие земли, обилие воды и урожай. Церемония заключалась в том, что в воду окунали *көк-баши* — человека, занимающегося ее распределением. Погружение или окатывание его водой должны были принести обилие влаги²⁸.

Моления, устраивавшиеся киргизами в период засухи, так же, по-видимому, можно отнести к промысловому культу. По сведениям, полученным от С. М. Абрамзона, такие моления совершались южными киргизами. Если на злаки нападали вредители, ржавчина и т. д., резали животное, его кровью обрызгивали колосья и произносили заклинания, в которых выражали пожелание сохранения урожая.

Особенно ярко проявлялось поклонение божеству Жер-Суу во время таких стихийных бедствий, как землетрясения и наводнения. Во время наводнения, например, люди отправлялись к тому месту, откуда началось

²⁵ Полевые записи, № 58.

²⁶ С. А. Токарев. Пережитки родового культа у алтайцев. Тр. Ин-та этногр. АН СССР, нов. серия, 1947, т. I, стр. 150—152; А. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. МАЭ, т. IV, вып. 2. Л., 1924, стр. 15.

²⁷ С. А. Токарев. Пережитки родового культа у алтайцев, стр. 151.

²⁸ М. И. Богданова. Рукопись «Киргизский фольклор (опыт к классификации жанров)». РФ, инв. № 399. На эту рукопись обратил наше внимание С. М. Абрамзон. См.: е е же. Киргизская литература. М., 1947, стр. 23.

наводнение, и резали там жертвенных животных. При чем стремились, чтобы их кровь смешалась с водой, а в отдельных случаях и само животное бросали в воду²⁹.

Наряду с почитанием всей земной природы, объектами поклонения одного, а иногда и нескольких соседствующих родов были какие-либо конкретные места, горы, ущелья, источники, озера. Родовые святыни имели, как правило, своих духов-хозяев (*ээси*): *тоонун ээси* (хозяин горы), *булактын ээси* (хозяин источника), *көлдүн ээси* (хозяин озера), *арашандын ээси* (хозяин целебного источника) и др.

Одним из таких почитаемых мест была гора Дюнгюрёме, святыня рода ботугур из племени саяк, проживавшего в местности Бар-Булак (современный Тонский район в Прииссыккулье). Вот что рассказывает Абдрай Толонгутов: «Дюнгюрёме — это две скалы, разделенные небольшой речкой. Гора называется так потому, что здесь в ночь с четверга на пятницу (*бейшембиден жумага караган түнү*) слышится гул, шум, горит свет. Сюда приходили просто помолиться, ходили молиться женщины, не имеющие детей, привозили также психически больных, которых на ночь оставляли вместе с шаманом. Человек, молитва которого была принята „хозяином горы“, видел его или слышал его голос. „Хозяином“ этой святыни считался белый верблюжонок (ак тайлак)»³⁰.

Род чала-манап из племени сарыбагыш, населявший местность Кошой-Коргон (современный Ат-Башинский район), почитал гору Чеч-Тюбе. Ее называли так, по-видимому, потому, что она напоминала кучу зерна, возле которой совершался обряд *чечкор*. Чеч-Тюбе омывали с двух сторон речки Ат-Баши и Кара-Коюн, и гора была своего рода островом. По рассказам местных старожитов, на вершине ее росло одинокое деревце; люди ходили туда молиться и привязывали к этому деревцу тряпочки. По ночам иногда на горе был виден огонь, слышны выстрелы, напоминающие пушечные. Хозяином горы тоже считался белый верблюжонок³¹. Во время кокандского владычества на вершине горы была построена ме-

29 Т. Баялпеева. Пережитки магических представлений и их изживание у киргизов. В кн.: Древняя и ранне-средневековая культура Киргизстана. Фрунзе, 1967, стр. 126.

³⁰ Там же, № 2.

³¹ Там же, № 45, 50.

четь и появилась могила какого-то «святого». На могиле возвышался шест с конским хвостом и лежало множество рогов горных баранов³². Позднее эти сооружения были разрушены ветром и дождем, но киргизы по-прежнему ходили на вершину горы молиться.

По сообщению, полученному от Молдокуна Бекжанова, гора-святыня Чеч-Тюбе почиталась и родом ангидей из племени черик. По его словам, этот род населял местность Ак-Тала, находящуюся недалеко от этой вершины. Люди верили в то, что гора имеет духа — белого верблюжонка и что здесь покоится прах пророка Азрет Аалы³³.

На южном побережье Иссык-Куля, в горной ложбине Манжалысай, километрах в 5—6 от тракта, существовала святыня рода кыдык из племени бугу. Ей приписывали могущественную способность излечивать от бесплодия, поэтому сюда приезжали женщины из всех родов, населявших местности, расположенные вокруг Иссык-Куля, а в некоторых случаях и из Тянь-Шаня. В народе бытовала поговорка: *Баш тилесең манжылыга бар, мал тилесең Чолпон-Атага бар*³⁴ (Если хочешь иметь ребенка — помолись у Манжилы; если хочешь богатства — помолись у Чолпон-Ата). У святыни Манжилы был источник, росло несколько низких деревьев, почти расщепленных по земле, и четыре стройных тополя. «Хозяином» святыни также считали белого верблюжонка.

В горном ущелье Куланак, на Тянь-Шане, также были две святыни, расположенные недалеко друг от друга: Уч-Терек (три тополя), почитавшаяся родом шатен, и Кайын мазар (березовая святыня), почитавшаяся родом тёбе. Оба рода принадлежали к племени сарыбагыш. Об этих святынях также говорили, что их хозяева — белые верблюжата.

Нами зафиксировано множество других святынь, являвшихся объектами поклонения того или иного рода, а иногда даже целого племени. На севере Киргизии, особенно в горных районах Тянь-Шаня, в Прииссыккулье, святынями считали некоторые горы, ущелья с источни-

³² Н. Н. Пантусов. Заметки о древностях Семиреченской области. Изв. Археол. комиссии, вып. 1—2. СПб., 1904, стр. 66—67.

³³ Полевые записи, № 54.

³⁴ Местность Чолпон-Ата являлась также святыней на северном побережье Иссык-Куля. Молитва, принесенная здесь, якобы помогала молящимся стать зажиточными и богатыми.

ком и несколькими деревьями, на ветвях которых каждый путник вешал какой-нибудь лоскуток. Наряду с этим «хозяину» святыни приносили в жертву какое-либо домашнее животное. «Хозяина» святыни в большинстве случаев представляли в виде белого верблюжонка, но в отдельных случаях, когда объектом поклонения являлся источник, им считали белую лягушку (*ак бака*).

Так, некоторые подразделения рода арык из племени бугу посещали святыню, носившую название Бакалуу булак (лягушачий источник). Она находилась в живописном ущелье Турген, где среди еловых деревьев выделялась небольшая площадка с несколькими ивами и источником. Люди, посещавшие источник, верили, что в нем живет белая лягушка — хозяин источника, которая показывается лишь тому, чьи молитвы приняты ею³⁵.

Род ангидей из племени черик (Тянь-Шань) почитал другой источник, хозяином которого также считали белую лягушку. Во всех затруднительных случаях сородичи приходили сюда с молитвой. Позднее возле этого источника построили мечеть³⁶.

Как уже отмечалось, в Киргизии горы, источники, чаще всего озера, являлись объектами почитания отдельных родов. Одним из них было озеро, почитавшееся родом керки тамга из племени басыз. Оно носило название Кыз-Кель (Девичье озеро).

О причине «святости» этого озера существует следующая легенда. Среди девушек племени басыз была красавица, которая жила в семье брата. Жена брата очень не любила ее. Однажды брат подарил девушке платье. В новом платье она пошла на берег озера. Пришедшая вслед за ней жена брата столкнула ее в озеро, и девушка утонула, а жена брата вместе с ребенком превратилась в камень. С тех пор на берегу озера стоит камень, напоминающий женщину, кормящую ребенка.

Род керки тамга, совершая коллективные моления собирался на берегу озера. Здесь же совершались и индивидуальные моления по поводу бесплодия женщин. Считали, что если женщине покажется «хозяин» озера — белый верблюжонок, то ей поможет молитва. В то же время существовало представление, что хотя это озеро и

³⁵ Полевые записи, № 81, 89.

³⁶ Там же, № 56, 57, 58.

священное, но и в нем живут злые духи. Если какому-либо человеку покажется змея, он обязательно умрет³⁷.

Род бообек из племени мундуз почитал озеро Кёль-Купан, расположенное в 4—5 км севернее мусульманской святыни Арстанбап. Хотя к святыне Арстанбап приезжали на поклонение из многих уголков Средней Азии, род бообек для коллективных молений отправлялся только на озеро Кёль-Купан³⁸.

Роды кагазды и карды из племени кутчу почитали озеро Кара-Кёль (черное озеро), которое находилось на территории летних пастбищ этих родов. Хозяином этих «священных» озер также считали белого верблюдонка.

Влияние ислама на культ родовых святынь в Северной Киргизии выражалось в том, что при их посещении читали мусульманские молитвы, возле святынь проживали муллы, юродивые, дервиши (*думана*), здесь же строили мечети и т. д. На юге Киргизии влияние ислама проявлялось гораздо резче. Некоторые роды, племена, жившие поблизости от крупнейших мусульманских святынь «Тахти-Сулейман», «Арстанбап», «Азрет-Аюб», «Сафид-Булянд» и других, посещали их и совершали здесь коллективные и индивидуальные моления.

Имеющийся в нашем распоряжении материал позволяет утверждать, что каждый киргизский род в прошлом отправлял свои религиозные обряды у собственных святынь, хотя почитание некоторых из них имело более широкий характер.

Родовой культ гор, источников, деревьев, озер у киргизов, аналогичный родовому культу гор у алтайцев³⁹, возник, как отмечает С. А. Токарев, в результате обитания рода на определенной территории, создающей тысячи хозяйственных и бытовых связей людей с окружающей их природой, что в значительной мере замыкает их умственный горизонт узкими пределами их ближнего ландшафта⁴⁰. Религия, как указывал еще Л. Фейербах, порождается чувством зависимости человека не от природы вообще, а в первую очередь от ближайшей местной

³⁷ Там же, № 26.

³⁸ Полевые записи, № 33, 35.

³⁹ Л. П. Потапов. Культ гор на Алтае. СЭ, 1946, № 2, стр. 145, 160.

⁴⁰ С. А. Токарев. Пережитки родового культа у алтайцев, стр. 153.

природы, от той обстановки, в которой ему приходится жить и действовать⁴¹.

Заметный элемент культа природы у киргизов составляло поклонение огню. Касаясь этого вопроса, Ч. Ч. Валиханов пишет: «Огонь есть высшая святыня. В чрезвычайных случаях дикокаменные киргизы с поясом на шее... приносят жертву огню, бросая в него жир»⁴². О почитании огня киргизами пишет и Ф. Поярков, хотя, как он замечает, воду почитали больше, чем огонь⁴³.

Почитание огня киргизами связано с древнейшим представлением о его целебных и очищающих свойствах. Культ огня был связан с культом домашнего очага, следовательно, и с семейно-родовым культом. У киргизов бытовал ряд поверий и обрядов, относившихся к огню. Запрещалось плевать на огонь, гасить его водой, ступать на то место, где есть следы огня. Во время окота овец считали нежелательным давать огонь кому-либо из соседей. Не выносили огонь из дома и во время родов женщины до тех пор пока не отпадет пуповина у ребенка.

Существовал и такой обряд. Когда после свадьбы молодуху впервые вводили в дом мужа, в целях приобщения ее к домашнему очагу варили какую-нибудь пищу. Войдя в юрту, она должна была несколько раз поклониться очагу, а затем, взяв поварешку, трижды помешать пищу в котле. Нередко молодухе давали в руки кусочек жира, который она должна была бросить в огонь.

Большой интерес в связи с этим вызывает культ огня — очага у алтайцев. Огонь у них, как и у киргизов, считался семейной святыней и олицетворялся в женском образе — от *эне* (огонь-мать)⁴⁴.

Перед тем, как положить ребенка в колыбель, сообщила Акиман Бокуева, самая старая, почетная и, самое главное, наиболее плодовитая женщина из числа присутствовавших, подходила к огню и, присев, как бы грея руки возле огня, приговаривала: *Бисмиля иррахман иррахим, от энекеси колдосун* (Бисмиля иррахман иррахим, пусть огонь-матушка покровительствует тебе).

⁴¹ Л. Фейербах. Сущность религии. Соч., т. II. М., 1926, стр. 370.

⁴² Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 370.

⁴³ Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды..., стр. 33—34.

⁴⁴ Н. П. Дыренкова. Культ огня у алтайцев и телеут. МАЭ, т. VI, 1927, стр. 63—64.

Затем брала ветку горящего можжевельника и, подойдя к колыбели, проводила ею над постелью; только после этого приступала к обряду укладывания ребенка⁴⁵.

Во всех остальных наших записях, относящихся к укладыванию ребенка в колыбель, вместе «от энеке» фигурирует «Умай эне» (мать Умай). В верованиях киргизов культ «Умай эне» и «от эне» рассматриваются в тесной связи друг с другом.

Образы Умай и «от эне» выступают в роли хранителей домашнего очага и потомства.

На основе анализа литературных данных, а также древнетюркских рунических надписей VI—VIII вв. А. Н. Бернштам приходит к выводу, что Умай, как женское божество, считающееся покровителем домашнего очага, хранителем потомства, является бесспорным переживанием женского материнского культа, связанного с матриархатом⁴⁶. С. М. Абрамзон, М. С. Андреев и Г. Н. Снесарев⁴⁷ видят в Умай богиню плодородия.

С культом домашнего очага, с семейно-родовым культом было связано у киргизов хранившееся в некоторых семьях изображение из олова или свинца, носившее название *кут*. Считали, что кут падает через деревянный обод, образующий дымоходное отверстие и держащийся на верхних концах купольных жердей остова юрты (*тундук*), в очаг (*коломото*) в виде кусочка студенистого вещества темно-красного цвета. Тому, кто сможет его взять, он приносит счастье. Взять же его может только хороший, чистый человек⁴⁸. Если кут напоминал изображение человека, то считали, что у того, кто обладал им, будет много детей, если же он напоминал животное—будет много скота. Кут сначала заворачивали в вату, потом в тряпочку, затем клали в специальный мешочек, который хранили в сундуке. Основной хранительницей этой реликвии в семье была старшая женщина. Перед

⁴⁵ Полевые записи, № 1.

⁴⁶ А. Н. Бернштам. Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI—VIII вв. М.—Л., 1946, стр. 99, 105, 163.

⁴⁷ См.: С. И. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тьянь-шаньских киргизов). МАЭ, т. XII, 1949, стр. 84; М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи), вып. II. Душанбе, 1953, стр. 26; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 187—204.

⁴⁸ К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 452.

смертью она передавала эту семейную святыню той из невесток, которая, по ее мнению, была достойна стать ее хранительницей. Полагали, что если женщина поведет себя недостойно, кут исчезнет⁴⁹.

Интересные подробности, связанные с этими представлениями у киргизов, приводит Ф. Поярков: «До усовершенствования мусульманства, проникшего при среднеазиатских ханствах, был у киргиз или имелся „кут“ — идол, вылитый из олова или свинца и обернутый в разные тряпки, более преобладал цвет синий и красный. Идол этот употреблялся при повальных болезнях скота, более мелкого, обмывался водой, которой окропляли скот, но теперь вышел из употребления и о нем осталось только воспоминание»⁵⁰.

Таким образом, кут являлся семейной святыней, якобы приносящей счастье, богатство, детей, а также охраняющей скот от болезней.

Следует отметить, что подобные поверья распространены и среди таджиков и узбеков. Как правило, они были связаны с обычаем гадания при вселении в новый дом (юрту). О таком почти забытом обычае пишет М. С. Андреев. Назывался он по-таджикски *кут резон* (отливание счастья). Талисман изготовлялся старухой, которая выливала расплавленный свинец в воду. По полученному изображению гадали о будущем⁵¹. Во второй половине XIX в. этот обычай был широко распространен в Ферганской долине. В одном из документов (№ 3775) из архива кокандских ханов содержится распоряжение кладовщику выдать серебра, свинца, цинка и меди для «отливания счастья (*кут рихтан*) в новом доме сына маргеланского бека»⁵².

Киргизские идолы кут соотносятся с идолами-божками, хранившимися как семейно-родовые святыни в каждом доме у многих народов Сибири и Алтая⁵³.

⁴⁹ Полевые записи, № 49.

⁵⁰ Ф. В. Поярков. Рукопись «О кара-киргизах или дикокаменных киргизах, кочующих по отрогам Александровских, Тянь-Шаньских и Алатаусских гор». Каз. гос. публичная библиотека им. А. С. Пушкина. Инв. № 364.

⁵¹ М. С. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Кассанский район (север Ферганы). Изв. о-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, т. 1. Ташкент, 1929, стр. 113.

⁵² А. Л. Троицкая. Каталог Архива кокандских ханов XIX века, М., 1968.

⁵³ С. А. Токарев. Ранние формы религии, стр. 255.

Одним из интересных обрядов являлось поклонение очагу свекра (*кайнатанын отун таюу* или *кайнатанын коломтосун таюу*). Бесплодие у киргизок в некоторых случаях пытались объяснить тем, что женщина однажды осквернила очаг свекла или непочтительно обошлась с самим свекром. Истолковав таким образом свое бесплодие, женщина совершала следующий обряд. Она привозила из анла, в котором жили ее близкие родственники или сородичи (*төркүн*), овцу и отрез ткани и отправлялась в дом свекра. Войдя в него, она трижды кланялась очагу. Затем резали овцу, а ее матку закапывали в землю возле очага. Сваренным мясом овцы угощали всех соседей. После того как трапеза заканчивалась, женщина вставала со своего места и бросала в огонь грудную кость овцы, обернутую жиром от желудка. Пока жир и кости горели, женщина кланялась огню, а свекор благословлял ее: *Кудай тилегиңди берсин! Астыңды бала бассын, аркаңды мал бассын!* (Да исполнит бог твои желания! Пусть спереди тебя будет ребенок, а сзади тебя — скот). Сидящие в юрте повторяли эти слова. Когда сгорали кость и жир, женщина прекращала поклоны, обращенные к огню. Существовала такая примета: если кость догорит, сохранив свою форму, значит молитвы женщины приняты и она родит ребенка. Если же кость при горении согнется — она останется бесплодной⁵⁴.

Обряды поклонения огню как очищающей стихии киргизы совершали как индивидуально, так и группами, семьями, родами. Ярким примером служат обряды, носившие название *алас*. Иногда перед сном окуривали свою постель дымом от арчи, произнося заклинание: *Алас, алас, ар балекеттен калас* (Алас, алас, от всякого несчастья избавление). Окуривали также колыбель ребенка, его одежду перед тем, как ее надеть.

Чаще всего обряд *алас* проводили всем родом при перекочевке на новое место. Для этого недалеко друг от друга зажигали два костра из арчи и прогоняли между ними скот⁵⁵. Люди также проходили между кострами. Полагали, что после очищения огнем исчезнут все беды, от которых люди страдали на старом месте.

⁵⁴ Полевые записи, № 1, 7.

⁵⁵ О подобном обычае у казахов см.: Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 476.

Обряд алас занимал большое место в празднике встречи нового года. Этот праздник киргизы называли *оруздама*⁵⁶, или *нооруз*, а иногда — *чоң көжө*. В день праздника в каждом доме варили много каши из пшеницы. Жители аила ходили друг к другу и угощались ею. Особенно большую радость доставлял этот праздник детям, которые ходили по домам со своими чашками. К вечеру все жители аила собирались в одном месте и разжигали большой костер из заранее приготовленной арчи. Окружив костер, люди перепрыгивали через него, вытряхивали над огнем свою одежду и при этом произносили:

Алас, алас,
Ар балээден калас,
Эски жыл кетти.
Жаңы жыл кетти.
Айдан аман,
Жылдан эсен бололук!

Алас, алас,
От всякого несчастья
избавленья.
Старый год прошел,
Новый год пришел,
Да будет нам здоровье
В новом году!

И сами действия, и произносимые при этом слова были направлены на то, чтобы с помощью огня очиститься от несчастий и бед, имевших место в прошедшем году, и перейти «чистым» в **новый год**.

Этот праздник приходился на весну (около 20 марта). Приготавливая большое количество каши из пшеницы, киргизы тем самым стремились вызвать обилие злаков. Праздник *нооруз* был широко распространен у народов Средней Азии⁵⁷.

В тесной связи с культом природы бытовали также различные поверья и обряды хозяйственной магии. Так как основной отраслью хозяйства у киргизов было скотоводство, большинство таких обрядов совершалось по по-

⁵⁶ Термин *оруздама*, по-видимому, представляет собой искаженное Ахура-Мазда, имя зороастрийского божества, источника жизни, созидателя и процветания. Попутно следует отметить, что казахи и киргизы верили в другое зороастрийское божество — Армана (искаженное Анхра-майню — источник смерти, разрушения).

⁵⁷ См.: В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. 1. М., 1963, стр. 162; Н. Ханьков. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, стр. 208; И. Р. Рахимов. Следы древних верований в сельскохозяйственных обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции. Изв. Отд. общественных наук АН Тадж. ССР, вып. 10—11, 1956, стр. 77, его же. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу. Душанбе, 1957, стр. 192—207; Религиозные верования народов СССР. М.—Л., 1931, стр. 300—301.

воду различных обстоятельств, складывавшихся в скотоводческом хозяйстве.

Чаще всего обряды исполнялись при большом падеже скота. В таких случаях в полдень на родовом кладбище в присутствии всех жителей айла совершали обряд жертвоприношения, произносили молитвы, обращенные к духам предков (*арбак*), с просьбой исцелить стадо. Вечером пригоняли большое стадо овец и, три раза обведя его вокруг кладбища, оставляли там на ночь⁵⁸.

На высокогорных пастбищах, где родовые кладбища отсутствовали, больных овец вечером пригоняли к священным источникам или деревьям и, обведя вокруг них три раза, оставляли там до утра⁵⁹.

Другой обряд, совершавшийся иссык-кульскими и тьянь-шаньскими киргизами для избавления скота от болезней, заключался в следующем. С наступлением сумерек вход в овечий загон окуривали дымом, для этого на горячий уголь насыпали рыбу или рыбы кости. Дым от горящей рыбы, по представлений киргизов имел особую силу, от него якобы исчезали болезни⁶⁰. Одновременно в середине загона ставили в ряд семь свечей (*шам*), сделанных из стеблей чия, обмотанных ватой. Хозяин стада, войдя в загон, подходил к свечам и трижды кланялся им, после чего, сев на колени, произносил бата следующего содержания: *Кудай, жакшылык бер, ушул дартыңды чыгара көр* (Боже, дай всего хорошего, спаси от этой болезни).

Киргизы «лечили» больного скот и таким способом: брали клочок собачьей шерсти и, проведя им по овцевязи (*көгөн*), бросали его в реку⁶¹.

По сведениям А. Токторбаева и Дж. Качибекова⁶², при легочном заболевании овец резали одну больную овцу и, вынув легкие, несколько раз протыкали их острым железным прутком. Считали, что напуганная этим болезнью покинет отару. Иногда хозяин отары, надев на себя вывернутую шубу, пытался испугать овец, что также должно было способствовать изгнанию болезни. В неко-

⁵⁸ Полевые записи, № 1, 4, 25, 27.

⁵⁹ Там же, № 55, 83, 84.

⁶⁰ Полевые записи, № 1, 78, 81. См. также: Киргиз этнографиясы. Кыргыздагы ырым-жырымдар. РФ, инв. № 359, стр. 141.

⁶¹ Киргиз этнографиясы, стр. 139.

⁶² Полевые записи, № 16, 55.

торых случаях большое стадо прогоняли через огонь горящего костра⁶³.

Верили также в магическую силу корана. Если животное заболело, коран привязывали к перекладине, положенной поверх укрепленных у входа в загон шестов, и под нею прогоняли большое стадо⁶⁴.

Чтобы оградить стадо или отдельных животных от несчастий, применяли различные амулеты и обереги. Например, по краям загона ставили лошадиные черепа или рога горного барана. На шеи лучших скакунов и коров вешали амулеты — изречения из корана, написанные муллой и зашитые в кожаный футляр треугольной формы. Вешали также круглые железные пластиночки с узорными краями (*дильдирек*)⁶⁵.

Во всех описанных обрядах, связанных с охраной скота, мы видим переплетение магии с анимистическими представлениями, с культом природы.

Сочетание магических представлений с тотемистическими можно, в частности, усмотреть в поверье о том, что рога горного барана⁶⁶, череп скакуна⁶⁷, шерсть собаки обладают святостью. Этим предметам приписывались не только способность охранять от сглаза, но и оберегать от нечистой силы. Поэтому у народов Средней Азии, в том числе и у киргизов, есть обычай устанавливать рога горного барана не только в священных местах, на могилы, в загонах, но и во дворе, на воротах для охраны семейного благополучия. Череп скакуна использовался также при «лечении» некоторых детских болезней⁶⁸. Ло-

⁶³ Полевые записи, № 37.

⁶⁴ Там же, № 28, 55.

⁶⁵ От слова *дильдирек* — дрожать, трястись, трепетать. См.: *дильдирек* — что-либо дрожащее, издающее дребезжащий звук (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 194).

⁶⁶ О значении рогов черного барана у туркмен см. в работе: В. Н. Басилов. О пережитках тотемизма у туркмен. Тр. Ин-та истории, археол. и этногр. АН Туркм. ССР, т. VII. Ашхабад, 1963, стр. 142.

⁶⁷ Ю. Г. Петраш. Материал о пережитках доисламских культов на юге Киргизии. В сб.: Философские проблемы атеизма. М., 1963, стр. 264.

⁶⁸ С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка, стр. 124.

шадиный череп широко применялся в качестве оберега и у якутов⁶⁹.

Описанные магические действия, как мы видели, иногда облекались в формы, непосредственно связанные с исламом (вера в магическую силу корана, мусульманские молитвы-амулеты и др.).

Помимо обрядов, связанных с охраной скота от болезней, у киргизов имелись заговоры, заклинания, цель которых состояла в том, чтобы увеличить поголовье, сохранить его от болезней, хищных животных, воров и т. д. Один из таких заговоров произносился при рождении телят и назывался *кылоо-кылоо*. Хозяйка дома доила отелившуюся корову, выдоенное молоко кипятила в котле и раздавала соседям. Оставшееся на дне котла молоко она собирала в ковш и, трижды прикоснувшись ко лбу теленка ковшом, произносила заклинание:

«Кылоо-кылоо, торпогум,
Камыш толгон карала,
Калың уй бол торпогум,
Токой толгон торала
Топ уйдан бол, торпогум.
Карагай отун артканда,
Кайкалаба, торпогум.
Тезек отун артканда.
Термелбегин, торпогум.
Кылоо-кылоо, торпогум.
Илгери барсаң ууру алат,
Кийин калсаң бөрү жейт.
(Акылмандуу торпогум),
Орто жердеп чыкпай жүр...»⁷⁰

(Кылоо-кылоо, теленок мой.
В зарослях камыша
 черно-пестрый,
Многими коровами стань,
 теленок мой.
Полон лес пестро-гнедыми,
Множеством коров стань,
 теленок мой.
Если еловые дрова навьючат
 на тебя,
Не гни спину, теленок мой.
Когда навьючат кизяк на тебя,
Не качайся в стороны,
 теленок мой.
Кылоо-кылоо, теленок мой.
Вперед пойдешь —
 воры украдут,
Сзади останешься —
 волки съедят.
(Умница, теленок мой),
Находишься всегда
 в серединочке...)

Заклинание кылоо-кылоо обычно заканчивалось словами: *Миң уйдун башы бол* (будь головой тысячи коров). После этих слов хозяйка вылила оставшееся в ковшу молоко. Текст заклинания кылоо-кылоо сам по себе го-

⁶⁹ А. А. Попов. Материалы по истории религии якутов. б. Вилюйского округа. МАЭ, т. XI, 1949, стр. 293, 306—307.

⁷⁰ М. И. Богданова. Рукопись «Киргизский фольклор».

ворит о том, что совершающий этот обряд ждет осуществления высказанных пожеланий, верит в магическую силу заклинания и первого надоенного молозива.

Заклинание *мал телуу* произносилось при подпускании детеныша к чужой матери. Оно также относится к категории оберегов⁷¹. Прибегали к нему в том случае, когда у овцы или другого домашнего животного погибал детеныш. Чтобы уберечь мать от болезни и исчезновения молока, с павшего ягненка сдирали шкуру и надевали ее на чужого детеныша, которого подпускали к овце. Иногда к овце подносили только шкуру павшего ягненка, предварительно посолив ее, чтобы мать, полизав шкуру, почувствовала запах своего детеныша и не прекращала давать молоко. С этой же целью шкуру павшего теленка набивали соломой.

Иногда домашние животные не подпускали к себе и своих собственных детенышей. Тогда также прибегали к заклинанию. Приводим одно из них, которое произносили, если овца не подпускала к себе своего детеныша:

«Тшой⁷², тшой, тшой, коюм,
Өз баланды жерисен,

Өз башыңа көрүнсүн.

Тшой, тшой, тшой, коюм,
Каралды балаң жерисен,

Как, башыңа көрүнсүн,

Тшой, тшой, тшой коюм,
Мааратып балаң жерисен,
Балекет сага көрүнсүн.
Тшой, тшой, коюм,
Өзүңдүн козун болучу,
Телибесем мага жаман.
Телинбесек сага жаман.
Астыңда козу мааратып,
Ажалдыңдын жеткени
Өз баланды жерисен,
Балекеттин баарысын
Көрсөтөмүн көзүңө
Кыйнаба мени ээ деп

(Тшой, тшой, тшой, овечка моя,
Если собственного детеныша
не признаешь,

Пусть на твою собственную
голову упадет несчастье.

Тшой, тшой, тшой, овечка моя,
Если дорогого детеныша
не подпустишь к себе,

Пусть на твою голову
свалится беда.

Тшой, тшой, тшой, овечка моя,
Если от голода блеять

заставишь свое дитя,
Чтоб тебе не видать добра.

Тшой, тшой, тшой, овечка моя,
Это же твое собственное дитя,
Если не заставлю тебя, мне
будет плохо.

Если заставишь блеять
ягненокча,

Считай, что приближается
смерть к тебе.

Если не покормишь свое дитя,
Все напасти и несчастья
Покажу тебе.

⁷¹ М. И. Богданова. Рукопись «Киргизский фольклор».

⁷² Возглас, которым призывают овец.

Далай кордук иштерди
Көрсөтөмүн өзүңө...»⁷³

Не мучай меня как хозяйку,
Иначе много горестей
Покажу тебе...)

У киргизов бытовали и другие обычаи, в основе которых лежали магические представления, связанные со скотом. В прошлом киргизы-скотоводы делали меты на ушах овец (*эн*): разрезали ухо или вырезали кусочек его. Вырезанные кусочки ушей, как правило, не выбрасывали, а нанизывали на нитку и вешали в юрте⁷⁴. Считали, что этим можно обеспечить не только сохранность овец, но и их обильное размножение.

Киргизы никогда не отдавали другому скотоводу овцевязь, так как считали, что этим самым можно передать свое благополучие (в данном случае скот). По-видимому, из этих же соображений не отдавали веревку с шеи продаваемого животного.

Магические обряды, связанные с земледелием, у киргизов немногочисленны. Одним из них был *чеч*, или *чечкор*⁷⁵. Его совершали на току после обмолота зерна, перед тем как его насыпать в мешки. Зерно сгребали в кучу, вокруг которой очерчивали круг. Поверх кучи клали кусок глины или семь камней и втыкали семь колосьев. Владелец зерна приводил на ток одну овцу. Ее забивали и кровью обильно обрызгивали зерно, лопату и ток. Мясо овцы варили на току и здесь же съедали. После этого произносили бата: *Кудай жакишылык берсин, нан мол болсун, мал жан аман болсун* (Пусть бог даст добро, пусть хлеба много будет, пусть скот и люди будут здоровы).

Перед насыпанием зерна в мешки обращались к покровителю земледелия Баба-дыйкану: *Баба-дыйкан, көп чыч, ороо толгон буудай бер!* (Баба-дыйкан, увеличь зерно, чтобы хранилище для зерна было полно пшеницы!)⁷⁶. Для его умилоствления и приносили жертву.

К хозяйственной магии тесно примыкает магия погоды. Человек пытался магическими действиями повлиять

⁷³ М. И. Богданова. Рукопись «Киргизский фольклор».

⁷⁴ О существовании этого обычая сообщил мне С. М. Абрамзон.

⁷⁵ У таджиков он называется «чюшт». См.: И. Р. Рахимов. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу, стр. 81.

⁷⁶ Полевые записи, № 32, 72.

на природу: вызвать дождь, снег, ветер или прекратить эти явления. Существование этого вида магии у киргизов, основным занятием которых было кочевое скотоводство, объясняется стремлением обеспечить благоприятные условия для сохранения и размножения скота.

В древности подобного рода магические действия применялись прежде всего в оборонительных целях. Во многих сказках, в эпосе «Манас» и в письменных источниках ⁷⁷ повествуется о том, как, узнав о предстоящем нападении врагов, киргизы вызывали снег и холод. С другой стороны, эти действия были связаны с охраной скота. Воинственные скотоводы довольно часто прибегали к угону скота (*барымта*) у обидчика или у его сородичей, похищали лучших лошадей, скакунов. Похитители обычно приезжали издалека. Пытаясь обнаружить их, хозяин искал след своего коня. Тут-то, говорят, и необходимо было вызвать снег, на котором можно было отчетливо увидеть следы.

Магией погоды «ведали» заклинатели (*джайчы*). Наиболее известными в начале XX века считались джайчы Токторбай Чолпонбаев из племени черик (Тянь-Шань) и Суюмаалы Касымов из племени басыз (Южная Киргизия). Дар предсказания погоды связывали с камнем *джайташ*.

Согласно существовавшему поверью, джайташ находили в желудке некоторых овец или коров⁷⁸, либо в результате сорокадневной молитвы со всякими сложными процедурами в воде в джайташ превращали обыкновенный камень величиной в палец⁷⁹. Джайташ якобы был голубого или красно-пестрого цвета⁸⁰. О том, что этот камень бывает синего, желтого, зеленого, темного цветов и находят его в желудке коров и лошадей, упоминается в работе Н. Я. Бичурина⁸¹.

Камню джайташ приписывалась магическая способность не только влиять на погоду, но и причинять лю-

⁷⁷ В. В. Бартольд. Киргизы. Собр. соч., т. II, ч. I. М., 1963, стр. 496.

⁷⁸ И. Абдрахманов. Кыргыз элинин үрп-адаты. РФ, инв. № 330, стр. 46; См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 715.

⁷⁹ Полевые записи, № 48.

⁸⁰ И. Абдрахманов. Кыргыз элинин үрп-адаты, стр. 47.

⁸¹ Н. Я. Бичурин. Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии, ч. I. СПб., 1829, стр. 214.

ням вред. Считали, что в случае утери камня, того, кто его первый увидит, постигнет беда, болезнь, смерть. Поэтому джайташ тщательно прятали, а перед смертью его обладатель сам закапывал камень в землю.

Поверье о магическом камне джайташ, при помощи которого можно было вызывать или прекращать атмосферные осадки, имело широкое распространение у многих народов. Так, он был известен у казахов под названием «джай-тас»⁸², у узбеков⁸³, алтайцев⁸⁴ и монголов⁸⁵ — «яда», у якутов — под названием «сата»⁸⁶.

По представлениям киргизов, после смерти джайчы начинались обильные осадки, для предотвращения которых необходимо было совершить такой обряд: кончиком ножа делали небольшой надрез на животе умершего, затем вырывали у него несколько ресниц и волосков из бровей и опускали труп в могилу. При этом произносили следующие слова: *Тазкаранын таңдайынан катты, жагалмайдын жанынан катты*⁸⁷ (Как небо черного грифа затвердел, как душа кобчика затвердел). Над могилой джайчы разжигали небольшой костер и бросали туда вырванные волосы. Считали, что как только дым дойдет до неба, осадки прекратятся. В том случае, если умершего похоронили, не совершив обряда, а смерть случайно совпала с дождем или снегом, труп выкапывали и проделывали тот же обряд. По некоторым сведениям, тело джайчы иногда не погребали, а сжигали⁸⁸.

Вызывание дождя или снега (как и обряды, связанные со смертью джайчы), несомненно, является наиболее

⁸² Образцы казахской народной литературы. Алма-Ата, 1933, стр. 96.

⁸³ В. В. Бартольд. Улуг-бек и его время. Пг., 1918, стр. 138.

⁸⁴ Н. Я. Никифоров. Аносский сборник. Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, т. 37. Омск, 1916, стр. 3, 14, 159, 227. См. также: Г. Н. Потанин. Казак-киргизские и алтайские предания. Живая старина, XXV, вып. II, III, 1916, стр. 67.

⁸⁵ С. А. Козин. Гесернада. М.—Л., 1935, стр. 186—187. См. также: Библиотека восточных источников, изд. И. Березинным, т. 1, Шейбаниада. История монголо-тюрков, вып. 1. Казань, 1849, стр. 5—7.

⁸⁶ А. Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов. Зап. Якут. краевого геогр. о-ва, кн. 1. Якутск, стр. 59—60. См. также: С. Е. Малов. Шаманский камень яда у тюрков Западного Китая, 1947, № 1.

⁸⁷ А. Абдрахманов. Киргиз элинин урп-адаты, стр. 46.

⁸⁸ Там же.

ранним видом магии погоды и одним из элементов имитативной магии. Идеи ислама, тесно переплетающиеся почти со всеми магическими обрядами, не оказывают здесь своего влияния. В то же время в другом обряде, сопровождаемом жертвоприношением (*тулөө*) и относящемся также к метеорологической магии, влияние ислама налицо. Обряд тулөө совершали коллективно по случаю засухи, наводнения и других стихийных бедствий. Но этот же обряд можно отнести и к другим видам магии, например, к лечебной и хозяйственной (его совершали и в случае эпизоотии).



Анализ рассмотренного в данной главе материала позволяет сделать следующие выводы. Культ природы у киргизов, выражающийся в почитании божества Неба (*Теңир*), звезд, грома, молнии и других стихийных сил природы, в олицетворении всей земной поверхности, культе Земли—Воды (*Жер-Суу*), а также хозяйственная магия тесно переплетались с анимистическими представлениями и пережитками родовых и семейно-родовых культов. В то же время, как и другие доисламские представления, они подвергались заметному влиянию ислама. Многие древние святыни, особенности которых правильно могут быть поняты только в свете культа природы, уже давно стали почитаться как мусульманские «святые места», а ряд обрядов, например, связанных с Жер-Суу, тулөө и т. д., уже включил в себя различные элементы, определенные исламом.

В различных поверьях, связанных у киргизов с культом природы и производственно-хозяйственной магией, много сходного с поверьями как народов Средней Азии, так и народов Саяно-Алтая. Это свидетельствует о том, что доисламские верования киргизов имеют не только древнее происхождение, но и стадийный характер. Этот этап в религиозном мировоззрении киргизов и их предков был характерен для мировоззрения многих других народов.

Наличие в культе природы у киргизов таких божеств, как Тенир, Жер-Суу, Умай, представляет большой интерес и потому, что названные божества были известны и

древним тюркам⁸⁹. Это служит очевидным свидетельством участия в этногенезе современных киргизов древнетюркских этнических элементов, тех самых элементов, которые, если воспользоваться терминологией С. М. Абрамзона, входят в первый этнический пласт киргизов, восходящий, по его определению, к VI—X вв.⁹⁰ Если к этому прибавим, забегая вперед, групповое оплакивание умерших с расцарапыванием при этом плачущими своего лица и зафиксированные нами следы обычая погребения с умершим его верховой лошади⁹¹, то этногенетическая связь воззрений и обычаев киргизов с древнетюркскими получает еще большее обоснование.

⁸⁹ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М., 1951, стр. 139; А. Н. Бернштам. Социально-экономический строй..., стр. 160—163; Л. Н. Гумилев. Древние тюрки. М., 1967, стр. 76—86.

⁹⁰ С. М. Абрамзон. Вопросы этногенеза киргизов по данным этнографии. Тр. Киргиз. археол.-этногр. экспедиции, т. III. Фрунзе, 1959.

⁹¹ См. главу «Куль предков. Погребальный культ».

КУЛЬТ ПРЕДКОВ. ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КУЛЬТ

Кульτ предков у киргизов занимал видное место в системе доисламских верований. Он был довольно устойчив и распространен повсеместно.

Как известно, в основе культа предков лежит ряд анимистических представлений, связанных с идеей реального существования духов предков, способных оказывать влияние на жизнь и благополучие своих потомков. Этот культа сформировался на относительно позднем этапе общественного развития: он свойствен патриархально-родовому обществу, в котором старейшины рода пользуются непрерываемым авторитетом. Умершие вожди и старейшины и после смерти внушают чувство страха и покорности живым членам рода. Духи умерших предков требуют к себе постоянного внимания и заботы со стороны живых. Последние глубоко почитают предков, считая, что благополучие живых полностью зависит от отношения к ним духов предков. Унаследованный от прошлых эпох запас религиозно-мифологических представлений дает богатый материал для обработки этих чувств страха и покорности¹. У киргизов эти представления составляют своего рода систему воззрений, согласно которым существовали духи святых или чтимых предков *арбак* или *ата бабанын арбагы*).

Наличие культа предков у киргизов и казахов² впервые было отмечено Ч. Ч. Валихановым: «Духи умерших

¹ С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964, стр. 276.

² По словам А. Л. Троицкой, культа предков имел настолько широкое повсеместное распространение в Средней Азии, что мусульманское духовенство было вынуждено принять его. У нищенствующих же дервишей — каландар — были даже специальные песнопения — *талкин*, посвященные духам предков — (арвак), которые они обычно исполняли в домах, где недавно был покойник, за что получали богатые подаяния.

также получают значение божественное и в честь их ставят свечи, приносят в жертву баранов. При обращении к огню и духу (очевидно, имеется в виду дух умершего предка. — Т. Б.) говорят следующее заклинание: «Мать огонь! или отец дух! Памяти твоей поклон. Тоба, тоба! Помилуй»³.

В статье Ч. Ч. Валиханова «Следы шаманства у киргизов» рассматривается целый комплекс древних верований казахов и киргизов. Автор отмечает, что человек после смерти становился «арвахом» (т. е. духом). «Благополучие его в том мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок. Если поминки были исправны, он был спокоен и покровительствовал всем родным, не то он становился врагом и вредным»⁴. Здесь мы видим самую тесную связь между культом предком и циклом поминальных обрядов, составляющих часть погребального культа в целом, о которых подробнее будет сказано ниже. О связи культа предков с погребальным культом свидетельствует также следующее замечание Ч. Ч. Валиханова в статье «Тенкри (бог)». «Когда умирает человек, то его аруаху — духу зажигают по одной свечке каждый день до сорокового дня, или только четыре дня. Свечи ставят у правой [стороны] порога. Потому [что] полагают, что до сорока дней дух умершего посещает свою юрту и узнает о расположении детей; для того каждый день до зажжения свечи в сумерки отворяют дверь, наполняют одну чашку кумысом и в дверях постилают белую кошму, готовят прием для покойника. Все присутствовавшие в юрте, прочитав коран, выставляют чашку и зажигают свечку»⁵. Хотя приведенное замечание, судя по тексту, относится к казахам, вряд ли можно сомневаться в том, что подобные обычаи существовали и у киргизов.

Само слово «арбак» — арабского происхождения⁶. Однако очевидно, что представления о духах предков возникли у киргизов и казахов задолго до принятия ими ислама.

³ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 370.

⁴ Там же, стр. 472.

⁵ Там же, стр. 473.

⁶ К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 65.

Ценные сведения о культе предков у киргизов приводит Ф. Поярков: «По понятию киргизов, дух умерших предков, как ближайших, так и отдаленных, покровительствует тем из оставшихся, которые ведут жизнь достойную их памяти и делают добрые дела; в таком случае арабак невидимо над их жилищами помогает им и оберегает от несчастий»⁷.

Во всех трудных случаях жизни (болезнь, эпизоотия, падеж скота, засуха и т. п.) киргизы обращались к духам предков и просили помочь им избавиться от несчастий. Для этого весь род собирался на могилах предков, в их честь приносили жертвы и произносили молитвы-просьбы⁸.

Как память о предках, так и их могилы были окружены у киргизов ореолом святости. Ч. Ч. Валиханов писал даже о том, что могилы предков — единственные святыни киргизов⁹. Оскорбление памяти предков воспринималось как величайшее преступление, а также нанесение обиды всему роду. За осквернение могилы предков карали смертной казнью¹⁰.

В прошлом, чтобы нанести кровную обиду, иногда извлекали трупы врагов из могил и глумились над ними. Например, во время войны киргизов с казахским феодалом Кенесары Касымовым (1847 г.) последний приказал вырыть из могилы трупы киргизских вождей Кая и Эшкоджо из племени солто и обезглавить их.

По-видимому, этим, в частности, можно объяснить следующий факт. Согласно киргизским эпическим произведениям трупы народных героев хоронят не в обычных могилах, мавзолеях, а в тайниках, незаметно от людей¹¹.

⁷ Ф. Поярков. Из области киргизских верований. ЭО, кн. XI. М., 1891. № 4, стр. 25.

⁸ Полевые записи, № 4, 9, 37, 215.

⁹ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 473. См. также. Худабай Кустанаев. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 44; М. Н. Бекимов. Этнографические материалы. В сб.: Средняя Азия. Ташкент, 1910, № 2, стр. 65 (казахи); Народы Средней Азии и Казахстана, т. II. М., 1963, стр. 118 (туркмены).

¹⁰ Вл. Пятницкий. Киргизы, землеведение, т. XXXIV, вып. 3—4, 1932, стр. 218.

¹¹ В эпизоде, где описываются похороны Манаса, жена Манаса, Каныкей, хоронит тело Манаса не в мавзолее, воздвигнутом еще при его жизни, а в черной скале, пещере-склепе, причем тайно от людей. См.: Манас, ч. II, 1963, стр. 60.

Разумеется, случаи надругательства над могилами и трупами были редкими. В основном установленный порядок почитания духов умерших предков и их могил соблюдался неукоснительно¹².

Связь культа предков с исламом находит конкретное выражение в том, что жертвоприношение духам предков приурочивалось, в соответствии с мусульманскими обычаями, к пятнице (*жума*), к религиозным праздникам *орозо* и *курман айт*. Обязательным условием при этом, и вообще при упоминании духов предков, считалось чтение мусульманских молитвенных текстов.

* * *

Погребальный культ сам по себе принадлежит к числу древнейших форм религии. В нем отражена совокупность верований и обрядов, связанных с умершим и его погребением.

В погребальном культе у киргизов, как и во всех остальных сторонах религиозной жизни, преобладали местные традиционные элементы, которые были гораздо сильнее, чем традиции ислама.

Еще в середине XIX в. Ч. Ч. Валиханов, побывавший у киргизов, писал об их обычаях следующее: «Похороны, свадьбы они справляют по шаманскому обычаю, но заставляют при этом, если найдется грамотный среднеазиатец или татарин, читать молитву»¹³. Об этом же говорят и устные сведения. Молдокул Бекжанов рассказывал, что в то время, когда жил его дед, было трудно разыскать человека, знающего мусульманские заупокойные молитвы. Он привел такую быль. В одном аиле умер человек, но никто из сородичей не знал мусульманские заупокойные молитвы. Тогда несколько человек отправились на развилку дорог в надежде дождаться человека, знающего мусульманские молитвы. К вечеру появились узбеки-торговцы, но они не знали мусульманских молитв. Разгневанные киргизы избили их, затем заставили произносить что-нибудь похожее на мусульманскую молитву¹⁴.

И позже, когда ислам среди киргизов получил боль-

¹² Полевые записи, № 2, 17, 55.

¹³ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 413.

¹⁴ Полевые записи, № 54, 55, 58. Об этом же случае рассказали нам Джумабай Качибек и др.

шое распространение, мусульманские обряды, совершавшиеся при похоронах, имели поверхностный характер, они были своего рода наслоением на многочисленных древних традиционных погребальных обрядах. Некоторые же древние местные погребальные традиции были позднее переосмыслены в мусульманском духе.

В погребальном обряде у киргизов особенно ярко отразились пережитки анимистических представлений. Это касается прежде всего представлений о духе умершего, о потустороннем его существовании, а также поверий и обрядов умиловительного характера.

Душу (*жан*)¹⁵ киргизы чаще всего представляли себе в виде мухи (*чымын*), которая будто бы находится в человеке; выходя из него во время сна, она летает всюду. Полагали, что то, что видит душа, — снится человеку. Поэтому во время сна человека не будили резко, внезапно, опасаясь, что улетевшая душа не успеет войти в тело человека и он умрет¹⁶.

Душу киргизы представляли также в виде голубого дымка (*көк түтүн*), который якобы умирающий выпускает с последним вздохом¹⁷.

Наряду с более поздними верованиями в то, что после смерти душа отделяется от тела и отправляется на тот свет, существовали, по-видимому, более древние представления о том, что душа умершего находится где-то вблизи, рядом с телом¹⁸. Этими представлениями могут быть объяснены поверья, согласно которым покойного нужно было охранять ночью, потому что он чувствует страх и одиночество перед сном и перед пробуждением¹⁹, поэтому на могилу ходили три дня подряд поздно вечером и рано утром. Родные и близкие покойного устраивали поминки, приносили всевозможные жертвы для удовлетворения и умиловления души умершего. Счи-

¹⁵ Ср. *сур* — дух, душа (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 665). В значении жизненной силы, духа, души К. К. Юдахин приводит слово *кут* (стр. 452). Ср. аналогичное толкование этого слова в работе А. В. Анохина: *кут* — одна из душ человека и животных (см.: А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. МАЭ, т. IV, вып. 2, 1924, стр. 69).

¹⁶ Полевые записи, № 5, 8, 34, 66.

¹⁷ Там же, № 40, 79, 87.

¹⁸ См.: С. А. Токарев. Ранние формы религии, стр. 196.

¹⁹ Полевые записи, № 1, 3, 7, 29, 34, 83.

талось, что неудовлетворенность души умершего вызовет несчастье, смерть кого-либо из родных. Помимо того, киргизы боялись некоторых покойников, прежде всего людей, которые отличались при жизни особой алчностью, злостью²⁰. Считали, что душа такого человека непременно заберет души нескольких оставшихся близких родных. Поэтому при погребении таких людей в саван клали либо палку длиной в рост покойника, завернутую в белую тряпку, которая имитировала человека (юг Киргизии)²¹, либо запертый замок, ключ от которого давали самому близкому человеку умершего (север Киргизии)²². Полагали, что в первом случае душа умершего будет удовлетворена тем, что около него лежит еще один покойник, во втором случае — она бессильна повредить, так как заперта на ключ.

Тело таких людей выносили не через дверь, а каким-нибудь необычным способом, чтобы душа умершего не вернулась обратно и не нашла входа. Для этого поднимали остов юрты и тело выносили через образовавшееся отверстие, если умерший находился не в юрте, а в комнате, его выносили через окно²³.

Если в семье в течение короткого периода умирало несколько человек — это считалось кознями души первого умершего. Поэтому самые близкие к данной семье три-четыре человека (в большинстве случаев мужчины) отправлялись ночью на кладбище и раскапывали могилу первого из умерших. Они топором разрубали на мельчайшие части руки, ноги, особенно челюсти умершего, произнося при этом страшную брань: *Артыңдагыларды жегенче таш жесеңчи! Кулкуну бузук, уятсыз доңуз* и т. д. (Чем пожирать оставшихся, ты бы проглотил камень! Прожорливый, бесстыжий кабан!)²⁴. Полагали, что такая расправа над телом умершего испугает его душу и предотвратит смерть других членов данной семьи.

С указанными представлениями было тесно связано еще одно верование: если умирал один из близнецов, вместе с ним хоронили овцу или курицу, завернутую в

²⁰ Полевые записи, № 37, 40.

²¹ Там же, № 17, 19.

²² Там же, № 5, 48, 53, 60.

²³ Там же, № 44, 47, 66, 67.

²⁴ Там же, № 68, 93.

саван²⁵. Это делали для того, чтобы душа умершего близнеца не забрала душу живого.

Представления о душе имели противоречивый характер и соответственно отношение к душе покойного было различных. В одних случаях по отношению к ней испытывали страх, принимали меры к тому, чтобы она побыстрее «ушла», в других — относились к ней с почтением, стремились ее подольше удержать возле себя и т. д.

Согласно довольно широко распространенным представлениям, душа умершего мужчины находилась в течение года в его изображении (*тул*), которое ставили на мужской половине юрты (*эр жак*)²⁶. Посетив в 1928 г. Касанский район, М. С. Андреев отметил уже исчезавший тогда у киргизов обычай делать изображение умершего мужчины, которое представляло собой вертикально поставленную подушку, одетую в халат и чалму покойного и поставленную в угол, отгороженный занавеской²⁷.

Изображение покойного в различных местах Киргизии изготовляли неодинаково. Более ранние изображения имели больше сходства с человеком. Так, по сведениям, полученным от очевидцев, в конце XIX в. чаткальские киргизы вырезали тул из дерева. Изображение имело руки, ноги, голову, причем руки и ноги прикреплялись к туловищу кожаными ремнями (*кайыш*). На него надевали платье покойного, а при перекочевке сажали изображение на лошадь покойного и привязывали к седлу. Вела лошадь вдова покойного²⁸.

Тул, которые были поставлены в честь Шабдана Джантаева²⁹ (Чуй), Чоко Кайдуева³⁰ (Тянь-Шань) и других знатных лиц в начале XX в. (в это время тул ставили только в случае смерти очень знатных лиц), представляли собой шесты, концы которых выступали снаружи юрты: к ним были привязаны траурные флаги. К

²⁵ Полевые записи, № 1, 25, 27, 66.

²⁶ К. К. Юдахин отмечает, что *тул* — это изображение мужа и оно ставится над местом супружеского ложа (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 764).

²⁷ М. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Касанский район (север Ферганы). Изв. о-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, т. I. Ташкент, 1929, стр. 116.

²⁸ Полевые записи, № 37, 41.

²⁹ Там же, № 55, 83, 84.

³⁰ Там же, № 45, 49, 75, 58.

этим шестам внутри юрты были прибиты поперечные планки, на которые надевали одежду покойных. Выше были прикреплены их портреты. На изображение Шабдана были повешены ордена и другие награды, полученные им от царского правительства.

Тул должен был стоять в доме умершего в течение года, и только в конце годовых поминок (*аш*) деревянные части изображения разламывали и бросали в могилу умершего³¹ или сжигали вместе с траурной одеждой вдовы³².

В обычае киргизов изготавливать изображения покойного исследователи³³ справедливо видят пережиток анимистических воззрений. Следует отметить, что этот киргизский обычай находит аналогию и у других народов Средней Азии и Сибири³⁴.

Еще один пережиток у киргизов, свидетельствующий о наличии в прошлом веры в существование души и загробную ее жизнь — погребение вместе с умершим его одежды, боевого снаряжения³⁵ и пищи³⁶. По рассказам сусамырских киргизов³⁷, в могилу умершего ставили чашку (*чөйчөк*) с похлебкой из толченой пшеницы (*жарма*) или с водой.

* * *

Когда в семье киргиза кто-нибудь тяжело заболел, родные и близкие постоянно навещали больного и внимательно следили, чтобы смерть не была для них нежиз-

³¹ Полевые записи, № 58, 78.

³² Там же, № 4, 31.

³³ С. М. Абрамзон. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов. В сб.: Белек С. Е. Малову. Фрунзе, 1946; см.: А. Джумагулов. Некоторые обычаи и обряды дореволюционного периода киргизской семьи. Изв. АН Киргиз. ССР, серия обществ. наук, т. I, вып. 1. Фрунзе, 1959, стр. 90.

³⁴ И. Г. Андреев. Описание Средней орды киргиз-кайсаков с касающимися до сего народа, також и прилегающих к Российской границе, по части Кольванской и Тобольской губерний, крепостей, дополнений. «Новые ежемесячные сочинения», ч. CXIV. СПб., 1795—1796, стр. 79—80 (у казахов); А. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832, стр. 110 (у казахов); Г. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. СПб., 1885, стр. 699 (у казахов); стр. 120 (у бурят).

³⁵ С. М. Абрамзон. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов, стр. 7.

³⁶ Там же.

³⁷ Полевые записи, № 42, 43.

данностью. Каждый умудренный опытом старик мог заметить приближение смерти. Он определял это, нащупав пульс больного, который становился крайне редким, слабым, а также увидев вокруг рта и носа посинение³⁸. При таких признаках приглашали грамотного человека (*молдо*), срочно посылали гонца (*чабаган*) к родственникам и близким больного с вестью о его тяжелом, предсмертном состоянии, чтобы они могли перед смертью попрощаться с ним. Если больной был главой семьи, он приглашал всех членов семьи и делал предсмертное завещание (*көрээз*), в котором советовал, как им жить дальше, распределял имущество между сыновьями и т. д. Дома в это время делали соответствующие приготовления. Если у умирающего не было собственной юрты, срочно добывали на время похорон юрту и ставили ее во дворе. Следует отметить живучесть этой традиции до настоящего времени. И сейчас считают обязательным каждого умершего киргиза до похорон помещать в юрте, если даже юрту приходится привозить издалека³⁹.

Из помещения, где лежал умирающий, выносили всю утварь, все продукты. Это было связано с представлениями, согласно которым в момент кончины смерть режет человека, как животное. Кровь умирающего невидимо доходит до половины стен помещения, затопляет находящиеся там вещи, пищу и т. д. Поэтому считалось грехом есть такую пищу. Если почему-либо в момент смерти в комнате оставались продукты, посуда, то продукты выбрасывали⁴⁰, а посуду тщательно мыли. По сведению Апар Анашевой, во времена ее дедов такую посуду разбивали или выбрасывали⁴¹.

Молдо перед смертью больного приглашали для того, чтобы он прочитал молитву «ыйман» (36-ю суру корана, известную под названием «ясин» или «ясна»). По мусульманскому вероучению, человек, который умер, не услышав этой молитвы, считался неверным (*капыр*), а смерть его «поганой», за исключением тех, которые погибли на войне, при аварии или утонули.

³⁸ Полевые записи, № 4, 6, 13, 14.

³⁹ Там же, № 24, 28, 94.

⁴⁰ О подобном обычае у казахов см.: Обычай киргизов Семиречинской области. «Русский вестник», 1878, № 9, стр. 50; Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен. ИОАИЭ при Казанском университете, XII, 1894. стр. 131.

⁴¹ Полевые записи, № 46.

При чтении молитвы молдо все время капал в рот умирающему воду. Этот обычай объясняется верующими людьми так: у умирающего сохнет горло и он испытывает мучительную жажду. В этот момент якобы шайтан предлагает ему воду, взамен которой он должен отречься от веры.

Из-под умирающего убирали подушки, так как считали, что в таком случае его душа выходит без задержки. Полагали, что по мере того, как душа покидает те или иные части тела, эти части становятся безжизненными, холодными. Этим и объясняли похолодание сначала ног, затем рук, хрипы в горле, где будто бы в последний момент задерживалась душа.

Считали, что при умирающем (особенно, если это ребенок) мать не должна показывать свои слезы, чтобы он не мучился. Поэтому при агонии ребенка мать говорила: *Сут акымдан кечтим! Ыраазы бол!* (За материнское молоко ты мне не должен, прощаю! Будь доволен!).

Если человек умирал долго и мучительно, считали, что этот человек вел себя в жизни недостойно, за что его и наказывает бог. Чтобы смерть не была такой длительной, у киргизов существовал обряд *кудайы*: приносили в жертву овцу, мясом которой угощали одноаильцев, затем совершали бата. В некоторых племенах — иссык-кульских и тьянь-шаньских киргизов — совершали с этой целью и другие обряды. Так, у племен саяк и бугу (Прииссыккулье) брали одежду умирающего, чаще рубашку и пальто, и вешали во дворе воротником вниз⁴². Или бросали поверх юрты потник (*тердик*) изнаночной стороной наверх⁴³. У племени черик в таких случаях меняли положение умирающего: если он лежал ногами по направлению к двери, то его клали наоборот, головою к двери⁴⁴. У племени кыдырша в таких случаях лицо умирающего брызгали водой через решето (*калбыр*)⁴⁵.

В этих обрядах нетрудно усмотреть пережитки древних религиозных представлений, согласно которым действия, по своему значению противоположные обычным, должны вызвать такой же результат. Так, чтобы ускорить смерть — противоположность жизни — делали

⁴² Полевые записи, № 5, 71.

⁴³ Там же, № 94, 97, 99.

⁴⁴ Там же, № 54, 55.

⁴⁵ Там же, № 89.

все наоборот, т. е. если обычно одежду носят воротником вверх, то ее вешали воротником вниз; если люди видят потник на лошади с лицевой стороны, то его бросали изнанкой кверху. Как известно, у киргизов не положено ложиться головой к двери, но покойника клали так специально, чтобы душа, покинув умирающего, могла немедленно выйти через дверь.

Сразу же после смерти два или три человека из близких родственников покойного совершали обряд обмывания, который у северных киргизов назывался *арам сууга алуу*⁴⁶, а у южных — *майрам сууга алуу*⁴⁷. Первое обмывание совершалось для того, чтобы при вторичном обмывании, при котором будут участвовать посторонние люди, покойник был чистым. За совершение этого обряда участники не получали никакой платы. После этого умершего переносили в юрту. Если умерший был мужчиной, ему готовили место на левой, мужской, половине юрты (*эр жак*), если женщина — на правой, женской, половине юрты (*эпчи жак*). Это место застилали клевером, поверх которого клали новую белую ткань. Голова умершего должна была быть обращена к входу. Место, где лежал покойник, отделяли от остальной части юрты циновкой и отгораживали занавеской. У южных киргизов (за исключением алайских) тело умершего клали не в юрте, а в постоянном жилище, хотя по сведениям, полученным от некоторых информаторов, еще в первые годы Советской власти иногда во время похорон ставили юрту, в которую и помещали покойного⁴⁸. Появление этого обычая можно, вероятно, объяснить, более ранним оседанием южных киргизов и влиянием на них оседлых соседей — узбеков и таджиков.

У некоторых племен юга Киргизии (кутчу, мундуз, басыз, жоо кесек, найман) для покойного готовили место в середине комнаты. Его застилали двумя или тремя одеялами (*көрпө*), не бывшими еще в употреблении. Покойного покрывали белой чистой тканью, поверх которой обязательно набрасывали атласный или какой-либо другой дорогой *чапан*. Если в семье умершего не было такого чапана, его на время занимали у знакомых. Лицо

⁴⁶ Полевые записи, № 54, 55.

⁴⁷ Там же, № 89.

⁴⁸ Там же, № 11, 12, 15, 16, 33.

покойного покрывали отдельным куском ткани белого цвета. Самые близкие родственники покойного сидели, окружив его. У изголовья его могла сидеть мать, сбоку — жена, у ног — сестры или другие родственники⁴⁹. Характерно то, что покойного не отделяли от присутствовавших занавеской, как это делали у северных киргизов.

Как только умершего клали на место, родственники облачались в траурную одежду⁵⁰. Траурная одежда у южных и северных киргизов имела некоторые различия. Вдова у северных киргизов надевала черное платье; поверх которого накидывала черный камзол (*кемсел*). Кемсел надевали именно внакидку (*желбегей жамынуу*). На голову она надевала тюрбан (*элечек*), причем не обычного, а немного меньшего размера (*токол элечек*). Та часть элечека, которая обычно в виде узкой полоски белой ткани проходит под подбородком (*ээк алмай*), свисала свободно. К элечеку привязывали узкую ленту (*кыргак*), цвет которой был одинаковым с цветом шали, покрывавшей элечек. Если умерший был старым человеком, его покрывали белой шалью, если средних лет или молодым — черной; сыновья умершего и его младшие братья до похорон повязывали головы красными платками, затем их снимали⁵¹.

На юге Киргизии вдова также надевала черное платье и накидывала на него такого же цвета кемсел. Голову покрывали, как и на севере, в зависимости от возраста покойного: белым, синим или зеленым платком. У племен кутчу, мундуз, басыз голову вдовы не покрывали, а лишь повязывали платками лоб, оставляя макушку открытой. Траурную одежду носили и родственники покойного. Платья синего или зеленого цвета женщины носили в течение сорока дней. Самые близкие покойному мужчины (отец, брат, сыновья) надевали зеленые платки.

Если умерший был первым мужем, вдове расплетали косы, снимали все украшения (серьги, браслеты). Мужчины в течение сорока дней не брились, не стригли ног-

⁴⁹ Полевые записи, № 34, 35, 38.

⁵⁰ По сведениям, приведенным Ч. Ч. Валихановым, семейство покойного соблюдало траур в течение целого года. В течение этого времени «жена не переменяет одежду» (см.: Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, стр. 372).

⁵¹ ЦГИА Каз. СССР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 61.

тей⁵². Следует отметить, что траурную одежду для вдовы приносили из родительского дома, и надевали на нее только ее родственники. Снимали траур через год также только родственники вдовы. Этот обычай, по-видимому, является пережитком экзогамного брака, при котором женщина в роду мужа была всегда чужеродной.

Редко траурную одежду для вдовы приносили родственники покойного. По этому поводу Гулум Шералиева рассказала: когда умер ее муж, траурную одежду принес брат отца мужа (*кайнага*). Женщины надели на нее платье, а он сам повязал ей голову траурным платком. Позже она узнала, что это означало *аталып салынган кара* — надевание траура с названием (имени), т. е. он имел в виду, что никто потом на нее не будет иметь прав, так как хотел женить на ней своего сына⁵³.

Был обычай в знак траура выставлять флаг (*желек*). В зависимости от возраста покойного выставляли либо белый (если умирал старый человек), либо черный (если умерший был средних лет, т. е. с черной бородой), либо красный флаг (если умирал молодой). Этот обычай был широко распространен и у казахов⁵⁴. Флаг привязывали к шесту, который выставляли изнутри юрты. По сведениям, полученным от Суюнбая Тойтоева, во времена его отца и деда это делали иначе: флаг привязывали к боевой пике (*найза*), которая либо просто была прислонена к юрте, либо ее выставляли наружу. Эта пика должна была стоять год, а во время годовичных поминок ее ломали, сгибали, или просто втыкали в могилу умершего⁵⁵.

В погребальном культе видное место занимал обряд

⁵² ЦГИА Каз. ССР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 61. См. также: Н. Л. З е л а н д. Киргизы. Этнологический очерк. Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, кн. VII, вып. II, 1885, стр. 32.

⁵³ Полевые записи, № 31.

⁵⁴ И. Алтынсарин. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства. Зап. Оренб. отд. РГО, вып. 1. Казань, 1870, стр. 120; А. Диваев. Древнекиргизские похоронные обычаи. ИОАИЭ, т. XIV, вып. 2. Казань, 1897, стр. 181, 186, 187.

⁵⁵ Полевые записи, № 7. О существовании аналогичного обычая у казахов см.: И. Г. Георги. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, а также их житейских обрядов, верований, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей, ч. II. СПб., 1776, стр. 139; И. Г. Андреев. Описание Средней орды киргиз-кайсаков..., стр. 79.

оплакивания (*жоктоо, өкүрүү*). Каждый пришедший должен был оплакивать покойного. Мужчины выражали скорбь, стоя с той стороны юрты, где находился умерший. На юге Киргизии при оплакивании в доме вынимали оконные рамы, чтобы плач родственников и знакомых мог доходить до слуха умершего. Самые близкие родственники, дети мужского пола с ивовыми палками (*көк келтек*) в руках (чтобы опираться во время оплакивания) постоянно находились около юрты или дома⁵⁶. Вновь прибывшие мужчины начинали свой плач издалека. Если они приезжали верхом, то приближались почти вскачь, а если шли пешком, то очень быстро⁵⁷. Плакали громко, каждый называл умершего по степени родства: *Эсил кайран*⁵⁸, *атакем* (*апакем, жеңекем* и т. д.), *эми кайдан көрөйүн!* [*Эсил кайран, мой отец (матушка, тетушка и т. д.), как теперь увижу тебя!*].

После оплакивания приехавшие выражали свое соболезнование родным и близким покойного словами: *Көп ыйлабагыла, арты кайырлуу болсун. Өмүрүн силерге, берсин, тиги дүйнөдөн, жакшылык берсин, баарыбаздын бараар жерибиз ошол, өлүм улук, кудайга кунөөкөр болуп, өкүмүнө шек келтирбегиле. Жаратканда өзү, алса-да өзү билет!* (Много не плачьте, пусть после его смерти будет удача, пусть его жизнь перейдет на вас, пусть ему на том свете будет хорошо, мы все когда-нибудь придем туда, смерть велика. Не проявляйте недовольства волей аллаха — грешно. В его воле как создать человека, так и призвать его!).

На юге Киргизии женщины, так же как и мужчины, начинали свой громкий плач и причитания издалека, а затем проходили в юрту или комнату, где лежал покойник. Если женщина была в хороших отношениях с вдо-

⁵⁶ В записях С. М. Абрамзона отмечено, что порядок расположения мужчин при оплакивании не был везде одинаковым. Так, у племени саяк они становились в одну линию, наискось от входа в юрту; у племен сарыбагыш и солто мужчины стояли возле входа в юрту полукругом.

⁵⁷ У родов чоро и каба племени саяк и групп этого племени, живущих в котловине Кетмень-Тюбе, оплакивающие покойного подъезжали к его дому медленно (сообщение С. М. Абрамзона).

⁵⁸ *Эсил кайран* — эпитет для умершего, употреблялся мужчинами; *эсил* — *горемычный, бедный, болезненный; кайран* — *милый, дорогой, горемычный* (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 321, 966).

вои, то подходила к ней и покрывала своим платком свою и ее головы, обнимала ее и, посидев и поплавав несколько минут, садилась рядом с остальными женщинами, находившимися здесь⁵⁹. С приходом каждого нового лица все женщины начинали громко причитать, затем на некоторое время замолкали. В это время причитали плакальщицы (*кошокчу*), имеющиеся почти в каждом айле. Они в своих кошоках повествовали в хвалебной форме о жизни и делах умершего, о том, как он оставил в горе своих родных, желали ему на том свете добра. Следует отметить, что богатые люди придавали этой церемонии исключительное назначение. Поэтому некоторые из них еще при жизни заставляли слагать о себе кошоки. Так, по сообщению Салый Толонгутовой, Тонский волостной управитель Баатыркан однажды заставил всех своих жен причитать по нему. Среди них выделилась искренностью своих причитаний самая младшая жена (*токол*) Зуура, поэтому Баатыркан под страхом смерти заставил всех жен слушаться и почитать Зууру, хотя она и была токол⁶⁰.

На похороны баев, манапов специально приглашали известных плакальщиков, чтобы они могли хвалить ум, жизнь и деятельность умершего. Плакальщицу сажали внутри юрты на специальном сидении — повыше от остальных женщин и открывали двери (*эшик*) и войлочные покрытия стен юрты (*үзүк*), чтобы ее причитания были слышны всем⁶¹.

Сложением кошоков и их исполнением занимались правда очень редко, и мужчины. Такими способностями обладал ныне здравствующий Эшмамбет Турдубаев, относящий себя по происхождению к племени саяк⁶².

В погребальных оплакиваниях у киргизов существовали строго предписанные обычаем выражения горя, печали вдовы по умершему в виде самоистязания, расцарапывания лица и т. д. По этому поводу Г. Загряжский писал: «В знак особой печали вдовы царапают себе до крови щеки, что делается очень ловко и без малейшей жалости к своей особе. Чем больше изодраны щеки, тем больше уважение к жене, которая так любила своего му-

⁵⁹ Полевые записи, № 25, 30, 33.

⁶⁰ Там же, № 5.

⁶¹ Там же, № 5.

⁶² Там же, № 4.

жа. Не царапать щек нельзя, так как дети и вдовы умершего будут тогда упрекать жену в недостатке любви к покойному мужу, а то и поколотят»⁶³.

Гулум Шералиева рассказала, что, когда умер ее муж Сатар, она царапала себе лицо, но крови не было. Разгневанная мать умершего и другие его родственники стали осуждать ее и говорили, что исполосуют ее лицо бритвой. Услышав эти разговоры, мать вдовы воспротивилась и согласилась только тогда, когда родственники умершего решили изодрать щеки вдовы костью. Одна из жен брата умершего, прибежав со словами: *Сатардан кийин эми бетиндин сага эмне кереги бар, батпак* (После смерти Сатара зачем тебе нужно твое лицо, негодяйка), схватила за обе щеки и разодрала их вдове так, что они буквально свисали⁶⁴.

Рыс Карымшакова сообщила, что, когда умер ее муж, она также царапала лицо, и не один раз, согласно обычаю, а три — во время трех-, семи- и сорокадневных поминок. Родственницы мужа, особенно мать умершего, хотели довести ее до могилы. Для этого в течение трех месяцев под нее подкладывали завязанные узелками веревки из лошадиного хвоста (*кыл аркан*). Талию накрепко, до крови перевязывали тонкой кожаной тесьмой, которую каждое утро затягивали все туже. Она лишилась сна и за это время так похудела, что смерть казалась ей совсем близкой. Люди ее очень жалели. Когда несколько женщин, ее родственниц, однажды насильно разрезали кожаную тесьму, из ран потекла кровь⁶⁵.

Вдова обязана была три раза в день в течение года оплакивать своего мужа. Чтобы вдова не причитала одна, близкие соседки приходили и причитали вместе с ней. При перекочевке вдова снова царапала себе лицо и всю дорогу тихо причитала, но завидев по пути аил, она начинала голосить так, что оттуда выбегали женщины и останавливали кочевавших. Вдову заставляли смыть слезы, поили холодным кумысом или кислым молоком, разбавленным водой (*чалан*), и она отправлялась дальше.

В обряде оплакивания проступают черты древнего ритуала поминовения покойного, выражения печали о

⁶³ Г. Загряжский. Киргизские очерки. Аш или тризна по умершим. ТВ, 1873, № 1.

⁶⁴ Полевые записи, № 31.

⁶⁵ Там же, № 28.

нем, который позднее превратился в обычай в его современной форме. Совместное оплакивание умершего (*жок-тошуу*) вместе с его вдовой можно, по-видимому, рассматривать как пережиток очень древнего погребального обряда, в котором принимали участие не только ближайшие родственники покойного, но и весь его род и даже дружественные роды (отмеченный выше обычай при перекочевке). В противовес дрезним обычаям оплакивания существовали, как ранее указывалось, мусульманские представления, согласно которым все предопределено богом и поэтому не следует противиться его воле. Смерть есть лишь исполнение рабских обязанностей человека по отношению к богу. Верующие считали также, что плач может услышать душа покойного, которая от этого будет страдать, слезы могут превратиться в море на пути души покойного в рай и она не сможет перейти это море слез.

Согласно мусульманским требованиям, умерший должен быть погребен в день смерти, а еще лучше, когда его тело еще не успело остыть⁶⁶. Но, по полученным нами многим сведениям⁶⁷, раньше киргизы (да зачастую и сейчас) никогда не хоронили умершего в день его смерти, говоря: *Өлүктөн, тажап, туруптурбузбу?* (Мы что, торопимся что ли избавиться от умершего?), а хоронили на второй или на третий день. Это было связано с тем, что обычно полагалось ожидать прибытия всех близких родственников и знакомых, которые не успели приехать. Похоронить умершего, не ожидая его родственников и сородичей, было равнозначно нанесению им кровной обиды.

До самых похорон в юрте, где лежал покойник, на всю ночь оставались его близкие родственники и знакомые⁶⁸. Оставшиеся на ночь в юрте женщины не должны были спать, они охраняли покойника (*өлүктү кайтаруу*)⁶⁹. С наступлением темноты у изголовья и у ног умершего

⁶⁶ Полевые записи, № 4, 7, 22, 32, 91.

⁶⁷ Там же, № 1, 39, 58, 63, 85.

⁶⁸ Ср. обычай бодрствования стариков и старух возле покойного у таджиков. См.: М. Рахимов. Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами таджиков Кулябской области. Изв. Отд. обществ. наук АН Тадж. ССР. Душанбе, 1958, стр. 116.

⁶⁹ Полевые записи, № 1, 4, 88.

ставили свечи (*шам*) из стеблей чия, обернутых ватой ⁷⁰. Обычай освещать покойного и охранять его, по-видимому, связан с древними представлениями, согласно которым на первых порах к умершему надо относиться, как к живому, охраняя его от злых духов и заботясь о нем ⁷¹.

Следует отметить, что обычай охранять умершего сохранился до сего времени, однако, вместо свечей теперь ставят у изголовья и у ног умершего лампы со стеклом, или юрта, где лежит покойник, освещается электричеством ⁷².

В погребальном ритуале обязательной деталью является обмывание покойника (*сөөктү жуу*). Обмывание производили утром в день похорон. Число обмывальщиков определялось материальной обеспеченностью покойного и количеством его одежды. Покойника среднего достатка обмывали обычно три человека, богатого — семь и более человек ⁷³. Умершего мужчину обмывали мужчины, женщину — женщины, причем учитывались возрастные особенности, т. е. покойного обмывали люди примерно одного с ним возраста ⁷⁴. Покойного обмывали на том же месте, где он лежал, поверх клевера или полыни. На это место потом не ступали, и в течение сорока дней ставили свечи ⁷⁵. При перекочевке на другую стоянку это место огораживали насыпью или на него насыпали землю в виде могильного холма ⁷⁶.

В южных районах Киргизии описанный обряд имел некоторые особенности. На левой или правой стороне помещения (в зависимости от пола покойника) делали

⁷⁰ По Ч. Ч. Валиханову, «ваточные (свечи из чия, обернутого ватой. — Т. Б.) употребляются для сжигания по умершим в первые четыре дня, каждый день жгут по десять, всего сорок (см.: Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 477).

⁷¹ С. А. Токарев приводит мысль известного немецкого археолога Макса Эберта о том, что культ мертвых вначале не был связан с верой в душу и ее посмертное существование, ибо самого различия души и тела у первобытного человека не существовало (см.: С. А. Токарев. Ранние формы религии, стр. 157).

⁷² Полевые записи, № 70, 71.

⁷³ У чуйских киргизов обмывальщиков было не более 9 человек. (См.: А. Джумагулов. Некоторые обычаи и обряды дореволюционной киргизской семьи. Изв. АН Киргиз. ССР, серия обществ. наук, т. I, вып. 1. (история). Фрунзе, 1959, стр. 88).

⁷⁴ Полевые записи, № 5, 7, 47, 50, 76.

⁷⁵ Там же, № 1, 4, 13, 72, 81.

⁷⁶ ЦГИА Каз. ССР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 60. См. также: Ф. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 26.

углубление для стока воды, над которым ставили специальный ящик (*оли ящиги*)⁷⁷ для обмывания покойного. Если ящика не было, снимали дверь с рамы и на ней обмывали покойного⁷⁸. Яму потом закапывали и первые три дня, а затем на протяжении сорока дней каждый четверг на этом месте зажигали свечи и старались на него не наступать⁷⁹.

Во время обмывания покойного все присутствовавшие мужчины удалялись, оставались лишь обмывальщики и один молдо для чтения молитвы. Каждый обмывающий повязывал правую руку куском белой ткани, оторванной от савана (*кепин*), для того, чтобы голая рука не касалась тела умершего. При обмывании с покойным обращались очень бережно, так как по существовавшему поверью, каждое неосторожное прикосновение вызывает у него боль⁸⁰. Обмывание начинали с правой руки, которую мыли до кисти, затем так же мыли левую руку. После этого мыли правую и левую ноги до колена. Потом покойника поворачивали на левую сторону и осторожно мыли правый бок, затем, повернув на правую сторону, мыли левый бок. Этим обмывание заканчивалось⁸¹. На обмывание покойника в Северной Киргизии расходовали три чайника⁸², а в Южной Киргизии — семь чайников воды⁸³.

Обмывальщики получали за свой труд в виде вознаграждения одежду покойного. Раздача одежды покойного рассматривалась киргизами одновременно и как способ облегчения его дальнейшей судьбы. Считали, что если одежду умершего не раздадут обмывальщикам, то на том свете он ее не будет иметь.

При обмывании соблюдался строгий порядок (*ирет*), основанный на родовых связях. Так, в селении Орто-Азия Сузакского района Ошской области в прошлом жила группа из племени кутчу, которая делилась на следующие

⁷⁷ Точно также его называли и туркмены (Ш. Аннаклычев. Похоронные обряды туркмен Челекена. Тр. Ин-та археол., истории и этногр. АН Туркм. ССР, т. VII, 1963, стр. 168).

⁷⁸ Полевые записи, № 14, 41.

⁷⁹ Там же, № 83, 91.

⁸⁰ Там же, № 85, 96.

⁸¹ Там же, № 4, 96.

⁸² Там же, № 73, 82, 88.

⁸³ Там же, № 27, 39.

щие родственные роды: карды, нагдай, кагазды, каратал, сыртыкара, джолболот. Если умерший был из рода карды, то для обмывания его выделялся один человек этого же рода и по одному человеку из родов нагдай и кагазды, а в следующий раз обмывальщиков выделяли роды каратал, сыртыкара, джолболот, потом этот порядок повторялся⁸⁴. Таким образом, существовала очередность обмывания покойного представителями каждого рода. Кроме представителей родов в обмывании участвовал один человек из родственников умершей женщины или жены умершего мужчины (*сөөк*). Как правило, представитель из сөөк считался самым почетным среди обмывальщиков, поэтому лучшую одежду умершего отдавали ему⁸⁵.

Этот порядок, существовавший при обмывании тела, соблюдался как на юге, так и на севере Киргизии, он не потерял своего значения и до настоящего времени. В некоторых местах родовой принцип, лежавший в основе обряда, заменялся территориальным. Так, жители колхоза им. Калинина Ат-Башинского района относят себя по происхождению к родственным родам из племени черик (бай чубак, ак чубак, сарыча, бакта) и к некоторым родам из племен сарыбагыш и саяк. Они живут смешанно и все население колхоза разделено на четыре бригады. Поэтому теперь при обмывании покойника выделяют по одному человеку от каждой бригады и одного человека выделяет сөөк, при этом существует очередность внутри каждой бригады⁸⁶.

Почти во всех селениях Тонского, Джеты-Огузского районов (Принссыккулье) при обмывании покойного надевают на каждого обмывальщика специально для этого случая сшитый белый халат и чепец⁸⁷.

Как было отмечено, одежду покойного распределяли между обмывальщиками. Но лучшую вещь из верхней одежды отдавали молдо, что-нибудь из одежды и украшений — женщине, которая грела воду. Ее называли *суу жалгады*⁸⁸ (воду благословляющая). Повсеместно одежду умершего раздавали сразу же после обмывания, исключение составляло лишь племя тубай (относящие себя

⁸⁴ Полевые записи, № 25.

⁸⁵ Там же, № 21, 74.

⁸⁶ Там же, № 56, 58.

⁸⁷ Там же, № 84, 98, 100.

⁸⁸ Там же, № 15.

по происхождению к этому племени живут ныне в Кировском районе). Здесь обмывальщики надевали на себя одежду покойного. У киргизов племен кутчу (современный Таласский район) и адигине (современный Алайский район Ошской области) одежду умершего отдавали обмывальщикам на седьмой день после смерти⁸⁹.

После обмывания тело умершего передавали муллам, которые готовили саван. На саван для женщины уходило 15—18 метров ткани, на саван мужчины — 10 метров⁹⁰. Саван женщины состоял из 5 частей: 1) *кеп такыя* — кусок ткани для головы⁹¹. Этим куском обвязывали голову женщины, а в оставшийся свободный конец ткани заворачивали косы по длине, и этот конец вместе с косами клали подмышку; 2) *көкүрөк көйнөк* — нагрудная рубашка (сложенный вдвое кусок ткани, на месте сгиба — разрез для головы); 3) *абийир жапты* — кусок ткани для покрытия переда (ниже пояса и выше колен); 4) *белдемчи* — подобие распашной юбки с разрезом от пояса; 5) собственно *кепин* — кусок длинной ткани, которым весь труп обортывается сверху. Известно, что женщины обычно запахивают верхнюю одежду справа налево, но саван запахивается наоборот, слева направо. Мужской саван запахивается справа налево и состоит из трех частей (в нем отсутствуют *кеп такыя* и *белдемчи*). На мужчин, которые при жизни носили чалму (*селде*), ее надевали и после смерти⁹². Покойного заворачивали в саван, края его завязывали у головы, у ног, в поясе. Затем покойного заворачивали еще в чистый войлок (*өрө кийиз*). Такой войлок раньше имелся почти в каждом доме. Теперь не все его имеют, поэтому его берут либо у тех, у кого он есть, либо из мечети, а затем возвращают⁹³.

Одновременно с обрядом обмывания совершался обряд отпущения грехов покойного (*доорон түшүрүү*)⁹⁴. Он

⁸⁹ Полевые записи, № 82, 12.

⁹⁰ Там же, № 26, 28, 33.

⁹¹ У южных киргизов существовало и другое название — *кыямат кыйык*.

⁹² Полевые записи, № 26, 28, 33.

⁹³ Там же, № 90, 91, 100.

⁹⁴ *Доорон* — ар этн. отпущение грехов; подарки духовенству за совершение обряда отпущения грехов (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 197).

сопровождался раздачей подарков на помин души⁹⁵.

Если умерший был старым человеком, вместе с обрядом обмывания покойного и обрядом отпущения грехов (последний совершали до выноса тела) происходил традиционный обряд раздачи (*жыртыш*)⁹⁶. По случаю смерти лиц молодого или среднего возраста джыртыш не раздавали. Джыртыш представлял собой кусок шелковой или хлопчатобумажной ткани. Ткань разрывали на куски размером в носовой платок, которые раздавали всем присутствовавшим на похоронах женщинам.

Обязательным элементом погребального обряда у киргизов, как и у других народов Средней Азии⁹⁷, было чтение заупокойной молитвы (*жаназы*), которая, по представлению верующих, обращена к Мухаммеду. Его как бы извещают о том, что к нему посылаются его последователь (*умөт*). В молитве выражается просьба, чтобы он помог умету во время страшного суда.

Джаназы, как правило, читается сразу же после обряда обмывания покойного. Обмытого и завернутого в кошму покойника выносили во двор и, пройдя сорок шагов, клали на землю. Все взрослые мужчины, присутствовавшие на похоронах, совершив омовение (*даарат*), становились в несколько рядов для чтения молитвы. Впереди стоял мулла, а позади всех — один из близких умершего (сын, брат, отец и др.). За чтение джаназы мулле давали лошадь покойного с седлом⁹⁸ или другое домашнее животное⁹⁹.

После прочтения заупокойной молитвы умершего клали на специальные носилки (*табыт*)¹⁰⁰. У каракалпаков их называли «агаш ат» (деревянный конь). По предположению Т. А. Жданко, это название отражает существовавший у предков каракалпаков обычай погребения с

⁹⁵ Подробности этого обряда у чуйских киргизов в прошлом см.: А. Джумагулов. Некоторые обычаи..., стр. 88.

⁹⁶ *Жыртыш* — подарки на помин души (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 284).

⁹⁷ А. Диваев. Древнекиргизские похоронные обычаи, стр. 2 (у казахов); М. Рахимов. Обычаи и обряды, стр. 120; Ш. А. Инакалычев. Похоронные обряды туркмен Челекена, стр. 168.

⁹⁸ ЦГИА Каз. ССР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 60.

⁹⁹ Полевые записи, № 1, 93, 97.

¹⁰⁰ По сообщению С. М. Абрамзона, у южных киргизов отмечено другое название погребальных носилок: *нарбан*.

конем... В этой связи можно отметить следующее. Если у киргизов отсутствовали специальные погребальные носилки, их делали из двух жердей. Во время погребения эти жерди разламывали, бросали в могилу и закапывали¹⁰².

Перед тем как нести покойника на кладбище, один из его близких обращался к присутствовавшим с такими словами: *Кимдин аласа бересеси бар бул кишиде?* (У кого в долгу был покойный или кто у него был в долгу?). Если находился человек, которому покойный был должен, он откликался. Обращавшийся к присутствующим с вопросом называл человека, который вернет долг, и срок возврата долга. Обычно некоторые из лиц, которым покойный был должен, прощали ему долг, говоря: *Аласамдан кечтим, тиги дүйнөдө доом жок* (Отказываюсь от долга умершего на том свете нет претензии). После этого мулла обращался к присутствующим: *Бул кандай киши эле?* (Какой был это человек?). Ему отвечали: *Жакшы адам эле, бейиши болсун* (Хороший был человек, да будет ему рай)¹⁰³.

Когда поднимали носилки, один из близких покойного несколько раз бросал на него серебряные монеты. Присутствовавшие забирали эти монеты себе¹⁰⁴. Этот обряд можно рассматривать как реминисценцию ритуального кропления, разбрызгивания молока или араки, широко распространенного в прошлом у народов Саяно-Алтая.

Как только мужчины, несшие покойного, направлялись в сторону кладбища, женщины, дети начинали громко плакать и причитать. Отовсюду неслись душераздирающие вопли. Одна из женщин в это время приносила в чашке холодную воду (часто это были остатки воды от обмывания покойного) и брызгала ею в лицо вдове, а также всем присутствовавшим женщинам. При этом женщина приговаривала: *учук, учук*. Смысл этого действия состоял в том, чтобы горящие по умершему остыли¹⁰⁵. В это же время совершали некоторые магические дейст-

¹⁰¹ Т. А. Жданко. Каракалпаки Хорезмского оазиса. Тр. Хорезм. экспедиции, т. I. М., 1959, стр. 509.

¹⁰² Полевые записи, № 4, 25.

¹⁰³ Там же, № 7, 27, 31, 43.

¹⁰⁴ Там же, № 32, 35.

¹⁰⁵ Там же, № 69, 75, 98.

вия: выносили на подносе жареные кусочки теста (*боор-сок*) и масло, которые должны были попробовать присутствующие женщины¹⁰⁶, бросали трижды по три горсти муки вслед покойному со словами: *куруй, куруй, куруй*¹⁰⁷.

Хотя описанные обычаи существуют до настоящего времени, смысл их смогли объяснить лишь немногие, совсем старые женщины. Они считают, что это делается с той целью, чтобы после смерти человека не умирали остальные члены его семьи, как они выражаются — *арты майлуу сүттүү болсун үчүн* (для благополучного последствия). Нам кажется, что это объяснение — лишь позднейшая интерпретация первоначальной идеи, которая, по-видимому, допускала возможность возвращения душ умерших. Отсюда желание не отпускать их из своей среды, умиловить, вызвать обратно, для чего и произносятся слова: *куруй, куруй, куруй* (в обыденной жизни этими словами подзывают лошадей).

После свершения указанных обрядов женщины заходили в юрту, где продолжали причитания, причем с этого момента они плакали, повернувшись лицом к стене.

На кладбище шли одни мужчины, независимо от того, хоронили мужчину или женщину. Чтобы отдать последний долг покойному, его несли самые близкие родственники и знакомые, меняясь через несколько шагов.

Здесь необходимо остановиться на типах погребальных сооружений у киргизов и связанных с ними представлениях¹⁰⁸. Как и у других народов Средней Азии, у киргизов наиболее распространенным типом могилы как в прошлом, так и в настоящем следует считать катакомбные могилы, называемые *ляхат көр* или *казана көр*. В названиях катакомбы и дромоса у различных племенных групп киргизов имелись некоторые различия. Так, племена Северной Киргизии называли катакомбу *казанак*, а дромос — *чара*¹⁰⁹. Одни племена Южной Киргизии (адыгине, кушчу, кыдырша, кызык аяк) называли катакомбу

¹⁰⁶ Полевые записи, № 48, 52, 110.

¹⁰⁷ Там же, № 4, 40, 88.

¹⁰⁸ Типам погребальных сооружений у киргизов и их устройству специально посвящена работа С. М. Абрамзона «О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов». Краткие сообщения Ин-та археол. АН СССР, вып. 3, 1961, стр. 113—116.

¹⁰⁹ Полевые записи, № 4, 47, 58.

жай (жилище), дромос — айван (терраса)¹¹⁰, другие племена (басыз, найман, тейит) называли катакомбу *ички үй* (внутренняя комната), дромос — *сырткы үй* (наружная комната)¹¹¹. Чрезвычайно любопытно, что эти названия у южных киргизов полностью соответствуют названиям частей жилого дома, причем именно не юрты кочевников, а стационарного жилища оседлого населения. На наш взгляд, это не что иное, как трансформация пережитков древних представлений об обитании души умершего в таком же жилище, в каком живут его здравствующие сородичи.

Другой тип могилы, встречающийся у киргизов, — подбойные могилы (*жарма көр*). В подбойных могилах хоронят только детей (мальчиков до двенадцати, девочек до девяти лет). По сведениям, полученным от стариков, в прошлом хоронили в таких могилах и взрослых, но лишь во время войны, когда нужно было спешить, а выкопать катакомбную могилу не хватало времени¹¹². И, наконец, должен быть отмечен давно уже не применяемый, но сохранившийся в памяти некоторых старых людей тип могилы, предназначавшейся для группового захоронения (*сагана көр*). По сообщениям А. Теленгутова¹¹³ и М. Эмина¹¹⁴, недалеко от места их жительства, на перевале Думана (Тонский район), есть могилы, называемые *кырк шейт*¹¹⁵ (сорок шейт), являющиеся до сих пор местом поклонения верующих людей, живущих даже далеко от этой местности. Здесь якобы похоронены 40 человек, убитых карательными отрядами царского правительства во время восстания 1916 года. Одна часть этой могилы представляла собой обыкновенную могильную яму (*чара*), от которой по направлению к западу было сделано отверстие такой величины, чтобы человек мог свободно пролезать. А дальше была вырыта длинная подземная камера, в которой можно было разместить в ряд сорок человек. Погребенные были отделены друг от друга высокой насыпью. Этих людей похоронили в одежде.

¹¹¹ Полевые записи, № 35, 18.

¹¹⁰ Там же, № 12, 25, 89.

¹¹² Там же, № 17, 23, 74, 99.

¹¹³ Там же, № 2.

¹¹⁴ Там же, № 6.

¹¹⁵ *Шейит* — ар. рел. павший за веру мусульманскую (см.: К. К. Ю да х и н. Киргизско-русский словарь, стр. 904).

По другим сведениям, сагана кёр представляла собой подземный склеп, в котором хоронили лишь самых близких родственников. Такого рода подземные сооружения в более поздний период предназначались для захоронения лиц знатного происхождения, но можно также предположить, что ранее они были распространены более широко¹¹⁶.

В погребальном ритуале киргизов важное место отводилось приготовлению могилы. Обычно этим делом занимались лица среднего возраста, имевшие соответствующий опыт. Поскольку из всех работ, выполнявшихся в связи с похоронами, рытье могилы считалось самым трудным, родственники покойного старались по достоинству оценить труд могильщиков. Раньше во время работы их угощали на месте мясом козла, зарезанного специально для них и давали по овце или козе каждому. И сейчас стараются хорошо оплатить труд могильщика. Только теперь вместо животных чаще дают деньги.

Рытье могилы считалось богоугодным делом. Поэтому старые люди в селении Баласары Кировского района решили рытье могилы сделать бесплатным. И вот уже в течение шести лет рыть могилы идет все мужское население села, за исключением старых людей¹¹⁷. Бесплатное рытье могил является исключением, но, возможно, это отголосок более древнего обычая, когда во всех погребальных церемониях, в том числе и в приготовлении могилы, принимали участие все члены данной общины.

Считают, что если почва при рытье могилы оказалась мягкой, податливой, то умерший не будет испытывать тяжести «суда», и наоборот, если почва оказалась каменистой и рыть могилу было трудно, то умерший был при жизни нехорошим человеком и пострадает на том свете.

На кладбище носилки с покойником ставили у самой могилы. Затем, сняв труп с носилок, его вместе с кошмой передавали в ту часть могилы, которая называлась *казанак*. Здесь его принимали двое мужчин. Это должны были быть непременно родные или близкие родственники по матери, скажем, родной брат или брат матери¹¹⁸.

¹¹⁶ С. М. Абрамзон. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов, стр. 115.

¹¹⁷ Полевые записи, № 81.

¹¹⁸ Эта деталь (как и участие в обмывании одного из представителей сеека) несомненно свидетельствует об отражении в погребальном обряде некоторых пережитков материнского строя.

Кошму возвращали обратно, а покойника клали головой на север и развязывали те завязки, которыми был перевязан саван в трех местах. Лицо открывали и поворачивали на запад (в сторону Кыбыла, т. е. Мекки).

В это время один из близких родственников покойного подходил к присутствовавшим, которые бросали в полу его халата горсточку земли. Эта земля передавалась в казанак, где ее насыпали вокруг покойного. Считали, что из каждой горсточки земли покойный будет слышать молитву, когда он останется один¹¹⁹.

После этого двое мужчин, которые укладывали покойного, выходили из могилы, и отверстие в казанак закладывали кирпичами, деревянными жердочками и т. п. Затем в ту часть могилы, которая называлась *чара*, бросали одну лопату земли и читали молитву из корана. Могилу быстро заполняли землей и присутствовавшие, отойдя на семь шагов (в некоторых местах — на сорок шагов), снова читали молитву. По существующему поверью, как только люди отойдут на семь (сорок) шагов, приходят грозные ангелы Анкир—Мункир¹²⁰, чтобы учинить допрос покойному о всех его деяниях при жизни. Считается, что при появлении ангелов покойный оживает и становится на колени, поэтому катакомбу делали высокой, чтобы когда покойный «становился на колени», голова его не касалась свода ее. Молитва в этом случае читалась для того, чтобы облегчить участь умершего во время «страшного суда».

После чтения молитв участники похорон быстро направлялись к дому умершего, чтобы еще раз выразить соболезнование семье покойного. Приближаясь к дому, они начинали громко плакать.

В некоторых племенных группах киргизов был раньше обычай ставить на могилах особые знаки. Так, Ф. В. Поярковым еще в 90-х годах XIX в. отмечен обычай племени саяк ставить на могиле умершего высокий шест, к которому привязывался хвост от самой любимой лошади покойного¹²¹. Аналогичный обычай характерен не

¹¹⁹ Полевые записи, № 29, 61.

¹²⁰ Мункур—Нанкур (в народном произношении часто Ункур—Манкур) — имена двух ангелов, которые якобы являются к покойнику сразу же после того, как его закопают, и как только люди отойдут от могилы начинают допрос «с пристрастием». См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 543.

¹²¹ Ф. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 25.

только для некоторых киргизских племен¹²², но и для отдельных народов Средней Азии¹²³. Следует заметить, что в погребальном обряде с конем отразился ряд представлений. Считалось, например, обязательным закалывать для поминок по умершему только коней (одного или нескольких), так как они якобы пригодятся ему на том свете¹²⁴, а хвост любимой лошади покойного подрезать. Эти обычаи, вероятно, генетически связаны с древним обрядом убивать любимую лошадь покойного и вывешивать ее хвост на могиле. За отпущение грехов покойному во время обряда *доорон* полагалось давать мулле лошадь покойного с седлом.

Иногда на могиле ставили возвышения из глины и камня (*моло*) в виде нескольких кубообразных фигур, поставленных друг на друга; нередко верхняя имела полусферическую поверхность. Эти сооружения ставили для того, чтобы никто не наступил на могилу. С этой же целью делались невысокие глинобитные ограды (*коргон*). На огороженном пространстве нередко размещались могилы целых семейно-родственных групп¹²⁵.

В Киргизии можно встретить надгробные сооружения типа мавзолеев, иногда внушительных размеров и довольно сложной конструкции. Эти надгробные сооружения воздвигали в честь особо знатных или богатых людей, принадлежавших к феодальной верхушке, а также в честь батыров, завоевавших известность своими воинскими подвигами.

В недалеком прошлом у киргизов каждый род или его подразделение имели свое кладбище, расположенное около зимнего стойбища. Место для кладбища выбиралось с таким расчетом, чтобы оно было видно издали и было вблизи дороги. Например, в местности Ден-Тала

¹²² Полевые записи, № 4, 6, 11, 58, 82; см. также: А. Джумагулов. Некоторые обычаи... стр. 89.

¹²³ О существовании подобного обычая в прошлом у казахов см.: И. Г. Георги. Описание всех в Российском государстве обитающих народов..., стр. 140; А. Кастанье. Похоронные обряды киргиз с древних времен до наших дней. Тр. Оренбургской Ученой Архивной Комиссии, вып. XVI. Оренбург, 1911, стр. 84. Такой же обычай бытовал и у каракалпаков см.: Х. Есбергенов. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков. Автореф. М., 1963, стр. 14.

¹²⁴ Полевые записи, № 1, 6, 40, 64, 67.

¹²⁵ Там же, № 4, 7, 52, 82.

(ныне Тонский район) проживали в прошлом три родственных подразделения рода алакёз племени саяк: тойчу, мамай и рысменде; каждое подразделение имело свое кладбище¹²⁶. В местности Бар-Булак (она также относится к Тонскому району) недалеко друг от друга возвышаются два холма: Ак-Дёбё и Кёк-Дёбё. Возле них были расположены могилы семейно-родственных групп кетиркей, дарбыт и сарт уулу из рода ботугур племени саяк¹²⁷. Жители селения Ак-Тала Ат-Башинского района относят себя по происхождению к подразделению анги-дей племени черик, которое делилось на три семейно-родственные группы: отёгён, тилек, сарымсак. Каждая из них имела свое кладбище¹²⁸. Четыре семейно-родственные группы, относящие себя по происхождению к подразделению согу племени могол, живут в местности Орюктюу (Ала-Букинский район). Недалеко от этой местности имеется холм, носящий название Кызыл-Ата. Кладбище каждой из названных групп занимало определенное место на этом холме¹²⁹. Сведения, касающиеся родовых кладбищ у групп кыпчак (Баткенский район), джелден (Джеты-Огузский район), сарттар (Джумгалский район на Тянь-Шане), приводит С. М. Абрамзон¹³⁰.

Обычай захоронения умерших сородичей только на своем родовом кладбище строго соблюдался киргизами. Где бы ни умер киргиз — на поле боя, далеко от дома, в путешествии, на летнем пастбище — труп обязательно перевозили на родовое кладбище. Н. Х. Калемин сообщает в своей рукописи: «Этот обычай особенно строго соблюдался до прихода русских, настолько строго, что каждому вменялось в обязанность трупы сородичей перевозить для погребения даже с поля битвы. Если труп сгнивал на месте смерти или в пути, то перевозились его кости. Однако эта деталь обычая продолжает соблюдаться, пожалуй, и поныне, ибо мы имеем зарегистрированный сравнительно недавно случай, когда сгнивший труп был перевезен на родовое кладбище, с места смерти отстоявшее более чем на 350 верст.

¹²⁶ Полевые записи, № 87.

¹²⁷ Там же, № 1, 2.

¹²⁸ Там же, № 53.

¹²⁹ Там же, № 37.

¹³⁰ С. Абрамзон. О некоторых типах погребальных сооружений у киргизов, стр. 115.

Некто Карач рода сарыбагыш колена манап, ветви эсенгул, подветви аджи в 1894 г. умер в соседней с его общине колена тынымсейит рода бугу. Место смерти от его кладбища отделялось всего лишь речкой Он-Арча. Община аджи, в силу обычая, труп Карача перевезла через Он-Арчу и похоронила в своем родовом кладбище¹³¹. Дальность расстояния, трудности, связанные с перевозкой трупа, не могли нарушить традиционного принципа погребения на родовом кладбище. Так, старший сын кокандского феодала Алимбека, Абдуллабек, не хотел подчиниться русской власти, и после того как его мать, Курманджан-дахта, выразила свое согласие принять покровительство генерала Скобелева, он ушел на Памир, оттуда пробрался в Афганистан, а затем в том же, 1876, году предпринял паломничество в Мекку и умер по дороге. Его тело по обычаю было перевезено на Алай и похоронено в Гульче его сородичами¹³².

Группа населения, относящая себя по происхождению к племени кутчу (ныне живет в селении Орто-Азия), имела родовое кладбище в местности Ак-Тоок. Ее летние пастбища находились в урочищах Кулденбес, Ообек. Когда люди умирали на летовках, их перевозили на родовое кладбище. В годы басмачества особенно трудно было пробраться к зимним стойбищам, возле которых были расположены кладбища, поэтому местные жители перевозили трупы ночью и хоронили их тайно¹³³.

Несколько десятков семей из подразделения джетиген жили среди рода согу из племени могол (местность Орюктюу, Ала-Букинский район). Но их сородичи жили в долине Чаткала. Когда кто-либо из этого подразделения умирал, причем семья покойного была состоятельной, его обязательно везли в Чаткал. Однако в Чаткал можно было проехать только в течение трех летних месяцев и если человек умирал зимой, его заворачивали в саван, а затем в верблюжью кожу, которую зашивали и подвешивали на высокое дерево или на специально по-

¹³¹ Н. Х. Калемин. О результатах исследования социальных отношений в ауле-кишлаке Шаркратминской, Эсенгуловской и Чоринской волостей Нарынского района Киргизии. 1926—1927 гг.

¹³² И. П. Ювачев. Курманджан-дахта, «Исторический вестник», 1907, № 12, стр. 968.

¹³³ Полевые записи, № 25, 28.

ставленные столбы, где он должен был висеть до тех пор, пока откроется дорога. Погребали покойника вместе с кожей, в которую он был зашит¹³⁴. Возможно, что этот способ временного хранения трупа представляет собой реминисценцию воздушного способа погребения, который применялся у некоторых народов Сибири. Этот обычай зачастую ставил в затруднительное положение бедняка, когда член его семьи умирал где-нибудь на летнем пастбище. Иногда с помощью более состоятельных сородичей покойника все же перевозили на родовое кладбище. Однако бедняку не всегда удавалось выполнить свой долг по отношению к умершему члену семьи, нередко покойного хоронили на месте смерти, несмотря на существовавшее предубеждение, о котором свидетельствует поговорка: *Талаага кѣмгѣн ѳлук, итке сала берген менен барабар* (Оставить на поле труп умершего все равно, что выбросить его собакам). У тянь-шаньских киргизов, относивших себя по происхождению к племени саяк, в прошлом существовала по этому поводу такая язвительная острота: «Подражая Тайлаку, умер Шана». Эта острота имеет свою маленькую историю. «Сын основателя манапской подветви Рыскула, ветви Джамболот, колена чорѳ, рода саяк, по имени Тайлак (он баатыр) умер на джайлоо в долине Арпа. Там же одновременно с Тайлаком умер Шана, бедняк-букара из того же рода, но из колена туймат. Труп Тайлак-баатыра был перевезен для погребения на родовое кладбище. Труп же бедняка оставили на месте смерти. Отсюда приведенная острота по адресу Шана, который, подражая Тайлаку, умер в долине Арпы, будучи уверен, что и его труп будет похоронен на родовом кладбище»¹³⁵.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что основанное в прошлом на патриархальных началах киргизское общество придерживалось родовых устоев и при погребении. Описанный обычай может быть, по-видимому, объяснен также доисламским представлением о том, что в загробном мире существуют такие же родовые и социальные группы, как и на «этом свете». Именно поэтому, где бы ни умер человек, его старались привезти на свое родовое кладбище.

¹³⁴ Там же, № 36, 37.

¹³⁵ Н. Х. Калемин. Указ. работа.

Ныне обычай погребения на родовом кладбище постепенно изживается. Во многих случаях хоронят на общекладбищенном кладбище. Случаи перевозки трупов из города в сельскую местность обычно связаны с тем, что большинство родных и близких покойного живет в селе.

Пережитки родовых обычаев нашли отражение в погребальном обряде в виде родовой помощи в случае смерти одного из сородичей. Помощь оказывали члены данного рода, но в первую очередь родственные семьи, входившие в группу потомков одного общего предка (*бир атанын балдары*). Такие группы, составлявшие сравнительно узкий круг родственников, более близких к семье умершего, оказывали более значительную помощь, чем остальные члены рода. Так, упомянутый выше род ботугур из племени саяк, в частности несколько подразделений: кетиркей, дарбыт, сарт уулу жили в местности Бар-Булак и считались взаимно помогающими подразделениями (*ымалалаш*¹³⁶ или *ымаласы бирге*). В случае смерти одного из членов подразделения кетиркей сородичи в помощь семье умершего выделяли от каждого дома по одной овце; семьи, входившие в подразделения дарбыт и сарт уулу, выделяли по одной овце от каждых трех домов.

Подразделение кетиркей состояло из групп потомков Байбото (Байбото уулу) и Кёкё (Кёкё уулу). Если умерший принадлежал к группе Байбото уулу, то каждая семья из этой группы выделяла по две овцы. Самые близкие родственники умершего по линии отца оказывали помощь (*кошумча*) по своему усмотрению и в зависимости от благосостояния — крупное домашнее животное или мелкое¹³⁷.

Родовая помощь у киргизов существовала повсеместно, ее размеры зависели от материального благосостояния рода. Однако обычай взаимопомощи в условиях классовой дифференциации приобретал нередко эксплуататорский характер. Феодално-байская верхушка киргизского общества использовала взаимопомощь в своих

¹³⁶ *Ымалалаш* — единомышленник, симпатизирующий; *биз баарыбыз бир ымалалабыз* — мы все живем одной чашкой, одной ложкой, мы все живем вместе; *ымалабыз жакшы* — у нас отношения хорошие, мы живем дружно) (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 931).

¹³⁷ Полевые записи, № 2.

интересах. Так, когда умер известный манап Чоко Кайдуев (Тянь-Шань), не только его сородичи (род чала манап племени сарыбагыш), но и все члены племени черик, которые проживали в местности Кошой-Коргон и поблизости от нее, были обязаны оказать «помощь» семье покойного манапа: каждый дом должен был поставить по семь овец¹³⁸. После смерти известного в прошлом на юге Киргизии Сулайман-аджи насильственными поборами были обложены не только члены его рода карды, но все роды, принадлежащие к племени кутчу. Каждый дом обязан был выделить по пять овец¹³⁹. Такие случаи имели место довольно часто.

В киргизском погребальном обряде был еще один обычай, основанный на принципе родовых связей. — (мучо). По этому обычаю было принято дарить скот «на помин души». Существовал определенный порядок раздачи мячө. Скот раздавали почетным представителям родов, участвовавшим в похоронах. Так, если умирал один из членов рода карды (племя кутчу), то, как было указано, в похоронах принимали участие не только члены этого рода, но и родственные ему роды — кагазды, каратал, сыртыкара, нагдай. Кроме них приезжали представители родов из различных племен, живших поблизости, таких как керки тамга (племя басыз), бообек и ак уйлуу (племя мундуз) и другие. Мячө раздавали прежде всего представителям чужих родов, а затем уже родственным родам. Но род карды, к которому принадлежал умерший, не получал мячө. Каждому роду давали по 15 голов скота, а потом распределяли его внутри рода. Каждый, получивший мячө, читал дома молитву о душе умершего¹⁴⁰.

Большое место в погребальном ритуале занимали поминки по умершему. Сразу же после смерти устраивалась трапеза, называвшаяся *кара аш* (черная трапеза). Поминки на третий день после смерти называли *учулук*, на седьмой день — *жетилик*, на сороковой день — *кырк* или *кырк ашы*, и в день первой годовщины после смерти — *аш*. У южных киргизов помимо этих поминок устраивали поминки каждый четверг — *бейшембилик*, а также поминки *айттыгы*, приуроченные к мусульманским

¹³⁸ Полевые записи, № 62, 63

¹³⁹ Там же, № 27, 28.

¹⁴⁰ Там же, № 25.

праздникам курман-айт и орозо-айт. В конце очередных поминок несколько мулл (каждый в отдельности) по нескольку раз читали молитвы, их труд щедро вознаграждался семьей умершего.

Поминки рассматривались киргизами не только как знак уважения к памяти покойного и способ «кормления» его души, но и как акт умилоствления, задабривания ее, что, по-видимому, отражало страх перед душой. Возможно, этим и объясняется то обстоятельство, что сороковые и годовые поминки принято было устраивать не ровно на сороковой день и через год, а намного раньше, скажем, через три или четыре недели и через восемь-девять месяцев после смерти. Необходимо отметить, что устройство всех этих поминок было связано с большими материальными затратами. На каждые поминки было принято забивать несколько голов крупного и мелкого скота. Когда кто-либо на поминки (особенно на аш) забивал только одно животное, считали, что он вовсе не устраивал поминок и поднимали его на смех. Поэтому справлявший поминки нередко забивал весь скот, имевшийся у него, и занимал скот у кого-нибудь, лишь бы избежать насмешек и осуждения.

Бедняки, справлявшие поминки, в течение нескольких лет не могли расплатиться с долгами. Народная поговорка гласит: *Өлүм байдын малын чачат, кедейдин этегин ачат* (Смерть показывает у бая богатство, а у бедного нищету). Некоторые бедняки получали помощь от баев на устройство годовых поминок и в результате оказывались у них в кабале. Так, 90-летний Малабай Ешимбеков рассказывал, что он был очень беден, и, когда умерла его мать, ее похороны и годовичные поминки устроил местный бай Атабек, за что Малабай в течение 7 лет пас овец Атабека¹⁴¹.

Годовые поминки по баю или манану проходили с особой пышностью, в них участвовали сотни людей, приезжавших издалека. Участников поминок полагалось не только накормить, но и развлекать в течение трех-четырех дней, а иногда и дольше. Только на призы для различных игр и скачек выделяли обычно свыше сорока голов крупного и мелкого скота. По сведениям, приводимым Ч. Ч. Валихановым, «на байгу в честь Ногая из ро-

¹⁴¹ Полевые записи, № 80.

да салмеке в бугу призы для первой байги составляли: 8 тай туяков¹⁴², 1 ямба¹⁴³, 9 рабов, 9 белых верблюдов, 100 баранов и 50 лошадей¹⁴⁴.

Основная часть всех расходов по устройству поминок ложилась на бедных сородичей, которых облагали различными «добровольными» поборами (*кошумча* или *жардам*). Так, аш в честь манана Шабдана Джантаева, происходивший с 10 по 14 октября 1912 г., был одним из самых крупных и пышных из всех ашей начала XX века. Аш хорошо помнят старики-киргизы, он также подробно описан в литературе¹⁴⁵.

По сведениям Бурова-Петрова, этот аш стоил каждому бедняцкому хозяйству 21 рубль, каждому середняцкому хозяйству — 50 рублей. Помимо колоссальных сборов на богатые подарки, на байгу, каждые пять юрт должны были в течение аша принять, накормить и напоить до отвала 30 гостей¹⁴⁶.

На похороны этого манана было собрано от населения в виде кошумча 350 лошадей, 2500 рублей деньгами, 9 оседланных скакунов, экипаж, запряженный тройкой, 20 шуб (*ичик*), 20 парчовых халатов (*кымкан*), 80 полушелковых халатов (*бейкасам*), различных ценных тканей на сумму 400 руб. и многое другое¹⁴⁷.

В 1907 г. был устроен аш по манану Чоко Кайдуеву, он также отличался большой пышностью. За месяц до устройства аша близкие родственники и влиятельные лица из рода, к которому принадлежал Чоко, обсудили вопросы, связанные с его подготовкой. Они же определили размеры «помощи», которую должны были оказать семье покойного члены рода. Хозяева 150 юрт, выставляемых

¹⁴² *Тай туяк* — слиток серебра в виде копыта жеребенка.

¹⁴³ *Ямба* (кирг. *жамбы*) — слитки золота или серебра различной формы и веса.

¹⁴⁴ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. I, стр. 371.

¹⁴⁵ С. О-в. Байга в Семиречье (Малая Кебень). ТВ, № 222—224; С. Ю. Дмитриев. Байга у кара-киргизов по случаю смерти манана Шабдана Джантаева в Пишпекском уезде. Изв. РГО, т. 48, вып. 6—9.

¹⁴⁶ Буров—Петров. На борьбу с байством и мананством. Фрунзе, 1927, стр. 54.

¹⁴⁷ С. И. Ильясов. Пережитки патриархально-родовых и феодально-буржуазных отношений у киргизов до проведения сплошной коллективизации. Тр. ИЯЛИ Киргиз. ФАН СССР, вып. I. Фрунзе, 1945, стр. 136.

для гостей, обязаны были помимо «помощи» заготовить муку, сахар, масло и другие продукты.

Хозяева с юртами для гостей откочевали от Кошой-Коргона (где жил и умер Чоко) на равнину, где должен был происходить аш. Юрты были поставлены полукругом, в середине которого стояла юрта самого Чоко с синими траурными украшениями. Над нею трепетал черный траурный флаг.

Аш продолжался четыре дня. Ежедневно забивали по десятку голов различного скота и устраивали обильное угощение. Пока готовилась пища, проводились игры, состязания, выступали певцы и т. д. Состязались в стрельбе по тонкой нитке, к которой на значительной высоте прикрепляли слиток серебра (состязания назывались *жамбы атышмай*). Большой интерес вызвала борьба на лошадях (*эңиш*) и пешая борьба (*курөш*). В последний день были устроены скачки (*чоң чабыш*), в которых приняли участие 80 всадников. Первый приз — 200 овец и иноходец¹⁴⁸.

Как видим, во время поминок и тризны по баям и ма-напам обычай родовой взаимопомощи использовался феодально-байской верхушкой в своих интересах, ложился тяжелым бременем на хозяйства рядовых, особенно бедных общинников.

В целом поминальные обряды отражали совокупность различных воззрений, уходящих своими корнями в древность, анимистические идеи, в основе которых лежит вера в существование души и в ее загробную жизнь. Эти идеи позднее были в той или иной мере восприняты исламом, хотя древняя их основа продолжала выступать довольно отчетливо. О том, что поминальные обряды киргизов имеют глубоко традиционный характер и весьма отдаленно связаны с исламом, свидетельствует приуроченность подобных обрядов у других народов, не исповедующих ислам, к тем же датам (третий, седьмой, годово́й дни, годовщина со дня смерти)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Сведения об аше по Чоко Кайдуеву содержатся в полевых записях № 45, 46, 47.

¹⁴⁹ А. Котляревский. О погребальных обрядах языческих славян. М., 1868, стр. 249; С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—нач. XX вв. М., 1957, стр. 37; А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, стр. 20—22; Религиозные верования народов СССР, т. I. М.—Л., 1931, стр. 96 (у нанайцев).

Хотя к настоящему времени поминальные обряды у киргизов претерпели значительные изменения, многие черты их исчезли, другие сохранились лишь в форме пережитков, все же следует отметить, что именно поминальные обряды являются одним из устойчиво сохраняющихся пережитков доисламских верований, особенно среди сельского населения.

* * *

Приведенный выше материал позволяет сделать вывод о тесной связи глубоко укоренившихся в прошлом в сознании киргизов представлений, относящихся к культу предков, с представлениями, которыми пронизан погребальный культ и особенно цикл поминальных обрядов. Большинство и тех и других представлений имеет в своей основе анимистические идеи. Несмотря на то, что в обычаях, связанных с почитанием духов умерших предков, и в погребальном обряде в той или иной мере выступает влияние мусульманского мировоззрения и мусульманской обрядности, совершенно очевидны древние истоки всего этого комплекса верований киргизов, его традиционности. В культе предков и погребальном обряде ярко выразились и пережитки патриархально-родовых отношений. Некоторые черты рассмотренных верований идентичны или сходны с верованиями казахов и других народов Средней Азии (таджиков, туркмен, каракалпалков) и отчасти с верованиями алтайцев. Таким образом, рассмотренный круг доисламских верований у киргизов является не чем иным, как одним из вариантов древних религиозных представлений, свойственных многим народам.

Глава IV

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

В демонологических представлениях киргизов в прошлом значительное место занимали демоны — *албарсты*, *жез тырмак* (медные когти), *мите*. Киргизы верили в их реальное существование и способность приносить вред человеку. Образы *жез тырмак* и *мите* были широко распространены в киргизском фольклоре.

Албарсты — одно из самых популярных демонических существ не только у казахов и народов Средней Азии, но и у ряда других тюркоязычных народов (татар, чувашей, тувинцев). У казахов, узбеков его называли «албарсты»¹, у таджиков — «албарсты», «алмасты», «албарси»². В воззрениях тюркоязычных народов это существо приносит вред женщинам во время родов.

Киргизы различали два вида албарсты: *кара албарсты* (черный албарсты), или *марту*, и *сары албарсты* (желтый албарсты), или *сасык албарсты* (вонючий албарсты)³. Самым страшным демоном киргизы считали *кара албарсты*. Его представляли в виде желтой собаки, желтой козы или желтого щенка. В любом виде *кара албарсты* вредил женщине во время родов. Он якобы вынимал

¹ А. А. Диваев. Этнографические материалы, ИОАИЭ, т. XIV, вып. 2; его же. Баксы в жизни киргиза. Изв. Сред.-Аз. комитета музеев, т. III. Ташкент, 1928, стр. 187; М. Миропиев. Демонологические рассказы киргизов. Зап. РГО по отделению этнографии, т. X, вып. 3. СПб., 1888, стр. 10—15; И. А. Кастанье. Из области киргизских верований. Нечистые силы и злые духи. Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1912, № 3, стр. 83—85.

² М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи), вып. 1. Душанбе, 1953, стр. 78.

³ См.: С. М. Абрамзон. Рождение и детство киргизского ребенка..., МАЭ, т. XII. М.—Л., 1949, стр. 97—99.

легкие роженицы и бежал к реке. Считали, что если в это время ему не помешать, то кара албарсты бросит легкие в воду и тогда женщина обязательно умрет. Смерть женщины во время родов считалась делом рук кара албарсты. В таких случаях говорили: *кара басты* (ее задавил кара, т. е. нечистая сила, злой дух). Подобное представление угнетающе действовало на беременную женщину и могло легко вызвать у нее во время родов припадок или обморок.

Нередко в прошлом у киргизов можно было встретить людей, которых считали способными изгонять из роженицы демонов кара албарсты⁴. Этих людей северные киргизы называли *куучу*, а южные — *куугунчу*⁵. Им приписывали власть над албарсты и способность видеть их. По представлению киргизов, даром куучу мог обладать лишь тот, кто однажды поймал албарсты и бил его до тех пор, пока измученный албарсты не вырывал волос из своей головы. Считали, что единственным надежным местом хранения этого волоса может быть либо коран, либо подошва нового сапога. Из любого другого места албарсты мог похитить свой волос. Старик Сулайманкул, бывший куугунчу, так рассказывал о том, как он приобрел власть над албарсты: «Мне было тогда примерно лет 30. Однажды поздно ночью я один на коне возвращался из гостей. На окраине села рос огромный тополь. Возле этого тополя, внизу, я заметил огонек и в недоумении направился к нему. Приблизившись, я увидел двух албарсты. Заигравшись около костра, они даже не заметили меня. Тогда я поймал одного из них и стал бить. Он человеческим голосом закричал: *Айланайын, Сулайманкул-аке. Сен жүргөн жерде жүрбөйүн, коё бер!* (Да кружусь, Сулайманкул-аке, не буду ступать на те места, где ходишь ты отпусти!). Но я продолжал хлестать плетью. Тогда он вырвал один волос и я отпустил его. С тех пор я стал куугунчу. Но вот прошло много лет с тех пор, как он украл свой волос и я не могу видеть албарсты. Все же они продолжают бояться меня, ибо когда меня пригла-

шают на тяжелые роды, женщины благополучно разрешаются от бремени»⁶.

Зейне Тюнгатарова поделилась также сведениями о том, как ее муж стал куугунчу. Когда ей было 14—15 лет, ее одолевали албарсты. Это продолжалось и после замужества. Заметив мучения жены, муж Зейне стал наблюдать за албарсты. Однажды, в то время, когда албареты навалились на нее, муж схватил его за волосы и начал бить, но потом перепугался и отпустил его, и албарсты убежал. После этого случая муж Зейне стал куугунчу⁷.

По сообщению Исака Калтаева⁸, он считает себя куучу, но никогда не видел албарсты. Однажды, проезжая через какой-то аил, он увидел юрту и возле нее встревоженных людей, которые рассказали ему об умирающей здесь от родов женщине. Калтаев сел за юртой, и, ко всеобщему удивлению, женщина пришла в себя и благополучно родила. Подобные случаи несколько раз повторялись. Калтаев поверил в то, что он куучу, и стал приходить по приглашению к роженицам.

Особых приемов лечения у куучу не существовало. Одного лишь присутствия куучу, как полагали киргизы, было достаточно, чтобы испугать, изгнать албарсты. Поэтому, когда куучу шел к роженице, стоявшие возле юрты, громко кричали: *Баатыр келе жатат! Баатыр келе жатат!* (Богатырь идет! Богатырь идет!).

Если во время трудных родов почему-либо не мог прийти сам куучу, то приносили его одежду, чаще всего его головной убор, и надевали на рожавшую женщину. Считали, что кара албарсты боится даже одежды куучу.

Древнее представление о кара албарсты позднее оказалось тесно связанным с шаманством. Некоторым киргизским шаманам (*бакишы*), чаще черным шаманам, приписывали способность изгонять черных албарсты. Так, А. Толонгутов о черном шамане Томо⁹ рассказал следующее. Однажды шаман Томо ехал с друзьями и увидел впереди желтого щенка, бегущего с человеческими легкими во рту. Догадавшись, что это албарсты, Томо погнался за ним, крича: *Кайт, артыңа, сал ордуна эле,*

⁴ См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 345.
⁵ *Куучу* — 1) преследующий; 2) знахарь, якобы способный отгонять злых духов от роженицы (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 454, 456).

⁶ Полевые записи, № 36.

⁷ Там же, № 32.

⁸ Там же, № 51.

⁹ О шамане Томо см. в главе «Шаманство и шаманский культ».

сал! (Вернись, назад, положи на место сейчас же!). Удивленные спутники помчались за шаманом. Приблизившись к айлу, они увидели юрту, в которой умирала от родов женщина. Томо с криком влетел в юрту, и женщина очнулась¹⁰.

Если изгнанием кара албарсты занимались черные шаманы (хотя не все черные шаманы обладали этой способностью), то этих черных шаманов киргизы считали абсолютно бессильными перед сары албарсты. В то же время куучу, по их представлениям, обладали способностью держать в страхе и кара албарсты и сары албарсты.

У казахов же почти все шаманы (*баксы*)¹¹ наряду с лечением нервных больных занимались изгнанием из роженицы злого демона кара албарсты, или марту, хотя в литературе отмечается, что среди казахов имелись лица, обладавшие «кереметью», которой они убивали албарсты¹².

Если куучу или бакшы не было, киргизы совершали различные действия, рассчитанные на то, чтобы испугать кара албарсты. О методах изгнания кара албарсты пишет Ф. Поярков: «Роженицу слегка бьют, а если и это не помогает, то принимают ещё более решительные меры: 1) начинают бить плетью сначала легонько, а потом и сильнее, 2) вбивают в землю четыре шеста, к которым привязывают роженицу за руки и за ноги и так оставляют на некоторое время. Семиреченские же кара-киргизы во время случившегося обморока с роженицей главным образом стараются произвести как можно больший шум: бегают вокруг юрты, громко кричат, стучат палками или бьют в самодельные барабаны, стреляют из ружьев. Из соседних юрт также сбегаются и принимают деятельное участие в изгнании албарсты... Если и это не помогает, то стараются достать и принести в юрту беркута: киргизы верят, что албарсты боится этой птицы и, увидев ее,

¹⁰ Полевые записи, № 2.

¹¹ Ф. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 41; А. А. Диваев. Этнографические материалы, стр. 233; И. Ибрагимов. Этнографические очерки киргизского народа. В сб.: Русский Туркестан, вып. II, М., 1872, стр. 123; Х. Кустанаев. Этнографические очерки Перовского и Казалинского уездов. Ташкент, 1894, стр. 36; А. Редько. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. ЭО, 1899, № 1—2, стр. 62—63.

¹² М. Миропиев. Демонологические рассказы киргизов, стр. 14.

уходит»¹³. Об обычае приносить в киргизскую юрту при тяжелых родах беркуса, петуха либо приводить пестрого жеребца с радужным глазом, сообщил И. С. Колбасенко¹⁴.

Представление киргизов о кара албарсты перекликается с имеющим книжное происхождение, распространенным в некоторых мусульманских странах верованием в существо, называемое «Умм-ус-сабиян». Умм-ус-сабиян представляют в образе безобразной женщины, имеющей свыше 70 грудей и приносящей вред детям еще в утробе матери. Тех детей, которые уже родились, она, незримо покормив своей грудью, приводит в болезненное состояние, а затем доводит и до смерти. М. С. Андреев считает, что албарсты и Умм-ус-сабиян — единый образ, имеющий древнюю основу — образ богини рождения, богини «матери детей»¹⁵. По нашему мнению, Умм-ус-сабиян вряд ли является воплощением образа богини «матери детей».

Если кара албарсты, по представлению киргизов, вредили только женщинам, которых доводили до смерти, то сары албарсты или сасык албарсты наносили вред и женщинам и мужчинам, но без тяжелых последствий. Сары албарсты представляли в образе женщины ростом с 5-6-летнего ребенка, покрытой шерстью, с длинными космами на голове. Считали, что сила и тяжесть албарсты были равны силе одного жеребенка (*тай*). Ф. Поярков описывает албарсты следующим образом: «Албоста — злой дух, наиболее подходит к ведьме. Живет в логах и ярах. Албосту представляют в образе женщины высокого роста, с большой головой и большими грудями, достигающими до колен; пальцы рук вооружены длинными и острыми ногтями, волосы очень длинные и распускаются до земли»¹⁶.

Верили в свойство албарсты превращаться в животных (желтого козленка, желтого щенка, желтую кошку) или даже в предметы (в шкуру белого лебедя, колыбель, огонь и т. д.). Сары албарсты приписывали способность

¹³ Ф. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 41—42.

¹⁴ И. С. Колбасенко. Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение. Протоколы заседания акушерско-гинекологического общества в Киеве, вып. V. Киев, 1889.

¹⁵ М. С. Андреев. Таджики долины Хуф..., стр. 80.

¹⁶ Ф. Поярков. Из области киргизских верований, стр. 41.

наносить вред человеку, когда он только засыпал. Человек вдруг начинал чувствовать на себе огромную тяжесть, он не мог шелохнуться, силы покидали его. Это состояние называли *албарсты басуу* (давление албарсты).

По смыслу почти все рассказы об албарсты одинаковы, поэтому приведем два из них. По сообщению Аалы Шейрекеева, албарсты одолевал его с детства. Албарсты давил его якобы в то время, когда он только начинал засыпать, при этом он подходил к нему в виде какого-нибудь друга или знакомого. Такое мучительное состояние повторялось почти каждую ночь, поэтому он избегал ночевать дома, уходил к знакомым или спал с кем-нибудь вместе. Как-то он лег спать с другом отца, предупредив, чтобы он его охранял. Вдруг опять на него навалился албарсты. Друг отца заметил его состояние и, взяв приготовленную плеть, два раза ударил по нему. Аалы Шейрекеев утверждает, что у него сразу при этом открылись глаза и он почувствовал облегчение. При этом ему показалось, что он увидел полосу огня, которая исчезла через дверь. Он считает, что после этого албарсты надолго оставил его в покое, и хотя изредка все же «давит» его, это его не очень мучает. Напротив, по его мнению, его албарсты — «добрый вестник», так как он давит его перед тем как в дом должна прийти какая-нибудь прибыль¹⁷.

По сообщению А. Тостокова, его также мучил албарсты с детства. Перед тем как албарсты начинал его давить, он видел птичку на окошке или чаще маленькую девочку с косматой желтой головой, которую он старался поймать. «Однажды, рассказывал он, до того как албарсты начала меня давить, я успел схватить ее за косматые волосы и стал кричать жене, чтобы она скорее зажгла лампу. При свете обнаружилось, что в руке ничего нет, я разжал пальцы и только тогда увидел, как из моих рук вырвалась в дверь струя огня. Это была албарсты. С тех пор она боится меня и не давит. Я заметил, что когда я подходил к дому женщины, у которой были трудные роды, она разрешалась от бремени благополучно». А. Тостоков говорит также, что видел игру албарсты с огнем в ущелье Сютту-Булак, недалеко от г. Нарына¹⁸.

Киргизы считали, что албарсты боится железных предметов, в частности ножа. Поэтому суеверные старухи

¹⁷ Полевые записи, № 47.

¹⁸ Там же, № 101.

перед сном проводили ножом черту вокруг своей постели, вокруг постели ребенка, чтобы албарсты не давил их. Иногда нож клали под подушку.

Среди южных киргизов была широко распространена вера в *азыткы*¹⁹ (разновидность албарсты). Как и албарсты, он мог приобретать разные обличья, но чаще появлялся в образе знакомых и близких. Приняв такой вид, он якобы увлекал человека в пропасти, в горы, реки, толкал их на смерть.

В киргизской демонологии представлено еще существо — *джез тумшук* (медный нос) или *джез тырмак* (медные когти). По рассказам, это было полуреальное — полусказочное существо. Легенды об этом существе у киргизов почти одинаковы, различаясь лишь в деталях. Джек тумшук представляли в образе красивой молодой женщины (*келин*) с медными когтями и медным носом, которая при встрече с людьми закрывала нос длинным рукавом платя. Во всем остальном она не отличалась от обыкновенных женщин. Ей приписывали неимоверную силу и пронзительный голос, который убивал небольших животных и птиц. Рассказывали, что она при встрече никогда не трогала свою жертву, но приходила ночью, когда люди засыпали. Постоянным местом обитания джек тырмак служили чащи лесов, поэтому киргизские предания, связанные с этим существом, рождались в среде охотников²⁰. Прославленные охотники всегда рассказывали о личных встречах с джек тырмак. Как правило, во время этих встреч они одерживали победу над ней. Приведем два из записанных нами рассказов о джек тырмак.

В племени саяк, часть которого населяла северный берег Иссык-Куля, был знаменитый охотник по имени Талканбай. Однажды он прошел через перевал Шаты и вышел в урочище Челек (на территории Казахстана), покрытое густым лесом. Весь день Талканбай провел на охоте, а вечером расположился в лесу, возле разведенного костра. Он начал есть мясо, зажаренное на огне, и в это время к нему подошла молодая красивая женщина ч,

¹⁹ *Азыткы* — совратитель, соблазнитель (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 28).

²⁰ См.: С. Ильясов. Рассказы охотников. В сб.: К. И. Скрыбину. Фрунзе, 1945, стр. 142.

поздоровавшись, села возле костра. Одной рукой она закрывала нос. Талканбай насадил на кончик ножа кусок мяса и подал ей. Не отрывая руки от носа, другой рукой она взяла мясо и стала есть. Когда Талканбай спросил, откуда она и куда держит путь, женщина ответила, что пошла за ягодами и заблудилась. Вскоре она попросилась и ушла. Талканбай сразу догадался, что это джез тырмак. Потушив вскоре огонь, он нашел бревно примерно такой длины, которая соответствовала его собственному росту, и, положив его около костра, накрыл своим халатом, а на место головы положил шапку. Сам охотник влез на дерево с ружьем и стал ждать джез тырмак. После полуночи, тихо ступая, появилась джез тырмак. Приблизившись к бревну, она с криком бросилась на него. В этот момент Талканбай трижды выстрелил в нее. Успев лишь крикнуть: *Жемекчи элең жединң ээ, Талканбай!* (Ты собирался съесть меня, съел, Талканбай!), — она уронила голову. Талканбай всю ночь просидел на дереве, а утром, спустившись вниз, отрезал медные когти джез тырмак, глубоко вонзившиеся в дерево, и медный нос и отправился в свой аил. После этого он до самой смерти славился как храбрый охотник²¹.

Другой рассказ повествует о временах правления Ормон-хана. Однажды зимой Ормон-хан решил перейти через перевал Шаты, труднодоступный даже весной и осенью, и устроить себе зимнее стойбище в казахской приграничной местности Челек. Вселением на казахскую территорию он хотел показать свое могущество. Кроме того, Челек отличается более мягкой зимой, нежели зима в киргизском высокогорье. Вместе с Ормоном перекочевал известный силач Беким-балбан. У него было двое сыновей — Дада и Бердибек, которые славились как искусные охотники. Однажды Беким и Дада отправились на охоту, под вечер Беким увидал добычу и стал потихоньку подкрадываться к ней. Вдруг наблюдавший за ним Дада, увидел, что к Бекиму сзади приближается джез тырмак. Он выстрелил в нее и она испустила такой крик, что Беким упал от страха. Дада еще раз выстрелил и убил джез тырмак. Охотники отрезали когти и нос у нее и преподнесли как дар Ормону. Рассказчик уверял,

²¹ Полевые записи, № 2.

что многие видели висевшие в юрте Ормона медные когти и нос джез тырмак²².

Представления о джез тырмак у киргизов и у казахов имели, по-видимому, общие истоки. Сюжеты рассказов об этом демоническом существе²³, собранных М. Миропиевым у казахов, совершенно аналогичны киргизским.

В киргизском фольклоре часто встречается еще один демонический образ — *мите*. Его представляют в виде старухи в лохмотьях, живущей в горах, в лесу, далеко от человеческих поселений²⁴. Старуха ничем особенным не отличается от людей. Благодаря этому она может посещать айлы и увлекать молодых наивных девушек в свой шалаш (*алачык*), где по несколько раз в день заставляет девушку искать насекомых в своей голове. В это время мите незаметно сосет у девушки кровь из колена. Через несколько дней, когда девушка, лишившись крови, падает, мите съедает ее.

Разновидностью образа мите является демонический образ *желмогуз кемпир*. Это — старуха, которая разными уловками, как и мите, привлекает молодых девушек и юношей к себе и съедает их. Демонический образ желмогуз кемпир имеет аналогию с казахским «жалмауз кемпир»²⁵. Образ желмогуз может быть также сопоставлен с очень близким к нему сказочно-мифологическим существом, известным у алтайцев под именем «дъелбеген»²⁶.

Представленные в демонологии киргизов образы албарсты, джез тырмак, мите и другие являются распространенными персонажами донсламского пандемоннума.

²² Полевые записи, № 74.

²³ М. Миропиев. Демонологические рассказы киргизов, стр. 15—23.

²⁴ По К. К. Юдахину, *мите* — миф. упырь, вампир (существо в образе 12—13-летнего ребенка). (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 529). Более близок к образу мите образ демонического существа под названием *мастан кемпир*. (Там же, стр. 519); *мастан кемпир* — миф. демоническое существо в образе старухи (якобы сосущее кровь из пятки человека).

²⁵ К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 32—38. См. также: Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1, стр. 366.

²⁶ Ойротско-русский словарь. Составители Н. Л. Баскаков и Т. М. Тошакова. М., стр. 52. Ср. желмогуз — миф. баба-яга; *жети баштуу желмогуз* — семиглавая баба-яга; (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 246).

Однако если, например, образ албарсты имеет аналогии в демонологических представлениях не только народов Средней Азии, но и многих других народов, живущих за ее пределами, то образы джез тырмак, мите находятся в особенно тесной связи с казахской демонологией.

Киргизская демонология переплетается с лечебной магией. В подавляющем большинстве случаев болезни олицетворялись, либо они имели духов-хозяев, воплощенных в определенные демонические образы. Поэтому в религиозной практике киргизов имелась целая система обрядов, обычаев, заговоров, целью которых было предотвратить влияние злых духов на человека или, если вред ими уже нанесен, ликвидировать его последствия.

Оспу (*чечек*) киргизы представляли в виде благородного старика, которого называли *Короосун-ата*. Считали также, что эта болезнь состоит из «семи братьев»: *чечек*, *кулупса*, *ак-баржак*, *уй-шыбар*, *кызылча* (корь) и других. Появление этой болезни вызывало страх и ужас не только в той семье, где она возникала, но и во всем аиле. Никто не смел произносить слово «чечек». Вместо него болезнь почтительно называли *Короосун-ата*, *улуу тумоо*²⁷, говорили *конок келиптер* (нас гость посетил), *олуям* (ясновидец мой). Ф. Поярков отмечает, что оспу именовали «желтым цветком»²⁸.

Весь аил в честь Короосун-ата совершал коллективное жертвоприношение, обращаясь к нему с молитвой, а затем поспешно перекочевывал на новое место. Считали, что если откочевать по течению реки, то оспа будет преследовать аил. Заболевшего оспой оставляли в юрте, приравняв к нему какую-нибудь древнюю старуху, уже перенесшую оспу.

Глава семьи заболевшего оспой давал обет Короосун-ата в случае благополучного выздоровления больного принести ему в жертву самое любимое животное. Помимо этого ежедневно совершали следующий обряд. Брали три стебелька чия, обмотанных белой тряпочкой, и, обмакнув в жир, зажигали их. Затем эти «свечи» (*шам*) ставили в

²⁷ Ср. К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 408: *Коросон* или *Коросон-ата* — миф. дух оспы (в жертву ему приносились овцы).

²⁸ Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 год. Верный, 1900, стр. 37.

переднем углу юрты; все присутствовавшие в этот момент становились лицом к свечам и кланялись до тех пор, пока они не догорали. При этом произносили: *Короосун-ата, колдой көр, артың кайырлуу болсо экен, тез кайра көр* (Короосун-отец, помоги нам, после тебя да будет все благополучно, поскорее возвращайся!)²⁹. Этот обряд совершали три раза в день в течение десяти дней.

В материалах Тянь-Шаньской этнографической экспедиции (1946 г.) имеется запись о бытовании в прошлом у киргизов и такого обряда. Брала три кусочка ваты и, трижды повторив: *Короосун-атанын жолуна, кайт!* (Это для тебя, Короосун-отец, возвращайся!), клали их на циновку из чия и покрывали белой тряпочкой. Этот обряд совершали три раза в день. Каждый раз после совершения обряда меняли кусочки ваты, а прежние сжигали на деревянной дощечке и пеплом мазали лицо больного³⁰. Некоторые тянь-шаньские киргизы при совершении этого обряда три раза оведали лицо больного тряпочкой, которой накрывали вату, а когда больной выздоравливал, тряпочку обмакивали в масло и со словами: *Артың кайырлуу болсун, майлуу сүттүү бол* (Да будет все после тебя благополучно, счастливо) бросали ее в огонь³¹.

Существовал также обряд, который совершали чтобы «задобрить» оспу. Для этого пекли семь семислойных лепешек, раскладывали их на скатерти кругом и в середине клали самую большую лепешку для Короосун-ата. Затем в каждую лепешку втыкали палочку из арчи, к которой прикрепляли по кусочку ваты. Вату зажигали, все присутствовавшие в доме становились лицом к горящим свечам и делали поклоны до тех пор, пока горела вата. Одна из присутствовавших при этом женщин должна была негромко повторить семь раз:

«Берелегинди бекиткин,
Бергенинди кетирткин,
Айланайын олуям!»

(То, что еще не давал,
прекрати.
То, что уже дал, уведи.
Да, кружусь, мой олуя!)

Эта церемония совершалась в сумерки (*иңир*)³².

За всеми этими обрядами скрывались бессилные и

²⁹ Полевые записи, № 1, 39, 48, 50, 55.

³⁰ РФ, инв. № 527, стр. 99

³¹ Полевые записи, № 50.

³² Там же, № 55.

страх киргизов перед оспой, которая уносила многие сотни жизней. Олицетворение оспы было широко распространенным явлением. Многие народы подобно киргизам в случае заболевания оспой обращались к образу, олицетворявшему болезнь, с молитвами, ставили для него угощение. Казахи, например, как и киргизы, опасались называть оспу по имени и при заболевании оспой выражались иносказательно, называя болезнь «аулея шыкты» (аулея на тело высыпал) или «котыр шыкты» (чесотка высыпала) и т. д.³³ Казахи представляли оспу в виде дряхлой старухи, с большой косматой головой, которая якобы невидимо входила в юрту и целовала детей, отчего они заболевали оспой³⁴.

Алтайцы и телеуты тоже олицетворяли эту болезнь. Они называли оспу *эне-кижи* (мать-человек), а корь *кор-эне* (корь-мать)³⁵.

Киргизы олицетворяли и лихорадку (*безгек*). Часто они называли ее *илдет*³⁶. Лихорадку представляли себе в образе дряхлого старика или дряхлой отвратительной старухи, которые якобы живут на заброшенных старых стойбищах, зимовках, болотистых местах³⁷. Для предотвращения этой болезни, киргизы носили амулеты (*бой тумар*).

Особый страх испытывали киргизы перед чумой. Во время эпидемии начинались коллективные и частные жертвоприношения, сопровождаемые молитвами, обращенными к этой болезни. На название болезни налагали глубочайшее табу. Иносказательно ее называли *көк көйнөк* (синяя рубашка). Чуму киргизы представляли либо в виде мужчины в синей одежде, либо в виде мальчика в синем, сидящего на бычке³⁸. Они полагали, что если у человека озноб и болит голова, то в него вошла болезнь (*учук*). Существовал ряд магических действий, рас-

³³ А. Алекторов. Болезни киргизов и средства врачевания их. «Оренбургский листок», 1891, № 5.

³⁴ В. Иванов. О суевериях киргиз. «Киргизская степная газета», 1894, № 47.

³⁵ Л. Э. Каруновская. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. В сб.: МАЭ, 1927, т. VI, стр. 32—34.

³⁶ *Илдет* — ар. *болезнь, тяжелая болезнь, недуг* (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 299).

³⁷ Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верования, стр. 36.

³⁸ Полевые записи, № 2, 6, 68.

считанных на то, чтобы испугать, изгнать из тела человека болезнь. Эти действия сопровождались заговорами. Во время заката, сняв с больного головной убор, его сажали у входа в юрту, затем, вынув из огня раскаленные железные щипцы, подносили их очень близко к голове больного и брызгали водой так, чтобы брызги холодной воды, и горячий пар от щипцов обдавали голову больного. Каждый раз больной вздрагивал, с одной стороны, от холодных брызг, с другой стороны, от горячего пара. Перед тем как брызнуть три раза на щипцы и голову больного, женщина, совершавшая эти магические действия, приговаривала:

«Учук, болсоң учуп чык,
кагын болсоң качып чык,
эртеңки учук кечке жетпе»

* * *

«Суудай күркүрөгөнгө бар,
темирдей шыркураганга бар,
өгүздөй өкүргөнгө бар».

или:

«Кара сууга бар,
кара түнгө бар,
мында эмнең бар».

(Если учук ты, вылети
(из тела),
если «кагын»³⁹ ты, — убег,
утренний учук — до вечера
нехвати).

* * *

(Иди к тому, кто бурлит,
как вода,
иди к тому, кто шипит,
как горячее железо,
иди к тому, кто ревет,
как бык).

(К черной речке иди,
к кромешной ночи иди,
на что тебе этот (человек).

После этого женщина трижды проносила над головой больного чашку с водой и заставляла его плюнуть в чашку. Затем она, выйдя из юрты, не оборачиваясь назад, выплескивала воду через плечо, а чашку ставила возле очага вверх дном. Больного, уложив в постель, плотно накрывали. После этого, взяв уздечку (чтобы ее железные части гремели), женщина по три раза касалась ею земли и головы, живота, ног больного. Потом она клала уздечку у ног больного и в таком положении он должен был полежать некоторое время⁴⁰.

У южных киргизов вместо уздечки применяли сито. В конце обряда женщина, стоя у изголовья больного, бросала сито над больным по направлению к выходу,

³⁹ *Кагын* — воспаление легких.

⁴⁰ Полевые записи, № 1, 5, 83, 91.

приговаривая: *Учук болсоң, элгек менен илээшип кет!* (Если ты учук, то следуй за ситом)⁴¹.

Описанные магические действия и заговоры показывают, что киргизы олицетворяли самую болезнь, обращались непосредственно к болезням, просили их, чтобы они покинули больного, совершали магические действия, чтобы испугать, изгнать болезнь. Употребление во время магических действий железных предметов, огня, воды характерно не только для киргизов, они широко применялись в магии и других народов.

Наряду с олицетворением самой болезни, у киргизов существовали представления, согласно которым отдельные болезни, такие, как тиф (*келте*), воспаление легких (*кагын*), желтуха (*сарык*), болезни уха (*булак*) и многие другие, имеют своих духов-хозяев (*дарт ээси*). При таких заболеваниях киргизы наряду с эмпирическим лечением совершали и магические обряды, направленные на умиловивление хозяев болезней.

Всевозможные болезни ушей у детей киргизы связывали с тем, что ребенок по недомыслию загрязнил родник. За это хозяин родника наслал на него болезнь. Чтобы задобрить духа-хозяина родника, мать ребенка готовила разнообразную пищу, в том числе обязательно семь лепешек. Вместе с несколькими женщинами и с больным ребенком она отправлялась к ближайшему роднику. Там стелили скатерть, посередине клали 7 лепешек, в каждую из них втыкали свечу и зажигали. Затем женщины принимались за еду. После окончания трапезы мать брала ребенка и, подойдя к роднику, три раза обмывала водой из него больное ушко. Потом, бросив в родник какую-либо безделушку (чаще всего это была бусинка), трижды повторяла следующие слова: *Булагыңды алып, кулагымды бер!* (Бери свой «булак», верни назад мое ухо). После этого женщины, поспешно собрав свои вещи, должны были уйти с этого места. Обязательным условием было следующее. Возвращаясь, нельзя было поворачивать голову назад, особенно матери с ребенком. Считали, что в противном случае дух-хозяин родника снова наслет эту болезнь.

У киргизов существовал еще один обряд, совершаемый при заболеваниях ушей. В свежую почку животного

⁴¹ Полевые записи, № 27.

(лучше овечью), втыкали сорок коротеньких палочек (*шиш*) и подвязывали ее к *жел боо*⁴². Полагали, что когда высохнет почка, исчезнут и выделения из уха⁴³. У южных киргизов больное ухо ребенка трижды обрызгивали водой изо рта, а затем трижды прикладывали к уху щенка⁴⁴.

Касаясь представлений киргизов об этой болезни, Ф. Поярков пишет: «Болезнь эту кара-киргизы приписывают коварным пронкам дьявола, который посылает одного из мелких, подчиненных ему чертенят под видом мухи «челемче» для того, чтобы украсть мозг человека, ближайший путь к которому, по понятию киргизов, лежит через ухо. Болезнь эта довольно распространена среди кара-киргизов. Лечат же таким образом: зажигают два «чирака» (лучины), подле которых ставят ключевую воду и заставляют несколько раз кланяться этой воде, после чего ею же промывают ухо. Так делают несколько раз»⁴⁵.

По поводу ряда болезней у киргизов существовали поверья, согласно которым можно было переводить духов-хозяев болезней в другие предметы или вообще изгонять. Например, заболевшего желтухой «лечили» следующим образом: одевали его во все желтое, затем брали желтую шелковую нить, соответствующую росту больного. Сложив ее несколько раз, продевали через желтую бусинку и надевали больному на шею. Перед постелью больного в медный таз с водой клали живых рыб, на которых больной должен был смотреть. Полагали, что чем усерднее он будет смотреть, тем быстрее его болезнь перейдет на рыб. Сеанс «лечения» заканчивался следующим образом. Кто-нибудь из семьи больного тайком уводил у соседей козленка. Его резали и еще теплой шкурой накрывали больного, а мясо варили. Больной должен был лежать до тех пор, пока мясо козленка сварится и его накормят мясом и бульоном⁴⁶.

⁴² Веревки, идущие от дымового отверстия в юрте (тундук) вниз и служащие для укрепления юрты во время ветра.

⁴³ Полевые записи, № 5, 8, 67.

⁴⁴ Там же, № 17, 18.

⁴⁵ Ф. Поярков. Кара-киргизские легенды, сказки и верования, стр. 38.

⁴⁶ Полевые записи, № 1, 8, 87.

Для некоторых болезней существовали специальные заклинания (*дарым*), известные лишь особым лицам (*дарымчы*). При укусах змей, скорпионов, рожистых воспалениях и других болезнях применялись специальные заговоры (*бадик*).

Множество текстов этих заговоров собрано Каюмом Мифтаховым⁴⁷, Ибраем Абдрахмановым⁴⁸, Абдыкалыком Чоробаевым⁴⁹ и другими.

Многие из этих заговоров состоят из рифмующихся, но ничего не значащих словосочетаний, либо из вовсе непонятных слов, но в них все же можно уловить мысль, что говорящий высказывает угрозы, стремится переселить болезнь в различные предметы, объекты природы, в животных и т. д.⁵⁰

Приводим один из наиболее понятных текстов заговора, произносимого при рожистых воспалениях (*тилме*).

«Көч, көч бадик көчүрөйүн,
Көчпөсөн бадик атың өчүрөйүн
Кызыл десең табылгынын
жүзүнө көч.

Сулуу десең кытайдын
кызына көч!

Кыйырга көч!
Кыйыр отун оттогон сыйырга
көч.

Бийикке көч!
Бийик отун оттогон кийикке
көч!

Будурга көч!
Будур отун оттогон бугуга көч!
Аралга көч!
Арал отун оттогон маралга
көч!⁵¹

(Переселяйся, бадик,
переселяйся,
Либо твоё имя, «бадик»,
сотру.

Если красное тебе угодно, —
Переселяйся в таволгу,
Если красивая по душе, —
Переселяйся в дочь китайца!
На гребень горы переселяйся!
В пасущуюся на гребне горы
корову переселяйся!

На высоту переселяйся!
В пасущегося на высоте
кийика переселяйся!
На холм переселяйся!
В пасущегося на холме оленя
переселяйся!

На остров переселяйся!
В пасущегося на острове
марала переселяйся!

При произнесении заговора совершался своеобразный обряд. Вокруг больного и дарымчы сажали сорок деву-

⁴⁷ К. Мифтахов. Дарымдар. РФ, инв. № 203, стр. 32—35.

⁴⁸ И. Абдрахманов. Кыргыз элинин урп-адаты. РФ, инв. № 330, стр. 3—4.

⁴⁹ А. Чоробаев. Бадик. РФ, инв. № 1569, стр. 37.

⁵⁰ Большой материал о способах «лечения» болезней путем переселения их в то или иное животное приведен в работе Д. К. Зеленина «Культе онгонов в Сибири». (М.—Л., 1936).

⁵¹ К. Мифтахов. Дарымдар, стр. 32.

шек, одетых во все пестрое (с преобладанием ярко-красных, синих и желтых тонов). Это делали для того, чтобы очаровать духа болезни и затем выселить его.

Помимо *бадик* существовало еще заклинание, называемое *албын*. Его произносили при удушье (*түтөк*), горной болезни, вызываемой разреженным воздухом, а также при падеже лошадей от болезни, называемой *тели*. По представлению киргизов, эти болезни имели духа-хозяйку в образе красивой девушки. Поэтому текст заклинания почти сплошь состоял из бранных и неприличных слов. Полагали, что услышав такое заклинание, дух-хозяйка болезни устыдится и убежит.

Если человек страдал эпилепсией, единственный способ излечения её видели в «переселении» болезни в животное. Самыми подходящими для этого считали козу или какое-либо другое любимое животное больного, за исключением лошади, так как киргизы полагали, что она произошла от ветра (*желден бүткөн*). «Лечение» заключалось в следующем. К постели больного приводили козленка, знахарь произносил соответствующее заклинание, а хозяйка дома, взяв белый платочек, обмахивала им голову козленка. Когда заклинание заканчивалось, две передние ноги козленка трижды поднимали и опускали. Затем, проведя козленка три раза вокруг больного и повязав ему на шею амулет, украшенный разноцветными бусинками, отпускали его в стадо. Этот обряд назывался *ыйык көтөрүү* (освящение животного). Освященного козленка нельзя было резать, а также бить и ругать, только тогда больной легче перенесет болезнь⁵².

Существовали и другие способы «переселения» духов болезней. После перенесенного нервно-психического заболевания некоторые больные долго не могли прийти в нормальное состояние. Полагали, что это происходит в результате воздействия духов, оставшихся в теле больного. Этих духов пытались «переселить» следующим образом. Череп лошади ставили перед больным. Мулла или кто-то другой, знавший заклинание, произносил его. Произнося заклинание, он каждый раз делал знаки на черепе. К концу заклинаний череп был весь испещрен пятнами краски: синей, желтой, черной. Считали, что яркими красками, которые якобы любят духи, можно выманить

⁵² Полевые записи, № 5, 52, 95.

их из тела больного. Затем череп несли к развилке семи дорог и там бросали⁵³. Таким же способом «переселяли» духа детской болезни, называемой *куу далы* или *далысы жабышкан* (парализованная лопатка). Но при этом «лечении» этой болезни вместо черепа лошади раскрашивали череп собаки⁵⁴.

Более сложные приемы «переселения» духов болезней применялись для лечения бесплодия. Таких женщин обычно называли *илээшкени бар* (у нее имеется приставший дух). «Переселением» духа занимались чаще всего шаманки либо знахарки (*эмчи-домчу кемпир*). Знахарка брала череп собаки и раскрашивала его. Кроме того, перед больной ставили две куклы, одетые в мужскую и женскую одежду. Затем, прочитав соответствующее заклинание, знахарка брала эти предметы и несла к развилке дорог. Там она сажала на череп кукол и, не оборачиваясь назад, убегала домой⁵⁵.

Чтобы нанести вред какой-нибудь женщине, череп и кукол могли подбросить у входа в юрту. Полагали, что если хозяйка юрты первая увидит их, дух «переселится» в нее.

Существовал и другой способ «переселения» духов, вредивших деторождению. В данном случае духов переселял шаман (*бакшы*). Резали козу и, съев мясо, не выкидывали ни одной косточки, а складывали их в кучу перед женщиной, из которой хотели изгнать злой дух. Затем бакшы читал заклинание, после чего все кости клали в шкуру зарезанной козы, снятую чулком, вливали туда кровь животного. Бакшы увозил шкуру на кладбище и закапывал там⁵⁶.

Все эти обряды были направлены на «переселение» *көчүруу* (духов болезней) в животных и в различные предметы. Существовала целая категория «специалистов переселения» духов болезней: от *эмчи-домчу кемпир* до шамана и муллы. Несмотря на то, что у казахов⁵⁷,

⁵³ Полевые записи. № 8, 9.

⁵⁴ Там же, № 1, 5, 85.

⁵⁵ Там же, № 1, 5, 32, 37.

⁵⁶ Там же, № 28, 32, 39.

⁵⁷ Карутц. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. СПб., 1910, стр. 127—128.

узбеков⁵⁸, уйгур⁵⁹ и некоторых других народов подобные функции выполняли шаманы, нам думается, что и шаманство, и представления о злых духах — суть позднейшие наслоения над древними знахарскими представлениями и анимистическими идеями (олицетворение болезней, представление о духах-хозяевах болезней).

Не меньше опасений, нежели вредоносные духи, вызывал «дурной глаз», против которого также существовал целый ряд предохранительных и «лечебных» действий.

Болезнь и даже смерть во многих случаях объясняли следствием сглаза (*көз тийүү*). Считали, что восхищенного взгляда любого человека, обращенного на привлекательного ребенка или на человека, отличающегося умом или красивой внешностью, было достаточно, чтобы они заболели. Этот вид сглаза у киргизов назывался *сук*⁶⁰, *сугу түшүү*. Самым страшным, по представлению киргизов, был взгляд людей, в глазах которых были черные пятна. Тело их якобы было черное. Считали, что взгляд такого человека обязательно приводил к смертельному исходу, если вовремя не был совершен соответствующий обряд.

Верили также в магическую силу проклятия (*каргыш*). Полагали, что некоторые люди способны наносить вред магической силой слова. Такие люди якобы имели на языке бородавку (*тилинде сөөлү бар*). Считали, что к магическим заклинаниям они прибегали редко, так как боялись окружающих. Желая причинить вред кому-либо, они брали камень голубого цвета, садились на него и произносили проклятие (*көчүгүн көк ташка коюн каргайт*). Это проклятие, по представлению киргизов, было самым страшным. Существовало поверье, по которому при произнесении проклятия необходимо было сжечь волчье сухожилие⁶¹, и у человека, которого проклинали, начнут растягиваться сухожилия, и он на всю жизнь останется калекой.

⁵⁸ Н. С. Лыкошин. Полжизни в Туркестане. Пг., 1917, стр. 392—393.

⁵⁹ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. МАЭ, т. V, вып. 1. Пг., 1918, стр. 6.

⁶⁰ *Сук* — зависть; злое существо в образе женщины, живущее в воде (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 662).

⁶¹ Это поверье широко распространено и у узбеков и бурят. См.: Л. П. Потапов. Волк в народных поверьях. КСИЭ, вып. XXX. М., 1958, стр. 141.

О широком бытовании у киргизов в прошлом веры в проклятие свидетельствуют многочисленные фольклорные материалы. Трагические последствия имели проклятие, которому предала коза «Сурэчки» Коджоджаша, героя одноименной поэмы⁶², а также проклятие Теитбека, обращенное к его сыну Курманбеку, в поэме «Курманбек»⁶³.

Представления, связанные с вредоносной магией, особенно стойко сохранялись среди женщин. Многие старые женщины срезанные волосы, ногти тщательно прятали. Одни объясняли это так: *Биздин чоң энелерибиз катуучу экен биз деле ошолор сыяктуу* (Наши бабушки прятали и мы прячем); другие по-иному: «Прятали, чтобы не топтали, человеческие ноги, иначе у человека, которому принадлежали эти волосы, будет болеть голова». По-видимому, волосы, ногти, зубы прятали для того, чтобы они не попали в руки человека, который задумал бы с их помощью нанести «порчу». К этой же категории относится обряд, о котором сообщила Калый Орузбаева⁶⁴. По той же причине послед (*тон*) всегда отдавали самой близкой родственнице роженицы, которая закапывала его где-нибудь. Желая повредить роженице, мог выследить место, куда закапывался послед, взять его и высушить на черном камне. После этого якобы женщина не могла иметь детей⁶⁵.

Кроме названных вредоносных духов в киргизской демонологии представлены и добрые духи. Это покровители диких жвачных животных, называвшиеся *кайберен* (*кайп* или *кайып*, *кайп эрен* или *кайып эрен*)⁶⁶. Киргизы полагали, что кайберен охраняет горных животных и способствует их размножению, истребление их вызывает его гнев. Поэтому охотники, отправляясь на охоту, и во время нее, спрашивали удачу у кайберена.

В настоящее время даже самые старые люди не совсем отчетливо представляют, в чем выражалось покровительство кайберена по отношению к животным и людям.

⁶² Кожожаш. Фрунзе, 1956, стр. 97—99.

⁶³ Курманбек. Фрунзе, 1970, стр. 87—89.

⁶⁴ Полевые записи, № 102.

⁶⁵ Повредить роженице в последующем деторождении могли и так: в послед клали камень и зарывали его в таком виде. См.: С. М. Абрамзон. Рождение и детство..., стр. 101.

⁶⁶ К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 318.

Тем не менее, согласно сообщениям, полученным от информаторов⁶⁷, можно составить себе общее представление об образе кайберена. Кайберены обитают в горах. Являясь покровителями горных животных, они в то же время выступают в роли хозяев горных урочищ, в которых обитают эти животные. Поэтому киргиз, оказавшийся в опасности во время пребывания в горах, обращался к кайберену со словами: *Айланайын кайберен, кырк-чилтен колдо!* (Да кружусь, кайберен, кырк-чилтен, помоги!).

Представление о кайберене как о покровителе животных как бы переплелось с верованием в существование духов-хозяев гор, а также с образом *чилтен*. Киргизы считали, что кырк-чилтен, как и кайберен, обитают в горах и покровительствуют людям. Их бывает сорок (*кырк*), отсюда и название *кырк-чилтен*⁶⁸. О них существует следующее предание. Жили старик со старухой, детей у них не было, несмотря на то, что всю жизнь они молили об этом бога. Когда они уже совсем состарились, бог дал им сорок детей, но они не могли ухаживать за ними. Старик и старуха отнесли детей в горы и оставили там. Их вскормили и вырастили кайберены. Эти сорок детей превратились в незримых покровителей людей⁶⁹.

Как отмечено выше, само слово *кайберген* состоит из двух частей: *кайн*⁷⁰ и *эрен*⁷¹. Образы эрен и чилтен представлены и у других народов Средней Азии. Характерно, что у киргизов, в хозяйстве которых преобладало скотоводство и которых окружал горный ландшафт, эрен и чилтен выступали как покровители горных животных. У узбеков, таджиков и туркмен, основным занятием которых было земледелие и скотоводство, а в хозяйстве боль-

⁶⁷ Полевые записи, № 1, 7, 47, 56.

⁶⁸ *Чилтен* — ир. (или (*кырк чилтен*) миф. *чилтаны* — сорок существ, якобы незримо живущих среди людей и обладающих сверхъестественной силой (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 962). См.: М. С. Андреев. Чилтаны в среднеазиатских верованиях. В сб.: В. В. Бартольд. Ташкент, 1927, стр. 334—343.

⁶⁹ Полевые записи, № 1, 4, 23, 98.

⁷⁰ Ср. *кайн* — ар. *скрытый, незримый* (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 324); *эрен* — *сильный, мужественный; герой, молодец* (там же).

⁷¹ *Эрен* у туркмен обозначает «святого» вообще. См.: С. Демидов. О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен. Тр. Ин-та истории, археол. и этногр. АН Туркм. ССР, т. VII. Ашхабад, 1963, стр. 122—123.

шую роль играло орошение, они были покровителями и распределителями водной фауны⁷².

* * *

На охарактеризованные демонические образы наложила свой отпечаток стадильность мифологического мышления. Поэтому в одном и том же образе сконцентрировались совершенно различные по характеру представления. Так, если кара албарсты рассматривается как злой демон, вредящий женщинам во время родов, что связывает его с образом Умм-ус-сабиян, то сары албарсты, очевидно, представляет другую область демонологии, в которой представлены существа, наносящие вред любому человеку. Не случайно и внешний облик этих демонических существ во многом различен. Переплетение пережитков различных религиозных систем особенно наглядно выступает в демонических образах, связанных с олицетворением болезней, а также в представлениях о кайберене.

⁷² Г. П. Снесарев. Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. Мат-лы Хорезм. экспед., вып. 4. М., 1960, стр. 200; С. Демидов. О пережитках верований..., стр. 122—123.

ШАМАНСТВО И ШАМАНСКИЙ КУЛЬТ

В религиозных воззрениях киргизов в прошлом существенное место принадлежало анимистическим идеям и вытекающим из них представлениям, связанным с шаманством. Эти представления во многом аналогичны тем, которые отмечены исследователями и наблюдателями жизни и быта у казахов, поэтому проводимая ниже общая характеристика казахского шаманства, которую дает Ч. Ч. Валиханов, может быть в значительной мере отнесена к шаманству киргизскому: «...у киргизов оно (шаманство. — Т. Б.) смешалось с мусульманскими поверьями и, смешавшись, составило одну веру, которая называлась мусульманской, но [они] не знали Магомета, верили в аллаха и в то же время в онгонов, приносили жертвы на гробницах мусульманским угодникам, верили в шамана и уважали магометанских ходжей. Поклонялись огню, а шаманы призывали вместе с онгонами мусульманских ангелов и восхваляли аллаха. Такие противоречия нисколько не мешали друг другу, и киргизы верили во все это вместе... Основой этой смешанной веры служило шаманство»¹. О том, что шаманство получило довольно большое развитие у киргизов в свое время писали многие путешественники, посетившие Киргизию, а также представители местной администрации и интеллигенции.

По свидетельству более ранних источников, относящихся к тюркоязычным народам и племенам, которые можно рассматривать в числе отдаленных предков современных киргизов, шаманизм у этих народов составлял, по-видимому, основу религиозного мышления. Так, по свидетельству Тан Шу, древние киргизы «шаманов

¹ Ч. Ч. Валиханов. Собр. соч. в пяти томах, т. 1. Алма-Ата, 1961, стр. 470.

называют ган (кам)»², слова же Абу-Дулефа о «молитве и мерной речи» у тех же киргизов, по мнению В. В. Бартольда, относятся к шаманству³.

Большой интерес представляют сообщения автора Х в. Гардизи о «фагинунах» у древних киргизов, которые при исполнении обрядовой музыки лишались сознания, а когда приходили в себя, якобы предсказывали все, «что произойдет в том году: о нужде и изобилии, о дожде и засухе, о страхе и безопасности, о нашествии врагов»⁴.

Любопытно то, что некоторые из этих особенностей «фагинунов»; которые, по всей вероятности, были шаманами, характерны и для киргизских шаманов в недавнем прошлом. Они также приводили себя в состояние экстаза, теряли сознание, предсказывали будущее.

Киргизские шаманы назывались *бакшы*⁵. Ф. В. Поярков дает следующую характеристику киргизских шаманов: «Лица, знающиеся с правильными или ручными джиннами, называются бакшы и только тот настоящий или истинный бакшы, кто овладевает джиннами вполне, т. е. овладевает способностями и знаниями и может поэтому вызвать своих джинов во всякое время, когда только он найдет это нужным и необходимым»⁶. Шаманами могли быть и мужчины и женщины. Последних называли *бубу*. Но это название имело распространение только в Северной Киргизии. В этой связи можно напо-

² Н. Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена, т. I. М.—Л., 1950, стр. 353.

³ В. В. Бартольд. Киргизы. Соч., т. II, ч. I. М., 1963, стр. 495.

⁴ В. В. Бартольд. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью 1853—1854 гг. Собр. соч., т. IV. М., 1965, стр. 132.

⁵ *Бакшы* — санскр. этн. *шаман*, *бахшы*, *знахарь*, *лечащий болелзи* якобы изгнанием духов...; *кара жиндуу бакшы* — шаман, неистовствующий во время сеансов (лижущий раскаленное железо, колющий себя ножом и т. п.); *беркон бакшы* или *дөөкөр бакшы* — искусный бакшы (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 101), ср. *беркон* — ир. *знахарь*, *заклинатель духов*; *дөөкөр* — смелый, решительный (там же, стр. 130, 199). Очевидно «беркон» равнозначно узбекско-таджикскому «порхан» в значении шаман, шаманка.

⁶ Ф. В. Поярков. Из области киргизских верований. Джинны. ЭО, кн. XX, № 1. М., 1894, стр. 95.

нить, что у монголов шаманов мужчин называли *бөө*⁷. Вполне вероятно, что и киргизок-шаманок в далеком прошлом называли так же, но позже под влиянием ислама этот термин был переосмыслен. Хотя современный термин *бюбю* имеет иранское происхождение, он, возможно, с течением времени заменил собой древнее *бөө*.

Главной функцией киргизских шаманов в конце XIX века, как это правильно отмечает Ф. В. Поярков, было «лечение душевнобольных»⁸. Кроме того, он указывает, что киргизский шаман «предсказывает счастье и несчастье, узнает будущее, отгадывает воров, указывает где и как можно найти украденное и т. п.»⁹. Но функции прорицателя не играли первостепенной роли в деятельности киргизских шаманов. О том, что все более или менее известные шаманы «обладали» даром прорицателя, ясновидца, известно из многочисленных собранных нами сведений. Приведем некоторые из них.

В роде кудайменде (племя саяк) была известная шаманка по имени Кубул. Она принадлежала к категории черных бакшы (см. о черных и белых бакшы ниже). Ей приписывали не только необыкновенную способность изгонять злых духов из тела больного, но и способности прорицательницы. Как-то ее пригласил посмотреть своего сына известный бай Кёк-кёз, живший в местности Дён-Тала (современный Тонский район). Собралось очень много людей. Во время перерыва между шаманскими камланиями некоторые стали интересоваться ее способностями к пророчеству. Тогда она сказала по поводу дальнейшей судьбы красивого молодого человека, единственного сына здешнего богача Кетиркея следующее:

«Кендирдей бели чоюлган
бетинен каны оюлган.

«Кендирбей бели чоюлган
өлсө дагы күзү өлөт».

(Как конопля, с изящной
талией, с красивым личиком,
как кровь, умрет кетиркеев
Уку¹⁰, если умрет, то осенью).

⁷ К. В. Вяткина. Монголы Монгольской Народной Республики. Восточно-Азиатский сборник. Тр. Ин-та этногр. АН СССР, т. X. М.—Л., 1960, стр. 254.

⁸ Ф. Поярков. Джинны..., стр. 96.

⁹ Ф. Поярков. Джинны..., стр. 97. Подобно киргизским казахские шаманы, наряду с лечением нервнoбольных занимались и предсказанием будущего. А. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. Этногр. изв., ч. III. СПб., 1832, стр. 62.

¹⁰ Уку — имя сына Кетиркея.

Тогда ее спросили, выздоровеет ли сын Кёк-Кёза, которого она приехала лечить. Ответила она: *Бул баласы өлөт, жана уулу жана өлөт* (Этот сын умрет, еще умрет и следующий сын). Разгневанный Кёк-Кёз сказал ей: «Если уж ты такая предсказательница, то скажи, когда и где умрешь?». Она ответила: «О, ты не беспокойся, умру я вдали от родных и близких, в голоде и холоде!» (*Ач бел, куу жолдо*)¹¹.

Шаману Сагымбаеву также приписывали способность предсказывать чью-либо смерть, рождение мальчика или девочки, приезд близких и т. д. Джылкыбай Кушпеков рассказал, что его отец мог узнать, умрет или выздоровеет больной, заболеет ли кто-нибудь из его близких, находящийся вдали, предвидеть, какие печальные или радостные вести ожидают его родных. Шаманы Кыяс и Кокулай также утверждали, что они могли предсказать судьбу человека, рассказать о его прошлом и будущем. Шаманка Кокулай якобы заранее узнавала, кто заболел и какой болезнью, и зачастую приходила на помощь сама, без всякого приглашения.

Вполне очевидно, что функции «прорицателя» были свойственны киргизским бакшы.

Приемы предсказаний южнокиргизских и северокиргизских шаманов были различны. Последние обычно предсказывали, не прибегая к помощи предметов, тогда как южнокиргизские шаманы использовали при этом зеркало. Например, во всех сообщениях о шамане Сагымбае говорилось, что он предсказывал, глядя в зеркало. Шаманы Кыяс и Кокулай также пользовались зеркалом. О применении зеркал восточнотуркестанскими шаманами при гадании писал в свое время С. Е. Малов¹². Хотя способы предсказания были различны, и те и другие шаманы считали, что они предсказывают при помощи своих духов.

Высказанное в литературе мнение о том, что «функции прорицателей, по-видимому, уже давно перешли у киргизов к особой категории лиц, обладающих, однако, всеми присущими шаманам признаками»¹³, не совсем

¹¹ Полевые записи, № 2, 7.

¹² С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. В сб.: МАЭ, т. V. Пг., 1918, стр. 4—5.

¹³ См.: С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства в старом быту у киргизов. КСИЭ, вып. 30, 1956, стр. 144.

точно, хотя известная связь между шаманами и юродивыми (*думана*), которых имел в виду автор, несомненно существует. Тем и другим приписывают способность «ясновидения» или, как выражаются киргизы, *көзү ачык*. В этой связи в представлении киргизов произошло как бы слияние способностей шамана и думана к прорицанию. В то же время киргизы ясно различали шамана и думана. Последние бродили по аилам, не имея семьи, дома, нередко жили возле так называемых священных мест, возле могил «святых», собирали подаяние. Одеждой им служили отрепья, на голове они носили непременно высокую шапку из лебяжьей шкуры (*куу тери калпак*), так называемую *кулө*, суму через плечо (*кульбоор*), в которую складывали подаяние. В руках думана носил палку с металлическими подвесками, называющуюся *аса-муса*. Киргизы относились к ним с насмешкой. Когда ругали грязных и непоседливых детей, говорили: *Думанадай болуп тентип, кайда жүрөсүң?* (Где ты бродишь, как думана?).

Вот как описывает думана в своих путевых заметках Н. А. Северцов: «На нашем ночлеге у устья Он-Арчи в Оттук мы встретили довольно замечательного каракиргизского думана, или юродивого, верхом на предрянной тощей лошаденке, в коротком худом халате, сшитом из заплат, босого, с кожаным поясом, сумой и железной палкой с колокольчиками, и с колокольчиками же на высокой остроконечной шапке. Он жил подаянием, отчасти юродствовал, отчасти предсказывал будущее, несколько был и знахарем»¹⁴.

Тем не менее остается несомненной связь идеологии суфизма, представителями которого и были думана, с идеологией шаманства. Это подтверждают, по информации Борбы Шигаева, слова духа, сделавшего его своим избранником: «Будь думаной, возьми палку (*аса*)..., надень-ка *кулө*»¹⁵. В некоторых шаманских призываниях встречаются имена суфийских святых.

Киргизы различали две категории шаманов: черных шаманов (*кара бакшы*) и белых шаманов (*ак бакшы*). Северные и южные киргизы по-разному понимали свой-

¹⁴ Н. А. Северцов. Путешествие по Туркестанскому краю. М., 1947, стр. 246.

¹⁵ С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства..., стр. 145.

ства черных и белых шаманов. По представлениям северных киргизов, самыми могущественными были черные шаманы¹⁶. Только черный шаман мог изгнать из тела больного вселившегося в него злого духа-джинна посредством различных манипуляций: становясь на раскаленное железо, острым ножом ударяя себя и больного, якобы отделяя у больного голову от туловища и т. д. Белый же шаман, согласно представлениям северных киргизов, в значительной мере знахарь, занимающийся лечением всевозможных болезней, но не выполняющий сложных действий, которые были характерны для черного шамана.

У южных киргизов представления о черных и белых шаманах довольно смутны, но они считали более могущественными белых шаманов. Во всяком случае раньше разграничение между черными и белыми шаманами было, по-видимому, более отчетливым, хотя в функциях тех и других было много общего.

Судя по пережиткам шаманства у северных киргизов, они испытывали особый страх перед черными шаманами, тогда как белых шаманов совсем не боялись. Могущество черных шаманов они видели в том, что эти шаманы не только были способны изгнать из тела больного злых духов, но при желании могли их наслатъ на других людей. Черные шаманы сеансы «лечения» проводили только ночью.

На основе обобщения большого количества фактов, относящихся к пережиткам первобытной дуальной родовой организации у народов Сибири, А. М. Золотарев пришел к выводу, что деление на черных и белых шаманов является отражением этой древней дуальной системы¹⁷. Если учесть, что и у киргизов в недалеком прошлом были отчетливо выражены следы фратриального деления племен¹⁸ (деление на он и сол, деления «правого крыла» на адигине и тагай), то и деление киргизских шаманов на белых и черных вполне согласуется с выска-

¹⁶ На то, что киргизы считали черных шаманов наиболее сильными, указывает ряд исследователей. См.: С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства..., стр. 147; К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 101.

¹⁷ А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964, стр. 238—246.

¹⁸ См.: С. М. Абрамзон. К семантике киргизских этнонимов. СЭ, 1946, № 3, стр. 125.

занным положением. Однако в литературе по данному вопросу имеется и другая точка зрения. Она представлена, в частности, в работе Д. К. Зеленина¹⁹. Он считает, что расчленение шаманов на категории белых и черных — явление сравнительно позднее, результат высокого развития шаманства. Доказательство этому Д. К. Зеленин видит в том, что такое деление шаманов было особенно отчетливым у якутов и бурят — народов более развитых в социально-экономическом отношении.

В киргизском шаманстве, как и в сибирском, и в центральноазиатском, приобщение к шаманскому служению было обычно связано с болезнью, с принуждением²⁰. По многочисленным устным сведениям об известных шаманах конца XIX в. — Сагынбае (относившем себя по происхождению к племени кутчу), Мergenтае (из племени мундуз), Томо (из племени саяк), Таштане (из племени сарыбагыш) и многих других, которых знали далеко за пределами их племен, все они, как правило, начиная с детства, страдали различными нервно-психическими заболеваниями. У них отнимались ноги, они глохли, слепли, видели мучительные сны. Являвшиеся к ним духи якобы заставляли их стать шаманами. В случае отказа духи угрожали погубить или парализовать их. Как говорили сами шаманы, они страдали до тех пор, пока не становились шаманами. В период своей болезни шаман чувствовал огромное облегчение и даже приподнятость духа, если он посещал шаманские камлания.

По свидетельству Джылкыбая Кушпекова, у его отца Кушпека (известного шамана из племени саяк) с юных лет болели левая рука и нога. На него часто нападала такая тоска, что ему хотелось умереть. Однажды он даже повесился, но его вовремя спасли. Когда ему было лет 20, он поехал в горы. Подъезжая к Манжила²¹, он

¹⁹ Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.—Л., 1936, стр. 394—398.

Как сообщил нам Л. П. Потапов, он также придерживается мнения о позднем появлении деления на черных и белых шаманов.

²⁰ Обширные сведения о способах получения шаманского дара у тюркоязычных племен содержатся в работе Н. П. Дыренковой «Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен». МАЭ, т. IX. Л., 1930.

²¹ Манжила-ата — одна из известных в Принссыккулье святынь.

потерял сознание. Ему показалось, что к нему в это время подошел белый верблюжонок (*ак тайлак*), «хозяин» этой святыни, и потребовал, чтобы он стал шаманом. Придя в себя только утром, он почувствовал, что очень болен. Вернувшись домой, Кушпек пролежал в постели два месяца. Во время болезни и днем и ночью к нему являлся ак тайлак и уговаривал его стать шаманом. Порою он угрожал, что в случае отказа Кушпека разобьет паралич или он умрет. Лишь тогда, когда согласился стать шаманом, он поправился²².

Пользовавшаяся известностью шаманка Королу (из племени сарыбагыш) с детства страдала припадками эпилепсии (*талма*), и никакое лечение не давало желаемых результатов. Так она страдала до тех пор, пока не стала шаманкой²³.

Бывшая шаманка Кокулай (из племени кутчу, Южная Киргизия) рассказывала, что она вынуждена была бросить школу, закончив всего 3 класса, в возрасте 14 лет, ибо очень много болела. Когда ей исполнилось 15 лет, у нее отнялись ноги. По ее мнению, она выздоровела только благодаря лечению шамана. При посещении шаманских «игр»²⁴, она чувствовала возбужденность и даже испытывала желание «играть» самой. Из этого она и ее родители сделали вывод, что ее мучают шаманские духи и что когда-нибудь они вынудят ее стать шаманкой. Между тем состояние ее здоровья все ухудшалось. Только совершив обряд посвящения в шаманки, она-де выздоровела.

У бывшего шамана Кыяса (из племени адигине) с детства были припадки эпилепсии. Он терял сознание и лежал без чувств, а иногда во время болезни бежал к могилам, священным местам или просто в поле. Он уверовал в то, что его впереди ждет шаманская деятельность. Впоследствии он стал белым бакшы.

На момент длительной болезни и принуждения буду-

²² Полевые записи, № 15.

²³ Там же, № 103.

²⁴ Как сами шаманы, так и население называло шаманские сеансы «лечения», камлание — «играми» (*ойун*). См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский еловарь, стр. 562; *ойно* — уст. (о бакши, шамане) камлать, стр. 563; *бакшы ойно*т — уст. **устроить сеанс камлания шамана**. По сообщению Л. П. Потапова, якуты своих шаманов называют «оюн» (по-якутски звучит «оуун»).

ших шаманов к шаманству указывают в своих работах С. М. Абрамзон²⁵ и С. И. Ильясов²⁶.

Подобный мучительный этап, как предпосылка шаманского служения, характерен и для казахского шаманства²⁷. Казахский баксы, как и киргизский бакшы, становился шаманом принудительно²⁸.

Момент принуждения отмечен также в пережитках шаманства у оседлого населения Средней Азии. Это ярко видно в избрании к служению «фольбин»²⁹. «Фольбин» мог стать не всякий. Происходило это таким образом. Считали, что если пери влюблялась в женщину или просто наметит ее себе в жертву, женщина начинала болеть, у нее отнимались ноги, она глохла и слепла. Тогда к ней являлась пери и говорила, что она должна стать «фольбин». Если женщина не соглашалась, болезнь продолжалась. Обычно это длилось до тех пор, пока упорство женщины не бывало сломлено и она не смирялась³⁰.

По существовавшему у киргизов представлению, за нежелание принять на себя шаманское служение духи жестоко наказывали избранного. По сообщениям ряда лиц³¹, шаманка Калийпа Чумекеева (из племени саяк) приняла свой шаманский дар по принуждению, но лечить больных она не желала, за это сначала духи лишили ее зрения, а вскоре она умерла. Ш. Токторбаев³² рассказывал, что его сестра Бурулкан с детства страдала эпилепсией. Во время приступов она во рту держала что-то блестящее, говорила, что это серебряное колечко. По ее словам, духи показывали ей сказочные места и уговаривали ее стать шаманкой. Но она всегда время отказыва-

²⁵ С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства..., стр. 145, 147.

²⁶ С. И. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов. Тр. ИЯЛИ, вып. I. Фрунзе, 1945, стр. 183.

²⁷ О. А — ов. Баксы и дуане. «Киргизская степная газета», 1894, № 36.

²⁸ А. Е. Алекторов. Баксы (из мира киргизских суеверий). ИОАИЭ, т. XVI, вып. I, 1900, стр. 32.

²⁹ Шаманов и шаманок у узбеков и таджиков называли «фольбин» или «порхан», у туркмен и каракалпаков — «порхан» (у туркмен шаманами могли быть только мужчины).

³⁰ А. Л. Троицкая. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана. Бюлл. САГУ, вып. 10. Ташкент, 1925, стр. 145—146.

³¹ Полевые записи, № 1, 87.

³² Там же, № 69.

лась. Ее духи убедились в том, что она никогда не согласится стать шаманкой и за это наказали ее — у нее провалился нос, она стала безносой (*бучук*).

Казахи также считали возможной кару со стороны духов. Случаи жестокой расплаты, даже смерти, за отказ служить духам у алтайцев, шорцев и якутов подробно описаны Н. П. Дыренковой³³.

Таким образом, избрание в шаманы у киргизов, как и у многих народов Средней Азии, Алтая и Сибири, протекало мучительно, шаманский дар они получали вопреки своему желанию. О важной роли элемента принуждения в акте избрания шамана писал Л. Я. Штернберг³⁴.

Сведения об активной форме приобретения шаманского дара киргизов пока отсутствуют. В отношении казахов некоторые такие указания имеются. Многие совершенно здоровые, т. е. не предрасположенные к шаманству, люди старались сделаться баксы. Тем не менее эти старания часто оказывались тщетными вследствие того, что требовались суровая подготовка и приучение организма к перенесению физических страданий. Нужно было также пройти обучение у опытного шамана, причем за это надо было платить³⁵.

Обряд посвящения в киргизском шаманстве был не так сложен, как в сибирском. Но все же этот момент играл некоторую роль, поскольку с ним был связан ожидаемый конец многолетних мучений, тяжелых переживаний. Пока человек не проходил этого обряда, он не мог стать шаманом. Обряд посвящения, или, как его называют киргизы, *көзүн ачуу*³⁶, в киргизском шаманстве связан не только с тем, что после посвящения бакши начинает видеть своих духов, но и в известной мере с наставлением, обучением его шаманской практике.

Так, упомянутая шаманка Кокулай, когда настала необходимость совершения обряда посвящения, отправилась с матерью к известной старой шаманке Айымкан,

³³ Н. П. Дыренкова. Получение шаманского дара..., стр. 276—278.

³⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 142.

³⁵ О. А. — ов. Баксы и дуане.

³⁶ *Көзүн ачуу* буквально «открывание глаз». Ср.: *козу ачык* — 1) ясновидящий, прозорливец; 2) здравомыслящий; 3) еще не достигший совершенства бакши (К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 415).

которая жила в селении Ооган поблизости от Базар-Кургана (современная Ошская область). Они взяли живую овцу, 5 метров атласа и угощение. В течение месяца Кокулай находилась около шаманки, вместе с ней участвовала в ее шаманских «играх», обучалась шаманскому искусству. В конце месяца старая шаманка зарезала привезенную овцу и пригласила людей. После того как мясо было съедено, шаманка взяла *теспе*³⁷ в левую руку, а правой рукой держала правую руку будущей шаманки и говорила ей: *Мындан ары өзүңчө ойной берсең болот. Сенин жиндериң меникине караганда күчтүүрөк экен. Бирок жиндериңе калыс бол. Алардын тилин да уга жүр* (Теперь шаманить можешь сама, твои духи даже сильнее, чем мои, только будь справедливой и слушай своих духов). Произнося эти слова, она вручила будущей шаманке *теспе* и поцеловала ее в лоб. По словам шаманки Кокулай, после этого обряда она стала видеть своих духов и шаманить.

Шаман Шермат Орусов перед тем как начать самостоятельно шаманить 15 дней провел с шаманом Мамытканом и стал «видеть» своих духов (*чымын*)³⁸.

В обряде посвящения в шаманы у северных и южных киргизов существовали некоторые различия. В Северной Киргизии шаман уже в период своей болезни, мучений якобы видел своего главного духа-покровителя, разговаривал с ним. Но чтобы стать шаманом, ему было необходимо пройти курс шаманской практики и поэтому в течение некоторого времени он учился у известного шамана. В Южной Киргизии акт посвящения в шаманы играл главную роль для начала шаманской деятельности. Поэтому здесь обрядовой стороне посвящения уделялось большее внимание, чем у северных киргизов. Южнокиргизский шаман не мыслил своей шаманской деятельности без этого обряда. Только после совершения его он начинал видеть своих духов. Посвящение в шаманы у южных киргизов имеет много общего с обрядом посвящения у узбеков в «фольбин»³⁹.

³⁷ *Теспе* — четки, применяемые верующими мусульманами во время молитвы (см.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 730).

³⁸ С. И. Ильясов. Пережитки шаманизма у киргизов..., стр. 183.

³⁹ А. Л. Троицкая. Лечение больных..., стр. 146.

Идея наследования шаманского дара была свойственна и киргизскому шаманству. Как отмечал Ф. В. Поярков, бакшы могли передать своих джиннов по наследству, от отца к сыну, от последнего к его детям и т. д. Ему передавали, что члены некоторых семей в течение долгого времени были постоянными бакшами своих единоплеменников. После смерти своего владельца джинны якобы ждут его три года, после чего они переходят к одному из его наследников⁴⁰.

С. М. Абрамзон указывает, что мать отца у бакшы Б. Шыгаева, Дильде, была шаманкой (*бүбү*), а мать бакшы А. Монгошева была знахаркой⁴¹. Дед шамана Кушпека также был шаманом, хотя и малоизвестным. Шаманка Кокулай считала, что после смерти старшего брата матери (*таяке*), который был шаманом, ее болезнь еще больше усугубилась.

Наследование способности шамана было характерно также для некоторых народов Средней Азии и Казахстана. У казахского баксы Суюмбая «дед и бабка, а также отец и мать были баксы»⁴². Как указывает П. Комаров, способность вызывать и заклинать духов обыкновенно переходит от отца к детям по наследству в качестве промысла на всю жизнь либо на определенный срок. Так, баксы Адайбая духи избрали всего на 12 лет, а затем покинули его. Поэтому, лишившись способностей баксы, он сделался верблюдоводом⁴³. «Звание баксы переходит в большей части наследственно. Иногда целое поколение занимается профессией баксы, преимущественно мужская линия»⁴⁴.

У уйгур шаман передавал своему сыну шаманские способности путем обучения⁴⁵.

Идею наследования шаманского дара Л. Я. Штернберг считал характерной особенностью Сибирского шаманства⁴⁶.

Таким образом, в киргизском шаманстве, как в среднеазиатском и сибирском, идея наследования шаманского дара занимала одно из главных мест. Этот момент имеет

⁴⁰ Ф. Поярков. Из области киргизских верований..., стр. 98.

⁴¹ С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства..., стр. 146.

⁴² А. Е. Алекторов. Баксы..., стр. 32.

⁴³ П. Комаров. Из киргизских поверий. ТВ, 1905, № 150.

⁴⁴ О. А — ов. Баксы и дуане.

⁴⁵ С. Е. Малов. Шаманство у сартов..., стр. 12.

⁴⁶ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 142.

и некоторую реальную основу, ибо по наследству легко передаются те качества, на которые указывали почти все известные этнографы, писавшие о шаманстве. Так, по словам Л. Я. Штернберга, чтобы сделаться шаманом, необходимо обладать особой болезненной организацией, крайней возбудимостью, склонностью к экзотическим припадкам, подверженностью разным видам галлюцинации и т. п. — словом страдать в той или иной степени истерией⁴⁷. По В. Г. Богоразу, шаманами у чукчей обычно становятся нервные, легко возбудимые люди⁴⁸. Всякий чукотский шаман, по наблюдениям Серошевского, — истерик⁴⁹. У бурят будущий шаман отличается внешними признаками. Он часто бывает задумчив, уединяется, видит вещие сны, иногда подвергается припадкам, во время которых находится в бесчувственном состоянии⁵⁰. Казахские баксы чаще всего «люди, расположенные к нервным заболеваниям. Они держатся постоянно в стороне от других. Имеют суровую внешность»⁵¹.

Известный знаток религии С. А. Токарев по этому поводу писал: «Нервно-истерический характер шамана сам есть в известной степени результат его профессии, ибо, начиная с периода подготовки и в течение всей своей деятельности, шаман специально и сознательно культивирует в себе подобные качества. Но это означает только то, что шаманская профессия усиливает нервно-патологические особенности характера человека, самые же эти способности предшествуют вступлению человека в профессию шамана»⁵². Однако следует отметить, что неврастеники, эпилептики существовали всегда, тем не менее шаманами они начали становиться только на определенном этапе исторического развития общества, а именно: в начале разложения первобытнородовой общины, когда внутри рода появились лица и группы, по разным основаниям занявшие обособленное и частью господствующее положение в общине. К числу таких выделяющихся в общине своими необычными качествами людей, относи-

⁴⁷ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 142.

⁴⁸ В. Г. Богораз. Чукчи, т. II, Л., 1939, стр. 107.

⁴⁹ В. Серошевский. Якуты. СПб., 1896, стр. 624.

⁵⁰ Н. Агапитов и М. Хангалов. Шаманство у бурят Иркутской области. Изв. Восточно-Сибирского отдела РГО, т. XIV, 1883, № 1—2, стр. 45.

⁵¹ С. Рыбаков. Баксы. «Оренбургский листок», 1897, № 24.

⁵² С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964, стр. 294.

лись, по-видимому, нервнобо́льные, припадо́чные люди.

Помимо наследственности, большое значение в шаманстве Л. Я. Штернберг придавал сексуальному избранничеству, которое он считал даже причиной первичного поря́дка⁵³. В собранных нами материалах нет прямых сведений, указывающих на это. Но некоторые факты в какой-то мере свидетельствуют о том, что в киргизском шаманстве элементы сексуального избранничества были представлены. Главный дух-покровитель шаманки Кокулай, Дельдей, категорически запрещал ей выходить замуж. По ее описанию, этот дух имел образ неимоверно большого и сильного мужчины. Поэтому когда вопреки воле духа она вышла замуж, у нее отнялись обе руки. В таком состоянии она прожила с мужем два года. На втором году замужества родила мертвого ребенка. Все это Кокулай приписывала козням ее главного духа, так как он всегда внушал ей, чтобы она не выходила замуж, и, следовательно, не имела детей. Поскольку она не была трудоспособна и считала, что больше детей у нее не будет, сразу же после родов она ушла от мужа. По ее словам, после этого руки у нее стали действовать.

Шаманка Калийпа, хотя и прожила с мужем три года, не имела детей. Причиной своей бездетности она считала противодействие ее духов тому, чтобы она вела семейную жизнь. Сначала духи сделали ее бездетной, а когда это не подействовало, умертвили ее мужа. Атый (из рода кара кучкач племени саяк) считала, что она имеет духов (*чымын*)⁵⁴. До 40 лет она по велению своих духов не выходила замуж. Затем, не послушавшись их, на сорок первом году жизни она нарушила их запрет. Выйдя замуж, она заболела, а духи начали ее мучать, «заставляли» уйти от мужа, в противном случае грозили убить его. Два года она была замужем, но детей у нее не было⁵⁵.

Из приведенных примеров следует, что в киргизском шаманстве сексуальное избранничество оставило свои

⁵³ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия..., стр. 143—178.

⁵⁴ *Чымын* — буквально *муха*, но этим словом называют и шаманский дар вообще. См.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 887; *чымын* — перен. шаманские способности, шаманский дар; *чымыны бар* — обладающий шаманскими способностями; *чымындарды чакыр* (о шамане) — вызывать духов.

⁵⁵ Полевые записи, № 85.

следы. Если женщина становилась шаманкой, то считалось, что определенную роль в этом сыграл избравший ее дух в образе мужчины, его ревность по отношению к ней. Поэтому ей запрещалось выходить замуж. Если она нарушала запрет, то ее якобы ожидали бездетность, болезнь, неспособность полноценно вести домашнее хозяйство — качества, высоко ценимые в дореволюционной киргизской семье. В киргизском шаманстве отголоски интимной связи духа с избранником сохранились лишь в избрании женщины-шаманки. На наш взгляд, это обстоятельство представляет определенный интерес. Возможно, что этот пережиток являлся отголоском самой ранней стадии шаманства, на которой именно женское шаманство имело большую силу.

По отношению к мужчинам-шаманам идея интимной связи с духом отсутствует. По многочисленным сообщениям, все мужчины-шаманы имели семьи, детей.

О. А. Сухарева и Г. П. Снесарев писали о сексуальном избранничестве в шаманстве других среднеазиатских народов, об интимной связи духов с избранниками, в том числе с мужчинами⁵⁶. Представление об этих духах, так называемых «пари» (*перу*) были генетически связаны с шаманством, но они вошли в идеологию ислама, в частности в суфизм. В киргизской мифологии имеет место аналогичный мотив: пери влюбляются в красивых, умных, сильных мужчин и выходят замуж за них. Но этот мотив не имеет никакой связи с киргизским шаманством.

Как в повседневной жизни, так и во время шаманских камланий, костюм киргизского бакшы ничем не отличался от одежды окружающих. При камланиях киргизские шаманы чаще всего применяли плетъ (*камчы*) и нож. Некоторые северокиргизские шаманы своих джинов вызывали с помощью трехструнного щипкового музыкального инструмента (*комуз*)⁵⁷.

⁵⁶ О. А. Сухарева. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. Мат-лы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.—Л., 1959, стр. 129; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 44—45.

⁵⁷ О том, что у якутов, наряду с шаманским бубном (*тунгур*), был еще инструмент с натянутыми струнами, употреблявшийся шаманом при камлании, сообщил нам Л. П. Потапов.

Казахские шаманы широко применяли во время камланий плети и «кобыз» — смычковый музыкальный инструмент⁵⁸.

Исходя из литературных и археологических данных, С. М. Абрамзон приводит некоторые доказательства применения в прошлом казахскими (а возможно и киргизскими) шаманами бубна⁵⁹. По полученным им данным, шаманки у кашгарских киргизов употребляли во время сеанса «лечения» бубен (*дан*) несколько меньшего размера, чем у уйгурских шаманов⁶⁰. В наших материалах таких сведений нет. Казахские же шаманы в XVIII в., а некоторые даже в начале XX в. бесспорно, применяли при камлании бубны. Андреев отмечает: «Так называемые бахцы, или шаманы, кои, играя на кобысе и бьючи в бубен, скачут перед больным, делая разные телодвижения»⁶¹. О применении бубна при лечении женщины Нафисы при родах писал П. Ходырев⁶².

Сверхъестественная сила шамана, по представлениям киргизов, не в нем самом, а в тех духах, которые якобы находятся в его распоряжении. Это они изгоняют болезнь, открывают глаза шамана на такие вещи, которые не может узреть человек, не имеющий духов, они внушают шаману ответы на вопросы, задаваемые ему пациентом или его родственниками, а также присутствующими.

Как и в сибирском шаманстве, в киргизском различаются духи троякого рода. Это, во-первых, духи-покровители шамана, во-вторых, духи-помощники и, в третьих, духи-джинны (*жин*)⁶³, которые непосредственно причиня-

⁵⁸ А. А. Диваев. Из области киргизских верований. ИОАИЭ, т. XV, вып. 3. Баксы как лекарь и колдун. (Этнографический очерк). 1899, стр. 2. См. также: А. Е. Алекторов. Баксы..., стр. 32; М. Ястребов. Киргизские шаманы. «Москвитянин», 1951, ч. 2, кн. 8. М., стр. 309.

⁵⁹ С. М. Абрамзон. К характеристике шаманства..., стр. 144.

⁶⁰ С. М. Абрамзон. Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области КНР. Тр. Киргиз. археол.-этногр. экспед., т. II. М., 1959, стр. 367.

⁶¹ И. Г. Андреев. Описание средней орды киргиз-кайсаков, касающееся до сего народа, також и прилегающих к российской границе по части Кольванской и Тобольской губернии, крепостей, дополнениями. «Новые ежемесячные сочинения», СПб., ч. CXV, 1797, стр. 63.

⁶² П. Ходырев. Нафиса и баксы. «Оренбургская газета», 1912, № 61.

⁶³ *Жин* — бес, злой дух, демон; *жин оору* — душевная болезнь. *Жин оору тийбей бакшы жок* — без бесноватости нет шамана.

ют вред больному и становятся главным объектом шаманского воздействия. Джинны представляют собой позднейшее мусульманское осмысление древних шаманских духов-вредителей, вызывавших болезни у детей.

Духов-покровителей шаманы считали главной силой, своими наставниками и руководителями. Этого главного духа шаман слушался и почитал. Таким духом бакшы Кушпек считал Ак-Тайлака. По его словам, в большинстве случаев дух-покровитель показывался ему в виде белого верблюжонка. Когда его приглашали к больному, он советовался со своим духом, стоит ли идти к больному и окажется ли лечение его успешным. Шаманка Коккулай таким духом-покровителем считала великана Делдей. У шаманки Королу главным духом, или духом-покровителем, был Эр Кекюм, который показывался в образе мужчины или мухи (*чымын*). Она сообщала, что могла чувствовать его присутствие или приближение.

Вторая категория — это духи-помощники. Каждый шаман считал, что их у него очень много. По этому поводу Ф. Поярков пишет: «Количество джинов у каждого бакшы бывает различно. Некоторые овладевают весьма большим их количеством. Качество джинов, т. е. их способности и знания, также неодинаковы, почему одни бакшы владеют более сильными джиннами, а другие более слабыми, одни из них способны при помощи своих джинов производить более разнообразные и разносторонние действия, а другие, наоборот, менее разносторонние и разнообразные»⁶⁴.

Не вдаваясь в подробный перечень и характеристику духов-помощников, поскольку о них будет сказано ниже в связи с шаманскими призываниями, отметим вкратце следующее. Как можно заключить из всех полученных сведений, духов-помощников шаманы представляли себе в виде мух (*чымын*), которые якобы обладают способностью (*касиет*) принимать как человеческий облик, так и облик различных животных. По желанию шамана, *чымыны* якобы могут предстать в виде многочисленного вооруженного войска, а также принять вид страшных

(К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 254). Нередко термин *жин* применялся шаманом по отношению ко всем духам, с которыми он имел дело, в том числе и к духам-покровителям, и к духам-помощникам.

⁶⁴ Ф. Поярков. Джинны..., стр. 95.

зверей, которые вступают в бой со злыми духами в теле человека. Чымыны так же смертны, как и люди. Приведем сведения Джылкыбая об его отце. Он своих духов-помощников представлял в виде серых мух (*боз чымындар*). Количество их было не менее ста. Многие из них назывались *аттуу аскерлер* (конные войска), *жөө аскерлер* (пешие войска), и лишь немногие имели особое название: *жолборс минген дөө* (див, стоящий верхом на тигре), *ажыдаар минген дөө* (див, сидящий верхом на драконе), *жылаан камчылангандар* (со змеинными плетями), *Кайберен, кырк-чилтен, Ак-Марал* и т. п.

Во время шаманского камлания чымыны в виде конных и пеших войск будто бы наступали на джиннов больного. Они двигались с красными и синими знаменами, их сопровождали страшные звери. Шаман был уверен во всемогуществе своих чымынов, а также главного духа— Ак-Тайлака до тех пор, пока не произошло следующее происшествие.

Однажды отец Джылкыбая ехал на летнее пастбище и по пути в одном месте оставил табакерку (*чакча*). Возвращаться ему не хотелось, а терять серебряную табакерку было жалко. Тогда он решил воспользоваться услугами своих чымынов. Вызвав нескольких, он якобы послал их за табакеркой. Через некоторое время они прилетели и сказали, что над табакеркой лежат два ствола деревьев. Удивленный бакшы отправился сам и увидел поверх табакерки два стебля чия. Смущенный и злой, он подумал, как мог он связывать свою судьбу с такими ничтожными духами? Обладая силой побеждать злых духов, гнездящихся в теле больного, способностью принимать самый различный облик, его духи оказались абсолютно бессильными выполнить самое простое действие. Подумав, бакшы решил избавиться от своих чымынов и напугал их так, что они исчезли навсегда.

По представлениям киргизов, джинны — это злые духи, причиняющие вред не только людям, но и животным. В большинстве случаев их представляли также в виде мух, но они могли принять любой вид. Ф. Поярков писал, что киргизы представляли себе джиннов или в виде маленьких мошек и мух (это наиболее распространенная форма явления джиннов), или же в виде пауков (мизгирей), ящериц, лягушек (*су-бака*), жаб и т. п. Но в каком бы образе джинны не являлись, они, по представлениям

киргизов, никогда не теряли своего человекоподобного вида.

Подобное представление о джиннах существовало и у казахов. По этому поводу Кастанье писал следующее: «...джинны показываются в образе осла, козы, огня и даже в виде телят»⁶⁵.

Информаторы⁶⁶ сообщили о существовавшем среди киргизов поверье, согласно которому джинны некогда жили на земле и причиняли огромный вред людям. Пророк Сулейман согнал их всех на мифическую гору Койкаф, где они и живут до сего времени. У них такой же образ жизни, как и у людей. Различают несколько видов джиннов: мусульман-пери, кафыр-пери, джухуд-пери (или иудей-пери)⁶⁷. Провинившихся в своей стране джиннов изгоняют на землю, и они, летая по свету, причиняют зло людям. О поверье, по которому у джиннов существует такое же административное устройство, как и у людей, и о том, что они ведут кочевой образ жизни, сообщал в своей работе и Ф. Поярков⁶⁸.

По представлениям киргизов, если людей бьют мусульман-пери, они умирают, если это кафыр или джухуд-пери, то они тяжело заболевают, теряют рассудок. Побитыми джиннами считались люди, у которых лицо, нос, рот были искривлены.

Киргизы считали, что джинны живут на низменных пространствах (*ээн талааларда*), в ущельях гор, в мрачных местах, куда редко проникает глаз человека, на могилках, в мусоре, в золе. Они видели мириады джиннов в реках, а также в лужах, покрывшихся тиной. Поэтому киргизы всячески избегали подобных мест, а ходить за водой ночью, особенно женщине, считалось совершенно

⁶⁵ И. А. Кастанье. Из области киргизских врачеваний. Нечистые силы и злые духи. Вестн. Оренбургского Учебного окр. Уфа, 1912, № 3, стр. 78.

⁶⁶ Полевые записи, № 6, 42.

⁶⁷ Ср.: К. К. Юдахин. Киргизско-русский словарь, стр. 608; *пери* — фея, пери, мифическое существо, гл. обр. в виде женщины, но может быть и злым; при изгнании из больного «злых духов» знахари различают два вида пери: *мусульман периси* — мусульманская пери (менее сильная и менее вредная) и *кафыр периси* — пери неверных (очень зловредная)... *доо-пери* или *жинпери* — дивы и пери, или *джинны и пери* (собирательное название демонических существ: *дөө* — злое, *пери* — доброе).

⁶⁸ Ф. Поярков. Джинны..., стр. 91.

недозволенным. Никакие силы не могли заставить суеверного киргиза пройти по золе.

Большое передвижение джинов, по представлению киргизов, происходит вечером, после заката (*ицирде*) и ночью. В это время люди избегали указанных выше мест, а также старались не спать во время заката солнца. Даже у тяжело больных поднимали головы, чтобы они не могли уснуть или, по крайней мере, не казались слабыми и больными.

В представлениях киргизов о джиннах, наряду с древними шаманскими представлениями, нашли свое отражение более поздние интерпретации этих демонических образов, проникших с исламом.

По верованию киргизов, джинны, засевшие в теле больного, могли быть изгнаны только в результате шаманского «лечения». При рассмотрении способов «лечения», применявшихся киргизскими шаманами, обнаруживаются различия между северокиргизскими и южнокиргизскими шаманами. Чтобы показать эти различия, приведем описание нескольких сеансов «лечения» шаманами в Северной Киргизии, а затем в Южной Киргизии⁶⁹. Следует подчеркнуть, что все сообщения о сеансах «лечения» далеко не полностью отражают действия шаманов, особенно шаманские призывания, так как обычно и сами бывшие шаманы, и очевидцы не помнят всего, что делали и говорили шаманы во время этих сеансов.

Уже упоминавшийся шаман Кушпек обычно проводил «лечение» больного в вечернее время. Слава о нем, как о *бала бакшы* (очень молодом шамане), подогревала интерес к нему. К его приезду обычно собирались люди не только из айла, где жил больной, но и из ближних айлов. Ставили специальную юрту, и кошмы, покрывавшие юрту (*туурдук*), поднимали так, чтобы сеанс камлания видели все, кто не поместился в юрте. Как правило, куда бы не приезжал шаман, везде сначала резали овцу.

⁶⁹ Мы считаем необходимым привести их и потому, что в литературе почти отсутствуют подобные описания (исключение составляют краткое описание сеансов камлания северокиргизских шаманов, содержащееся в упоминавшейся работе С. М. Амбразона «К характеристике шаманства в старом быту киргизов», и описание сеанса камлания южно-киргизского шамана, приводимое в небольшой заметке В. Шумилова «О шаманстве у алайских киргиз». (ТВ, 1913, № 31).

Когда мясо клали в котел, шаман приступал к лечению больного. Сеанс лечения продолжался до тех пор, пока варилось мясо (*бир аш бышым убакыт*)⁷⁰.

Посадив больного в центре юрты, шаман щупал у него пульс, определяя характер болезни, о которой он якобы знал еще в пути от своего духа Ак-Тайлака. Рассказав присутствовавшим, как и при каких обстоятельствах больной заболел, он приступал к лечению. Для этого он снимал всю верхнюю одежду, обувь, головной убор и, отойдя к двери, устраивался поудобнее. Сидя, он сначала медленно, а потом в нарастающем темпе призывал своих духов:

«Айланайын Ак-Тайлак!
Айдоочу болсоң айдай гөр!
Байлоочу болсоң байлай гөр!
Кайберен менен кырк чилтен,
Капаска салып жайлай гөр!
Тээ кара-тоонун бооруна,
Ак Маралым тез келгин,
Жолборс минген дөө келгин!
Калгандарын, жөө келгик!
Чымындарым келгиле!
Келип жардам бергиле!
Болгула эле болгула!
Жылаан камчылангандар
кайда?
Ажыдаар минген дөө кайда?
Кечиксе аны жөө айда!
Көк туу кармап атчандар
Көп кечикпей тез жайна!»

(Да стану я жертвой за тебя,
Ак-Тайлак!
Если собираешься гнать,
гони же!
Если собираешься связать,
свяжи же!
Кайберей и кырк-чилтен,
Упрячьте же их поглубже!
Вон из черной горы,
Ак-Марал мой, ко мне спешите!
Явись и див, сидящий на тигре
верхом!
Остальные же придите пешком!
Придите, чымыны мои!
Помогите же мне!
Спешите же, спешите!
Где же они со змееными
плетьми?
Где же див, сидящий верхом
на драконе?
Если опаздывает — гони его
пешком!
Войска с синими флагами,
Явитесь же немедленно!)
и т. д.

Потом он давал знать присутствовавшим, что собрались все его духи, вставал с места и как-будто готовился затеять борьбу с джиннами, засевшими в теле больного.

Изображая настоящую борьбу, шаман жестикулировал, он давал советы своим духам, вдохновляя их, нередко делал такие движения, будто хватает джиннов. Затем

⁷⁰ Буквально: время, затраченное на приготовление данной пищи.

он брал железные вилы и якобы «колол» больному голову, в которой уселся главный джинн. Подносил вилы к огню, в котором джинн будто бы сгорал. Кроме того, шаман становился на раскаленное железо, на которое он бросил джиннов. В конце игры он падал без чувств. Этим заканчивался сеанс лечения. В заключение все присутствовавшие ели мясо и совершали бата о выздоровлении больного.

Многие старые люди селения Бар-Булак (Приниссык-кулье) помнят черного бакшы Томо, выходца из рода ботугур племени саяк. Его манипуляции над больными были настолько страшны, что слабонервные люди не посещали его шаманских камланий. В это время в экстазе он якобы «отрезал» голову больного от туловища и кричал: *Бирик эле, бирик!* (Соединись же, соединись!), и тогда люди будто бы явственно видели, как голова становится на место. Он становился на раскаленное железо, протыкал себе и больному грудь или те части тела, которые у него болели. По веревкам (*желбоо*) он добирался до дымоходного отверстия (*тундук*). Из его духов людям запомнились *Пууракан* (название местности), *Буура* (самец верблюда), *Муз таман* (с ледяными ступнями), *Ка-ра джан* (черная душа), *Сайракан* (женское имя) и т. д.

«Пуракандын белинен,
Буура айдаган Муз таман.
Буура минбей булкунтуп,
Жөө айдаган Сайракан» и т. д.

(С перевала Пуракан гонял
верблюда-самца Муз таман
Не сев на яростного
верблюда самца,
Пешком гоняла Сайракан)

и т. д.⁷¹

Призывание своих духов шаман сопровождал игрой на комузе. Собственные комуз, нож и плетъ были необходимыми атрибутами его шаманских камланий. По словам очевидцев, своим покровителем Томо считал хозяина (зэ) местной святыни Дунгуреме, расположенной в горах, недалеко от селения Бар-Булак. Тяжелобольных он возил к этой святыне, если они жили недалеко от нее, и совершал там заключительный сеанс лечения. Обязательным условием такой поездки было принесение в жертву жеребенка (*тай*) в честь хозяина Дунгуреме.

Исходя из многочисленных устных сообщений наших информаторов, характеризующих шаманские камлания, можно сделать вывод, что в шаманском культе северных

⁷¹ Полевые записи, № 2.

киргизов предпочтение отдавалось черным шаманам. Все более известные нам шаманы относились именно к этой категории. Во время шаманских камланий они широко практиковали многие из тех приемов, которые были характерны и для сибирских шаманов. Это различные манипуляции с раскаленным железом, с ножом и с другими разными инструментами.

Отсутствие в приемах «лечения», применявшихся черными шаманами, действий, направленных на «переселение» джиннов, якобы засевших в теле больного, в вещества или предметы (в животных, птиц, в куклы, черепа и т. п.), которые характерны для среднеазиатского и казахского шаманства, придают северокиргизскому шаманству некоторое своеобразие. Однако необходимо отметить и общие черты в северокиргизском и казахском шаманстве, в частности применение музыкальных инструментов во время камлания.

В призываниях северокиргизских шаманов отчетливо прослеживается тесное переплетение представлений о шаманских духах с различными пережитками дошаманских древних религиозных верований, среди которых большое место занимают пережитки культов животных и природы. Так, в числе духов шаманов упоминаются кыркчилтен, джылаан (змея) и другие покровители животных и людей.

В числе шаманских духов часто упоминается Ак-Тайлак. Это свидетельствует о том, какое значение приобретает в киргизском шаманстве анимистические представления, связанные с «хозяевами» родовых святынь.

В призываниях шаманов встречается имя Ак-Марал⁷². Подобные архаичные элементы в них уводят нас в мир сибирского и особенно южноалтайского шаманства. О связях киргизского и алтайского шаманства свидетельствует один чрезвычайно любопытный факт. Как указано выше, в призываниях черного шамана Томо встречаются слова Пуракан, Муз таман. В одном из шаманских призываний, записанных у алтайцев, мы находим следующие строки:

⁷² О связи образа «белой оленихи» с призываниями бакши упоминает С. М. Абрамзон в работе «К характеристике шаманства...», стр. 149. Ак — белый; марал — важенка (самка оленя или марала). К. К. Ю д а х и н. Киргизско-русский словарь, стр. 518.

Ай кунум шулмустар!
Пулут косту Пура-кан!
Мус аякту Пи-кижи
Пулут косту Та-Пура!

Мои месяц и солнце — шулмусы!
Облачноглазый Пура-кан!
Би-кижи, имеющие ледяные
ноги,
Та-Бура, имеющие облачные
глаза! ⁷³).
и т. д.

Можно допустить, что Пура-кан⁷⁴, Муз таман (алт. *мус аяк*) были широко распространенными духами у саяно-алтайских народов и киргизов.

Шаманские камлания у южных киргизов имели свои особенности. Саткын и Зейне Тюнгатаровы рассказывали о том, как лечила шаманка их сыновей Усена и Маманазара⁷⁵. У первого болели руки и ноги. Характер заболевания Маманазара был окружающим неясен. Односельцы решили, что их болезни — результат прикосновения джиннов. Болезнь Усена считали принадлежащей к разряду *элуу оору* (буквально — болезнь, имеющая хозяйина). Считали, что изгнать ее может только шаман. Послали за известной шаманкой Айымкан, которая жила в местности Ооган в районе Базар-Кургана. К ее приезду было приготовлено 40 жареных лепешек и 40 свечей (стебли чия, обмотанные ватой, пропитанной маслом). К вечеру стал собираться народ. Когда юрта была полна людей, постелили *дастархан* (скатерть), на которой наряду с другим угощением лежали 40 лепешек, в каждую из них шаманка воткнула по одной свече и зажгла их. Когда свечи догорели, шаманка приказала всем съесть лепешки, после чего прочла молитву из корана, и скатерть убрали. Затем шаманка попросила привести трехлетнюю козу (*үч карды көргөн эчки*). Поскольку у хозяев не было такой козы, они привели двухлетнюю, что вызвало у шаманки большое недовольство. По ее словам, духи могли не послушать ее, поскольку их желание не было удовлетворено. Поэтому шаманка настояла на том, чтобы привели еще одного ягненка для жертвы ее духам. И это желание ее было выполнено.

⁷³ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910—1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. МАЭ, т. IV, вып. 2. Л., 1924, стр. 66.

⁷⁴ Пура-кан — сын высшего божества — Ульгения в шаманской мифологии у алтайцев. См.: А. В. Анохин. Указ. работа, стр. 12.

⁷⁵ Полевые записи, № 32.

В центре юрты посадили больных лицом к западу (Кыбле), а рядом положили козу, связав ей ноги. Болезни своих пациентов шаманка должна была переселить в козу. Сюда же шаманке подали только что вынутые легкие ягненка, которыми она трижды коснулась голов больных, после чего легкие выбросили на улицу собакам. Хозяева принесли четыре метра черной и столько же белой ткани, называемой *бет жабаар* (покрывало для лица). Черным полотнищем покрыли Усена, белым — Маманазара, затем шаманка убрала эти полотнища и повесила их на *джел боо*. Затем шаманка зажгла 4 свечи (по две на каждого больного), воткнула их слева и справа от больных, сделав по три круга над их головой. Пока свечи догорали, шаманка рассказала присутствующим, что больной Усен наступил нечаянно на золу, в которой играли джинны, и тем самым обратил их гнев на себя. А о Маманазаре сказала, что ему ничего не грозит и он на днях поправится. Все это шаманка рассказывала, смотря в зеркало. Как только догорели свечи, она спрятала зеркало, и сняв сапожки, осталась босая. Взяв в руки плетень и стоя лицом к Кыбле, шаманка начала петь, обращаясь сначала к мусульманским святым и святыням, а затем к своим духам. Очевидцы не запомнили текста ее призываний, но отмечают, что она очень часто обращалась к Сур Кайып, к Кумайык. Таким образом она с полчаса умоляла святых и своих духов прийти к ней на помощь и выгнать джиннов из тела больного. Вдруг она стремительно прыгнула в ту сторону, где находились больные, и сильно ударила по их спинам. В этот момент шаманка напоминала бесноватую. Она бегала, прыгала, кричала, обращаясь к своим духам, а временами выкрикивала: *Алла, ля илла Алла!* Тогда все хором повторяли эти слова. По ее приказу присутствовавшие повторяли: *Ал, Сур Кайып!* (Держи, Сур Кайып!). *Жогот!* (Гони!) и т. д. А те, кто не повторял ее слов, получали удары плетью. Временами она массировала ноги больного Усена, бегала вокруг него, временами к чему-то прислушивалась и снова неистовствовала. Некоторых духов она хвалила, а других ругала за бездействие, некоторых вдохновляла. Такая «игра» продолжалась до тех пор, пока шаманка не упала без чувств. Пролежав примерно 10 минут, она встала, развязала ноги козе и выгнала ее на улицу. Больных уложили в постель, а люди вышли во двор, где бы-

ли расстелены кошмы. Присутствовавшим было подано мясо жертвенного ягненка. После трапезы шаманка снова читала молитву из корана. Сеанс «лечения» был закончен.

На другое утро шаманка велела принести челюсть жертвенного ягненка, на одну сторону которой нанесла спиралевидные рисунки. Соединив верхние концы челюсти, она привязала посередине кисточку из разноцветных ниток. Челюсть эта должна была висеть до тех пор, пока больные не выздоровеют. Это делалось для того, чтобы изгнать злых духов.

За лечение шаманке дали соколок (*карчыга*) от жертвенного ягненка, 8 метров ткани и жертвенную козу.

Бывшая шаманка Кокулай причисляла себя к категории белых шаманов. Поэтому она не ступала на раскаленное железо, не употребляла нож и другие острые, режущие, металлические предметы. Единственными предметами, которыми она манипулировала, были плетъ и четки. Она считала, что не должна причинять боли во время сеанса «лечения», как это делали черные шаманы, часто наносившие удары плетью, руками, порой даже ногами. Плетъ и четки, которые она употребляла, по ее утверждению, служили только для изгнания джиннов. Как и шаманка Айымкан, придя к больному, она вместе со всеми присутствовавшими садилась за дастаркан, на котором лежали 40 лепешек, зажигала свечу на каждой лепешке, и после того как лепешки были съедены, читала молитву. Затем наступал небольшой перерыв, во время которого шаманка предсказывала желающим судьбу, пользуясь зеркалом. После этого люди садились в круг, оставляя место в центре для больного и шаманки. Больного сажали в центре помещения, лицом на запад (к Кыбле), рядом клали козу или курицу со связанными ногами. Обязательным условием шаманка Кокулай считала накрывание больного куском ткани. После этого, рассказав присутствовавшим о характере болезни, она начинала призывать своих духов. Прежде всего она обращалась к мусульманским святым, местным источникам, затем к своему духу-покровителю Делдею и, наконец, к духам-помощникам:

«Азрет Аюб ак ата!
Сенден мадат тиледим!

(Азрет-Аюб, белый етец!
У тебя прошу помощи!

Так Сулайман пайгамбар!
Сенден мадат тиледим!

* * *

«Арстанбап ата айланам,
Сенден мадат тиледим!
Такчалуу мазар, Так мазар!
Андан мадат тиледим!
Кочкор Ата кош мазар!
Мындан мадат тиледим!
Ильяс, Кыдыр барыңар,
Силердан мадат тиледим!»

* * *

«Үй үстүнө үй тиккен Дөлдөй.
Сары жон ылдый жол салган
Дөлдөй
Балакет келсе кол салган
Дөлдөй.
Минтер беле дейт элем
Дөлдөй.
Минте берчи көрөйүн Дөлдөй.
Калар бекен балакет өлбөй?
Келчи дейм келчи батыраак
Дөлдөй.
Ойнобойм такыр сени мен
көрбөй»

* * *

Төгөрөктүн төрт бурчун
Төрт айланган Ак Кайып
Мединанын беш бурчун
Беш айланган зор Кайып»

* * *

«Ак Кайып, эле Ак Кайып,
Ак турумтай жел кайып
Жору бөрү баарыңар
Бериң калбай келгиле
Келип жинди жеңгиле!

* * *

Аскер башы Аламан
Аскериң менен келгиле
Келип жинди жеңгиле!

Так Сулейман пророк!
У тебя прошу помощи!

* * *

(Да кружусь я,
Арстанбап-отец,
Прошу у тебя помощи!
Такчалуу Мазар, Так мазар⁷⁶.
У него прошу помощи!
Кочкор-Ата⁷⁷, двойной мазар!
У него прошу помощи!
Ильяс, Кыдыр — все вы,
От всех вас прошу помощи!)

* * *

(Юрту на юрту ставивший
Делдей,
По желтому хребту дорогу
проложивший Делдей,
На Балакета⁷⁸ без страха
ринувшийся Делдей.
Думала, попробует ли Делдей
Попробуй, посмотрю, Делдей.
Останется ли в живых балакет?
Приди же, приди скорей
Делдей.
Не могу «играть»⁷⁹, не увидев
тебя).

* * *

(Четыре угла всего мира
Четырежды облетевший
Ак-Кайып,
Пять углов Мединны
Пять раз облетевший великий
Кайып).

* * *

(Ак-Кайып, о Ак-Кайып,
Белый дербник, ветерок Кайып,
Гриф, волк, все вы
До единого явитесь,
Явившись, победите джинна!)

* * *

(Глава войск, Аламан,
Приди со своим войском,
Придя, побеждайте джинна!)

⁷⁶ Такчалуу мазар — местная святыня.

⁷⁷ Кочкор-Ата — местная святыня.

⁷⁸ Под балакет шаманка подразумевала джиннов, с которыми она вела борьбу.

⁷⁹ Здесь, как и во многих других случаях, «игра» в значении камлания, шаманских действий.

По словам шаманки, когда собирались все ее духи, она начинала шаманить, и тогда, кроме своих духов и джинов больного, она якобы ничего не видела и не замечала. Пока она не изгоняла всех джинов, или, как она называла их — балакет, она не прекращала своего камлания. Но бывало и так, что все ее духи оказывались не в силах изгнать джинов за один сеанс. Тогда, рассказывала она, ей приходилось повторять сеанс лечения до трех раз. В таких случаях одно и то же животное, в которое она «переселяла» болезнь, могло служить для всех сеансов, но при одном условии: животное следовало привязывать в таком месте, где никто не мог увидеть его в промежутках между сеансами «лечения», ибо к тому, кто увидит его, могла перейти болезнь. Чтобы избежать такой опасности, для каждого сеанса старались приготовить другое животное.

Во время камлания шаманка Кокулай брала полную чашку воды, бегала с нею вокруг больного, прыгала, на некоторое время ставила ее перед ним, затем, взяв чашку с водой и покрутив ее трижды над головой больного, заставляла его плюнуть в чашку. После этого она выплескивала воду через окно (но не через дверь), а если это была юрта, то через тундук. Чашку впоследствии она брала себе. Сеанс лечения заканчивался чтением молитвы из корана. Во время камлания шаманка часто произносила: *Ля илла илла Алла*. Присутствовавшие повторяли эти слова и мерно хлопали в ладоши.

По словам шаманки, она брала за «лечение» то, что ей давали, и никогда сама ничего не просила. Что касается животного, в которое якобы она «переселила» болезнь, то она не рассматривала его как оплату за ее камлания. Шаманка считала, что она делала одолжение, приняв больную козу. Шаманка уверяла, что никому не желала зла, хотя и обладала способностью наслать на любого человека ту или иную болезнь.

По сведениям, полученным от Сулайманкула Солтонкулова⁸⁰, недалеко от его селения жил черный шаман по имени Мээркан. Приемы, которые он применял во время камланий, были такими же, как и у упомянутых выше шаманов. Среди духов, которых он вызывал, были Ак-Тайлак, Ак-Кайып. По словам очевидцев, во время ша-

⁸⁰ Полевые записи, № 36.

манских обрядов Мээркан якобы без вреда для себя и для больного колол ножом в любое место. Он брал чернo-белые шерстяные нити длиной по полтора метра и вешал их на деревянный косяк. Во время «лечения» эти нити будто бы сами по себе завязывались в узелок. В течение всего шаманского камлания присутствовавшие много раз мерно произносили *Алло уу*. Имеется поверье: если во время экстаза, в который впадает бакшы, посмотреть на него через конскую подкову, можно увидеть его духов и их борьбу с джиннами.

Характеризуя южнокиргизских шаманов, следует прежде всего подчеркнуть тот же религиозный синкретизм в их воззрениях, который наблюдался и в шаманстве северных киргизов. Но в отличие от последних, на юге Киргизии наблюдалось большее влияние ислама, в особенности суфизма, который наслонился на более древние элементы⁸¹. Как правило, все бакшы начинали и заканчивали свой сеанс чтением мусульманских молитв. Во время камлания присутствовавшие обычно покачивались, хлопали в ладоши, произнося *ля илла илла Алла!* (эти слова часто переходили в *Алло уу!*). На подобный обычай у алайских киргизов указывал В. Шумилов⁸². Присутствовавшие при этом являлись не просто зрителями, а участниками шаманского камлания. В некоторых чертах это живо напоминает суфийский зикр, многократно описанный в литературе⁸³.

Призывая своих духов, все шаманы, как правило, вначале обращались к мусульманским пророкам и святым: Сулейману, Азрет-Аюбу, Арстанбапу и другим. Большой пласт ислама в шаманстве южных киргизов обеспечил этой разновидности шаманства более продолжительное существование, чем шаманству северных киргизов.

⁸¹ О связи некоторых элементов среднеазиатского суфизма с шаманством тюркоязычных племен Средней Азии. См.: Ю. В. Кнорозов. Мазар-Шамун-Наби. СЭ, 1949, № 2; О. А. Сухарева. О некоторых элементах суфизма..., стр. 130.

⁸² В. Шумилов. О шаманстве у алайских киргиз.

⁸³ Н. Пантусов. Молитвенный сеанс ордена Джангри-кадри в Ташкенте. Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, кн. X. Омск, 1888. См. также: Г. Андреев. Зикр. ТВ, 1915, № 256; Е. Т. Смирнов. Дервишизм в Туркестане. Сб. мат-лов по мусульманству. СПб., 1899, стр. 45—71.

В результате переплетения шаманства с исламом и с другими древними религиозными представлениями у некоторых народов Средней Азии и Восточного Туркестана сложились своеобразные обычаи. Главное в этом своеобразии заключается в «переселении» болезней в животных или в какие-либо предметы⁸⁴, что, как мы видели, нашло свое отражение также в южнокиргизском шаманстве и в казахском⁸⁵. Это, возможно, объясняется тем, что южные киргизы больше связаны с казахами общими этническими узами, нежели северные киргизы.

Некоторые элементы шаманской практики, характерные для восточнотуркестанского шаманства, представлены и в южнокиргизском шаманстве. Так, широко практикуемое шаманами в начале сеанса лечения покрывание больного куском черной и белой ткани (*бет жабаар*), назначение которого забыто даже шаманами, не что иное как *журун*, или *юрун*, отмеченный Н. Н. Пантусовым у уйгурских шаманов (ткань белого или красного цветов, служащая для «переселения» джиннов больного⁸⁶). Зажигание свечей (*шам*) около больного, частичный «перевод» его джиннов на воду в чашке⁸⁷, характерные для действий перихона, отмечены нами выше и в действии южнокиргизского шамана.

Приведенные данные о шаманстве, имевшем в прошлом распространение в Северной и в Южной Киргизии, свидетельствуют о том, что в киргизском шаманстве сочетались многие особенности, свойственные, с одной стороны, среднеазиатскому шаманству (с его связями с исламом и прежде всего с суфизмом) и, с другой — шаманству центральноазиатскому и сибирскому, в частности южноалтайскому. Сопоставление некоторых данных, относящихся к киргизскому и сибирскому шаманству, позволяет выявить детали, представляющие большой инте-

⁸⁴ С. Е. Малов. Шаманство у сартов Восточного Туркестана, стр. 5. См. также: А. Л. Троицкая. Лечение больных..., стр. 147; Н. С. Лыкошин. Полжизни в Туркестане..., стр. 392—393; Р. Карутц. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке, стр. 127—128.

⁸⁵ А. А. Диваев. Баксы, как лекарь и колдун..., стр. 2.

⁸⁶ Н. Н. Пантусов. Таранчинские бакшы. (Пери уйнатмак. Способы игры и лечения бакшей). Изв. Туркестан. отд. РГО, т. VI. Ташкент, 1907, стр. 40.

⁸⁷ У таранчинцев она называется «Хан-Суй». Н. Н. Пантусов. Таранчинские бакшы..., стр. 47.

рес с точки зрения этногенетических связей киргизов с народами Сибири. Якутское название шамана представляется одиноко стоящим среди наименований шаманов у всех народов Сибири. Выше отмечалось, что оно звучит по-якутски «ојун». Но термином «оюн» у киргизов называется само шаманское камлание. Любопытно, что этим словом называется камлание и у шаманов Хорезма⁸⁸, и у уйгуров Восточного Туркестана⁸⁹. По мнению Л. П. Потапова, это хороший этногенетический сигнал, отражающий роль ранних и средневековых уйгуров в этногенезе ряда тюркоязычных народов, в том числе в этническом составе якутов и киргизов.

В серию подобных этногенетических фактов входит и наличие у киргизов черных и белых шаманов, что характерно и для якутов, и для бурят. Древняя этногенетическая связь якутов и бурят хорошо известна. Как отмечалось выше, якутские шаманы при камлании наряду с бубном применяли инструмент с натянутыми струнами, тогда как другие народы Сибири такие инструменты, как известно, не употребляли. У киргизов шаманы при камлании также применяли трехструнный щипковый комуз. Другой факт, на который наше внимание также обратил Л. П. Потапов, — название шаманского духа-покровителя «ак-тайлак» (белый верблюжонок) у шаманов некоторых родоплеменных групп киргизов. У телеутов бубен во время камлания назывался «ак-адан», то есть ездовой верблюд. В шаманских призываниях, опубликованных Н. П. Дыренковой, постоянно упоминается «ак-тайлак» как покровитель деревянной рукоятки «хозяина бубна». Н. П. Дыренкова оставила без перевода этот термин, высказав предположение, что он, возможно, означает наименование жеребенка, поскольку жеребенок определенного возраста у телеутов называется «тай». И только Л. П. Потапову удалось установить, поскольку он специально занимался изучением тувинской терминологии домашних животных в соответствии с возрастом и полом, что «тайлак» — это верблюд в возрасте от 2 до 3 лет.

⁸⁸ Г. Н. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 48.

⁸⁹ С. Ф. Ольденбург. Краткие заметки о пери-хонах и дау-хонах в Кучаре. МАЭ, т. V, вып. 1. Пг., 1918, стр. 18.

И, наконец, рассмотренные нами поразительные аналогии в призываниях киргизского черного шамана Томо и одного алтайского шамана (по публикации Анохина), как и другие факты, не оставляют сомнения в том, что ряд южноалтайских этнических групп, в том числе телеуты, вошел в состав современных киргизов.

Таким образом, материалы по киргизскому шаманству приобретают значение дополнительного источника для изучения этногенетических связей киргизов.

Глава VI

ПЕРЕЖИТКИ ДОИСЛАМСКИХ ВЕРОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОМ БЫТУ, ПРИЧИНЫ ИХ ЖИВУЧЕСТИ И ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Кардинальные изменения в экономике и культуре Киргизии, происшедшие за годы Советской власти, создали объективные и субъективные условия отмирания религиозных пережитков. В процессе строительства коммунистического общества происходит дальнейшее повышение культурного уровня, технических и общеобразовательных знаний трудящихся. Социалистическая идеология безраздельно господствует во всех сферах материального производства и общественной жизни. Подавляющее большинство населения, как среднее поколение, так и старшее, давно отошло от религии. Однако в сознании части людей еще продолжают удерживаться некоторые пережитки религиозной идеологии.

Религиозные пережитки исчезают неравномерно. Некоторые из них совсем отмерли. Это касается прежде всего религиозных представлений и обрядов, связанных с хозяйственной деятельностью народа, а также с магией, анимизмом, шаманским культом. Однако некоторые представления и обряды, восходящие к различным стадиям религиозного мышления, изжиты не совсем. Живыми оказались отдельные пережитки тотемистических воззрений, в частности представления о предке-олене и связанные с ними обряды, а также ношение как фетишей различных частей тотемных животных. В значительной мере еще бытуют верования в «сглаз», в албарсты. В отдельных случаях отмечаются шаманские «игры» (юг Киргизии). Существование подобных пережитков можно объяснить не только тем, что они передаются из поколения в поколение, но отсталостью быта некоторых групп насе-

ления отдаленных районов. Кроме того, пропаганда медицинских знаний и разъяснительная работа среди этой части населения недостаточны. Совершенно очевидно, что выпускники высших и средних медицинских учреждений должны быть подготовлены к ведению систематической разъяснительной работы.

До сих пор сохраняются отдельные представления и обряды, связанные с магией погоды. В 1958 и в 1965 гг. в Киргизии было засушливое лето. В связи с этим верующие совершили обряды жертвоприношения (*тулоо*). На юге Киргизии с этой же целью верующие ездили к мусульманским святыням Арстанбап, Шахимардан, Сафид-Булянд и другим.)

Обряд *тулоо* является одним из наиболее живучих религиозных пережитков. Для совершения обряда привлекается много людей, в том числе и молодежь. Нужно отметить, что большая часть присутствующих при совершении обряда — неверующие. Некоторые из них приходят из интереса, другие — из «уважения к словам старших» (*карынын сөзүн сыйлап*), третьи — просто на угощение. Но так или иначе они невольно становятся участниками совершения этого обряда. У верующих *тулоо* укрепляет веру в могущество природы и чувство бессилия перед ней. Особенно опасным следует считать то, что идея, лежащая в основе обряда, может быть воспринята подрастающим поколением.

Другая отрицательная сторона этого обряда — большой материальный ущерб. Так, только в июне 1958 г. в Ново-Вознесенском, Тюпском, Иссык-Кульском, Тонском, Жеты-Огузском, Покровском и Балыкчинском районах. Иссык-Кульской области с этой целью было зарезано около 500 голов скота¹. При этом обряд *тулоо* сопровождается массовым отвлечением колхозников от общественного производства.

Анализируя причины сохранения обрядов типа *тулоо*, нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что инициаторами многолюдных молений являются обычно старики-мужчины. Это, как правило, люди, уже не принимающие участия в общественном производстве, с ограни-

¹ А. Алтымышбаев. Некоторые пережитки прошлого в сознании людей в Средней Азии и роль социалистической культуры в борьбе с ними. Фрунзе, 1958, стр. 37.

ценным кругом интересов. Трудно быть уверенным в том, что вся эта прослойка сельских жителей религиозна в принятом смысле этого слова. Но эти «верующие» ощущают потребность в какой-то деятельности, они жаждут общения с односельчанами, стремятся внести разнообразие в свою жизнь. И вот используется удобный повод для массового собрания, сулящего к тому же обильное угощение: устраивается обряд тулоо. Возможно, организаторы и сами не верят в эффективность проводимого обряда, но зато оказываются в центре внимания, их «общественная» активность находит выход. А местные общественные организации не могут найти нужных методов и форм, чтобы направить эту активность на действительно полезные для общества дела.

Из всех рассмотренных нами в предыдущих главах пережитков древних религиозных представлений в современном быту наиболее цепко держится еще комплекс пережитков, связанных с погребальным обрядом. О том, что похороны по религиозному обряду еще широко бытуют среди подавляющей части сельского населения, свидетельствуют наши полевые обследования. Так, из 847 опрошенных нами более 700 человек сказали, что участвовали в похоронах, а в случае смерти кого-либо из родных, хоронили бы их так же, по религиозному обряду. Социологическое обследование колхозников сельскохозяйственных артелей им. Рахманжана и «Коминтерн» Ленинского района Ошской области, проведенное сотрудниками Института философии АН Киргизской ССР, показало, что из 1230 лиц, заполнивших анкеты, 1190 дали положительный ответ на вопрос «соблюдаете ли религиозный похоронный обряд?»².

В настоящее время погребальный обряд у киргизов претерпел значительные изменения и намного упростился. Многие стороны обряда, которые обуславливались патриархально-феодалным укладом и кочевым образом жизни киргизов, просто исчезли. Тем не менее основной ритуал погребального обряда продолжает существовать и сейчас, принося не только большой вред в области идеологии, но и материальный ущерб семьям умерших и их близким. Это касается прежде всего обрядов, совершае-

² С. Есенгельдиев. Диний ырым-жырымдарды жана адаттарды тезинен жоюу. «Пропагандисттин жана агитаторду блокноту», 1968, № 16.

мых в дни смерти и погребения: *кара аш, жаназа, доорон, мучо, жыртыш, кайрат-ысхаты* и т. д. Не менее разорительны поминки — на третий, седьмой, сороковой дни после смерти и годовичные.

Наши полевые наблюдения показали, что на севере Киргизии похороны с соблюдением религиозных и традиционных обрядов обходятся в 1200—1500 руб., а иногда и гораздо больше. Если обычай раздачи мучо в южных районах Киргизии прекратил свое существование в годы коллективизации, то в северных районах он существовал еще четыре-пять лет тому назад, в отдельных случаях отмечается и сейчас.

Эти факты могут привести читателя к выводу о том, что религиозность киргизского населения северных районов республики, в частности в отношении погребального обряда, выше, нежели на юге.

На самом деле религиозные похоронные обряды у верующих в Южной Киргизии гораздо устойчивее, чем у северных киргизов. Это объясняется более длительным господством ислама на территории Южной Киргизии. Здесь стараются по возможности соблюдать предписания ислама при похоронах. Что касается отсутствия обычая мучо и меньшей пышности при совершении некоторых обрядов, таких, как *жыртыш, кайрат-ысхаты*, то это объясняется тем, что родоплеменные отношения у южных киргизов были уже давно нарушены в связи со сравнительно ранним их оседанием и развитием у них товарно-денежных отношений.

На севере Киргизии глубоко религиозного взгляда на похороны нет. Сохранилась скорее чисто внешняя сторона погребального обряда. Совершающий тот или иной разорительный обряд вовсе не думает о том, что всеми этими благами умерший воспользуется на «том свете». И часто совершают религиозные похороны люди неверующие. Но поскольку испокон веков погребение умершего совершается по религиозно-традиционному обычаю, никто из них не осмеливается нарушать этот порядок. Они находятся еще в плену обывательского мнения: «Если не хоронить умершего так, как хоронили наши отцы и деды, то нас будут считать нарушителями традиций, и люди перестанут нас уважать». Но одно дело — желание семьи умершего похоронить «по достоинству», другое — ее материальные возможности. Во многих случаях сте-

пень материального благосостояния различных семей не является решающим фактором при затратах на похороны. Дело в том, что во многих районах Северной Киргизии в той или иной степени сохранились родоплеменные пережитки. Все старшее поколение мужчин неплохо знает свою принадлежность по происхождению к тому или иному роду, племени. В результате некоторые традиционные формы взаимопомощи членов рода при похоронах, свадьбах и в других случаях, существовавшие раньше, стараются сохранять и теперь.

На первый взгляд, кажется положительным обычай оказания помощи семье умершего для того, чтобы она вышла из затруднительного материального положения в связи с похоронами. По сути же эта взаимопомощь со-родичей является главной причиной сохранения религиозно-традиционных погребальных обычаев и обрядов. Деньги, собранные среди членов определенного рода, к которому принадлежал покойный, целиком и полностью уходят на покрытие бессмысленных расходов, связанных с соблюдением обычаев мучо, жыртыш, доорон, с приобретением животных для кара-аш и т. д.

Если сейчас исчез обычай раздачи мучо, то вместо него в некоторых колхозах появился обычай на похоронной трапезе кара-аш угощать присутствующих водкой. К каждой чаше (*тавак*), которая предназначена для 6—8 человек, выставляют 3—4 бутылки водки. На похоронной трапезе присутствуют не только односельчане, но и жители других селений. Такой обычай массовых выпивок на похоронах ничем не оправдан. Он диктуется желанием использовать «излишки» собранных денег.

«Родовая» помощь имеет и другую отрицательную сторону. Порядок и размеры помощи заранее установлены и иногда тяжело отражаются на бюджете многодетных семей. Размеры помощи зависят от степени родства. Взаимопомощь близких поколений, родов, особенно *бир ата уулу* (сыновья одного отца), весьма велика. А если случится, что в один год умирают несколько представителей одного *бир ата уулу*, и людей из родственных родов, то нетрудно представить себе, как отразится такой расход на бюджете семьи, обязанной оказывать помощь.

Фактически обязательная «родовая взаимопомощь» не приносит облегчения ни семье умершего, ни тем семьям, которые помогают. Она лишь усиливает сознание при-

надлежности к определенному роду, а также является питательной почвой для сохранения религиозно-традиционных форм погребального обряда.

Задача пропагандистов атеизма в борьбе с пережитками в погребальных религиозно-традиционных обрядах и обычаях — разъяснение пожилым людям и верующим вредности и ненужности обычая «родовой» помощи как одного из главных источников сохранения этих пережитков.

Говоря об этом, мы далеки от мысли отвергать всякую разумную взаимопомощь во время похорон. Например, должна существовать бескорыстная моральная и материальная помощь и поддержка семье умершего со стороны родственников, друзей, близких. Вместе с тем необходимо вести борьбу со старой традиционной обрядностью. Надо сказать, что многие верующие рассматривают религиозно-традиционные похороны как «национальный обычай» и тех, кто не хочет так хоронить своих близких, осуждают как отрекшихся от национальной традиции. Следует решительно разоблачать ошибочность такого мнения. Нужно покончить со всеми отсталыми национальными традициями (а тем более религиозными пережитками), мешающими полному социалистическому преобразованию быта и идеологии. В погребальных и поминальных обрядах следует изжить религиозно-магические элементы, сделать так, чтобы они не превращались в тяжелое материальное бремя для семьи и близких умершего.

Необходимо внедрять гражданские панихиды; следует увековечивать память об умершем и его заслугах перед народом, а также отмечать в кругу родных и близких определенные даты, относящиеся к жизни и смерти покойного.

За последние годы не только в городах, но и в селах республики стали организовываться гражданские похороны заслуженных людей. В таких случаях гроб обычно устанавливают в колхозном клубе, школе, куда прощаются с покойным идут все односельчане. Затем при участии широкой общественности, представителей районного комитета партии, местных учреждений совершается церемония выноса тела, а на кладбище произносятся траурные прощальные речи родными, близкими, друзьями покойного. Траурная музыка, шествие, идущие от сердца

скорбные слова, венки делают похороны настолько необычными, эмоциональными, что даже верующие старики стали говорить: «Такие похороны гораздо лучше, памятник и не требуют особых материальных затрат».

Однако и во время гражданских похорон нередко верующие тайно от общественности совершают обмывание тела покойного, читают жаназа, соблюдают доорон. Это объясняется, несомненно, тем, что трудно быстро внедрить новые, непривычные формы погребального обряда. Естественно, что при систематическом внедрении таких новых форм и соответственной разъяснительной работы среди верующих исчезнут религиозные обряды.

Задача заключается в том, чтобы широко ввести новые формы похорон и поминовения умерших в традицию.

* * *

Рассмотренные религиозно-бытовые пережитки не являются выражением сколько-нибудь целостной системы религиозных взглядов. Значительная их часть приобрела упрощенный характер, а некоторые даже потеряли первоначальный смысл. Но как бы эти пережитки не видоизменялись, совокупность их создает удобную почву для сохранения остальных форм идеологии.

В каждом из рассмотренных комплексов пережитков мы старались показать местные причины их живучести. В то же время, разумеется, сохранение этих пережитков, как и пережитков всякой религиозной идеологии, обусловлено и общими причинами, такими, как отставание общественного сознания от общественного бытия, влияние буржуазной пропаганды, активная деятельность служителей культа, еще существующее различие между городом и деревней и т. д.

На основе обобщения конкретных данных попытаемся осветить те идеологические и социальные факторы, с помощью которых еще до сих пор удерживаются религиозные пережитки.

Религиозные пережитки являются живыми реликтами далекого прошлого, тяжелым наследием ныне не существующего социального строя. Они не были порождены в какой-либо форме в условиях социализма, у них нет корней в современной советской действительности с ее победами человеческого разума в области науки и техники. Поэтому одной из главных причин сохранения религиоз-

ных пережитков является огромная сила традиций, сила привычки. Об этом писал еще К. Маркс: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»³. Ф. Энгельс также отмечал, что «раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой»⁴. Развивая дальше учение К. Маркса и Ф. Энгельса о религии, В. И. Ленин ввел в науку понятие об исторических корнях религии, он написал об ее обусловленности историческим прошлым, о силе религиозной традиции, привычки. В. И. Ленин подчеркивал: «Сила привычки миллионов и десятков миллионов самая страшная сила»⁵.

Эти указания классиков марксизма-ленинизма целиком и полностью объясняют и причины сохранения доисламских пережитков у киргизов. Пережитки этих древних представлений вследствие цепкости традиций и привычек передаются из поколения в поколение. Особенно велика консервативная сила магико-анимистических пережитков, поскольку они тесно переплетаются с семейно-бытовыми, традиционными обрядами.

Для выяснения, в каких же группах населения в зависимости от пола, возраста и образования сохраняются пережитки доисламских религиозных представлений, нами в 1968 г. было проведено социологическое обследование 857 человек в селениях Таш-Тюбе и Чон-Таш Кантского района, Джон-Булак Жеты-Огузского района и Джан-Булак Тянь-Шаньского района. Около 150 анкет роздано ныне покойным С. Аристанбековым, бывшим тогда сотрудником сектора атеизма Института философии и права АН Киргизской ССР в селениях Могол и «Правда» Ленинского района и в селении Кара-Кочкор Узгенского района Ошской области⁶.

Из выбранных объектов Джон-Булак и Джан-Булак представляют собой старейшие села только с киргизским населением. В Чон-Таше также живут одни киргизы, но

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 119.

⁴ Там же, т. 21, стр. 315.

⁵ В. И. Ленин. ПСС, т. 41, стр. 27.

⁶ Анкетные материалы хранятся в Институте философии и права АН Киргизской ССР.

это село находится всего в нескольких километрах от столицы республики. Основное население Таш-Тюбе — киргизы и русские. В селении, возникшем в 1898 г., обоживались киргизы в возрасте 25—30 лет⁷, работавшие батраками у русских кулаков. Оставшиеся в живых — уже глубокие старики, прекрасно владеющие русским языком, в основном не очень верующие. Более молодое поколение — их дети, внуки — почти не религиозны.

Наше социологическое исследование показывает, что из всех обследованных только 27,86% — верующие, 55,43% — лица в возрасте 55-60 и более лет. Это люди, мировоззрение которых в основном формировалось либо еще до Великой Октябрьской социалистической революции, либо в первые годы Советской власти, когда религия имела большое влияние не только на личную, но отчасти и на общественную жизнь.

(Следует отметить, что большинство верующих (особенно мужчины) знакомо с теми или иными доисламскими религиозными обрядами и совершают их, не стремясь прививать свои взгляды молодежи. Но все же религиозные обрядовые действия оставляют след в сознании подрастающего поколения, а некоторая часть молодежи подпадает под их влияние.

Влияние верующих стариков на часть молодежи усугубляется тем, что у киргизов, как и у многих народов Средней Азии, существовал глубоко традиционный обычай преклонения перед авторитетом старших, беспрекословного выполнения их требований. Конечно, уважение к людям старшего поколения заслуживает всяческого одобрения. Многие старики, участвовавшие в бурных революционных событиях, в установлении Советской власти, в борьбе с басмачеством и с остатками эксплуататорских классов, в строительстве новой жизни, давно уже сами отошли от религии.

Но, к сожалению, иногда даже неверующие люди выполняют те или иные религиозные обряды, чтобы не обидеть своих родителей.

Следует также учесть, что вплоть до 50-х годов нашего столетия среди киргизов существовало немало неразделенных семей — пережиточная форма большой патри-

⁷ О. А. Шкапский. Киргизы — крестьяне. (Из жизни Семипалатинской области). Изв. РГО, т. XI, вып. IV. СПб., 1905, стр. 769.

архальной семьи. В них вместе с родителями жили женатые сыновья (иногда жили женатые братья родителей со своими семьями), у них был общий скот и общий приусадебный участок. В такой семье решающее слово принадлежало главе семейства — отцу. В данное время такие семьи почти повсеместно распались, но, как правило, отец и мать до конца своих дней живут вместе с одним из сыновей, обычно с младшим. И слово отца является самым веским и авторитетным не только в семье сына, с которым он вместе проживает, но и в семьях всех женатых сыновей. Вот почему некоторые религиозные старики, пользуясь своим непререкаемым авторитетом, могут влиять на молодежь.

Но если имеющиеся кое-где остатки неразделенных семей уже не оказывают существенного влияния на мировоззрение большинства населения, то сохраняется еще другая форма тесных связей между родственными семьями, которая способствует известной устойчивости религиозно-бытовых пережитков. Речь идет о группах родственных семей, связанных общим происхождением и стремящихся поддерживать связь. В такие группы семей, носящие название *бир атанын балдары* (дети одного отца) входят до нескольких десятков семей, являющихся потомками одного лица мужского пола в третьем-четвертом поколениях. Обычно такие семьи живут в одном селе, их дома расположены на одной улице или в одном квартале⁸. Эти мелкие социальные ячейки являются питательной средой для многих домусульманских религиозных пережитков. Тесно общаясь друг с другом, семьи, составляющие эти группы, сохраняют внутригрупповую солидарность, что способствует живучести в семейном быту многообразных религиозно-бытовых пережитков и обрядов. В данном случае наблюдается картина, аналогичная той, которая была описана Г. П. Снесаревым у узбеков Хорезма⁹. В то время как у узбеков консервация религиозных пережитков была обусловлена сохранением остатков общинной организации (*элат*), у киргизов она связана с существованием названных семейно-родственных групп — пережиточных форм семейной общины.

⁸ С. М. Абрамзон. К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии, вып. 28. М., 1958.

⁹ Г. П. Снесарев. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. СЭ, 1957, № 2.

Видное место среди верующих занимают женщины. Из обследованных нами лиц 412 — женщины. Табл. 2 дает представление о возрасте, занятиях и образовании верующих женщин.

Как показывают данные опроса, верующими называли себя 36% опрошенных. Большинство верующих женщин (60%) старше 55 лет. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что все женщины этой группы домохозяйки, не участвующие в общественном производстве, следовательно, они оторваны и от общественной жизни и почти целиком заняты домашним хозяйством и семьей. Около двух третей женщин этой группы имеют самый низкий образовательный уровень: они или малограмотны или совсем неграмотны. Значительную группу верующих женщин (до 30%) составляют колхозницы.

Из указанного количества верующих женщин пожилого возраста всего 10% ответили положительно на наш вопрос: «Соблюдаете ли обязательные мусульманские обряды и праздники (намаз, орозо, айт). По дополнительным данным, отраженным в анкетах, и это небольшое число женщин исполняет мусульманские обряды не систематически, от случая к случаю. Но 90% верующих женщин старшего возраста знакомы с теми или иными доисламскими религиозными обычаями и обрядами и в случае необходимости прибегают к ним. Поэтому основными хранителями доисламских религиозных культов следует считать эту категорию верующих женщин.

В условиях отсталого патриархального быта все доисламские религиозные пережитки были в прошлом сконцентрированы в женской среде. Женщина была главным лицом, тесно связанным с домашним очагом, все хлопоты по ведению домашнего хозяйства, по уходу за детьми и по их воспитанию лежали на ней. Естественно, что ей в первую очередь и приходилось выполнять обряды. К тому же большинство обрядов было связано с ритуальной пищей, приготовлением которой занимались женщины. Вот почему женщина испокон веков являлась хранительницей религиозных традиций.

Добавим к этому, что в киргизской патриархальной семье роль старой женщины, особенно *байбиче* (так называли старшую жену) была весьма значительной. К ее словам прислушивались, ее указания выполняли не только ее собственные дети, невестки, но и другие жены мужа

и их дети. Сейчас, с исчезновением пережитков многоженства, исчезли обычаи, связанные с подчинением старшей жене. Но в тех семьях, где имеется старая верующая женщина, ее влияние, особенно на дочерей и снох, имеет вполне реальный и весьма ощутимый характер. Отмечены случаи, когда мать мужа заставляет невестку совершать тот или иной религиозный обряд.

Дети в семье большую часть времени проводят с бабушкой, и если она религиозна, то и дети могут оказаться под ее влиянием. Начав ходить в школу, дети обычно быстро забывают религиозные наставления бабушек.

Семейно-бытовыми традициями можно объяснить, что в большинстве случаев основы религиозных представлений закладываются в сознание в раннем возрасте. Из 80 опрошенных С. Аристанбековым в с. Кара-Кочкор Узгенского района Ошской области 76 оказались неверующими: 80% из них указали, что были в детстве верующими и отошли от религии в период обучения в школе или уже в зрелом возрасте.

Социологическое исследование выявляет и такую деталь. По сравнению с женщинами в возрасте от 46 до 56 лет, среди женщин в возрасте от 36 до 45 лет религиозность несколько выше. Правда, эти женщины, совершая те или иные доисламские обряды, зачастую не могут объяснить их смысла. Они говорят: «Так делали матери, бабушки, так же совершаем эти обряды и мы». Их религиозность имеет очень поверхностный характер и совершают религиозные обряды они от случая к случаю. Относительно высокий процент верующих женщин в возрасте 36—45 лет объясняется, по-видимому, тем, что детство и юность этих женщин, формирование их мировоззрения совпадали с периодом Великой Отечественной войны, когда религиозность населения в силу особых обстоятельств значительно возросла. Но это объяснение не может быть достаточным для вскрытия причин религиозности данного поколения, так как многие женщины этого же поколения — атеистки. Дело еще и в том, что большая часть верующих женщин из-за трудностей в стране, вызванных войной, не могли закончить школы и пошли работать. Образовательный уровень их в подавляющем большинстве случаев не превышает 4—5 классов.

Другая причина кроется в относительно замкнутом образе жизни, который вынуждены вести женщины. Мно-

гие из них, хотя и являются хорошими работниками в колхозе, в семейном быту подчиняются старым порядкам. Много еще времени у них отнимают домашние заботы. Поэтому они не имеют возможности активно участвовать в культурной и общественной жизни.

Не случайно В. И. Ленин придавал огромное значение проблеме освобождения женщин от домашнего труда в условиях социализма. Задачу освобождения многомиллионных женских масс от домашнего рабства он ставил рядом с проблемой вовлечения их в общественно-производительный труд. «Втянуть женщину в общественно-производительный труд, вырвать ее из „домашнего рабства“, освободить ее от подчинения — отупляющего и принижающего — вечной и исключительной обстановки кухни, детской — вот главная задача»¹⁰.

В условиях социализма многое сделано для преодоления неравного положения женщины в быту. Создана целая система предприятий по обслуживанию трудящихся. Но это в большинстве случаев касается городов, районных центров, а во многих селах бытовое обслуживание населения еще недостаточно. В таких селениях домашние заботы лежат тяжелым бременем на плечах женщины. А если добавить к этому, что в киргизских семьях детей вдвое больше, чем в семьях населения европейской части СССР, то будет понятно, сколько времени необходимо женщине-киргизке для ведения домашнего хозяйства и для ухода за детьми.

Поэтому для успешной борьбы с религиозными пережитками нужно усовершенствовать домашний быт, обеспечить наиболее полное удовлетворение нужд в общественно-бытовом обслуживании, освободить женщин от изнурительного домашнего труда и вовлечь их в общественную и культурную жизнь.

Говоря о доисламских религиозных пережитках, следует подчеркнуть, что они сохраняются не только по традиции, но не в меньшей мере и потому, что взаимосвязаны с другими пережитками прошлого.

Одной из важных причин бытования доисламских религиозных пережитков является их связь с исламом — религией, господствовавшей в прошлом. Вследствие того, что многие доисламские религиозные пережитки в той

¹⁰ В. И. Ленин. ПСС, т. 40, стр. 193.

или иной степени слились с исламом, а последний еще продолжает поддерживать религиозность среди некоторой части населения, сохраняются и доисламские пережитки.

Известно, что в силу исторических условий ислам на севере Киргизии не проник глубоко в сознание населения. За годы социалистического строительства влияние ислама на этой территории было значительно поколеблено. Несмотря на временное оживление религиозных настроений, имевшее место в связи с Великой Отечественной войной, позиции ислама, благодаря успехам в экономическом развитии республики и культурной революции, были ослаблены, а вместе с тем в известной степени стали изживаться и доисламские религиозные пережитки. Почти полностью утратили влияние шаманы-бакшы, исчезли из быта представления, связанные с шаманизмом. В той или иной мере это касается и других домусульманских верований.

Но на юге Киргизии, где ислам по сравнению с Северной Киргизией имел более глубокие корни, пережитки шаманства все же сохраняются. Это можно объяснить скорее всего тем, что южнокиргизское шаманство, в отличие от северного, уже давно и очень тесно переплелось с мусульманской идеологией. В то же время и в Южной Киргизии пережитки шаманства и другие виды доисламских пережитков были распространены неодинаково. Так, в Сузакском, Караванском районах, где еще до революции существовали широко известные в Средней Азии мусульманские святыни, такие, как Азрет-Аюб, Арстанбал, Сафид-Булянд и другие, пережитки доисламских верований, особенно шаманства, отмечаются чаще, чем, скажем, в районах Алая, Науката, Чаткала и др.

И все же на севере Киргизии, куда ислам проник менее глубоко, пережитки некоторых доисламских религиозных представлений, особенно связанных с погребальными и поминальными обрядами, до последних дней имели известное распространение. Как уже отмечалось, они находят благоприятную почву опять-таки в связи с другими пережитками прошлого, а именно в переплетении с пережитками родоплеменного сознания, которые в отдельных районах Киргизии до сих пор окончательно еще не утратили своего значения.

Немаловажными факторами, способствующими со-

хранению доисламских религиозных пережитков, как и других форм религии, являются еще не везде изжитые проявления пережитков национализма, национальной замкнутости и ограниченности, остатки мещанского, мелкобуржуазного индивидуализма и, наконец, пережитки бюрократизма в его различных формах (бездушие), невнимательное отношение к человеку в момент постигшего его горя, в тот период, когда он переживает трудности.

В нашей стране имеется немало путей и средств для окончательного преодоления религиозных пережитков в сознании людей. Коммунистическая партия, все общественные организации используют многочисленные и разнообразные формы и методы пропаганды атеизма в идейной борьбе с религией, руководствуясь ленинскими указаниями о том, что массам необходимо давать «самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.»¹¹.

¹¹ В. И. Ленин. ПСС, т. 45, стр. 26.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ¹

1. *Бокуева Акиман*, 1878 г. р., пл. саяк, Кызыл-Туу Тонского района.
2. *Толонгутов Абдрай*, 1877 г. р., пл. саяк, род ботугур, Бар-Булак Тонского района.
3. *Адашев Молдосайыр*, 1890 г. р., пл. бугу, г. Рыбачье, ул. Базарная, 57.
4. *Джакишбаев Абакир*, 1893 г. р., пл. солто, г. Фрунзе, ул. Дубовая, 65.
5. *Толонгутова Салый*, 1895 г. р., пл. саяк, род ботугур, Бар-Булак Тонского района.
6. *Керкеев Мамбетэмин*, 1890 г. р., пл. саяк, род ала-кез, Ак-Терек Тонского района.
7. *Тойтоев Суюмбай*, 1868 г. р., пл. саяк, род ботугур, Бар-Булак Тонского района.
8. *Оскомбаева Сабира*, 1907 г. р., пл. саяк, род ботугур, Бар-Булак Тонского района.
9. *Тойматова Алиман*, 1909 г. р., пл. саяк, род кудаименде, Шор-Булак Иссык-Кульского района.
10. *Сопиева Гульнар*, 1912 г. р., пл. адигине, род сабай, Шоро Алайского района Ошской области.
11. *Ташиев Абдрахман*, 1888 г. р., пл. адигине, род джору, Гульча Алайского района Ошской области.
12. *Капарова Токтобюбү*, 1915 г. р., пл. адигине, род менек, Мурдаш Алайского района Ошской области.
13. *Кудаяров Мадымал*, 1898 г. р., пл. багыш, г. Узген.
14. *Мусаев Абдраим*, 1892 г. р., пл. карабагыш, род белекпай, Донуз-Тоо Узгенского района Ошской области.
15. *Романов Асылбек*, 1916 г. р., пл. саяк, род чоока, Кызыл-Коргон Алайского района Ошской области.
16. *Токторбаев Абди*, 1879 г. р., пл. найман, род кара-найман, Кызыл-Булак Фрунзенского района Ошской области.
17. *Аширова Джамал*, 1901 г. р., пл. найман, Кызыл-Булак Фрунзенского района Ошской области.
18. *Кебекова Айым*, 1912 г. р., пл. найман, род бее-найман, Орон-Терек Фрунзенского района Ошской области.
19. *Джарматов Абдрасул*, 1912 г. р., пл. найман, род бее-найман, Фрунзенского района Ошской области.

¹ Порядковые номера означают номера полевых записей.

20. *Тосорова Айсулуу*, 1909 г. р., пл. жоокесек, Охна Фрунзенского района Ошской области.
21. *Мааткеримов Абдысолой*, 1894 г. р., пл. найман, род каранайман, г. Узген.
22. *Шашков Урмат*, 1910 г. р., пл. солто, Баткен Баткенского района Ошской области.
23. *Мамадалиев Калмырза*, 1910 г. р., пл. ават, род токмок, Орто-Боз Баткенского района Ошской области.
24. *Рахматов Сатар*, 1909 г. р., пл. кипчак, Баткен Баткенского района Ошской области.
25. *Кадыров Мырзакерим*, 1880 г. р., пл. кутчу, род карды, Ак-Баш Сузакского района Ошской области.
26. *Дуйшенкулов Бечел*, 1902 г. р., пл. басыз, род керки-тамга, Ак-Тоок Сузакского района Ошской области.
27. *Эназарова Кулуйпа*, 1916 г. р., пл. кутчу, род карды, Ак-Баш Сузакского района Ошской области.
28. *Карымшакова Рыс*, 1912 г. р., пл. кутчу, род карды, Ак-Баш Сузакского района Ошской области.
29. *Касымов Абдрасул*, 1902 г. р., пл. кутчу, род кагазды, Ак-Баш Сузакского района Ошской области.
30. *Джунушев Терербай*, 1900 г. р., пл. кутчу, род каратал, Ак-Баш Сузакского района Ошской области.
31. *Шералиева Гулум*, 1901 г. р., пл. кутчу, род нагдай, Ак-Баш Сузакского района Ошской области.
32. *Тюнгатарова Саткын*, 1892 г. р., пл. мундуз, Ак-Терек Сузакского района Ошской области.
33. *Сейталиева Айым*, 1897 г. р., пл. мундуз, род бообек, Кара-Кел Сузакского района Ошской области.
34. *Раимкулов Казакпай*, 1896 г. р., пл. мундуз, род бообек, Кара-Кел Сузакского района Ошской области.
35. *Бечелова Альий*, 1929 г. р., пл. басыз, род керки-тамга, Ак-Тоок Сузакского района Ошской области.
36. *Солтонкулов Сулайманкул*, 1862 г. р., пл. багыш, род. байчери, Кашка-Терек Сузакского района Ошской области.
37. *Раимов Джусупбай*, 1897 г. р., пл. могол, род согу, Орюкту Ала-Букинского района Ошской области.
38. *Кошалиев Корчубек*, 1921 г. р., пл. кутчу, род джетиген, Чача Ала-Букинского района Ошской области.
39. *Шеримбетова Тажихон*, 1893 г. р., пл. кутчу, род джетиген, Ак-Там Ала-Букинского района Ошской области.
40. *Раимова Адия*, 1900 г. р., пл. могол, род согу, Орюкту Ала-Букинского района Ошской области.
41. *Чангылов Иманкул*, 1886 г. р., пл. багыш, род найман, Кызыл-Ата Ала-Букинского района Ошской области.
42. *Джантаев Рысалы*, 1891 г. р., пл. саяк, род кадыр-жан, Борбодой (Сусамыр) Сокулукского района.
43. *Ибраимов Беккулу*, 1908 г. р., пл. саяк, род джаныш, Сусамыр Сокулукского района.
44. *Тилекматов Сулайман*, 1863 г. р., пл. черик, Кошой-Коргон Ат-Башинского района.
45. *Джанаев Джундубай*, 1887 г. р., пл. кыпчак, Кара-Су Ат-Башинского района.

46. *Анашева Апар*, 1891 г. р., пл. джедигер, Кошой-Коргон Ат-Башинского района.
47. *Шейрекеев Аалы*, 1899 г. р., пл. черик, Кошой-Коргон Ат-Башинского района.
48. *Шейшеналиев Шайлоо*, 1932 г. р., пл. черик, Кошой-Коргон Ат-Башинского района.
49. *Байзаков Хожакмет*, 1924 г. р., пл. черик, Ат-Баши Ат-Башинского района.
50. *Усупова Бейшегуль*, 1930 г. р., пл. черик, Ат-Баши Ат-Башинского района.
51. *Калтаев Исак*, 1912 г. р., пл. азык, Дыйкан Ат-Башинского района.
52. *Саламатов Касымаалы*, 1890 г. р., пл. сарыбагыш, род озук, Дыйкан Ат-Башинского района.
53. *Акбаров Джума*, 1907 г. р., пл. саяк, Ак-Тала Ат-Башинского района.
54. *Бекжанов Молдокун*, 1881 г. р., пл. черик, род ангидей, Ак-Тала Ат-Башинского района.
55. *Качибеков Джумабай*, 1882 г. р., пл. черик, род байчубак, Кара-Су Ат-Башинского района.
56. *Медеров Токтогужо*, 1908 г. р., пл. черик, Ак-Тала Ат-Башинского района.
57. *Осмонов Бек*, 1910 г. р., пл. черик, Кара-Су Ат-Башинского района.
58. *Джамакеева Шакен*, 1917 г. р., пл. черик, род акчубак, Кара-Су Ат-Башинского района.
59. *Мусаев Нуралы*, 1882 г. р., пл. черик, род байчубек, Кара-Су Ат-Башинского района.
60. *Мамбетов Касым*, 1886 г. р., пл. черик, Кара-Коюн Ат-Башинского района.
61. *Бугубаева Кулипа*, 1914 г. р., пл. черик, Кара-Коюн Ат-Башинского района.
62. *Чынгысов Байтерек*, 1870 г. р., пл. черик, род акчубак, Кара-Коюн Ат-Башинского района.
63. *Мусаев Айты*, 1894 г. р., пл. черик, род акчубак, Кара-Коюн Ат-Башинского района.
64. *Бекташева Зуура*, 1906 г. р., пл. черик, род акчубак, Кара-Коюн Ат-Башинского района.
65. *Кунтуева Себен*, 1916 г. р., пл. черик, род акчубак, Кара-Коюн Ат-Башинского района.
66. *Тентиева Канымбача*, 1920 г. р., пл. саяк, Дон-Тала Тонского района.
67. *Тургамбаева Какен*, 1936 г. р., пл. саяк, род кыдык, Дон-Тала Тонского района.
68. *Асанов Молдо*, 1911 г. р., пл. саяк, род чоока, Ала-Баш Тонского района.
69. *Токторбаев Шамей*, 1880 г. р., пл. кыдык, Ак-Сай Тонского района.
70. *Тайлаков Адыл*, 1902 г. р., пл. саяк, род джарбан, Ак-Терек Джеты-Огузского района.
71. *Адылов Деркембай*, 1899 г. р., пл. бугу, Ак-Терек Джеты-Огузского района.
72. *Джэзренче Ажы*, 1874 г. р., пл. саруу, Саруу Джеты-Огузского района.

73. Тюменбаев Исмаил, 1898 г. р., пл. бугу, род бирназар, Джеты-Огуз Джеты-Огузского района.
74. Байсымаков Назаракун, 1904 г. р., пл. бугу, род бирназар, Джеты-Огуз Джеты-Огузского района.
75. Качкынчиев Иманбай, 1908 г. р., пл. бугу, род бирназар, Джеты-Огуз Джеты-Огузского района.
76. Ыбытаев Мырзакан, 1900 г. р., пл. чон-багыш, Ак-Башата Джеты-Огузского района.
77. Кетиркеев Болот, 1921 г. р., пл. бугу, Чырак Джеты-Огузского района.
78. Намазбеков Токон, 1927 г. р., пл. бугу, г. Пржевальск.
79. Асанов Байсеит, 1900 г. р., пл. саяк, Тюп Тюпского района.
80. Ешимбеков Малабай, 1972 г. р., пл. черик, Ат-Баши Ат-Башинского района.
81. Арстанбеков Кечербай, 1901 г. р., пл. кутчу, род алакчын, Бала-Сара Кировского района.
82. Белекова Нургуль, 1913 г. р., пл. кутчу, Бала-Сара Кировского района.
83. Койгельдиева Бюбюкан, 1901 г. р., пл. саяк, Чолпон-Ата Иссык-Кульского района.
84. Тюлегенова Батыйпа, 1914 г. р., пл. бугу, род тилекмат, Шалба Джеты-Огузского района.
85. Туганбаева Зыйна, 1916 г. р., пл. саяк, г. Рыбачье, ул. Пролетарская, 17.
86. Сатыбалдиев Мырзакмат, 1879 г. р., пл. сарыбагыш, Сюттуу-Булак Тянь-Шаньского района.
87. Баялиева Шаркуль, 1917 г. р., пл. саяк, род алакоз, Дон-Тала Тонского района.
88. Тулекеев Джайлообай, 1909 г. р., пл. бугу, род тынымсент, Кара-Ункурт Тянь-Шаньского района.
89. Джээнбаева Айымташа, 1894 г. р., пл. кызыл-аяк, Кыдырша Сузакского района.
90. Доспаев Исмаил, 1892 г. р., пл. монолдор, род кечек, Джан-Булак Тянь-Шаньского района.
91. Темирова Умюткан, 1930 г. р., пл. монол, род эштек, Джан-Булак Тянь-Шаньского района.
92. Тамашаев Берик, 1919 г. р., пл. саруу, г. Талас.
93. Эркинбаев Токтонали, 1894 г. р., пл. кутчу, Куланак Тянь-Шаньского района.
94. Бекмамбетова Джаныл, 1934 г. р., пл. саяк, Бостери Иссык-Кульского района.
95. Доолотбаев Джусуп, 1909 г. р., пл. сарыбагыш, Куланак Тянь-Шаньского района.
96. Барктабасова Зейне, 1919 г. р., пл. черик, Куланак Тянь-Шаньского района.
97. Эшимбеков Салбар, 1896 г. р., пл. монолдор, род куу-соок, Джан-Булак Тянь-Шаньского района.
98. Джээнтаева Джоло, 1923 г. р., пл. саяк, Оттук Иссык-Кульского района.
99. Тюлегенова Майрамкан, 1938 г. р., пл. саяк, род тойчу, Конур-Улен Тонского района.
100. Ашрапкулов Ажымалы, 1936 г. р., пл. саяк, род каракучкач, Конур-Улен Тонского района.

101. *Тостоков Абдраим*, 1900 г. р., пл. черик, Куланак Тянь-Шаньского района.
102. *Орузбаева Калый*, 1883 г. р., пл. сарыбагыш, Кок-Джар Кочкорского района.
103. *Токтогулова Королу*, 1888 г. р., пл. солто, Бер-Булак Кантского района.
104. *Бийбосунова Шагдар*, 1915 г. р., пл. черик, Кара-Коюн Ат-Башинского района.
105. *Сыдыкова Марпат*, 1925 г. р., пл. кызыл-аяк, Барпы Сузакского района.
106. *Дженалиев Ансоот*, 1914 г. р., пл. саяк, Кочкорка Кочкорского района.
107. *Кочкоров Саид*, 1932 г. р., пл. багыш, Кызыл-Булак Фрунзенского района Ошской области.
108. *Касиева Майрам*, 1922 г. р., пл. сарыбагыш, Кок-Жар Кочкорского района.
109. *Бозова Балапан*, 1914 г. р., пл. саяк, род кудайменде, Туура-Су Иссык-Кульского района.
110. *Кулбаракова Батыйна*, 1938 г. р., пл. бугу, Бостери Иссык-Кульского района.
111. *Акымбетов Кадыр*, 1899 г. р., пл. черик, Ак-Тал Тянь-Шаньского района.
112. *Юсупова Гаухар*, 1922 г. р., Барпы Сузакского района.
113. *Сигова Тамара*, 1935 г. р., и *Молдомусова Бюбюян*, 1936 г. р. Ат-Башинский район.
114. *Табалдиева Сатынды*, 1922 г. р., пл. саяк, Дон-Тала Тонского района.
115. *Келгенбаева Токталы*, 1910 г. р., пл. сарыбагыш, род шатен, Куланак Тянь-Шаньского района.
116. *Бекбаев Эрмат*, 1902 г. р., пл. солто, Таш-Тюбе Кантского района.
117. *Шыгаев Алдаяр*, 1911 г. р., пл. джетиген, Куланак Тянь-Шаньского района.
118. *Ашрапкулов Акималы*, 1931 г. р., пл. саяк, р. каракучкач, Конур-Улея Тонского района.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- СЭ — ж. «Советская этнография»
РФ — Рукописные фонды Отделения общественных наук АН Киргизской ССР
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
РГО — Русское географическое общество
МАЗ — Музей антропологии и этнографии АН СССР им. Петра Великого
ЭО — ж. «Этнографическое обозрение»
ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете
ТВ — газ. «Туркестанские ведомости»
ИЯЛИ — Институт языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Пережитки тотемистических представлений . .	11
Глава II. Культ природы и производственно-хозяйственная магия	33
Глава III. Культ предков. Погребальный культ . . .	58
Глава IV. Демонологические представления	95
Глава V. Шаманство и шаманский культ	117
Глава VI. Пережитки доисламских верований в современ- ном быту, причины их живучести и пути преодоления . .	149
Список информаторов	164
Список сокращений	169

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Строка	Напечатано	Следует читать
5 св.	В. Н. Басилов	В. Н. Басилова
14 св.	кетти	келди
5 св.	различных	различным
11 св.	көрээз	керээз
	«Кендирбөй бели	«Кетиркейдин
12 св.	чоюлган	Үкү өлөт
	Калгандарың	Калгандарың
21 св.	жөө келгик	жөө келгин