

АН СССР



**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ
ТРАДИЦИОННОЙ
ВОЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ
НАРОДОВ КАВКАЗА
И СРЕДНЕЙ АЗИИ**

2



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
ИМ. Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛАЯ

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ
ТРАДИЦИОННОЙ
ВОЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ
НАРОДОВ КAVKAZA
И СРЕДНЕЙ АЗИИ**

Выпуск 2

МОСКВА 1990

ми, были также традиционными. Нередко на створках ворот можно было увидеть несложную резьбу, в основе которой в далеком прошлом, по-видимому, лежал мотив оберега. В хаули, которые нам удалось зафиксировать, в стене, противоположной воротам, имела небольшая калитка, соединяющая дом с садом или полем. Такая же часть дома, примыкающая с севера к стене хаули, с хаузом, обсаженным по берегу талом и карагачами, и суфой для летнего отдыха от жары описывается в "Истории Хорезма".¹⁰ Нам тоже привелось видеть подобные части усадеб, в частности, в районе Хазарапса. Но все дело в том, что все это — и калитки, и жилая часть дома на свежем воздухе — явление уже тех лет, когда в оазисе установилась мирная, спокойная обстановка, т.е. все это относится уже к 1920 г., со времени установления Советской власти в Хорезме.

Н. Ж. Шаханова

СПЕЦИФИКА ПИЩИ В ВОЕННО-КОЧЕВОМ БЫТУ КАЗАХОВ (XVII-XIX вв.)

Кочевой быт тесно связан с военным. Как и у других кочевников, внутренними факторами, определявшими напряженный, по существу военизированный, ритм жизни казахского общества, являлись феодальная раздробленность, межродовые и межплеменные столкновения, порождаемые спором из-за пастбищ, взаимные угоны скота, обычай кровной мести и т.д. Их усугубляли тяжелейшие события внешнеполитического характера: столкновения на юге со среднеазиатскими ханствами, набеги волжских калмыков, борьба с джунгарскими завоевателями. В силу этого казахское общество XVII-начала XX в. определяется как военно-кочевое.¹ По образному выражению С.Е.Толыбекова, "... степь с момента образования казахских кочевых ханств была полем постоянных военных действий".²

Одним из важнейших аспектов традиционной военной организации любого общества является снабжение армии, в том числе и продовольствием. В настоящей работе нас интересует специфика пищи в системе военно-кочевого быта казахов.

Как известно, постоянной армии в казахских ханствах не существовало. Вместо нее по мере необходимости собиралось на родное ополчение, выступавшее под предводительством хана, султанов и батыров. Военская повинность была обязательна для всех мужчин, способных ее нести.³

На принцип формирования войска у казахов оказала существ-

- ¹ Толстов С. П. Древней Хорезм. М., 1948. С.164.
- ² Там же.
- ³ Росляков А. А. Основные черты туркменской фортификации XVII-XIX вв. // Исследования по истории культуры народов Востока : Сб. в честь И.А.Орбели, М.; Л., 1960. С. 220.
- ⁴ Бабур-наме : Зап. Бабура. Ташкент, 1958.
- ⁵ Узбекско-русский словарь. М., 1959. С. 223.
- ⁶ Там же. С. 305.
- ⁷ Толстов С. П. Указ. соч. С. 90, 91.
- ⁸ Воронина В. Л. Из истории среднеазиатской фортификации // СА 1964. № 2. С. 43.
- ⁹ Там же. С. 45.
- ¹⁰ История Хорезма. М., 1976. Гл. IV, разд. 8. С. 95.

венное влияние монгольская система подразделения на десятки, сотни, тысячи и десятки тысяч. Однако Б.Я.Владимирцов считал эту систему "очень древним обыкновением кочевников Средней Азии, идущим из дали веков".⁴ Основной структурной единицей казахского ополчения, соотносимой с десяткой монгольского войска, была к о с — группа людей, питающихся из одного котла. Человек, ответственный за приготовление и распределение пищи в косе, назывался к а з а н ш и (к а з а н — "котел", букв. "распорядитель котла"), или а с б а с ш и (а с — "пища, букв. "распорядитель пищи").⁵ Назначали казанши предводители ополчений (батыры) на военных советах перед выступлением в поход. Как уже неоднократно отмечалось в литературе, в повседневном быту кочевников-скотоводов важное значение имели мясные и молочные продукты. От их правильного соотношения в системе ежедневного и особенно круглогодичного питания зависело нормальное функционирование человека как биосоциальной единицы.⁶

Основными продуктами, потребляемыми казахами во время походов, тоже являлись мясные и молочные. Продовольственных обозов, характерных для армий оседлых народов, у кочевников не существовало. Обычно рядом с войском специально выделенные люди гнали табуны лошадей и стада верблюдов.

Предпочтение этих видов скота объяснялось тем, что, во-первых, они хорошо приспособлены к длительным переходам, во-вторых, доставляют воинам свежее молоко и мясо и, что немало важно, дают эти продукты в большом количестве. Так, туша трехгодовалого верблюда, например, приравнивается к массе 12-15 овец.⁷

С.Е.Толыбеков писал: "Стада и табуны в военном походе кочевников были источником питания, транспортом и оружием войны (в особенности лошади и верблюды)".⁸ Еще более лаконично выразился по этому поводу Л.Н.Гумилев: "Кочевники ... имеют провиант в живом виде".⁹

Во время походов, как и в каждодневном быту, свежее мясо употребляли преимущественно в вареном виде. Его складывали в сумки, приторачиваемые к седлу. В тех случаях, когда усло-

вия военных действий не давали возможности расположиться лагерем и приготовить горячую пищу, кочевники пользовались запасами вареного мяса. Когда они кончались, чувство голода подавляли с помощью кусочка конского или верблюжьего сухожилия (с и н и р); считалось, что с и н и р т о к к ы л а д ы — "сухожилие делает сытым".

Кроме того, использовали различную консервированную мясную снедь, особенно из конины: колбасу (ш у ж ы к, к а з ы н), ж а л (подкожный жир верхней части шеи конской туши), ж а я (жировые отложения в области крупа), к а р т а (малая ободочная и прямая кишки) и др., а также сушеное, вяленое, копченое мясо (с у р е т).

Консервированная мясная пища чрезвычайно удобна в качестве дорожного провианта — она может сохраняться 5-6 месяцев, иногда до года.

Существенным достоинством мясной пищи является высокая калорийность. Например, калорийность спинной части конской туши средней упитанности составляет 1743 ккал, пашины — 2816 ккал. Конина содержит в своем составе все необходимые вещества (белки, жиры, минеральные вещества и др.) и отличается от мяса других животных большим содержанием гликогена (углеводов).¹⁰ Это отличие довольно важно, поскольку усвояемые углеводы являются основным поставщиком энергии, хотя их энергетический коэффициент меньше, чем у жиров.¹¹

Конский жир переваривается легче, чем говяжий или бараний. Он богат насыщенными жирными кислотами, оказывает благоприятное влияние на обмен холестерина. В отличие от мяса других животных конина не застывает на морозе. Это свойство конины ценилось у многих кочевых народов. По словам Л.П.Потапова, "... юго-восточные тувинцы также считают конину (особенно зимой) лучшим мясом для еды, у нее не замерзает жир, а кроме того, человеку от этого мяса становится особенно тепло после еды. Мясо барана и коровы по качеству они ставят на второе место".¹²

В "Исторических преданиях о батырах XVIII в.", записанных Ч.Ч.Валихановым, приводится характерный способ приготовления

походной пищи: "Во время преследования торгоутов, бежавших из России, киргизы (казахи. - Н.Ш.) расположились на бивак, варили в своих походных котлах сушеное конское мясо, разводили в турсуках курт с водой; словом, завтракали и подкреплялись на целый день".¹³

Особым видом походной мясной пищи был т у й е м е ш - размолотое в ступе мясо, которое высушивали и хранили в желудке (к а р н) овцы. Растопив его в кипятке, получали сытное наваристое блюдо.¹⁴

Другим видом походной пищи являлся вареный овечий курдюк (к у й р ы к м а й). В холодное время года воин опоясывался им и таким образом перевозил пищу, одновременно согревая себя. Интересно, что курдюк давали и верховому коню в случае, когда кончался корм. Такой конь, по сообщениям информаторов, отличается выносливостью.¹⁵

По-видимому, традиция наложения курдючного сала на тело вокруг пояса в походных условиях была известна в практике кочевников издавна. Косвенное свидетельство в пользу этого предположения мы находим у Рашид ад-дина (XIII в.). Им так описано страшное наказание, примененное Хулагу-ханом в отношении изменника, владетеля Мавсиля мелика Салиха: "Хулагу-хан весьма гневался на Салиха и повелел, чтобы его снаружи обложили курдючным салом, завернули и кошму, обвязали крепкой веревкой и бросили на летнее солнце. Через неделю в сале завелись черви и начали поедать несчастного, пока он в мучениях и страданиях через месяц не отдал милую душу".¹⁶

Характерным способом приготовления пищи в походных условиях было жарение и запекание на открытом огне или в горячей золе, что нетрадиционно для обычного кочевого быта. Так, на вертеле жарилась печень, селезенка, почки, толстая кишка лошади.

В военное время в пищу использовали в исключительных случаях мясо верховых лошадей погибших воинов. Как известно, верховой конь у кочевников в обычной жизни не предназначался в пищу. Съесть верхового коня считалось предосудительным, "позорным, в высшей степени неэтичным". Поедание же коня по-

бежденного противника расценивалось как "нарочитое надругательство".¹⁷ Снятие запрета на использование в пищу мяса верхового коня в условиях военных действий объясняется, по-видимому, исключительной ролью конины в питании воинов.

В пищу шло также кобылье и верблюжье молоко. Как известно, кочевники не употребляли молока в сыром виде. Ими издавна были подмечены антибиотические свойства кисломолочных продуктов, употребление которых нейтрализует гнилостные процессы в кишечнике.

Казахи готовили кисломолочные продукты из кобыльего (к у м ы с) и верблюжьего (ш у б а т) молока. Ценность этих продуктов в походных условиях определяется тем, что один литр верблюжьего и кобыльего молока обеспечивает суточную потребность организма почти во всех витаминах.¹⁸ Двух литров заквашенного верблюжьего молока в день достаточно, чтобы человек в жаркой пустыне перестал думать о воде и пище.¹⁹

В пищу употребляли и жидкие кисломолочные блюда из овечьего молока: к а т ы к, а й р а н, ш а л а п и др. По поводу кисломолочных продуктов казахов Л.П.Потапов писал: "Исключительная простота и быстрота приготовления жидкой молочной пищи как нельзя более соответствовали кочевому быту казахов. При частых и длительных передвижениях, связанных с необходимостью большую часть времени дня находиться в седле, жидкая молочная пища в теплое время года была весьма удобна для наездника. Она висела тут же, рядом, в кожаной посуде, привязанной к седлу, и, чтобы утолить голод или жажду, не нужно было даже слезать с седла".²⁰

Кисломолочные продукты перевозились в специально изготовленных из кожи сосудах (т у р с у к). Для того чтобы жидкость оставалась прохладной даже в жаркие дни, турсук помещали в войлочный футляр, смоченный водой. Вода постепенно испарялась и охлаждала турсук.

Незаменимым видом походной пищи был к у р т - кисломолочный сыр из овечьего молока. Он заготавливался и высушивался в виде небольших кусочков различной формы. В летнее время курт прекрасно утоляет жажду, и поэтому в настоящие дни участ-

ники конных скачек (б а й г а) держат во рту его кусочки. Растворенный же в воде курт превращается в сытный и утоляющий жажду напиток. Курт так же сохраняется длительное время (год, иногда в течение двух-трех лет).

Значение курта в походном быту казахов было настолько велико, что нашло отражение в устойчивой формуле м а л т а ж е с у, означающей "дать друг другу клятву" (букв. "совместное поедание малта"; малта — остаток курта, не поддающийся растворению). Так, жена батыра Жубая, погибшего в битве с калмыками, с плачем обращается к его другу со следующими словами:

Курдас-ау, кайда курдасын,	Сверстник мой, где же твой
Жасынан курбы сырласын?	друг-сверстник,
Жарты курт болса, болип жеп,	С ранних лет делившийся
Бир олем деген мундасын?!	самым сокровенным?
	Если была половинка курта,
	сведавший ее пополам,
	Давший слово погибнуть
	вместе с тобой?! ²¹

О больших друзьях, помогающих друг другу в трудных ситуациях, говорят: Ж а р т ы к у р т ы ж а р ы п ж и й-д ы — "Делят друг с другом даже половинку курта".²²

Использовались в пищу и запасы пресных видов сыра (к ы ы л и р и м ш и к, а к и р и м ш и к, с у р и р и м ш и к и др.).

Важным компонентом питания являлись также растительные блюда, поставлявшие организму растительный белок и крахмал. Особенно распространенным и удобным в кочевом быту и походных условиях видом пищи был т а л к а н (толокно). Для его приготовления просо провеивали, слегка отваривали в воде и обжа-ривали в котле; после этого просо толкли в деревянной ступе, затем мололи на ручной мельнице (к о л д и р м е н) до порошкообразного состояния.²³ Достаточно опустить его в воду или молоко, чтобы получить сытное блюдо, похлебку (к о ж е, б о т к а). Похлебка из просяного или пшеничного толкана была очень сытной и считалась способствующей быстрому прибавлению

веса.

Растительный рацион дополнялся также обжаренными зернами проса или пшеницы.

Когда запасы продовольствия кончались, использовали продукты собирательства: корни или зерна дикорастущих растений, в основном крахмалосодержащие, листья, стебли, луковицы, яго-ды и др.

Еще Г.Н.Потаниным было отмечено употребление в пищу ка-захами следующих дикорастущих растений: "...т ю е т а б а н (б и е е м ч е к), *Cirsium esculentus* — едят веретенооб-разный корень сырым или варят с молоком; б у у л д у к, *Alisma plantago* ? — едят корневище, печенное в золе; к ы - м ы з д ы к, *Rumex acetosa* — едят кислые листья, а после мая, когда листья высохнут, едят кислый ствол; разновидности дикого лука ж у а и ж а у к а з ы н, *Tulipa* — едят лу-ковицу; с а р ы м с а к (черемша. — Н.Ш.), *Allium fistulo-вум* ".²⁴

Безусловно, использование казахами в пищу продуктов со-бирательства имеет древнюю традицию, однако существовали и локальные различия в зависимости от географо-климатических особенностей местности.

Наряду с продуктами чисто кочевого происхождения в похо-дных условиях приготавливались и такие виды пищи, которые вос-ходят, по-видимому, к доскоотоводческому охотничьему хозяйствен-но-культурному типу лесостепной зоны. На центральноазиатском материале Н.Д.Жуковская выделила следующие способы их приго-товления: запекание туши с помощью раскаленных камней, забра-сываемых через горловину в брюшную полость животного; жарка на углях или в золе в яме, засыпанной землей или заваленной камнями, на которых разводится костер; запекание туши на вер-теле над огнем костра.²⁵

Указанные способы приготовления пищи отмечены также у казахов. Причем некоторые из них бытуют и в охотничьей прак-тике наших дней. Так, тушу убитого сайгака свежуют, расчленив, поуставно; очищают и выворачивают желудок животного, закла-дывают в него мясо, добавляют соль, дикий лук (ж у а); в от-

верстие желудка вставляют трубочку из кости голени (ж и л и н- ш и к) или из камшинки для выведения пара, затем место соединения перевязывают. В песке делают углубление, разводят огонь, желудок закапывают в потухающие угли (к о з ы), трубочку выводят наружу. Почки (б у й р е к) и печень (б а у - н р) тоже закапывают в угли.²⁶ Эта традиция несомненно имеет глубокие исторические корни. Она отмечена в прошлом у ряда народов: киргизов, узбеков-карлук, турок, монголов, осетин и др.²⁷

Подстрелянную дичь (д у а д а к - "дрофа", б у л д ы - р ы к - "рябчик степной") также запекали в горячих углях, предварительно вспоров брюхо и вынув внутренности. Перья при этом не ошипывали. Отмечен и другой способ приготовления дичи (в частности, фазана - к и р г а у ы л): выпотрошенную, но не ошипанную тушку обмазывали поверх оперения глиной и закапывали в потухающие угли. После готовности птицы в форме делали отверстие, переливали из него бульон, глиняную оболочку разбивали.²⁸

Немаловажное значение придавалось кочевниками ритуальному использованию пищи. По представлениям казахов, всякая пища наделена благодатью. Представления о связанной с пищей благодати сливаются с понятием к у т, означающим "счастье", "удача", "плодородие", "благополучие" и т.п. В основе развития этой идеи, вылившейся в сложный комплекс идеологических абстракций, лежали представления о благополучии, отождествляемом с изобилием пищи, которое даруют духи предков (а р у а к). Поэтому перед выступлением в поход в жертву духам предков приносилась кобылица серой (белой) масти - б о з к а с к а.

Данный обряд нашел отражение в многочисленных устных преданиях. Так, в одном из них 40 джигитов собирают 40 серых и белых кобылиц, выводят на окраину аула, к подножию холма или горы, куда не допускают женщин и детей. Там их забивают. Старейшины рода - аксакалы - произносят молитву в честь духов предков, затем жертвенное мясо съедается мужчинами.

Проведение такого жертвоприношения зафиксировано и пись-

менными источниками. Так, в 1710 г. было созвано собрание представителей казахских жузов в Каракумах, на котором предводителем ополчения против джунгарских войск был избран батыр Букенбай. По окончании присяги "свершилось общее богомолie и разделено было жертвенное брашно, приготовленное из белого коня, знаменуя тем самым непоколебимость сока".²⁹

Существует устойчивая формула благопожелания: Б о з к а с к а, ж о л ы н а б о з к а с к а - "Дороге вашей - белая кобыла"; эквивалент: Ж о л ы н ы з б о л с ы н - "Пусть будет удачной ваша дорога".³⁰

Общезвестна сакральная роль белого цвета у широкого круга народов. В культуре тюрко-монгольских народов он олицетворяет счастье, благополучие, чистоту, благородство и т.п.³¹

К разряду ритуальных блюд, по-видимому, относится ж а у ж у м ы р. Ж а у - "враг"; слово ж у м ы р имеет несколько значений: 1) круглый; 2) желудок, брюхо; 3) утварь из брешин для жидких молочных продуктов.³² Диалектное название этого блюда - ж а у б у й р е к (б у й р е к - "почки"). Следовательно, название его можно перевести как "брюхо (почки) врага". Существует выражение: Ж у м ы р ы н а ж о к б о л - м а й д ы - "Ненасытное брюхо".

Приготовление жау жумыр - этого вида походной (в настоящее время охотничьей) пищи аналогично вышеописанному способу: мясо забитого животного помещается в его желудке и запекается в золе. По-видимому, употребление этого блюда должно было выполнять магическую функцию: оно символизировало как бы поедание жизненно важных органов врага и тем самым должно было способствовать победе в предстоящем сражении.

Данное предположение подкрепляется, на наш взгляд, тем, что в традиционном мировоззрении многих восточных народов мужская сила локализовалась в почках (см. диалектное название ж а у б у й р е к). О древности этого блюда говорит и то обстоятельство, что под этим же названием известно употреблявшееся в пищу дикорастущее растение пустынных районов Кыно-го Казахстана. Любопытно также и то, что в первый год роста

это двухлетнее растение называется д ж и г и т, а во второй — к а р и, т.е. "старик".³³

Хотелось бы отметить еще один аспект походной пищи. Продукты животноводства, в том числе пищевые, использовались при лечении больных и раненых. Так, раненому в пищу давали казы, предпочтительно яловой кобылицы, на рану накладывали свежеснятую шкуру овцы с курдючной или паховой части; в случае тяжелого ранения обкладывали тело пластами курдючного жира. Отличительную особенность конского жира, легкоплавкость, использовали для лечения желудочно-кишечных болезней.

Наряду с этим конский жир обладает сильным проникающим действием. Костоправы (с ы н ы к ш ы) втирали его при ушибах и даже трещинах кости.³⁴

В современном быту, как и прежде, конский жир используется для предотвращения обморожений. Табунщики смазывают им в сильные морозы лицо, открытые части рук. В лечебных целях применяли и козий жир.

Ближайшие аналогии описываемой модели питания казахов в походных условиях находим прежде всего у многих тюркских народов, а также у монголов. М.И.Иванов писал: "В походе главные продовольственные запасы монголов составляли сушеное мясо, крут (высушенный овечий сыр), просо, мука. При недостатке запасов резали заводных лошадей и верблюдов, не отказывались и от издохшего скота". Специальным распоряжением Чингисхана "запрещено было охотиться с марта по октябрь на оленей, диких коз, зайцев и птиц всякого рода ... в походах охота на этих животных служила средством для продовольствования войска".³⁵

Таким образом, пища кочевников-скотоводов в походных условиях не имела ярко выраженной специфики. У казахов она характеризовалась сочетанием элементов пищевых систем кочевников и некоторых элементов доскотоводческого охотничьего хозяйства — культурного типа, а также продуктов собирательства. Близость кочевых и военно-походного быта определяла известное единство моделей питания воинов и скотоводов. Пища казахов, так же как и все остальные элементы материальной культуры (жилище, одежда, утварь и т.д.), была весьма приспособлена

и к кочевому, и к походному (т.е. военному) быту.

- ¹ Толыбеков С. Е. Кочевое общество казахов в XVII-начале XX в. Алма-Ата, 1971. С. 254, 255 и др.
- ² Там же. С. 249.
- ³ Султанов Т. И. Кочевые племена Приаралья в XV-XVII вв. М., 1982. С. 103.
- ⁴ Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Л., 1934. С. 102.
- ⁵ Арх. ЛЧ ИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 2, № 1466, л. 22; см. также: № 1465, л. 79.
- ⁶ Жуковская Н. Л. Центральная Азия // Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. М., 1981. С. 121.
- ⁷ Насыров Р. Джемаль — значит красивый. Рец. на кн.: Терентьев С. Верблюды. Алма-Ата, 1988 // Казахстан. правда. 1988. 28 февр. С. 4.
- ⁸ Толыбеков С. Е. Указ. соч. С. 215.
- ⁹ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989. С. 198.
- ¹⁰ Садыков Б. Х. Конина. Алма-Ата, 1981. С. 66-72.
- ¹¹ Скурихин И. М., Шатерников В. А. Как правильно питаться. М., 1985. С. 83.
- ¹² Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 189.
- ¹³ Валиханов Ч. Ч. Исторические предания о батырах XVIII в. // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. : В 5 т. Алма-Ата, 1984. Т. 1. С. 218.
- ¹⁴ Касимов Б. Х. Казахские национальные блюда. Алма-Ата, 1977. С. 34. На каз. яз.
- ¹⁵ Арх. ЛЧ ИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 2, № 1466, л. 22.
- ¹⁶ Рашид ад-дин. Сборник летописей. Баку, 1957. Т. 3. С. 59.
- ¹⁷ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. С. 63.

- 18 Кади́рова Р. Х., Жа́нгабылов А. К. Национальные молочные продукты в лечебном питании. Алма-Ата, 1981. С. 5.
- 19 Насы́ров Р. Указ. соч.
- 20 Пота́пов Л. П. Особенности материальной культуры казахов, обусловленные кочевым образом жизни // Сб. МАЭ. 1949. Т. 12. С. 62.
- 21 Арка́лык-батыр // Ак сауыт : Героические поэмы. Алма-Ата, 1977. Т. 2. С. 367. На каз. яз.
- 22 Толковый словарь казахского языка. Алма-Ата, 1982. Т. 6. С. 517. На каз. яз.
- 23 Иста́ев Д., Алта́ев С., Кузе́мбаев К. Национальные блюда из проса. Алма-Ата, 1985. С. 97. На каз. яз.
- 24 Пота́нин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883. Вып. 4. С. 145-155.
- 25 Жу́ковская Н. Л. Центральная Азия. С. 122.
- 26 Арх. ЛЧ ИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 2, № 1334, л. 8.
- 27 Гру́мм-Гржи́майло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 95; Ша́ниязов К. Ш. Узбеки-карлуки. Ташкент, 1964. С. 76; Абра́мзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 146; Ви́кторова Л. Л. Монголы. М., 1980. С. 29.
- 28 Арх. ЛЧ ИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 2, № 1465, л. 9.
- 29 Ди́ваев А. Мавзолей Кок-Кесене // Протоколы заседаний Туркестанского кружка любителей археологии. Ташкент, 1905. С. 41.
- 30 Арх. ЛЧ ИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 2, № 1465, л. 47.
- 31 Жу́ковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 158.
- 32 Толковый словарь казахского языка. Алма-Ата, 1979. Т. 4. С. 28. На каз. яз.
- 33 К сожалению, нам не удалось определить его русское или латинское название. Предположительно, это саранка, или тонколистная.

34 Арх. ЛЧ ИЭ АН СССР, ф. К-1, оп. 2, № 1295, л. 33.

35 Ива́нин М. И. О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингис-хане и Тамерлане. Спб., 1885. С. 31, 39.

Л. И. Смирнова

ПРЕДМЕТЫ ВОЕННОЙ ЭКИПИРОВКИ НЕКОТОРЫХ НАРОДОВ КAVКАЗА В XIX в. (В СОБРАНИИ МАЭ)

Целью данной статьи является публикация небольшого количества предметов вооружения и военной экипировки адигов, дагестанцев, грузин, хевсуров и закавказских курдов, которые поступали в МАЭ в последние десятилетия XIX в. в качестве даров из разных источников. Некоторые из них не были зарегистрированы, т.е. много десятилетий не имели музейного паспорта, и только в результате кропотливой работы сотрудников с литературой, архивными документами и аналогами в других музеях (работа проводилась в 1970-е годы) были определены их этническая принадлежность и даритель.

Ф.А.Коленати, чех из Праги, был причислен по высочайшему повелению к имп. Ботаническому саду в качестве путешественника и проработал на Кавказе два года (1843-1845), главным образом в Армении и Грузии. Им была привезена для МАЭ коллекция костюмов народов Кавказа (40 предметов), а также коллекция утвари и оружия (всего 57 предметов,¹ 33 из которых ныне в музее нет).

В 1911 г., по завещанию, от адмирала К.Н.Посыета (1819-1899) в МАЭ поступила кольчуга (кол. № 475). В 1912 г. Кавказ-

ДЕТСТВО
В ТРАДИЦИОННОЙ
КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ
СРЕДНЕЙ АЗИИ,
КАЗАХСТАНА И КАВКАЗА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА)

Д Е Т С Т В О
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ,
КАЗАХСТАНА И КАВКАЗА



Санкт-Петербург
1998

Конечно, тема этнографического изучения детства у народов среднеазиатско-кавказского и казахстанского регионов этим не исчерпывается. Данный сборник мыслится как первый шаг в этом направлении. Авторский коллектив надеется, что принцип, по которому составлен сборник, в дальнейшем может быть использован не только для более специальных и углубленных исследований в контексте конкретных этнических общностей, но и для типологических сопоставлений по данной проблеме.

¹ Кон И.С. 1) Этнография детства: (Проблемы методологии) // СЭ. 1981. № 5; 2) Введение: (Программа для сбора информации по этнографии детства) // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.

² Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.

³ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983.

⁴ Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988.

⁵ Этнография детства: Традиционные методы воспитания детей у народов Австралии, Океании и Индонезии. М., 1992.

⁶ Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сб. статей. Л., 1988.

А. В. Коновалов, Н. Ж. Шаханова

РЕБЕНОК В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ КАЗАХОВ

(Родильный и ранний воспитательный циклы)

Проблемы этнографии детства в среднеазиатско-казахстанском регионе изучены неравномерно. По сравнению с относительно полным освещением основных этнографических фактов, связанных с рождением и воспитанием детей у таджиков, узбеков, киргизов, исследования по данной тематике в казахской этнографии в значительной степени фрагментарны.¹ В связи с этим традиционные циклы родильно-воспитательной обрядности рассматриваются преимущественно на основании полевых материалов.²

В данной системе прослеживаются два основных цикла обрядов: 1) цикл роженицы (собственно женский культ), в котором основные ритуальные действия направлены на обеспечение плодovitости, 2) цикл младенца; обряды этой группы должны способствовать поддержанию жизни и здоровья новорожденного.

Дородовый цикл. С самого начала беременности женщина должна была соблюдать систему запретов и ограничений, связанных с тем или иным видом пищи. Запрещалось есть верблюжатины в связи с представлением о том, что беременность затянется до 12 месяцев, как у верблюдицы. Это объяснение, по-видимому, довольно позднего происхождения. Первоначальный смысл запрета был связан, вероятно, с

представлением о верблюде как символе плодородия, отмеченным у ряда тюркоязычных народов. Так, узбеки в тех случаях, когда запаздывают роды, пролезали под верблюдом. У киргизов те же самые действия совершала бесплодная женщина с целью избавления от недуга.³ Возможно, произошло расщепление образа: поедание мяса верблюда беременной женщиной (т.е. уже «получившей» способность к деторождению) расценивалось как убийство его или, во всяком случае, лишение его сакральной силы плодородия.

Следующий запрет относится к употреблению зайчатины. Существовало поверье, что в случае поедания беременной заячьего мяса может родиться ребенок с заячьей губой. Думается, что это объяснение представляет собой рационализацию запрета, имевшего ранее другой смысл. Характерно, что у алтайцев находка мертвого зайца с целым черепом или только одного черепа зайца называлась *ардина* («счастье») и считалась верным средством, обеспечивающим рождение детей. Найденный череп мужчины носил при себе на поясе, а человек, имевший достаточное количество детей, хранил в сундуке; сила ардина распространяется и на скот счастливого обладателя находки: его скот становится плодовитым.⁴

Заяц, таким образом, связывается с идеей плодородия, и в этом случае запрет на поедание заячьего мяса получает объяснение, аналогичное запрету на верблужатину. Предположение о родстве казахского и алтайского представлений о зайце подтверждается, на наш взгляд, существованием казахского выражения: *Жерден жеті коян тапкандай куанды (далактады)* («Обрадовался, словно нашел на земле семерых зайцев»), произносимого в случае сильной радости.⁵ Интересно, что если ребенок вырастает очень подвижным, энергичным, то говорят, что его мать в период беременности «съела, видимо, заячьи лапки» — *коянный аягын жеген ба*.

Нежелательно было и употребление беременной женщиной в пищу рыбы: ребенок может оказаться немым, к тому же у него будет вечно мокрый, слюнявый рот. Предпочтительным блюдом, якобы обеспечивающим рождение сына, считался сычуг, вернее, верхняя его часть (*ултабардын басы*).

По истечении первых трех месяцев беременности у женщины наступает период вкусовых капризов — *талгак*.⁶ В это время считается важным удовлетворить пищевые желания женщины, поскольку они объясняются потребностями будущего ребенка. И.С.Колбасенко отмечал, что прихоти забеременевшей женщины часто удовлетворяются в ущерб эстетическим и религиозным представлениям казахов.⁷ Так, например, исполнялось желание поест волчатины и даже свинины. Многочисленные упоминания о вкусовых капризах имеются в эпических произведениях казахов. Как правило, мать будущего героя просит добыть ей мясо сильного и быстрого животного (тигра, леопарда и пр.). Вкусив его, она успокаивается, а к ребенку переходят свойства этого зверя (сила, ловкость и т.п.). В эпосе «Алпамыс батыр» Аналык, мать будущего батыра, просит мужа добыть ей леопарда. «Сейчас все не по мне, пока не откушаю того, чего требует наш ребенок. Его желание неукротимо, и я не в силах совладать с собой». И далее: «...мясо еще не успело свариться до меры готовности, как Аналык, одолеваемая желанием отведать его, сняла котел с треноги. И, не дожидаясь, пока мясо остынет, она стала есть его с таким аппетитом, какого у нее давно не было. Аналык отведала мяса всех двенадцати частей (туши. — А.К., Н.Ш.), не осознавая, что в ее ребенка перейдут теперь все качества могучего зверя — леопарда».⁸ Вкусовые капризы, как правило, связаны с хищными животными. Г.П.Снесарев отмечает, что особое место в системе культов плодородия играют хищники, особенно тигры. Части их туши использовались как средство от бесплодия. Роль хищников в культе плодородия имеет древнюю традицию и значительный ареал распространения,⁹ который включает и казахскую культуру.

Данные материалы свидетельствуют о существовании у казахов представления о том, что различные добродетели и пороки можно приобрести посредством употребления мясной пищи. Как известно, оно является частью разветвленной системы симпатической или гомеопатической магии и было широко распространено в прошлом.¹⁰ Обычно казахи резали

для беременной женщины барана, подавали ей отдельное блюдо, называемое *жерік асынын табагы* (*жерік* — «вкусная, пищевая прихоть»; *ас* — «пища, еда»; *табак* — «блюдо»). Если женщина немолода (*кексе*), подаваемое ей блюдо состояло из *жамбас* («тазовая кость с мясом»); блюдо для молодой женщины включало *асыкты жілік* («бедренная кость»), *тос* («грудина»), *ултабар* («сычуг»), сверху клали новый нож (*болат кездік*). Мясо в блюде складывалось горкой.¹¹ Набор именно этих частей туши в блюде не случаен. Грудинка традиционно являлась долей зятя; сычуг считался предпочтительным для рождения сына; бедренная кость вручалась при обряде усыновления мальчику, т.е. все компоненты блюда были призваны, по-видимому, способствовать рождению мальчика. Нож выполнял функцию оберега (представление об оберегающей силе металла широко распространено у народов среднеазиатско-казахстанского региона. Нож клали под подушку роженицы и в колыбель ребенка).¹² Форма складывания мяса (горкой) выражала идею изобилия, щедрости и т.п.

Традиционными этическими нормами с целью обеспечения наиболее благоприятного течения беременности регламентировалось поведение не только беременной женщины, но и всех членов кочевой общины. Существовало предписание не ходить в дом, в котором есть беременная женщина, без гостинцев, *кур колды* (букв. «с пустыми руками»), иначе у нее воспалится горло (*тамагы іседі*). Такой же запрет существовал и по отношению к кормящей матери: нельзя зайти к ней в дом с пустыми руками, иначе у нее воспалится грудь (*емшегі іседі*). Аналогичный запрет существовал в прошлом у тувинцев.¹³ По-видимому, эти табу относятся к общетюркским. Такова была профаническая и ритуальная функция пищи в дородовый период.

Бесплодие, как правило, вызывало у окружающих двойственное чувство — и сожаление, и неприязнь, особенно если детей не было в течение 5 лет после заключения брака. Ребенок считался главной радостью, основным смыслом семьи, мерилом всех ценностей. В качестве средства от

бесплодия используются разнообразные амулеты (*тумар*). Чаще всего тумар — это сакральный текст, написанный муллой. Роль муллы в родильной обрядности весьма специфична, двойственна. Наряду с бесплодной женщиной, шаманом (*баксы*) он осмыслялся и как возможный носитель вредоносного начала. По материалам А.Толеубаева, мулла мог совершать магический обряд через личные вещи женщины и пищу, принося ей бесплодие.¹⁴

Наиболее действенным средством от бесплодия у казахов считается широко распространенное повсеместно в Средней Азии посещение мазаров.¹⁵ Например, у узбекистанских казахов почитался мазар в местности Бес кудук (Канимехский район бывшей Навоийской области). Ших (шейх — хранитель мазара, нередко из сословия ходжа) обводил женщину вокруг мавзолея и после прикосновения к могиле клал руку на лоб и на грудь участницы обряда. После этого на могиле резали скот, что воспринималось как принесение жертвы (*садака*). Во время паломничества ночевали на открытом воздухе близ мазара, но более действенным считался ночлег в доме шейха, причем желательно, чтобы в эту ночь приснился ребенок. Зашитый в материю песок с мазара используется как амулет. Таким образом, связанные с мазарами казахские обряды предотвращения бесплодия типичны для региона в целом, они преимущественно магического характера, бытуют же в исламизированной форме. Иной аспект двойственного отношения к бесплодным проявлялся в том, что им нередко давали детей на усыновление (удочерение) (*бала асырап алу*), что объяснялось не только материальными причинами.

Обряды, связанные с родами. Роды традиционно происходят в правой части юрты. Этот сегмент внутреннего пространства жилища ограничивается хордой, соединяющей условные точки, расположенные перед дверной рамой и перед почетной частью — *тор*. Место родов, особенно трудных, маркируется следующим образом: на некотором удалении от входа устанавливают шест-вешалку (*бакан*), от которой к решеткам юрты (*кереге*) протягивают уздечку (ее может

заменять веревка) так, чтобы она проходила у роженицы под мышками.¹⁶ Данная часть юрты более всего связана с идеей перехода: помимо родов в ней происходит обмывание и обряжение покойного, находятся молодые во время бракосочетания. Примечательно присутствие уздечки в казахских родинах. Наличие элементов конской упряжи в родильной обрядности традиционно, в частности, для народов Средней Азии и Казахстана.¹⁷ Кроме того, присутствие коня и его атрибуты в похоронно-поминальных, а также частично свадебных обрядовых комплексах казахов позволяет предполагать связь его образа, наряду с образами барана и собаки, с важнейшими жизненными циклами человека, идеями перехода, общими идеями плодородия.

При схватках (*толгак*) роженица становится на колени (*тизелеп*) либо садится на корточки. Под нее подстилают лоскутное одеяло (*курым тосек*). Пах роженицы смазывают растопленным салом (*куйрук май*), остаток которого выливают в очаг, причем это действие и сейчас осмысливается как приношение духу-предку — *аруах*. Обряд выливания масла или жира в очаг входит и в состав свадебного ритуала.¹⁸ В обоих случаях очевидно приобщение нового члена к данной семейно-родственной группе, а также стимулирование возможной помощи со стороны духа предков.

При задержке родов в центре юрты (под очагом) делали углубление, куда насыпали горячие угли, сверху постилали кошму. На нее укладывали роженицу, закрыв теплыми вещами. Иногда роженицу заворачивали в шкуру только что освежеванного барана, которую предварительно пропитывали черным перцем — *кара бурыш*. В совершаемом действии очевидно сочетание профанной и сакральной сторон. Хотя разогревание роженицы может рассматриваться как рациональный прием, важно и то, что женщину укладывают именно на место очага, которое традиционно является символическим центром жилища — микрокосма, центром, связанным с духами-предками *аруах*. Наличие соответствующих ферментов в шкуре и разогревание перцем стимулировали роды, этому же должно было, вероятно, способствовать и сокраще-

ние объема высыхающей на теле роженицы шкуры. Без сомнения существенно и то, что перец наряду с другими сходными предметами — традиционный оберег в Средней Азии. Баран же относится к числу почитаемых и жертвенных животных. В среднеазиатском регионе баран осмыслился как вместилище души покойного, как носитель чудодейственной силы — *керамат*.¹⁹ У казахов до настоящего времени сохраняются представления о патроне овец Шопан ата. Основным элементом традиционного орнамента казахов и других, в первую очередь скотоводческих, народов региона — изображение бараньих рогов в различных сочетаниях, преобладает же мотив *кошкар муйіз* («рога племенного барана»), явно связанный с культом плодородия.

Во время родов пищу использовали в обрядах побудительной магии. Так, среди других приемов, призванных облегчить родовые схватки, выделяется обряд *жарыс казан* (букв. «соревнующийся котел»). На огонь ставили казан с едой и доводили его содержимое до сильного кипения. Считалось, что кипящий казан как бы соревнуется с родовыми потугами женщины и приносит ей облегчение.²⁰

В затруднительных случаях рожают стоя. Повитуха (часто эту функцию выполняет свекровь), упираясь коленом в поясницу роженицы, массирует ей живот по направлению к паху. При обильном кровотечении роженице делают холодный компресс. На всем протяжении родов обязательно произносится молитва. Согласно традиционным, частично бытующим и в настоящее время представлениям, основной вред матери и ребенку приносит демон Албасты (иногда в беседе ее имя заменяют словом «шайтан»). Считается, что Албасты может похитить легкие роженицы или совершить иное вредоносное действие, признаком которого является перекошенный рот или скосившийся глаз женщины. Это означает, что ее «ударила Албасты» (*Албасты урды*), которая, как правило, посещает «нечистый» дом, «нечистого» человека. Для того чтобы предотвратить действие демона, используются разнообразные тумары, содержащие извлечения из Корана, а также амулеты, не имеющие исламской окраски, — кусочки

войлока, когти филина и ловчих птиц и т.д. В более сложной ситуации приглашают муллу или шамана, в данном случае их функции сходны.²¹ Мулла (шаман) отгонял демона ударами нагайки и выстрелами из ружья, дул на роженицу, обмахивал ее полами халата. Последнее действие мог производить и свекор. Молитву, написанную муллой, опускали в воду, которую женщина выпивала, или поджигали, окуривая роженицу.

Представление об Албасты как о сверхъестественном существе, способном нанести вред ребенку и его матери, в прошлом было очень широко распространено у казахов, а также в Средней Азии, Южной Сибири, у некоторых народов Поволжья, Кавказа, иранцев, турок и др.²² Значительное место в казахских верованиях, связанных с родами, занимал персонаж Иблис,²³ т.е. мусульманский образ ангела, сотворенного из огня, но отказавшегося поклониться Адаму как вершине божественного творения, за что был проклят Аллахом и совращает людей, начиная с Адама и Евы. Однако, судя по описанию Ф.Пояркова, образ Иблиса в казахских верованиях не канонически мусульманский (кстати, иногда он отождествляется с зороастрийским Ариманом), а полностью совпадает с обликом и функциями Албасты. Иблис представляется в виде старухи с гипертрофированной грудью, приносящей вред роженице и новорожденному. Характерно, что, по некоторым демонологическим преданиям, Албасты, так же как и другие духи, произошла от Мама-Хава (Евы).²⁴ Подобная контаминация представлений о демонах, относящихся к различным конфессиональным системам, весьма характерна для традиционных представлений казахов.

Примечательна роль муллы в казахских родинах. Так же, как и в других проявлениях обрядовой культуры казахов, муллы используют традиционные доисламские магические приемы и совершают действия, типологически близкие к элементам камлания, при этом имеется информация, что некоторые муллы обладают и духами-помощниками, переходящими по наследству. Так же как и шаман, мулла мог быть носителем вредоносного начала. В целом, как правило,

шаманское камлание считалось более действенным. Как отмечает Х.Кустанаев, перовские и казалинские казахи обращались к шаману-баксы в тех случаях, когда мулла не мог помочь больному.²⁵ Заимствование деталей шаманской практики проявляется и у других народов региона.²⁶ У казахов же муллы играли важную роль не только во время мусульманских праздников и обрядов, но прежде всего в различных семейно-событийных обрядовых комплексах (в том числе связанных с рождением и воспитанием ребенка), в основе которых лежат преимущественно доисламские представления.

Облегчению родов должны способствовать глобально распространенные, в том числе у народов среднеазиатского региона, имитативные и магические приемы: раскрытие дверей, отпирание замков, открывание крышек, расплетание арканов, развязывание узлов и т.д.

Пуповину (*кіндік*) перерезает ножом или бритвой, иногда подложив для плотности каблук, а затем перевязывает сухожилием кобылицы или верблудицы, а нередко обычной ниткой *кіндік шеше* (букв. «пуповинная мать»). Роль *кіндік шеше* обычно выполняла подруга матери, которая должна быть многодетной, обладать определенным набором положительных физических и морально-нравственных качеств, которые, согласно бытующим представлениям, магическим путем передаются ребенку. При рождении двойни присутствовали две *кіндік шеше*, иногда, особенно в тех случаях, когда в семье долго не было детей и рождался долгожданный ребенок, функцию *кіндік шеше* выполнял мужчина. Однако *кіндік ата* только перерезал пуповину и в дальнейшем при родах не помогал.

Персонаж, подобный *кіндік шеше*, имеет существенное значение в семейно-воспитательных циклах народов Средней Азии и Южной Сибири.²⁷ Причем различаются функции обычной повитухи и *кіндік шеше*, которая не просто помогает при родах, а осуществляет важнейший практический и символический акт, перерезая пуповину. В связи с этим она становится младенцу как бы второй матерью, сохраняет с ним

связи на протяжении всей жизни, играет важнейшую роль в обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка. В том случае, когда роды происходят в больнице, одна из подруг матери тем не менее является кіндік шеше, хотя она и не присутствует при рождении ребенка.

Существует несколько вариантов магических действий с пуповиной, которую зашивают в материю и либо хранят в сундуке, либо в подушке, пришивают к первой рубашке или подвешивают к колыбели ребенка. Но в любом случае она имеет значение оберега. Человек не должен видеть свою пуповину, пока не достигнет преклонного возраста. Сходные ритуальные действия совершаются в том случае, когда ребенок рождается в околоплодной оболочке (*перде*): ее разрывают, моют, сушат и хранят в течение всей жизни. Причем она же может служить лекарством от бесплодия.

Послед (*баланын жолдасы*), завернутый в ткань, закапывают в ритуально чистом месте, часто под порогом. Нередко вместе с последом захоранивают два овечьих альчика, которые предварительно смазывают плацентой и складывают друг с другом различными сторонами, для того чтобы в дальнейшем у родившегося ребенка была соответствующая брачная пара. Лишь в том случае, когда в семье умирали дети, послед отдавали на съедение собаке.

Данные универсальные ритуальные действия, основанные на представлениях о парциальной душе, распространены у всех народов Средней Азии и Казахстана. Наиболее ярко они выражены в таджикском обряде, когда, оберегая ребенка от злых духов, «убивали» послед жалом скорпиона, а затем закапывали, символизируя убийство и захоронение ребенка.²⁸ Кроме того, запрет смотреть на пуповину и обычай ее осмотра только в преклонном возрасте свидетельствуют, возможно, о наличии представлений о пуповине как символическом двойнике человека; соответственно в конце жизни табу нарушается, происходит приобщение к сакральному предмету, замыкается жизненный цикл. Наличие альчиков, похороненных с последом, встречается как в Средней Азии, так и в Южной Сибири.²⁹ В данном случае магическое

благопожелание плодородия очевидно. В экстремальной ситуации фигурирует собака как одно из наиболее сакрально значимых в казахских обрядах животных.

При рождении двойни пуповины и последы помещают раздельно. Родившийся первым близнец считается старшим по возрасту. Традиционно различаются три вида близнецов: 1) *су егіз* (букв. «близнец-вода»); 2) *кан егіз* (букв. «близнец-кровь»); 3) *адам егіз* (букв. «близнец-человек», т.е. реальный близнец). В первом случае роды сопровождаются обильным отходом вод, во втором — сильным кровотечением. Во всех вариантах, как подчеркивают информаторы, объем живота у беременной превышает норму и форма последа необычна: он раздвоен на конце. В случае с *су егіз* и *кан егіз* близнец осмысляется как реально существовавший, но погибший в результате вредоносных действий демона Албасты. В действительности, рождение двойни в том случае, когда второй плод оказывается неразвитым, сопровождается многоводием и обильным кровотечением, форма же последа произвольна.³⁰ Однако образы близнецов «су» и «кан» определяются не только непосредственными обстоятельствами родов, но и мифологически. Вода, а также одна из ее ипостасей кровь, осмысляется как единение мужского и женского начал, фундаментальная стихия, первооснова всего существующего.³¹ Характерно, что в среднеазиатской традиции бытует представление о том, что вода и кровь привлекают духов, в том числе и шаманских помощников. С рождением близнецов в одном из трех указанных вариантов связывается дальнейшая сакрализация ребенка, который может стать гадателем, прорицателем, шаманом, т.е. избранником духов.

Универсальные представления, согласно которым рождение близнецов осмыслялось как парадокс избыточности и появление двойни связывалось с участием в рождении наряду с реальным отцом духа-покровителя,³² традиционно проявлялись и в мировоззрении народов среднеазиатского региона.³³ Эта идея находит воплощение в сфере шаманистских представлений. Более того, при общей мусульманизации ранних религиозных верований среднеазиатско-казахстан-

ских этносов принцип близнечности переносится на внуков Мухаммеда — Хасана и Хусейна, которые в действительности не являлись двойней, и его дочь Фатиму, чей постоянный эпитет Зухра (Сияющая) был персонифицирован и Фатима — Зухра осмыслились как сестры-близнецы.³⁴ У казахов же сакрализованные близнечные представления отчетливо проявлялись по отношению к двойням животных. Как отмечает Х.А.Аргынбаев, одного из родившихся обязательно изолировали — отдавали дервишу, бедному родственнику, на съедение собакам или убивали.³⁵

Обряды, связанные с периодом младенчества и раннего детства. Общее название ребенка в казахском, как и в других тюркских языках, — *бала*. Однако существуют специальные термины. В некоторых диалектах новорожденный примерно до двухмесячного возраста («пока не пройдет краснота детского тельца») называется *шакалак* от слова *шака* — «голый», «неоперившийся» и т.п.; формант *-лак* выражает идею временной протяженности в тюркских языках. Интересно, что этим же термином обозначается как ребенок, так и приплод домашних животных, неоперившиеся птенцы и т.п. По-видимому, в этом названии акцентируется природное начало новорожденного, его принадлежность, скорее, не социуму, а природе. Более общие названия детей младенческого возраста — *наресте*, *саби*, *бобек* и др.

В рамках младенчества особенно выделяются первые 40 дней жизни, так называемое *шілде* — «сорокадневие». Внутри этого периода особой сакральностью наделяются 3-й, 7-й и 40-й дни жизни, включающие отпадение пуповины, обряд положения в колыбель *бесікке салу* и т.п.

Особые ритуальные действия совершались в случае рождения недоношенного ребенка. Его укладывали в головной убор *ак калпак* или *тымак* его деда и затем шапку подвешивали на вертикально составленных 7 шестах *бакан* или же к верхним развилкам решеток юрты, *керегенін басына*, каждый день перевешивая на следующую развилку, чтобы 40 раз сменить положение младенца. Молоко для кормления такого ребенка собирают также из 40 юрт. Вероятно, особая

забота о сохранении жизни такого младенца, его необычный статус обусловили усиление сакрализации его местонахождения как персонажа, не полностью отделенного от природного мира, не имеющего четкого социального статуса. У младенца, пребывающего в средней вертикальной сфере пространства, связь с жизненной силой семейной группы проявляется через головной убор его деда. Важное значение в кочевой традиции имеет шест бакан, возможно также сближаемый с общей идеей жизни — смерти. Например, по материалам И.Алтынсарина,³⁶ он устанавливался на могиле как знак погребенного. Очевидно, универсальная символика баканов — семь традиционно сочетает троичную вертикальную и четвертичную горизонтальную картину мира. Сорок — наиболее устойчивое сакральное число в мировоззрении народов Средней Азии и Казахстана. Ежедневный перенос ребенка на соседнюю развилку кереге свидетельствует о его временном продвижении в рамках сорокадневия — казах. *шілде*, среднеаз. *чилля*, представлявшего для младенца особую опасность.

Кіндік шеше, как правило, обтирает новорожденного соленой водой, смазывает голову и тело курдючным салом. По другой версии, купать и обтирать ребенка до выхода из сорокадневия нежелательно и вещества, покрывающие кожу при рождении, должны в нее впитаться. Ребенка заворачивают в старую одежду; в том случае, если в семье ранее умирали дети, желательно, чтобы это было платье многократно рожавшей пожилой женщины. После чего новорожденного протаскивают под котлом — *казан*, между опорами очажной треноги — *ошак*, произнося *бисмилла*. Отмечая ритуальные функции старых вещей, в том числе одежды, А.Л.Топорков выделяет своеобразную мифологему старости. Такие предметы как бы находятся в переходном состоянии между жизнью и смертью.³⁷ Причем эти вещи фигурируют не только в похоронно-поминальной, но и, естественно, в родильной обрядности, имея соответственно и магико-охранительные функции. Универсальная идея «протаскивания» ребенка находит проявление в среднеазиатских обрядовых комплексах,³⁸ а в казахском ритуале, по-видимому, символизирует первое

приобщение ребенка к семье, к жилищу как микрокосму. При этом действие производится с наиболее значимым предметом домашнего обихода, с которым тесно связаны представления о принадлежности к родовому коллективу.

Если сразу после рождения ребенок не плачет, его дед стучит по котлу, дверной притолоке (*мандайша*), выкрикивает имена предков, с треском разрывает белую ткань (*дарт-дарт эткізін, ак жыртады*), произносит традиционную словесную формулу *немереге жан бер* («дай душу внуку»). Громкие звуки, естественно, должны вызвать плач ребенка, при этом используются предметы высокой ритуальной значимости. Первый звук, издаваемый ребенком, осмысливается как признак наличия *жан* — «души», которая дается Богом и востребуется с наступлением смерти.

Сразу же после родов родственники сообщают радостную весть о рождении — *суйінші*, за что традиционно получают подарки. Как отмечает А.Л.Троицкая, аналогичное одаривание происходит и у других народов региона при известии о беременности, удачном сватовстве и иных значимых событиях.³⁹ С момента рождения и до первого кормления необходимо читать молитву, что воспринимается, в частности, как охранительная мера, так как в противном случае новорожденного якобы может покормить грудью демон.

Как правило, первый раз ребенка кормит грудью кто-либо из соседа, причем предварительно для удаления околоплодных вод, иногда попадающих в желудок младенца, кончиком косы она вызывает у новорожденного рвоту или рвотный рефлекс. Затем производится обряд *ауыз-дандыру*: к губам ребенка подносят какой-нибудь сакральный предмет. Например, мальчику желательно дать губы волка как символ храбрости, девочке — накосник (*шашбау*) — символ ее будущей красоты. Используемые затем с той же целью *кумалак* («катыш овечьего помета») или баранья лопатка должны стимулировать дальнейшую мантическую деятельность человека, а подношение клеща — способствовать тому, чтобы впоследствии ребенок мог, разбрызгивая набранную в рот воду, извлекать клещей у животных.

Рождение нового члена общества отмечалось прежде всего угощением, которое называлось *калжа*. Оно являлось специфически женским: приглашались родственницы роженицы, соседки, преимущественно сверстницы, члены одной с ней возрастной группы. Сразу после рождения ребенка резали молодую овцу, которая в этом случае называется *калжа кой*. Этимология слова «калжа» связана, вероятно, с глаголом *калжырау* — «обессилеть, сильно утомиться». По объяснению информаторов, эта трапеза устраивается для восстановления сил роженицы, которая *калжырап калады*, т.е. лишается сил и нуждается в хорошем питании. В честь этого события отваривали правый окорок овцы, (*тутас сан етін*), печень, курдюк, хребет и шею (*мойын*), а остальное мясо «убирают сырым и сжигают в течение первых трех дней, следующих за родами».⁴⁰ В настоящее время обряд сжигания части бараньей туши не зафиксирован, однако за шейным отделом позвоночника барана сохраняется прежняя магическая функция.

Шейный отдел позвоночника барана во время угощения женщин пускают по кругу в неразобранном виде. Каждая участница трапезы откусывает кусок мяса с кости, причем первой это должна сделать мать младенца. Последней получает эту часть туши кіндік шеше. Она должна начисто обглодать шейные позвонки. Считалось, что в этом случае ребенок будет так же красив, как этот очищенный от мяса отдел позвоночника. Пользоваться ножом при этом запрещалось. Затем кость насаживали на палочку, заворачивали в лоскут белой ткани и вешали на спинку колыбели или на стену в одном из хозяйственных помещений. Там она висела вплоть до того времени, пока ребенок не начинал самостоятельно держать голову. Необходимость сохранения шейного отдела позвоночника барана объяснялась тем, что у ребенка в этом случае быстрее окрепнут шейные позвонки (*мойыны катады*).⁴¹ Иногда шейные позвонки барана хранят в течение всей жизни, и они осмысливаются как своеобразный двойник человека.

Приглашенные на *калжа* женщины должны были принести

с собой подарки. С.И.Руденко писал, что у северо-восточных казахов термином «калжа» называли гостинцы (баранину и сласти), которые наряду с серебряными монетами и женскими украшениями приносят приглашенные в гости женщины.⁴² Это правило в прошлом было распространено и у ряда тюркских народов. В частности, у узбеков дельты Аму-Дарьи «при рождении ребенка родильницу, кроме родственниц, обязательно навещают также и ее чиканлар (сверстницы. — А.К., Н.Ш.), принося с собой лепешки, плов или какой-нибудь подарок ребенку».⁴³

Заметим, что и в настоящее время калжа состоит как из предметов детского приданого (ползунки, пеленки и проч.), так и обязательно гостинцев (вареная баранина, бауырсак, конфеты и под.). У кош-агачской группы казахов их приносят через один-два дня после родов повитуха. Ее одаривают за это отрезом на платье, шкурой овцы, зарезанной по поводу рождения ребенка, угощают грудиной. В этот день созывают родственников, соседок и подают им калжа.

Это угощение (трапеза) имеет, по-видимому, в своей основе древний обряд жертвоприношений. Об этом свидетельствуют несколько моментов: устройство угощения производится в честь благополучных родов; в традиционном варианте часть туши, видимо, сжигалась. Рациональная основа обряда несомненна: молодая баранина, свежий бульон должны были способствовать быстрому восстановлению сил роженицы. Вместе с тем в обряде отчетливо проступает магическая направленность (манипуляции с шейным отделом позвоночника бараньей туши — магия подобия; наличие среди компонентов обряда серебряных монет и украшений, выполнявших, как известно, наряду с другими функциями охранную). Этот обряд, помимо перечисленных функций, оформлял первичную социализацию младенца, введение его в коллектив и одновременно, по отношению к матери — подтверждение ее нового социального статуса.

Рождению ребенка посвящается и другая трапеза — *шілдекана*. Она устраивается вечером после родов или на следующий день: собираются молодые женщины, девушки. В

прошлом мужчины не участвовали в этой трапезе, в наши дни она имеет смешанный характер. Раньше этот обряд имел явно выраженный охранительный смысл: женщины собирались в доме роженицы 2—3 вечера подряд, расходились поздно ночью. В течение вечера распевали песни, играли в различные игры (*ак суйек*, *судыр-судыр*, *орамал-тастау* и др.). Женщин угощали чаем, отваривали мясо, оставшееся от трапезы калжа. Произносили традиционные формулы благопожелания типа: *Осындай шілдекана кузеткенде, баланың жасы узак болсын* («Когда так охраняется шілдекана, пусть будет долгой жизнь твоего ребенка»).

У казахов, так же как и у большинства народов мира, существовало представление о сакральной нечистоте роженицы. В первые 3 дня после родов ей запрещалось подавать мужу пищу. По материалам XIX в., по прошествии трехдневного периода она мылась водой, в которой кипятили можжевельник. После этого ее поили бульоном, а затем снимали протянутую над ней веревку со священными книгами, так как женщина уже считалась чистой и снова могла подавать мужу пищу.

Омовение роженицы водой, в которой кипятили можжевельник, имело и гигиеническое, и магическое значение. Можжевельник считался у большинства тюркоязычных народов Средней Азии, Казахстана и Сибири кустарником, изгоняющим, отпугивающим злых духов. В прошлом им окуривали жилище, охотничье снаряжение, оскверненное прикосновением беременной женщины (якуты, шорцы). У северных якутов роженица, также считавшаяся нечистой 3 дня, окуривалась можжевельником.⁴⁴ Примечательно, что у казахов и киргизов можжевельником окуривали колыбель, прежде чем положить в нее ребенка.⁴⁵

Время положения ребенка в колыбель (*бесікке салу*) четко не определено, традиционно обряд совпадал с отсыханием пуповины (3—4-й день жизни младенца). Вновь приглашаются родственницы, соседки, но уже преимущественно пожилого возраста. Предварительно проводится обряд купания младенца в *шілде су* («подсоленной воде»), в которую мать

опускает серебряные монеты и украшения, что должно обеспечить благополучие и здоровье ребенка. Эти вещи забирают потом присутствующие женщины, которые в свою очередь, как и все гости, приносят подарки. Наиболее ценные украшения предназначены родственнице, купавшей младенца, часто эту функцию выполняет кіндік шеше. На ребенка надевают его первую одежду — *ит койлек* (букв. «собачью рубашку»), которую он будет носить до окончания сорокадневия. Эту рубашку, как правило, шьет кіндік шеше.

Женщин угощают чаем и свежей бараниной. После трапезы к самой уважаемой многодетной, опытной женщине подносят колыбель, на которой приготовлена детская постель. Отверстие в дне колыбели *тубек* для мочеотводной трубки шумек обкладывают вкруговую куском белой ткани. Выполняющая обряд женщина садится на колыбель и спрашивает: *Тышты ма?* («Испражнялся ли?»). В тубек бросают конфеты, бауырсаки, печенье и проч., традиционно в отверстие сыпали жареную пшеницу, просо, джугару, кукурузу. Вторая женщина подставляет под тубек чашку, материю или руку, получает сладости и раздает их окружающим колыбель детям. С.И.Руденко отмечал, что эти сладости едят молодые мужчины и женщины, желающие иметь детей.⁴⁶ Затем исполнительница обряда со словами *бисмилла*, *бисмилла* укладывает младенца в колыбель, к которой привязывают всевозможные обереги. В Чимкентской области, например, это волчьи когти, перья филина, связка маленьких колец из пресного теста. Эти лепешки диаметром 3—4 см выпекают на угольях и, проделав отверстия, нанизывают на веревку. Их называют *шымшыманан* от *шымшу* — «щипать». Считается, что существует *аруак-кемпір* — «предок-покровитель» в образе старухи, которая щиплет ребенка. Лепешки должны отвлечь ее от младенца. Вторая мера предосторожности заключается в том, что нагретые щипцы (*косуеу*) 7 раз прикладывают к поручню колыбели.

Плотно прижимая ножки ребенка друг к другу, женщина оборачивает их пеленкой, проложив между ног кусок белой ткани, а затем пеленает руки и ноги колыбельными полоса-

ми — *бау*. В изголовье девочке кладут зеркало и расческу, «чтобы лицо было светлым, ясным», мальчику — ножницы или нож как оберег и символ мужского начала. Затем колыбель накрывают семью—девятью слоями старых одеял, которые потом сбрасывают. Женщина, выполняющая обряд, садится на колыбель и имитирует скачки, приговаривая: *Сатамыз сатамыз кул, баланы* («Продаем, продаем раба, ребенка»). Затем старуха трижды перешагивает через бесик или три раза переставляет колыбель с места на место. Одна из присутствующих, обычно бабушка, выкупает ребенка. Она же кладет на сковороду (*таба*) горячие уголья (*шок*) и сверху поливает их растопленным курдючным салом, покачивая колыбель со словами *аруакка*, т.е. «предку-покровителю», окуривает ее (*аластайды*). Отдельно окуривают и тубек, перед тем как положить ребенка. По окончании обряда всем участвовавшим в нем дарят головные платки, деньги, белую ткань на платок — *джаулык*. Женщина, укладывавшая ребенка, произносит благопожелание (обычная формула: «Пусть будет долгой и счастливой его жизнь»). Двум главным исполнительницам обряда дарят отрезы на платье.

Хотя *бесік той* воспринимается преимущественно как женский праздник, важную роль в нем традиционно играет *нагашы* — дядя ребенка по линии матери, который обязательно делает ценный подарок, например лошадь.

Обряд положения ребенка в колыбель как бы фиксирует его новое состояние — отрыв от мира природы,⁴⁷ тем более что, как и у народов Сибири, у казахов *бесік той* нередко совпадает с отпадением пуповины. Соответственно колыбель как первое внеутробноеместилище младенца подвергается различным очистительным действиям. Очевидно и соотношение этого жилища ребенка с миром предков-аруах, которые могут по-разному персонифицироваться, в том числе и выступать как носители недоброго начала. Значительная часть ритуальных действий, естественно, должна обеспечивать магическую охрану младенца в его новом состоянии, в этом плане наиболее показательна купля-продажа ребенка,

широко распространенная, в частности, среди тюрко-иранских этносов.⁴⁸

Как и у других народов региона,⁴⁹ колыбель отождествляется не только с жилищем, но и с конем — ездовым животным, имеющим в обрядах жизненного цикла казахов четко выраженное сакральное значение, что в данном случае, вероятно, связано с переходом ребенка в новое состояние, с получением нового социального статуса. Характерно присутствие в ритуале старых одеял, покрывающих колыбель, как вещей, также выражающих идею перехода. Очевидна еще одна функция обрядовых действий *бесік тоя* — магическая передача окружающим различных положительных свойств, в основном связанных с плодородием (раздача после купания серебряных предметов, а также зерен и сладостей, ссыпаемых в колыбель).

Положение в колыбель зачастую сопровождается именноречением. Бабушка или другая пожилая женщина выкрикивает ребенку на ухо его имя. Так же как крик, вызывающий первый плач ребенка, это действие осмысливается как призыв — *азан*.

Представление о колыбели как о сакральном предмете выражается и в том, что желательно заранее не договариваться о цене. Вещь формально получают даром, а затем вознаграждают мастера. Колыбель хранится как семейная реликвия, что связано, в частности, с представлением о бесике как объекте возможных магических вредоносных действий. Когда ребенок немного подрастает, то в дневное время используется колыбель типа гамака. В левой части юрты от дверной рамы к кереге крепятся две веревки, к ним прикрепляют прямоугольный кусок материи и между веревками вставляют распорки. Ребенка кладут на матрац, привязывая к такой колыбели поясом или бау.

Следующий важный обряд, связанный с рождением ребенка, — *кыркынан шыгару* (букв. «выведение из сорокадневия»). Как известно, первые 40 дней жизни считались наиболее опасными для ребенка и его матери, которые в это время были особенно сильно подвержены вредоносному воздействию Албасты и других демонов. С окончанием

сорокадневия отец мог чаще приближаться к ребенку, иногда ухаживать за ним. Снимается запрет целовать младенца, так как он уже не осмысливается как *адамнын карынан шыккан*, т.е. «недавно вышедший из чрева». Кыркынан шыгару — это первый праздник, на который собирается большое количество гостей, причем не только близкие родственники, но и все знакомые и соседи. Традиционно с младенцем обходили 40 домов (сейчас, как правило, 5—7) и в каждом получали подарок за показ ребенка. Этот подарок имеет важное символическое значение: он должен способствовать дальнейшей счастливой жизни ребенка.

В день сорокадневия ребенка купали в *ит табак* (*кара табак*), т.е. в тазу для кормления собак, наполнив его сорока ложками чистой воды и поместив туда серебряные украшения. Впоследствии можно было купать уже в любой посуде. При купании голову ребенка поливают сорока ложками воды.

В день окончания сорокадневия проводился обряд смены ритуальной рубахи *ит койлек* на повседневную. В традиционном варианте обряда с младенца снимали *ит койлек* и в нее через отверстие в колыбели ссыпали жареную пшеницу и сласти. Затем завернутое в рубаху угощение привязывали на шею собаке, и нерожавшая женщина, а в настоящее время зачастую дети и подростки догоняли собаку и делили между собой сласти. Мать ребенка затем выкупает *ит койлек*. Рубаха хранится всю жизнь как оберег, ее нельзя отдать нерожавшим женщинам. В некоторых случаях «собачью рубаху» надевали другим детям в этой же семье или же, отрезая от нее полосы, использовали их как детские обереги. В случае болезни человека часть его *ит койлек* сжигали и, разведя пепел в воде, давали в качестве лекарства.

С окончанием сорокадневия совпадает первая стрижка ногтей, которую мальчику выполняет мужчина, а девочке — женщина. Человек, стригущий ногти, должен обладать определенным набором положительных качеств, которые передаются ребенку. Ногти закапывают в ритуально чистом месте, чаще всего под кереге. Кыркынан шыгару обязательно включает взаимное одаривание его участников.

Таким образом, окончание сорокадневия соотносится с дальнейшим приобщением ребенка к окружающему миру, с этим связан показ младенца 40 семьям, увеличение количества гостей на празднике. Изменение статуса младенца маркируется заменой старой одежды (ит койлек), первым купанием в ит табак, стрижкой ногтей. Как и в других обрядах жизненного цикла народов Средней Азии, Казахстана, Южной Сибири, важнейшее значение в кыркынан шыгару имеет образ собаки, оберегающей ребенка, сопутствующей его вхождению в социально-родственный коллектив, выполняющей функцию посредника при передаче качеств плодородия. Система сорокадневной изоляции и выхода из нее, как отмечает Л.А. Чвырь, прослеживается у народов среднеазиатско-казахстанского региона не только в обрядах, связанных с рождением ребенка, но и в свадьбах и похоронах. Это определяется естественным состоянием переломных этапов жизни человека, и в данном случае через посредство изоляции, сопровождаемой различными магическими действиями, осуществляется необходимый переход.⁵⁰

До прорезания зубов основную пищу ребенка, естественно, составляет материнское молоко. При необходимости из овечьего желудка (*карын*) сшивают сосуд с отверстием спереди. Сзади разрез не зашивают, через него наливают молоко, а затем завязывают. Это сосуд (*еміздік*) подвешивают к рукояти колыбели. Иногда младенцу дают пососать кусок курдючного сала. Постепенно начинают приучать к овечьему и коровьему молоку, дают вареное мясо.

Первая стрижка утробных волос *карын шаш* осуществлялась в годовалом возрасте. Для этой цели в прошлом приглашали обычно нагашы, дядю по матери. Волосы, завернутые в материю, пришивают к подушке ребенка либо симметрично с двух сторон на рубашку, иногда подвешивают к колыбели. Причем часть состриженных волос вместе с раковиной *жылан бас* («змеиная голова») может составлять наполнение амулета-оберега тумар. Первые состриженные волосы не только традиционно воспринимаются как объект возможного вредоносного воздействия, но и осмыслиются как

сакральный предмет, имеющий значение детского оберега. Наличие «змеиной головы» увеличивает сакральную силу оберега, так как змея считается ритуально чистой, изгоняющей различные вредоносные силы.

Как уже отмечалось, особые ритуальные действия совершались в случае отклонений от нормы в развитии ребенка. Так, стимулирующим способом считались ополоски *табак-тардын жуындысы*, когда у ребенка задержалось развитие речи; но более действенной почиталась кража овцы у нагашы. Причем нагашы должен был имитировать страшный гнев, сопровождаемый резкими выкриками, что, вероятно, должно было способствовать развитию речи младенца. Разделав украденное животное, его толстой кишкой обматывали ребенку горло. Вода, оставшаяся после мытья посуды, также может быть отнесена к классу «переходных» веществ и соответственно использоваться в обрядах лечения ребенка. Наличие толстой кишки барана как магического лекарственного предмета дает еще один пример сакральности этого животного, которое наряду с собакой (при болезнях горла ребенку давали пить из собачьей миски) тесно связывается в традиционных представлениях казахов с сохранением здоровья, со всей системой жизненного цикла человека. Хотя в начальный период детей воспитывают преимущественно или, точнее, исключительно женщины, очевидна существенная роль дяди по матери в различных обрядах, связанных с рождением и начальным воспитанием. Особая связь нагашы с племянником проявлялась в широко распространенном в прошлом обычае *жиендік жасау*. Согласно традиционным нормам, племянник имел право на трехкратную беспрепятственную «кражу» скота или иных ценностей у нагашы.

Еще один комплекс обрядовых действий посвящен первым самостоятельным шагам ребенка — *тысау кесу* (букв. «разрезать пути»). Обряд совершают, когда ребенку исполняется чуть больше года. Энергичная, подвижная (*жүрік*) женщина перевязывает ноги ребенка пестрым (*ала*), обычно черно-белым, шерстяным шнуром, «скатанным нарочно в разные стороны». Сначала обвязывают одну ногу, затем, сложив

шнур крест-накрест, вторую. Это действие называется *тысау салу* — «накладывание пут». К ногам ребенка ставят чашку с какой-либо пищей. Женщина, исполняющая обряд, разрезает ножом шнур на ногах ребенка, произнося при этом: *Журик бол* («Будь таким подвижным, как я»), и, взяв его за руку, заставляет бегать взад-вперед. В настоящее время «путы» часто разрезают дети, предварительно выигравшие специальное соревнование по бегу. Разрезанные «путы», на которых подвешены бусины (*козмоншак*) укрепляют на каждой ножке ребенка. Впоследствии шнуры висят на ногах в течение нескольких дней, пока ребенок не сбросит «путы». Иногда шнур бросают в огонь, чтобы «живость» ребенка была подобна живости огня. Участвующие в обряде женщины приносят с собой гостинцы, подарки (детскую одежду).

После исполнения обряда следует угощение. В северо-восточных районах женщине, перерезавшей «путы», подавали блюдо, состоящее из толстой кишки (*котен шек*) лошади с добавлением мяса шейного отдела овцы. Котен шек сохранялся специально для этой цели со времени забоя скота на зиму (*согым*). Интересно, что это блюдо имело ритуальное значение: им угощали пастухов, отмечая рождение первого жеребенка, верблюжонка, ягненка, т.е. начало окота, а также первую осеннюю привязь жеребят.⁵¹ Анализ терминов («накладывание пут», «перерезание пут») и аналогии в составе подаваемых блюд позволяют, на наш взгляд, соотнести эти два обряда. Ребенок, видимо, уподоблялся жеребенку, женщина, исполняющая обряд, — пастуху. В целом это обряд, в основе которого лежат действия, направленные на преодоление враждебности злых сил и стимулирование способности ребенка к хождению с помощью различных магических приемов (защитных, имитативных и т.д.). Аналогичные магические приемы существовали и у других тюркоязычных народов, причем характерно, что теленгиты в прошлом использовали кишку в качестве детских пут.⁵²

Небольшая трапеза устраивалась в прошлом и по поводу прикрепления к одежде ребенка или просто дарения ему перламутровой бляхи или пуговицы *тана* (*тана тагар*). Этот

обычай был характерен для южных районов Казахстана. Тана — это небольшие плоские перламутровые пластинки, которые носили на груди женщины в виде украшения. Если женщина дарила чужому ребенку, оказавшемуся в ее доме или рядом, тана, то родители ребенка устраивали в честь этого небольшое пиршество с приглашением дарительницы. Этим часто пользовались женщины в период трудоемких работ, например тканья, когда у них не было времени приготовить еду.⁵³ Следует вспомнить в этой связи, что у некоторых тюркских народов, в частности алтайцев, пуговица символизировала долголетие ребенка и хранилась вместе с пуповиной. От нее якобы исходило пожелание: «Пусть живет так долго, как я, да сбудутся мои благопожелания». Поэтому новорожденному дарили *апагаш* — «беленькое»: пуговицы (*топчы* — «круглые», *тана* — «плоские, со сквозными отверстиями»), бисер, раковины каури. Пуговицы и бисер вешались на ремни колыбели.⁵⁴ Этот же обряд *тана байлау* проходил у казахов и во время сватовства: сваты прикрепляли к одежде будущей невесты драгоценности, тем самым фиксируя ее новое возрастное и социальное положение. Это называлось *белгілен кайту* — «сделать метку».

Время проведения *сундет той* — обряда, связанного с обрезанием, у казахов строго не определено. Его совершение возможно в возрасте от 3 до 11 лет, желательно в нечетном возрасте, обычно в 3—5 лет. Оперирующий, чаще всего ходжа, зажимает крайнюю плоть ребенка палочкой и срезает бритвой; прежде ранку присыпали пеплом, в настоящее время используются медицинские присыпки. Мать ребенка тщательно хранит крайнюю плоть, которую в исключительных случаях могли использовать как лекарство от бесплодия. Чаще всего праздник *сундет той* продолжается два дня: основное действо — большой той и на следующий день менее значимый, вспомогательный праздник. Хотя в прошлом у казахов, особенно в зажиточных семьях, *сундет той* иногда включал борьбу, скачки и козлодрание, он не сопровождался многочисленными ритуалами, широко распространенными у оседлых народов Средней Азии.⁵⁵

Обычно по истечении некоторого времени после обрезания проводили обряд *атка мингизу* («сажание на лошадь»). Этот обряд сопровождался большой гостевой трапезой, скачками и т.п. Праздники такого типа у кочевых этносов характеризуются как пережиточные формы инициации.⁵⁶ Отметим, что приучение мальчика к верховой езде было постепенным. Обычно в качестве первого верхового коня выбирали очень смирную лошадь и, посадив мальчика в седло, коня водили под уздцы по аулу. Через некоторое время мальчик привыкал держаться на лошади самостоятельно, без контроля взрослых. Существовали специальные детские седла *ашамай*.

Очевидно, что праздник атка мингизу связан с дальнейшей социализацией мальчика. Начинает оформляться его принадлежность к мужским занятиям; усиливается роль отца и других мужских родственников в воспитании.

Таким образом, в традиционных родильно-воспитательных комплексах казахской культуры сочетаются различные профанные и сакральные приемы, направленные на обеспечение благополучных родов, сохранение здоровья младенца и матери, постепенное вхождение ребенка в систему социально-родственного коллектива. Казахские представления о материнстве и раннем детстве и их обрядово-ритуальные выражения имеют многочисленные аналогии прежде всего в культуре тюркских и иранских этносов Средней Азии, а также некоторых народов Южной Сибири, Поволжья, Передней Азии. Этнические особенности проявляются в некоторых специфичных по форме деталях обрядности. Общая система казахских родильно-воспитательных ритуалов подверглась лишь незначительной мусульманизации; как традиционные представления, так и их ритуальная форма имеют преимущественно доисламский характер. Выражая универсальные идеи плодородия, рождения и раннего периода развития ребенка как важного этапа непрерывного процесса существования, взаимосвязи жизни—смерти, данные ритуальные компоненты сближаются с соответствующими элементами других комплексов обрядов перехода, связанных со свадьбой и похоронами, находят в них дальнейшее развитие.

¹ Наиболее полные сведения по этнографии казахского детства содержатся в следующих работах: *Колбасенко И.С.* 1) Из медицинской практики среди киргиз Капальского уезда // Вест. судебной медицины и общественной гигиены. СПб., 1888. Т. 4. Отд. 3. С. 59—75; 2) Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение // Протоколы заседаний Киевского акушерско-гинекологического общества. Киев, 1889. Т. 3, вып. 5. С. 45—52; 3) Киргизская колыбель: Несколько слов об уходе за детьми у киргизов // Там же. Киев, 1890. Т. 3, вып. 6. С. 32—36; *Алекторов А.Е.* О рождении и воспитании детей у киргизов, о нравах и власти // Оренбургский листок. 1891. № 31, 33, 34; *Аргынбаев Х.А.* Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1973. На казах. яз.; Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978. С. 86—98.

² Полевые материалы А.В.Коновалова: экспедиции в Кош-Агачский р-н Горно-Алтайской АО Алтайского края 1976, 1978, 1980 гг.; в Тамдынский р-н Навоийской обл. Узб.ССР, 1985, 1987 гг.; в Красноводский р-н Туркм.ССР 1989 г. Полевые материалы Н.Ж.Шахановой: экспедиции в Кош-Агачский р-н Горно-Алтайской АО Алтайского края 1978, 1980 гг.; в Мангышлакскую обл. Каз.ССР 1980 г.; в Чимкентскую обл. Каз.ССР 1982, 1985 гг.; в Кызыл-Ординскую обл. Каз.ССР 1985 г.; в Ташкентскую и Бухарскую обл. Узб.ССР, 1988.

³ *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 318; *Симаков Г.Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX—начале XX в. Л., 1984. С. 121.

⁴ *Каруновская Л.Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. 6. С. 20.

⁵ Толковый словарь казахского языка. Алма-Ата, 1982. Т. 6. С. 377. На казах. яз.

⁶ Талгак — «желание, прихоть»; определенное физическое состояние женщины в начале беременности. См.: Русско-казахский словарь / Сост. Х.Махмудов, Г.Мусабаев. Алма-Ата, 1987. С. 325.

⁷ *Колбасенко И.С.* Некоторые киргизские обычаи и поверья... С. 46.

⁸ Алпамыс батыр: Казахский героический эпос. Алма-Ата, 1981. С. 20, 22.

⁹ *Снесарев Г.П.* Реликты... С. 256—262.

¹⁰ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 549.

¹¹ *Касиманов С.* Казахские национальные блюда. Алма-Ата, 1977. С. 44. На казах. яз.

¹² *Мирхасилов С.* К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционном прошлом // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972. С. 26.

¹³ *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 278.

¹⁴ *Толеубаев А.* Пережитки магии в традиционной детской обрядности казахов в начале XX века // Изв. АН Каз.ССР. 1978. Сер. обществ. наук. № 1. С. 38.

¹⁵ См. об этом, напр.: *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 12. С. 87—91; *Рахимов М.Р.* Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Вып. 3. С. 59—61; *Союнова А.* Обряды, связанные с рождением детей у городского населения Туркменистана // Очерк этнографии населения южного Туркменистана (XIX—нач. XX в.). Ашхабад, 1979. С. 65—66.

¹⁶ Об аналогичных действиях у каракалпаков см.: *Есбергенов Х.*

Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975. С. 130.

17 Там же. С. 130—131; Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка... С. 79.

18 См., напр.: Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 304.

19 Амитин-Шапиро З.Л. Верования и обряды среднеазиатских евреев, связанные с материнством и ранним детством // СЭ. 1933. № 3—4. С. 149; Басилов В.Н. Хозяйство западных туркмен-емудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973. С. 196—197; Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 282, 286; Снесарев Г.П. Реликты... С. 92, 115, 116, 315—317; Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков // Иран: Сб. Л., 1929. Т. 3. С. 138—139.

20 Амантурлин Ш. Пережитки анимизма, шаманства, ислама и атеистическая работа: Методические материалы. Алма-Ата, 1977. С. 109; Толеубаев А. Пережитки магии. С. 40.

21 Кустанаев Х. Этнографические очерки киргизов Казалинского и Перовского уездов. Ташкент, 1894. С. 36.

22 Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1961. Т. 1. С. 115; Пояров Ф. Из области киргизских верований // ЭО. 1891. № 4. С. 41; Диваев А.А. О происхождении Албасты, Джина и Дива // Изв. об-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском ун-те. Казань, 1898. Т. 14, вып. 1—6. С. 229—230; Басилов В.Н. Албасты // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 58; Серебрякова М.Н. 1) К характеристике албасты у тюрков и некоторые параллели в верованиях других народов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979. С. 177; 2) Семья и семейная обрядность в турецкой деревне. М., 1975. С. 135—139.

23 Пояров Ф. Из области киргизских верований. С.35—38.

24 Диваев А.А. О происхождении... С. 228—229.

25 Кустанаев Х. Этнографические очерки... С.44.

26 См., напр.: Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 113—118.

27 Аргынбаев Х.А. Семья и брак у казахов: Автореф. дис... д-ра ист. наук. Алма-Ата, 1975. С. 48; Абрамзон С.М. Рождение и детство... С. 100; Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование... С. 128—129; Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 152, 170—171.

28 Абрамзон С.М. Рождение и детство... С. 101; Аргынбаев Х.А. Семья и брак у казахов. С. 48—49; Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование... С. 136—137; Ниязкычиев К. Обычай и обряды, связанные с рождением детей у туркмен-човдоров в конце XIX—начале XX в. // Изв. АН Туркм.ССР. Ашхабад, 1969. Сер. обществ. наук. Вып. 6. С. 81; Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка. С. 79; Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков. С. 128—131; Троицкая А.Л. 1) Первые сорок дней ребенка (чилла) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В.В.Бартольд — туркестанские друзья, ученики и почитатели: Сб. Ташкент, 1927. С. 352—354; 2) Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // СЭ. 1935. № 6. С. 116; Фирштейн Л.А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков

южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 200.

29 Амитин-Шапиро З.Л. Верования и обряды... С. 147; Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре... С. 154; Троицкая А.Л. Первые сорок дней... С. 352.

30 Устное сообщение сотрудника С.-Петербургского ин-та акушерства и гинекологии О.Ф.Матвеевой.

31 Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 240.

32 Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 136; Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 73—105, 140—178.

33 Есбергенов Х., Атамуратов В. Традиции и их преобразование... С. 140—142.

34 Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 53.

35 Аргынбаев Х.А. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975. С. 198.

36 Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // Зап. Оренбургского отдела имп. РГО. Казань, 1870. Вып. 1. С. 119—124.

37 Топорков А.А. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 96—97.

38 Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка. С. 79.

39 Троицкая А.А. Рождение и первые годы жизни... С. 110.

40 Обычай Киргизов Семипалатинской области // Рус. вестник. М., 1878. Т. 137. С. 55.

41 Подобное представление существовало и у теленгитов, см.: Шапинова Н. Традиционные обряды алтайцев, связанные с рождением ребенка // Вопросы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. Вып. 1. С. 146.

42 Руденко С.И. Очерк быта северо-восточных казаков // Казаки: Сб. статей Антропологического отряда Казакстанской экспедиции АН СССР. Л., 1930. С. 49.

43 Задыхина К.Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 163.

44 Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 243—298 и др.

45 Абрамзон С.М. Рождение и детство... С. 110.

46 Руденко С.И. Очерк быта... С. 50.

47 Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 171.

48 Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины Верхнего Зеравшана // ТИЭ. Л., 1971. Нов. сер. Т. 47. С. 249; Серебрякова М.Н. Семья и семейная обрядность... С. 146—147.

49 См. сходный обряд у каракалпаков: Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование... С. 249.

50 Чувьр Л.А. Три «чилла» у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 74—75.

51 Руденко С.И. Очерк быта... С. 22.

52 Абрамзон С.М. Рождение и детство... С. 130—131; Бутанаев В.Я. Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 217; Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре... С. 172; Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование... С. 156; Серебрякова М.Н. Семья и семейная обрядность... С. 139—140.

53 Курылев В.П., Тохтобаева Ш.Ж. Магико-религиозная функция казахских украшений (рукопись).

54 Шатинова Н. Традиционные обряды алтайцев... С. 144.

55 Об обрядах, сопровождающих обрезание у народов Средней Азии, см.: Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении праздника суннаттой в его среднеазиатском варианте // ТИЭ. Л., 1971. Нов. сер. Т. 97. С. 257—262.

56 Задыхина К.Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // ТИЭ. М., 1951. Нов. сер. Т. 14. С. 161—164; Плетнева С.А. От кочевий к городам: салтово-маяцкая культура. М., 1967. С. 78.

В. П. Курылев

О НЕКОТОРЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ПРИЕМАХ ОБУЧЕНИЯ ДЕТЕЙ ВЕРХОВОЙ ЕЗДЕ И УХОДУ ЗА ЛОШАДЬЮ У КАЗАХОВ

Пожалуй, впервые об этой теме я подумал, когда присутствовал вместе с О.Н.Понариной во время экспедиции летом 1985 г. в Павлодарскую область Казахской ССР при клеймении лошади. Молодой наш хозяин Кабиден Жайбусинов, управляющий 2-м отделением совхоза Жосалы Баян-Аульского района, расположенного в ауле Акша, был в отпуске. Он собирался ставить *тамгу* (клеймо) на свою новую лошадь и пригласил нас присутствовать при этом. Эта операция, как и в прежние времена, делалась специальным металлическим штампом, раскаленным на огне. Только если раньше для этого разводили костер, то теперь его роль выполняла паяльная лампа.

В целях безопасности лошадь поставили в узкий загон из досок, а повод узды Кабиден накрепко привязал. И тут произошел такой эпизод: дочь Кабидена — девятилетняя Асенгуль, которая была с нами, хотела взять свободный конец повода. Однако Кабиден взял у нее повод и передал его пятилетнему сыну — Аслану, сказав, что это мужское дело и именно мальчику полагается привыкать к лошади.

Тогда же он рассказал нам, что старается использовать любой случай, чтобы приучать к лошади своих сыновей — младшего сына и старшего, семилетнего Аскара, который уже умеет ездить верхом.¹