

НАРОДЫ и КУЛЬТУРЫ

X23  
862

# Кыргызы



НАУКА

Серия  
«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственный редактор серии

В. А. ТИШКОВ



МОСКВА  
НАУКА  
2016

Х 23 862

# Кыргызы

Ответственные редакторы:

А.А. АСАНКАНОВ, О.И. БРУСИНА,

А.З. ЖАПАРОВ



МОСКВА  
НАУКА  
2016

УДК 39  
ББК 63.5  
К14



*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 16-01-16072*

Ответственный секретарь серии «Народы и культуры»  
Л. И. МИССОНОВА

Рецензенты:

академик Национальной академии наук Кыргызской Республики В. М. ПЛОСКИХ,  
кандидат исторических наук Л. Ф. ПОПОВА

**Кыргызы** / отв. ред. А.А. Асанканов, О.И. Брусина, А.З. Жапаров; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т истории и культурного наследия НАН КР. – М. : Наука, 2016. – 623 с. – (Народы и культуры). ISBN 978-5-02-039252-6 (в пер.).

В томе серии «Народы и культуры» с современных научных позиций раскрываются проблемы этнической истории и этносоциального развития кыргызского (киргизского) народа, описываются традиционные занятия и хозяйственная деятельность, навыки природопользования, материальная культура, семейные и общественные отношения, обычаи и обряды семейного и календарного циклов, народные знания, творчество и верования, а также этнокультурные и социально-политические процессы новейшего времени. Совместный труд ведущих кыргызстанских и российских ученых представляет собой масштабное исследование с привлечением новых полевых этнографических и социологических материалов, неизвестных ранее письменных источников, архивных и фотографических документов, археологических артефактов, богатого иллюстративного материала.

Для этнологов, историков, культурологов и широкого круга читателей.

По сети «Академкнига»

ISBN 978-5-02-039252-6

- © Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2016
- © Институт истории и культурного наследия НАН КР, 2016
- © Российская академия наук и Издательство «Наука», серия «Народы и культуры» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2016
- © ФГУП Издательство «Наука», 2016

## ВВЕДЕНИЕ

**Н**астоящее издание представляет собой наиболее масштабный комплексный и разносторонний труд по этнологии кыргызов на сегодняшний день. Такой совместный труд кыргызских и российских ученых охватывает все стороны народной культуры и этнического развития за длительный период, начиная с глубокой древности. В нем впервые в истории этнологической науки независимого Кыргызстана исследуются как традиционные явления, так и трансформационные этносоциальные и этнокультурные процессы. За 40 с лишним лет, прошедших после выхода работы С. М. Абрамзон «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи» (1971), изменились не только общественно-политическая и социально-экономическая жизнь, но и сама этнологическая наука. Были накоплены новые полевые материалы, выявлены неизвестные ранее письменные источники, обнаружены многочисленные археологические артефакты, касающиеся кыргызов и других народов Центральной Азии. Выросли новые научные кадры и открылись новые возможности сотрудничества с учеными других стран. Сформировались современные подходы, методологические основы и концепции исследований. В условиях независимости был дан толчок кооперации представителей различных гуманитарных наук, разрабатывающих этнические проблемы народов Кыргызстана. Свидетельством этих трансформаций является данный труд, в написании которого приняли участие не только этнологи разных поколений, но и историки, философы, литературоведы, языковеды, искусствоведы и представители других общественных наук. В книге раскрываются проблемы этногенеза, этнической истории и современного этносоциального развития народа, описываются традиционные занятия и хозяйственная деятельность, навыки природопользования, материальная культура, семейные и общественные отношения, обычаи и обряды семейного и календарного циклов, народные знания, творчество и верования, а также этнокультурные и социально-политические процессы новейшего времени.

Самоназвание народа – «кыргызы». В русском языке обычно используется фонетическая форма «киргизы». В Российской империи в XVIII – начале XX в. «киргизами» или «киргиз-кайсаками» называли казахов, а собственно киргизов именовали чаще всего «кара-киргизами» (букв. «черные киргизы»). При советской власти употреблялись названия «киргизы», Киргизия. Провозглашение в 1991 г. суверенитета советскими республиками, одной из которых была Киргизская ССР (кирг. Кыргыз ССР), сопровождалось переименованием стран и городов в соответствии с фонетикой национальных языков, появилось название «Кыргызстан» (кирг. Кыргыз Республикасы). В распоряжении Администрации Президента РФ № 1495 от 7 августа 1995 г. утверждено

официальное название «Киргизская Республика» (полная форма), «Киргизия» (краткая форма). В самой Киргизии, где русский язык имеет официальный статус, в документах употребляются слова «Кыргызстан» или «Кыргызская Республика». Поскольку настоящее издание является результатом сотрудничества ученых Кыргызской Республики и России, сочтено целесообразным сохранить авторские варианты написания названия народа, согласно нормам, принятым в каждой из этих двух стран

В настоящее время в Кыргызской Республике проживают более 6 млн человек, из них 4,3 млн кыргызов. За пределами страны кыргызы проживают в Китае, Таджикистане, Узбекистане, Афганистане, Турции и других странах. В постсоветский период немало кыргызов уехало на заработки в Россию, Казахстан, Италию, Южную Корею и другие страны ближнего и дальнего зарубежья. В общей сложности их численность в мире превышает 5 млн человек.

Кыргызский язык относится к кыпчакской ветви тюркоязычной группы алтайской языковой семьи.

Вопрос о происхождении народа остается дискуссионным. Известно, что в древности в Минусинской котловине жил народ, именовавшийся «кыргызы». Средневековые письменные источники сообщают, что этнические группы с названием «кыргыз» располагались в Южной Сибири, Монголии и Средней Азии. Впервые о кыргызах упомянуто в китайских письменных источниках. В труде «Исторические записки» у историка Сыма Цяня (145–86 гг. до н.э.) говорится, что хуннский правитель Моде-Шанюй в период своего похода на север и северо-запад покорил наряду с другими народами и владение кыргызов. Другой историк Бань-Гу (I в. до н.э.) в своем труде «История ханьский династии» оставил нижеследующую запись: «7 тыс. ли к востоку от кыргызов размещена ставка шанюйцев (хуннов)». В древнейших орхоно-енисейских письменных памятниках тюркоязычных народов VII–VIII вв. имеются сведения о древних тюркских, в том числе енисейском кыргызском государстве, государях, племенах и народностях, об их славных и драматических периодах жизни. В рунических памятниках в честь Кюль-тегина, Бильге-кагана, Тоньюкука, Баян-чора и многих других в сжатой форме излагаются сведения об исторических событиях, о древних тюрках, в том числе о енисейских кыргызах.

Богатые материалы о дипломатической переписке кыргызских каганов с Танской империей, завоевании монголами кыргызов содержатся в средневековых китайских исторических хрониках. В частности, такие сведения встречаются в «Цзю тан-шу» («Старая хроника династии Тан»), «Чжоушу» («Новая хроника династии Тан»), в сочинении «Да Тан-Сиюйцзи» («Записки о Западном крае и при Великой Танской династии»), составленном в середине VII в. буддийским паломником Сюань Цзана, в энциклопедии IX в. «Тундянь» («Политический свод») ДуЮ, в обзоре X в. «Танхуэйяо» («Обозрение Танской династии») Ван Пу, в хронике монгольской династии Юань («Юань ши»), составленной Сун Лянем и Ван Вэем в 1369 г. В Средние века арабскими географами и путешественниками изучались земли, народы, хозяйства, культура и быт немусульманских народов Центральной Азии. В персидских письменных источниках также имеются ценные сведения о местах расселения, о хозяйстве и быте кыргызов.

Новый этап в изучении кыргызов начался в XVIII в. европейскими и российскими путешественниками и исследователями и продолжился после того, как Российская империя присоединила территорию современного Кыргызстана в середине XIX в. Труды Г. Ф. Миллера, И. Ф. Фишера, Н. Я. Бичурина положили начало исследованиям происхождения кыргызов на современной территории. В. В. Радлов, Ч. Ч. Валиханов, Н. А. Аристов, И. Я. Левшин, опираясь на собственные наблюдения и на труды средневековых авторов, исследовали проблемы этногенеза и этнической истории кыргызов. В публикациях Н. А. Северцова, М. И. Венюкова, Г. С. Загряжского, Н. И. Гродекова, Ф. В. Пояркова были изучены вопросы хозяйства, семейно-брачных отношений, материальной и духовной культуры, религии, общественной жизни кыргызов. Большой вклад в изучение истории и культуры кыргызов Синьцзяна внесли путешественники, исследователи, дипломатические работники, такие как Ч. Ч. Валиханов, Л. Ф. Костенко, М. В. Певцов, Н. М. Пржевальский, Б. Л. Громбчевский, Н. Ф. Петровский, Г. Е. Грум-Гржимайло, Н. И. Гродеков и др. Особое место в ряду российских исследователей принадлежит академику В. В. Бартольд, который на основе изучения большого количества восточных письменных источников написал историю этногенеза кыргызов с древнейших времен до XX в. (Бартольд, 1996).

С конца XIX в. до 1930-х годов работал Белек Солтоноев, один из первых кыргызских исследователей нового времени, оставивший огромное количество рукописных материалов по истории и этнографии кыргызов (Солтоноев, 2003).

Во второй половине XIX и в начале XX в. Центральная Азия, в том числе кыргызы, была объектом пристального изучения и со стороны крупных западных держав. Западные ученые и путешественники изучали географическое и экономическое положение региона, этнографические и антропологические особенности местного населения, биологическое и экологическое разнообразие, природу, климат, ландшафт и их влияние на хозяйство, историю и культуру кочевников, политику и колониальное управление Российской империи в Центральной Азии. Происхождению кыргызов и их племенному составу посвящали свои работы английский миссионер Г. Ландсел, Ю. Шуйлер, английский путешественник граф Ч. Данмор, С. Гедин, Г. Бонвало. Политическая история и экономика кыргызов Тянь-Шаня и Кашгара во второй половине XIX в. отражены в работах М. Пратт, Э. Саида, Т. Янга, Ю. Шуйлера, Э. Хантингтона, а также в трудах Л. Макартни и Э. Сайкс.

После 1917 г. начался новый этап этнологического изучения кыргызов. В советское время получила небывалый и организованный размах работа по сбору этнографических материалов. Ученые-обществоведы, в том числе этнографы, были привлечены для изучения местного общества, что было необходимо для подготовки кардинальных реформ. Этнологические исследования советского периода характеризуются комплексным подходом, всесторонним исследованием этнических явлений. В это время была проведена огромная работа по подготовке кадров этнологов как в Москве и Ленинграде, так и в Киргизии.

Одним из первых этнографов, проводивших свои исследования в Киргизии, был научный сотрудник этнографического отдела Государственного русского музея в Ленинграде (ныне Музей антропологии и этнографии им. Петра

Великого) Ф. А. Фиельструп. В 1920-х годах он побывал в горных районах Нарынской, Иссык-Кульской, Чуйской областей и частично в Ферганской долине, собрал материалы по жилищу, одежде, пище, средствам передвижения, скотоводству, земледелию, охоте с ловчими птицами, семейно-брачным отношениям, обрядам жизненного цикла, хозяйственному и общественному быту, были составлены родословные таблицы. Благодаря его стараниям МАЭ имеет богатую и ценную систематизированную коллекцию, отражающую быт и культуру кыргызов. Преждевременная смерть Ф. А. Фиельструпа в годы политических репрессий не дала ему возможности проанализировать, обобщить и опубликовать собранные им ценные этнографические материалы. Они были опубликованы только спустя 70 лет (*Фиельструп*, 2002) Б.Х. Кармышевой.

Целая плеяда советских ученых посвятила себя изучению кыргызов. Проблемой родового деления занимался В. Н. Дублицкий, который опубликовал в г. Алматы книгу о кыргызских родословных по материалам, собранным в Джетысуйской области (*Дублицкий*, 1923). В 1926 г. в долину Арпа выезжала сотрудница МАЭ АН СССР Н. П. Дыренкова, которая собрала богатый материал по семейно-родственным отношениям у кыргызов (*Дыренкова*, 1927. № 2). В составе Кыргызской антрополого-этнографической экспедиции АН СССР проводил свои исследования по проблемам бытового земледелия А. С. Бежкович (1973). В 1927 г. по поручению правительства Киргизии П. Погорельский и В. Батраков организовали крупную экспедицию на Тянь-Шань с целью изучения социально-экономических отношений, итогом работы стала монография «Экономика кочевого аула Киргизстана» (*Погорельский, Батраков*, 1930). Социально-классовой структуре общества, в частности манапству, была посвящена работа В. И. Бурова-Петрова (*Буров-Петров*, 1927). В 1926 г. в Суусамыре проводил исследования М. Ф. Гаврилов, который собрал данные по традиционному орнаменту.

С середины 1920-х годов начинается научная деятельность выдающегося ученого-этнографа С. М. Абрамзона, который всю свою исследовательскую карьеру и жизнь посвятил изучению кыргызов. За полвека он объездил почти всю республику, побывал в самых отдаленных горных труднодоступных местностях и сумел собрать бесценные этнографические материалы. Его фундаментальная работа «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи» выдержала несколько изданий, переведена на кыргызский язык и по сей день пользуется большим спросом у самых широких слоев населения страны. В этой книге охватываются все стороны жизни кыргызов: этногенез и этническая история, хозяйственный уклад, материальная культура, общественный строй, брак и семья, религия и культ, устное народное творчество, народное искусство. С. М. Абрамзон написал еще ряд книг (*Абрамзон*, 1946) и опубликовал большое количество статей, где поднимаются самые различные проблемы этнологии кыргызов. Ленинградский ученый стоял у истоков организации исторических и краеведческих музеев республики. Богатейший материал по быту и культуре изложен в фундаментальных работах академика НАН КР К. К. Юдахина «Русско-киргизский словарь» (1944), «Киргизско-русский словарь» (1965).

Систематическое изучение кыргызов в республике началось с 1943 г., когда был образован Киргизский филиал АН СССР, и в историческом секторе Института языка, литературы и истории был принят специальный документ об



основных направлениях научно-исследовательской и музейной работы в области этнографии. С 1950-х годов интенсивно начались комплексные исследования этногенеза и этнической истории кыргызов, их этногенетических и этнокультурных взаимосвязей с другими тюркскими и соседними народами. В конце 1940-х и в начале 1950-х годов были совершены крупные археолого-этнографические экспедиции по всей республике и в сопредельных странах. По результатам этих и других поисковых исследований в 1956 г. состоялась сессия по этногенезу и этнической истории кыргызов, где большинством ученых были определены основные контуры понимания процесса происхождения кыргызского народа (Труды Института истории АН Киргизской ССР. 1956. Вып. II. С. 233). В последующие годы этногенез и этническая история кыргызского народа стали объектом исследования многих ученых. Этим проблемам посвятили свои труды С.М. Абрамзон, А. Абдыкалыков, А.Н. Бернштам, В.Я. Бутанаев, О. Караев, С.Г. Кляшторный, А. Маргулан, С.Е. Малов, А. Мокеев, Д.Г. Савинов, К.И. Петров, Ю.С. Худяков, Т.К. Чороев и другие ученые.

Важным этапом в исследовании этногенеза и этнической истории стали подготовка и выход в свет первого тома четвертого издания «История Киргизской ССР» (1984) и сборника статей «Вопросы этнической истории киргизского народа» (Фрунзе, 1989).

Изучением физического облика кыргызов занимались В.П. Алексеев, Г.Ф. Дебец, В.В. Гинзбург, И.И. Гохман, Н.Н. Миклашевский, Г.Л. Хить, Т.К. Ходжайов и другие антропологи.

Большой вклад в изучение различных сторон этносоциальной и этнокультурной жизни кыргызов во второй половине XX – начале XXI в. внесли М. Айтбаев, К.И. Антипина, К. Мамбеталиева, Д. Айтмамбетов, Я.Р. Винников, А. Жумагулов, Дж. Баялиева, И.Б. Молдобаев, Г. Симаков, Э. Сулайманов, А. Асанканов, А. Кочкунов, О. Каратаев, С. Каипов, А.З. Жапаров, Ш. Батырбаева, Ч. Турдалиева, С. Алымкулова, А. Джоошбекова и многие другие.

Развитие этнологической науки Кыргызстана в постсоветский период характеризуется тем, что в методологическом отношении этнологи отошли от классового подхода в изучении современных этносоциальных и этнокультурных процессов, стали активно применять мировые достижения в своих работах, свободно выражать мнение о болезненных и острых проблемах.

Изменение социально-политической обстановки в стране потребовало от ученых-обществоведов перейти к более углубленным и конкретным исследованиям современных этносоциальных процессов. С середины 1980-х годов в Киргизии разворачивается новое направление этнологической науки – этническая социология, в которой применяются математические методы исследования современных процессов. У истоков этносоциологической науки в Кыргызстане стоят С. Каракеева и А. Асанканов. В последние годы в республике выросла целая плеяда молодых ученых-этнологов, которые продолжают этнологическое и этносоциальное изучение кыргызов, применяя новейшие методы этнологической науки. Различные аспекты жизни кыргызов рассматриваются в работах историков, языковедов, литературоведов и фольклористов.

В советское и постсоветское время многие зарубежные ученые получили возможность заниматься изучением кыргызов и современных этносоциальных, политических процессов в стране (Р. Дор, Н. Шахрани, С. Жаксон, Н. Мегроан, С. Йошида и др.).

В настоящей книге есть глоссарий, подготовленный к.и.н. А.З. Жапаровым, и библиография наиболее значимых трудов по истории и этнологии кыргызов. Фотоматериалы подобраны и подготовлены к.и.н. О.И. Брусиной, к.и.н. А.З. Жапаровым и Е.А. Юриной из архивов Института этнологии и антропологии РАН, Российского этнографического музея, Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Центрального государственного архива кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики, Кыргызского национального музея изобразительных искусств им. Г. Айтиева, Государственного исторического музея Кыргызской Республики, Общественных фондов и объединения «Ак-Терек», «Миң-Кыял», личных архивов ученых и фотографов.

Выражаем благодарность академику Национальной академии наук Кыргызской Республики, д.и.н., профессору В.М. Плоских, зав. отделом этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана РЭМ к.и.н. Л.Ф. Поповой, профессору факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге д.и.н. С.Н. Абашину и научному сотруднику ИЭА РАН к.и.н. Г.Ю. Ситнянскому за ценные замечания и дополнения, за участие в редактировании отдельных глав книги. За предоставление фотографий, помощь в подборе и подготовке иллюстративного материала благодарим сотрудников Центра аудиовизуальной антропологии ИЭА РАН М.Б. Лейбова, зав. отделом фотографии РЭМ К.Ю. Соловьеву, сотрудников Центрального государственного архива кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики, Кыргызского национального музея изобразительных искусств им. Г. Айтиева, Государственного исторического музея Кыргызской Республики, Общественных фондов и объединения «Ак-Терек», «Миң-Кыял», зав. отделом этнографии Центральной Азии МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН к.и.н. М.Е. Резван, старшего специалиста экспозиционно-выставочного отдела МАЭ М.А. Янес, художника Э. Болжурова и дизайнера А. Асангулову. Особая признательность сотрудникам ИЭА – куратору серии «Народы и культуры» к.и.н. Л.И. Миссоновой и редактору серии Е.А. Юриной за кропотливую работу по подготовке издания, а также коллективу издательства «Наука», прежде всего редактору Л.В. Абрамовой.

Рукопись подготовлена к печати в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 14-01-00046 «Тюркские народы России и сопредельных государств» (рук. В.А. Тишков).

*А. А. Асанканов, В. А. Тишков, О. И. Брусина*

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ



### ГЛАВА 1

## ПРИРОДА И НАСЕЛЕНИЕ

### ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ТРАДИЦИИ ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ

**К**ыргызская Республика – горная страна (средняя высота 2750 м над уровнем моря), расположенная в Центральной Азии. Общая длина границ составляет около 4508 км, площадь – 198,5 тыс. кв. км. Наибольшая длина территории с запада на восток – 925 кв. км, с севера на юг – 454 км. Кыргызстан граничит с Казахстаном, Узбекистаном, Таджикистаном и Китаем.

Территория страны состоит из межгорных впадин и окружающих его хребтов, образованных двумя горными системами: Тянь-Шанем и Памиро-Алаем. Наиболее высокие точки расположены на востоке и юге. В Центральном Тянь-Шане, на границе с Китаем, поднимается пик Победы (7439 м), близости от него – Хан-Тенгри (6995 м).

Горные хребты – естественные преграды, которые защищают от вторжения в пределы горного края холодных и теплых воздушных масс, нагретого над пустынями воздуха и сильных ветров. Склоны хребтов расчленены горными реками, значительная часть которых расположена на большой высоте (1600–3000 м). Они относятся к широким пространствам сыртов. Чуйская, Таласская, Кетмень-Тюбинская, Тогуз-Тороуская долины – низкогорные. Иссык-Кульская, Джумгалская, Кочкорская, Средненарынская долины расположены на средних высотах, особо выделяется Иссык-Кульская, занимающая котловину с одноименным озером. Большая часть днища межхребтовых долин используется под пастбище и земледелие. Среди них Суусамырская, Ат-Башинская, Алайская отличаются холодной, снежной зимой, коротким периодом теплого сезона.

На территории страны насчитывается около 30 тыс. рек и речек, из которых крупные: Нарын (исток Сырдарьи), Чу, Талас, Чаткал, Сары-Джаз, Ала-Буга, Кара-Дарья, Ат-Башы, Ак-Буура и другие, а также около 2 тыс. озер размером более 0,1 кв. км. 8208 ледников общей площадью 8100 кв. км являются источниками пресной воды и питают многие реки. Самый крупный ледник Южный Эңильчек – имеет длину около 60 км. Ледниковое и снеговое питание характерно для рек, устья которых находятся на высокогорных склонах, тогда как небольшие реки, берущие начало в более низких высотных поясах, питаются за счет грунтовых, а также талых снеговых и дождевых вод (Краткая географическая энциклопедия. 1961. С. 281).



Юрта на фоне пейзажа. Джайлоо Балыкты, колхоз им. Маркса, сельсовет Токтогула Сатылганова, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Большими озерами считаются незамерзающий, соленый Иссык-Куль (1608 м над уровнем моря), Сон-Куль (более 3000 м над уровнем моря) и Чатыр-Куль, а также озера Сары-Челек, Кулун.

*Климат.* Климатические условия страны определяются особенностями его географического положения и рельефа. На кыргызском Тянь-Шане, как высокогорной системе, встречаются почти все типы климата, отмеченные на земном шаре, за исключением тропического и экваториального. Располагаясь в субтропической широтной зоне внутри обширного континента, территория республики удалена от путей переноса влажных воздушных масс.

На локальные климатические условия страны большое влияние оказывают горные хребты, ограждающие ее с севера, востока и юга и защищающие от прямого проникновения холодных воздушных масс, идущих с севера и северо-востока, а также близкие пустыни Кара-Кум и Кызыл-Кум. Внутриконтинентальное и южное положение республики обуславливает малую облачность, большую продолжительность солнечного сияния (2537–2880 час. в год), высокую интенсивность солнечной радиации, повышенную ионизацию воздуха, продолжительный безморозный период (до 188 дней в году).

Горный характер территории определяет наличие трех климатических поясов: низкогорного, среднегорного и высокогорного. В поясе высот 500–1000 м над уровнем моря, обращенных к северу и западу, климат полупустынный. Лето здесь жаркое, засушливое, средняя температура июля +25°C, осадков выпадает всего 150–350 мм в год. Зимой же наблюдаются большие различия в температурах окраинных и межгорных долин. В окраинных зима сравнительно короткая и мягкая, особенно в Ферганской долине. Суровая зима наблюдается на сыртах и в высокогорных долинах Ак-Сая, Арпы, Алая и др. На отметках выше 1200 м над уровнем моря климат умеренно-теплый, лето теплое, зима прохладная. Осадков выпадает 400–600 мм в год, преимущественно весной. В пределах высот 2000–3000 м климат умеренный,



Высокогорное село. Нарынская обл., село Толук. 2005 г.  
Архив Общественного фонда «Ак-Терек».



Пейзаж по дороге на джайляо Туз-Ашуу (рядом река Туз-Ашуу). Киргизы, группа кытай, совхоз Айгырджельский, колхоз им. Ленина, Чаткал, Джалал-Абадская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратель Е. И. Махова, фото П. Н. Ильина. Архив ИЭА РАН

лето прохладное, зима довольно холодная и продолжительная. Годовое количество осадков, особенно на западных склонах, превышает 600 мм в год. В высокогорном поясе – 3000 м над уровнем моря и выше – климат суровый, средняя температура июля ниже  $+10^{\circ}\text{C}$ , количество осадков колеблется в пределах 700–800 мм в год (Природа Киргизии. 1962; Рязанцев, Павленко, 1960).

Распределение осадков в течение года неравномерное. Наибольшее их количество приходится на осенне-зимний и весенний периоды. Воздушные массы при вторжении на территорию республики, встречая на своем пути высокие горные сооружения, охлаждаются и конденсируют влагу. Наветренные



Летние стойбища на высокогорном пастбище. Сон-Куль. 2005 г.  
Архив Общественного фонда «Ак-Терек»



Автомобильная дорога на летнее пастбище. Перевал Молдонун бели,  
Нарынская обл. 2006 г.  
Архив Общественного фонда «Ак-Терек»

склоны – западные и юго-западные – увлажняются больше, чем восточные. В зависимости от высоты над уровнем моря и расположения склонов гор количество годовых осадков сильно различается. На высотах 600–1000 м над уровнем моря оно в год достигает 300–350 мм. В поясе 2000–3000 м – 600–800 мм в год. Большие различия наблюдаются по склонам Ферганского хребта и в восточной части Прииссыккуля. Так, на западном побережье озера осадки составляют 115 мм в год, а на восточном – 569 мм. Несмотря на наличие

обширных пространств с минимальным количеством атмосферных осадков и бесснежной зимой, ландшафты характеризуются хорошей увлажненностью в период вегетации растений (Ракитников, 1960). Горный характер местности, значительная высота над уровнем моря и сильная расчлененность рельефа предопределяют исключительное разнообразие природной среды и соответственно разнообразие естественных ландшафтов.

*Фауна и флора.* Растительный и животный мир территории республики отличается большим разнообразием. Распределение растительности зависит от сложности рельефа и определяется расположением хребтов, высокой зональностью, экспозицией склонов. Если теплолюбивые, засухоустойчивые растения произрастают на южных склонах, то на северных – влаголюбивые, морозостойкие. В предгорьях развиты полупустыни с господством полыни и примеси дерновинных злаков. В горных степях преобладают ковыль, типчак. Луговые степи занимают более высокие пространства.

В нижних поясах горно-лесо-лугово-степной зоны (до 1700 м) распространены кустарниковые заросли и лиственные леса, а в верхнем – еловые, елово-пихтовые леса и арчевники. Для склонов Чаткальского, Ферганского хребтов характерны субтропические полупустыни и горные степи. Имеются также леса из грецкого ореха, клена, занимающие нижние пояса лесо-лугово-степной зоны (Краткая географическая энциклопедия. 1961. С. 281, 282).

В зависимости от адаптированности к разным высотным поясам и особенностям пространства с растительностью на территории республики встречаются различные виды грызунов, птиц, диких зверей, парнокопытных животных. Если такие млекопитающие, как большой тушканчик, джейран, обитают на предгорьях, то горный козел (*теке*), горный баран (*архар*) водятся на скалистых местах с каменными россыпями, расположенных на больших высотах. Ареалами распространения снежных барсов (*илбирс*) являются высотные пояса альпийских лугов.

Бурый медведь, рысь, косуля, горноста́й, серый волк, ястреб-перепелятник, лесная мышь и другие виды млекопитающих, птиц, грызунов придают разнообразие животному миру лесов.

На озерах и реках встречается около 50 видов рыб. Такие виды, как чебак, осман, маринка и некоторые другие, водились на Иссык-Куле с глубины веков. Во второй половине XIX в. крестьяне-переселенцы были приятно удивлены изобилием рыбы на озере и реках. В советское время на высокогорном озере Сон-Куль адаптировали пелядь, сига. В водоемах и реках республики можно встретить сазана, щуку, толстолоба и др.

*Природные районы и занятия населения.* Большая часть территории страны относится к горным областям Тянь-Шаня и Памиро-Алая, разнообразие придают небольшие участки пустынных равнин Чу-Таласской подгорной и Ферганской долин. Для северной части Тянь-Шаня характерно доминирование высокогорных ландшафтов, горных степей и массивов лесов на северных склонах хребтов. В Иссык-Кульской зоне пустыни занимают западную ее часть, а горные степи и еловые леса – восточную. Наибольшими высотами и оледенением на северной части отличается Внутренний Тянь-Шань. Приферганская зона включает в свой состав Чаткальские и Ферганские хребты с высокогорными ландшафтами, хвойными, ореховыми, плодовыми лесами и рощами и субтропическими степями. В Памиро-Алайской области

господствуют высокогорные ландшафты, арчевники, горные луга и субтропические степи. Наконец, выделяется Северо-Памирский район с горно-степной Алайской долиной и высоким оледенелым Заалийским хребтом.

По географическому положению, природным условиям, населению, развитию специализации хозяйства в 1960-е годы республику делили на три основные части: 1) северную, 2) центральную, 3) южную. В свою очередь, каждая из них также имеет значительные внутренние различия между входящими в их состав долинами и котловинами.

К северной части относятся Чуйская, Таласская и Иссык-Кульская долины и котловины, благоприятные для поливного земледелия и продуктивного животноводства. Учитывая особенность природно-климатических условий, структуру земельных фондов, развитие сельского хозяйства, размещение промышленности и трудовых ресурсов в рамках комплексного развития республики в советское время, в Таласской долине приоритетными отраслями считались земледелие, табаководство, животноводство. В Чуйской долине преобладали свекловодство, животноводство, садоводство, земледелие, виноградарство. Прииссыккулье стало территорией выращивания зерновых культур, мака (до запрета), животноводства (Проблемы развития... 1969. С. 109, 110).

Здесь находились важные административные, торговые, культурные центры средневековых государств. В XIX – начале XX в. этнический состав населения был разнообразен. Кроме переселенцев славян сюда прибыли из Китая сравнительно большие группы дунганов и уйгур, компактно осевшие на территории Иссык-Кульской котловины, Чуйской и Ферганской долин. Население этой части республики имело тесные хозяйственные, культурные контакты с соседними казахами. Местное кыргызское население испытало влияние переселенческого славянского населения, последствием которого стало немало инноваций в разных сферах их жизнедеятельности (Айтбаев, 1957; Брусина, 2001).

Центральный Кыргызстан (Нарынская обл.) занимает высокогорную и наименее заселенную часть республики с обширными пастбищами и богатыми природными ресурсами. Через него проходила часть маршрутов Великого шелкового пути, которые связывали кыргызов с Китаем и Ферганской долиной. На горно-степных пространствах встречаются многочисленные памятники истории и культуры. По национальному составу это практически моноэтническая территория, около 95% населения составляют кыргызы. Во Внутреннем Тянь-Шане живут немногочисленные дунгане, уйгуры, перебравшиеся из Китая, а также узбеки, осевшие здесь для занятия торговлей. Местные кыргызы относятся главным образом к племенам и родам правого крыла, среди которых немногие представители левого крыла расселены дисперсно (Абрамзон, 1960; Сыдыков, 1992. С. 111–156; Каратаев, 2003). Доминирующим видом хозяйственной деятельности оставалось кочевое скотоводство. С глубокой древности по сегодняшний день разводят овец, лошадей, крупный рогатый скот, коз, яков, верблюдов. Излюбленными местами всегда оставались зимние и летние стоянки с хорошими пастбищами. Определенное значение имело среднегорное земледелие, где на небольших участках выращивали зерновые. Расположение вблизи ответвлений Великого шелкового пути позволяло иметь хозяйственные, торговые, культурные контакты с населением Кашгара и Ферганской долины.





Дом на горе. Киргизы. Колхоз им. Сталина, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратель Е. И. Махова, фото П. Н. Ильина. Архив ИЭА РАН



Джайляу на Томчи-Кунгей. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43-15

Южная часть республики (Ошская, Джалал-Абадская, Баткенская обл.) в советское время выделялись развитыми земледелием, бахчеводством, добывающей промышленностью, хлопководством, табаководством и животноводством. Зерновые культуры возделывали преимущественно на богарных участках. В глубины веков уходит традиция садоводства. Большим спросом всегда пользовались сухофрукты, зерновые, животноводческие продукты, драгоценные металлы и камни. Здесь с древности развивалась богатейшая оседло-земледельческая культура, находившаяся в тесном взаимодействии

с кочевой. Такие города, как Ош и Узген, возникли не одно тысячелетие назад и имеют древнюю историю. В древности эта местность славилась знаменитыми «небесными» конями, изображенными на Араванских наскальных рисунках, а также люцерной, виноградом и т.д.

В XIX – начале XX в. на территории Ферганской долины кыргызы проживали в соседстве с узбеками, таджиками и другими по численности сравнительно небольшими народами, что не могло не влиять на локальную особенность их материальной и духовной культуры, образа жизни. В научной литературе дореволюционного (1917 г.) и советского времени можно найти сведения по составу родов и племен, их численности и занимаемой территории вплоть до летних и зимних стоянок, административных единиц (*Ситняковский*, 1900; *Сыдыков*, 1992. С. 111–156; *Винников*, 1956; *Губаева*, 2004. С. 6–32; *Абашин*, 2004. С. 44–82; *Каратаев*, 2003). По данным материалов Всероссийской переписи населения 1897 г. в Ошском уезде из 126 689 кыргызов 65,8% составляли оседлые (Ошская область. 1987. С. 41).

*Полезные ископаемые и другие ресурсы.* Из горючих ископаемых в республике есть запасы угля, горючих сланцев, торфа, газа, нефти. Большой запас угля дал основание говорить о Кыргызстане, как о «кочегаре» Средней Азии. На базе угольных и нефтяных месторождений в конце XIX – начале XX в. возникли рабочие поселки Кызыл-Кыя, Сулукту, Көк-Жаңгак, Таш-Көмүр, поселки Кочкор-Ата, Миң-Куш, Джергалан, Кажи-Сай. Огромные запасы бурого угля имеются в Кара-Кече, расположенном на территории нынешней Нарынской области.

Имеются десятки месторождений железных руд. Большие запасы этого металла сосредоточены в Жетим-Тоо в пределах одноименного хребта. Богатые запасы ртути находятся на юге. Республика имеет также немалый ресурс благородных металлов. Самым крупным месторождением золота является Кумтөр в высокогорной местности Ак-Шыйрак (почти 4000 м над ур.м.). В месторождении Күмүштөк, на территории Таласской области, обнаружены значительные запасы серебра. Имеются также ископаемые уникальных и редкоземельных элементов, цветных металлов.

К важным ресурсам природы относятся минеральные нерудные ископаемые. Различные породы широко используются в строительстве и с целью декоративной: это известняк, мрамор, гранит, сиенит, гипс, цементное сырье, глина, песчано-гравийные материалы. Имеются немалые запасы разновидностей агроруды, самоцветов, ювелирно-поделочных камней.

На территории страны есть множество месторождений подземных вод, важнейшее значение имеют водоемы с пресной водой. Есть минеральные воды почти всех известных типов, а также месторождения лечебных грязей. Многие из них используются для бальнеологических целей (Киргизская ССР. 1982. С. 56, 57). В советское время озеро Иссык-Куль и его бассейн со своим рекреационным потенциалом считалось здравницей союзного значения.

*Народный опыт пользования природными ресурсами.* О том, что кыргызы обладали навыками добычи и обработки полезных ископаемых еще с раннего Средневековья, писали многие ученые (*Бартольд*, 1927. С. 23; *Худяков*, 1995). Касательно XIX – начала XX в. имеется множество сведений по рудознанию и горному делу у кыргызов. Так, Н. А. Зеланд писал: «...в различных местах найдены: каменная соль, каменный уголь, свинец, медь и железо.



Кыргызские всадники у кыргызско-китайской границы на перевале Джангарт. Жеты-Огузский р-н. 1932 г.

Собиратель Э. Майяр. Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

В Иссык-Кульском крае есть селитра. Дно Иссык-Куля содержит железистый песок, из которого кара киргизы готовят железные поделки. Известковых пород мало, оно более встречается по Нарыну» (*Зеланд*, 1885. С. 8). Кыргызы, по наблюдениям русских ученых и путешественников, обладали технологией добычи и плавки железа. Они получали и обрабатывали также золото, свинец, серебро, уголь и другие ископаемые. П. И. Шрейдер, наблюдавший за работой кузнецов по промывке и плавке железной руды, подробно описывал этот процесс: «Самое дно озера (Иссык-Куль. – *А.Ж., Т.Э.*) песчаное со значительными процентами магнитного железняка, выбрасываемого волнами ежедневно. Из него киргизы с успехом выделывают различные предметы: гвозди, подковы, ножи, серпы, топоры и прочее» (*Шрейдер*, 1893. С. 173). Интересное наблюдение приводит Н. А. Северцов: «...у устья Кызыл Су виднелась на дне воды довольно широкая полоса черного железного шлиха, который и везде по речке примешаны к песку. Прибой озерных волн у устья отмывает его, унося более легкий песок далее в озеро, оставляя шлик, постоянно подносимый быстрой речкой; этот отмытый шлик киргизы собирают, еще промывают на лотках и обжигают на простых кузнечных горнах, получая из него прямо сталь, из которой выковывают сошники, айбалты, ножи, сабли из довольно хорошей стали» (*Северцов*, 1873. С. 162).

Широко применялось серебро в украшении предметов скотоводческих снаряжений, одежды, в изготовлении ювелирных изделий. «Кузнецы (*темир уста*) изготовляли подковы, ножи, серпы, топоры, сошники, а более искусные из них – оружие. Серебрянных дел мастера (*күмүш уста, зергер*) делали из серебра женские украшения, украшения для мужских поясов, конские сбруи и т.п., часто отличавшиеся большим художественным вкусом» (Народы Средней Азии... 1963. С. 194, 195). Как показывают источники, кыргызы

недостаточно придавали значение меди. Вероятно, суеверные представления, связанные с нечистой силой, являлись преградой в использовании этого цветного металла (Поярков, 1900. С. 34).

Жители занимались добычей каменной соли. На Алае и Памире, к примеру, получали соль из Рянгуля, представляющей, как пишет В.И. Кушелевский, поверхностную и слабую разработку одного пласта зернистой соли. На урочище Туз-Дара, около Большого Алая, кочевники добывают соль для собственных нужд, но там она была низкого качества (Кушелевский, 1890. С. 204, 205). О получении каменной соли при помощи небольших кирок пишет и Н.С. Назаров (Назаров, 1896–1897. С. 126, 127). Во многих местах Тянь-Шаня и Памира добывали соль не только для своих внутренних потребностей, но и на вывоз (Айтмамбетов, 1967. С. 208). Варка каменной соли для последующей продажи приводила к вырубке кустарников и деревьев на дрова. На это обратил внимание Л. Костенко, он отмечал, что в одном месте была почти уничтожена еловая роща (Костенко, 1872. С. 396).

Издавна в народе встречались люди, занимающиеся добычей угля. Его довольно широко применяли кузнецы и ювелиры. На огне из каменного угля выплавляли добытый из месторождений свинец *коргошун*, из которого делали пули. Этим занимались и охотники. С помощью народных рудознатцев были открыты такие ценные месторождения угля и руд, как Буурдинское, Кара-Моносское, Хайдарканское, Кадамжайское, Сумсарское и др. (Байбосунов, 1980. С. 96).

Использовались корни, стебли, кора многих растений для получения красителей (из корня ревеня *ышкын түп*, лишайника *эңилчек* и др.) и хозяйственного мыла (из лебеды *ала бата*, крапивы *чалкан*). Из верхнего слоя окислившихся горных пород *ачык таш*, красной глины *жошо* получали минеральные красители для деревянных частей юрт и других вещей домашнего обихода (Антипина, 1962. С. 21, 22). Немало растений применяли в качестве пищевых добавок и лекарственных средств.

Со второй половины XIX в. под влиянием переселенцев из России определенное развитие получило рыболовство. Для ловли рыбы на Иссык-Куле пользовались примитивной острогой (*деге*), устраивали запруды на реках (Народы Средней Азии и Казахстана. 1963. С. 196).

Пользовались целебными свойствами минеральных вод. Энергия же проточных горных рек приводила в движение традиционные водяные мельницы *суу тегирмен*, которые были распространены повсеместно. По сведениям 1879 г., на речках, впадающих в озеро Иссык-Куль, насчитывалось 25 кыргызских водяных мельниц. Некоторые строили и *жуваз* – устройство для выжимания масла из семян льна, опийного мака, тыквы и орехов (Айтмамбетов, 1967. С. 212).

*Культура природопользования.* Важным возобновляемым природным ресурсом с древности были горно-пересеченные пространства с обширными пастбищами, разнообразными зверями и птицами, являющимися объектами охоты. Использование естественных богатств среды обитания регулировалось обычными правовыми нормами, которые были основаны на многовековом опыте ведения хозяйства и эмпирических знаниях. Люди старались соблюдать пределы допустимого в эксплуатации осваиваемых территорий.

Характер расселения в традиционном обществе имел непосредственное влияние на культуру природопользования. В условиях ведения производственной деятельности на экстенсивной основе кочевникам не выгодно было сосредоточиваться на одном месте большими группами, что могло бы привести к деградации пастбищ. При расселении непременно учитывались ресурсные возможности окружающей среды, где без причинения ущерба можно было выпастать определенное количество разных видов скота. Бережное отношение к растительности было естественным для скотовода. В народе говорили: «*Өсүмдүгү жок жер өлүм менен барабар*» (участок земли, где отсутствуют растения, подобен безжизненному пространству).

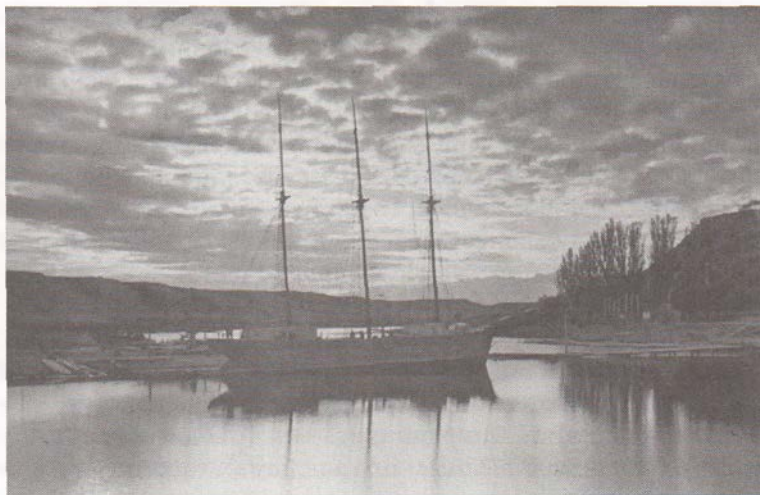
Сбалансированный подход к ресурсам отличал истинных и потомственных охотников, чьи положительные примеры были образцами для современников и последующих поколений. Кыргызы бережливо относились к водным источникам. Они понимали, что ледники – *мөңгү*, водные источники – *булак* обеспечивают их жизненно важным природным богатством. Его воспринимали как источник жизни всех живых организмов, включая растительность. О воде слагали легенды, акыны-импровизаторы могли петь целыми днями. Все это, как и пословицы, поговорки, сказки, имело воспитательное значение, направленное на привитие культуры водопользования (Жумагулов, 2005; Иманалиев, 2009. С. 168; Жусупов, 2011).

Устные рассказы о ландшафтах, топонимах, об истории территории проживания выполняли чрезвычайно важную роль в социализации подрастающего поколения. Кыргызы всегда отличались хорошим знанием не только местности вокруг своих стойбищ *конуш*, в пределах которых находились места для переносных жилищ *журт*, загона *короо*, коновязи *мамы*. Они прекрасно знали каждый участок отдаленных пастбищ, урочищ, горных речек, родники и их названия, а также особенности растительного и животного мира в каждой местности. В устно-поэтическом творчестве проблема ценности природных ресурсов и бережливого к ним отношения поднималась довольно часто. В народе популярны были идеи широко известного мыслителя XV в. Асана Кайгы, призывавшего людей жить в согласии с природой (Байбосупов, 2001. С. 26–45).

В процессе освоения природных богатств люди своими действиями способствовали возникновению определенных изменений в географическом ландшафте окружающей среды. Обработка поливных участков, все более расширяющаяся с переходом к оседлости, потребовала строительства ирригационных сооружений и увеличения размеров посевных площадей. Появление поселений со своей планировкой, развитие угольных разрезов и других промышленных предприятий заметно изменили облик местности. Одним словом, неуклонно стали расширяться ареалы окультуренного ландшафта.

В советское время воздействие людей на природу активизировалось. Это связано как с развитием разных отраслей экономики, достижениями научно-технического прогресса, так и необходимостью освоения регионов республики. Параллельно государство проводило политику рационального использования природных ресурсов и охраны окружающей среды, хотя и не всегда эффективно. Несмотря на пропаганду экологических знаний и культуры, нередко встречалось нанесение вреда природной среде.

В постсоветское время недостаточный учет экологических последствий в промышленных, сельскохозяйственных, коммерческих, туристических



Порт Каракол. Шхуна на причале. Г. Каракол. 1932 г.

Собиратель Э. Майяр. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

и других масштабных проектах нередко приводит к многократному усилению антропогенных, техногенных нагрузок на природу с введением разной формы собственности, а также изменением системы историко-культурных ценностей, прослеживается потребительское отношение к биосфере. Распространилось браконьерство, которое наносит ущерб биологическому многообразию. Появились проблемы, связанные с загрязнением атмосферы, среды обитания в целом, которые негативно отражаются на здоровье и социальном благополучии населения. Некоторые внимательные сельские жители сообщают о резком сокращении отдельных популяций фауны, об отступании ледников.

Негативное последствие усиления воздействия на природу стало в последнее время часто обсуждаться в обществе. Проводятся различные акции (в том числе протестные, направленные против разработок золоторудных и других месторождений), мероприятия по пропаганде рационального отношения к богатствам природы и их охране.

## ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Формирование антропологического состава современных киргизов, как и других народов Средней Азии, было длительным историческим процессом, протекавшим в сложных исторических условиях. Однако по сравнению с остальными этносами региона данная проблема оказалась менее изученной.

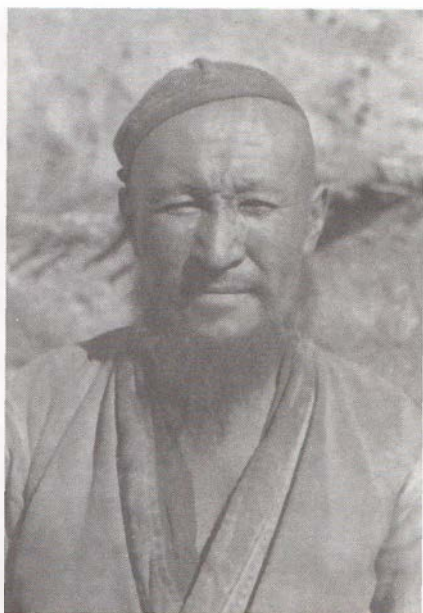
Рассмотрим процессы формирования антропологического облика киргизов во времени и пространстве.

Палеоантропологические серии, полученные в разные годы, охватывают длительный исторический отрезок времени с середины I тыс. до н.э. до современности. Из более ранних находок необходимо упомянуть о костных останках древнего человека из пещерной стоянки Сельунгур, расположенной в южных



Мужчина. Сырдарьинская обл.  
Кара-киргизы. 1902 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этно-  
графический музей. № 44–65



Портрет мужчины. Чон-Алайский р-н,  
Ошская обл., Киргизская ССР. 1946 г.

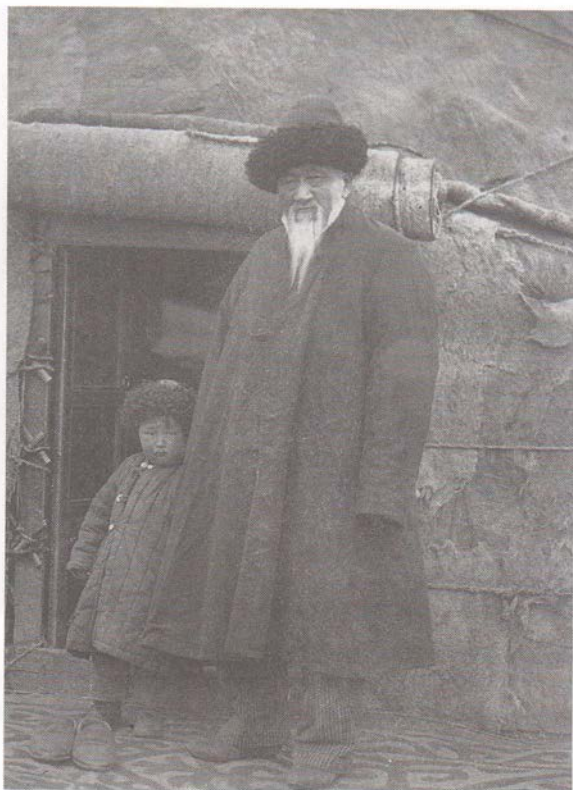
Автор О. Г. Чистовский. Из коллекции МАЭ.  
№ И 1165–7

отрогах Катрантау на западной окраине с. Хайдаркан Ошской области. К ним относятся зубы, принадлежавшие разным индивидуумам, по крайней мере двум-четырем, а также фрагменты длинных костей. Найденные костные материалы принадлежат гоминиду — архантропу, *человеку работающему (Homo ergaster)*. Возраст его приходится на нижний плейстоцен. Он впервые сумел покинуть Африку и продолжить миграцию на север через Среднеазиатский регион (Исламов, Зубов, Харитонов, 1988; Зубов, Ходжайов, 2004; Зубов, Васильев, 2013).

Краниологические коллекции из Кыргызстана распределены по следующим шести историческим периодам: сакский, усуньский, раннесредневековый, развитого Средневековья, позднесредневековый и период, близкий к современности.

В сакский период на данной территории обитали племенные объединения саков и ранних усуней. Палеоантропологические коллекции сакского и раннеусуньского времени из Алая и Тянь-Шаня были исследованы Г. Ф. Дебецом (1948), В. В. Гинзбургом (1950, 1954, 1960), Н. Н. Миклашевской (1959, 1964), И. В. Перевозчиковым (1967) и С. С. Тур (1997). Благодаря этим работам было показано, что саки Алая и Центрального Тянь-Шаня принадлежали к кругу европеоидных племен, однако первые из них были мезокранными европеоидами, а вторые – брахикранными, с монголоидной примесью. В целом по морфологическим особенностям они занимают промежуточное положение между саками Памира и Тянь-Шаня.

Нами проведено сравнение всех материалов сакского периода с территории Средней Азии, Казахстана, Сибири и Западной Монголии при помощи



Тип мужчин (Чон Башев). Каракольский уезд. Горное Семиречье. 1926 г.

Собиратель Б. Д. Гимер (с его негативов). Российский этнографический музей. № 4541-2

многомерного канонического анализа. Установлено, что палеопопуляции саков Восточного Памира выделяются сильно выраженными южно-европеоидными особенностями: резкой долихократией, узким, высоким резко профилированным лицом и сильно выступающим носом. Все сравниваемые с ними сакские и скифские серии обладают противоположным комплексом признаков, а именно: они брахикранные широколицые, с менее выступающим лицом и также менее выступающим носом. Это относится и к скифским племенам предгорного и горного Алтая, Западной Сибири и Минусинской котловины. Однако они, кроме перечисленных выше признаков, выделяются такой особенностью, как сравнительно низкий свод черепа.

Некоторое сходство с этими группами саков из Восточного Памира имеют саки Алая, особенно с группами из долин рек Пяндж и Истык. Это дает некоторое основание предполагать наличие у саков Алая небольшой примеси черт, присущих южноевропеоидной расе. В то же время саки Алая очень близки к тумекской группе саков из Северного Туркменистана и популяциям раннежелезного века Западной Монголии. Результаты такого анализа позволяют утверждать, что саки Восточного Памира имеют иные генетические корни, чем другие племена саков.



Могильники этого периода широко представлены на территории Восточного Памира, в основном они приурочены к озерам и речным долинам, служившим пастбищами. Б. А. Литвинским (1972) было выделено восемь основных участков, принадлежащих этим племенам. На основе данной классификации была произведена группировка краниологического материала по восьми участкам (Ходжайов, 2008). Полученные данные показали, что для всех древних жителей Восточного Памира характерна комбинация признаков двух вариантов восточно-средиземноморской расы – грацильного и матуризованного, независимо от принадлежности к определенному участку.

В то же время тяньшаньские саки оказались наиболее близкими к казахстанским и поздним приаральским. Следовательно, в этот период сакские племена Тянь-Шаня, Алая, Семиречья, Казахстана, Приаралья и Северного Туркменистана, за исключением саков Восточного Памира, обладали однородным морфологическим комплексом. Он представлен как брахикранный, достаточно широколицый, с несколько уплощенным лицевым скелетом и средневыступающими носовыми костями. Именно этими морфологическими особенностями характеризуются ранние кочевники северных степных областей Средней Азии и Казахстана. Различия между территориальными группами заключаются лишь в том, что монголоидная примесь присутствует только у равнинных саков и отсутствует у горных.

Таким образом, в середине I тыс. до н.э. сакские племена Кыргызстана характеризовались комплексом признаков северного варианта расы Среднеазиатского междуречья. Ранние усунь, как и саки, характеризовались европеоидными особенностями, иногда с незначительной примесью монголоидной расы, что проявляется в небольшом уплощении их лица. У усуней юго-восточной части Прииссыкуля выявлено в небольшой степени присутствие черт долихоцефального европеоидного средиземноморского типа, характерного для саков Восточного Памира.

Антропологический состав населения усуньского времени (III в. до н.э. – V в. н.э.), в отличие от сакского, включает крайне разнообразные морфологические комплексы. Тяньшаньские палеопопуляции из Кетменьтюбинской долины, оставившие курганы Джаларык, Торкент и Каратектир, определены как европеоидные, но с несомненной примесью монголоидных черт (Перевозчиков, 1967). Примерно 70% их являются носителями признаков кольцевой деформации.

По материалам из Кенкольского курганного могильника I–III вв., расположенного в долине р. Талас и изученного разными авторами (Retzius, 1918;



Портрет мужчины. Чон-Алайский р-н, Ошская обл., Киргизская ССР. 1946 г.

Автор О. Г. Чистовский. Из коллекции МАЭ. № И 1165–8



Молодая семья на лошадях. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я.Р. Винников. Архив ИЭА РАН

Гинзбург, Жиров, 1949; Миклашевская, 1957, 1964), видно, что многие черепа также были подвергнуты кольцевой деформации. Население, захороненное в этом могильнике, характеризуется типом Среднеазиатского междуречья с примесью монголоидных черт в большей степени, чем ранние усунь. Такие же морфологические особенности присущи и усуням, оставившим курганы Каракол и Чилпек на юго-востоке побережья Иссык-Куля (Дебец, 1948).

Ранние племена Таласской долины (III в. до н.э. – рубеж н.э.) из Котурсая, Четинди и Желедобо характеризуются комплексом признаков европеоидной расы с незначительной монголоидной примесью. Поздняя же группа (I–IV вв.) из курганов Джоондобо, Чешттюбе оказалась более монголоидной, что проявляется в возрастании удельного веса таких признаков, как ширина лица и его уплощенность, уменьшение выступания носа (Миклашевская, 1964).

Проведенный многомерный статистический межгрупповой анализ всех краниологических серий усуньского времени (с III в. до н.э. по V–VI вв.) с синхронными сериями Средней Азии, Казахстана, Поволжья, Приуралья и Монголии выявил следующую картину.

Население Кыргызстана, оставившее могильники Кетменьтюбе, Кенкол, Каракол и Чилпек, Джоонтобо, Чешттобе, Джалпакдубе, Туяк, будучи европеоидно-монголоидного облика, оказалось близким к ряду племен Средней Азии и Казахстана. Это подтверждают материалы, относящиеся к сериям из Центральным Кзылкумов (Джужкудук), Присарыкамьшья (Тумеккичиджик), Древнеташкентского оазиса (каунчинская культура), Южного Казахстана (Борижары), северной Ферганы (Гурмирон) и сарматским сериям Западного Казахстана. Население, оставившее эти памятники, характеризуется европеоидно-монголоидными особенностями. В то же время надо отметить, что серии из Каракола, Чильпека, Джондубе и Чешттюбе оказались более монголоидными, чем серии из Кенкола, Джалпакдубе и Туяка.



Молодые мужчины в горном селении. Киргизы. Село Тугус-Булак, колхоз им. Сталина, Ляйлякский р-н, Ошская обл., Кирг. ССР. 1955 г.  
Собиратели К.И. Антипина, С.М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН

Все серии усуньского времени из Кыргызстана, с более ярко выраженными монголоидными чертами, оказались удаленными от серий джетысарской культуры низовьев Сырдарьи, каунчинской культуры Древнеташкентского оазиса (Каунчи III) и сарматской серии из Нижнего Поволжья. Племена, которым принадлежат данные серии, имеют более выраженные европеоидные особенности и обладают меньшей высотой мозговой коробки и более профилированным лицом, чем усунь Кыргызстана.

Раннесредневековое население Кыргызстана, судя по материалам из могильников Алайской, Таласской и Чуйской долин (Кукяльда, Акбешим, Тик-Турмас, Кургак-Карабейт, Бешкаракчи и Ташбашат), было крайне смешанным и морфологически более разнообразным. Межгрупповой анализ, позволивший сравнить эти серии со среднеазиатскими сериями из Ферганской долины, Хорезмского оазиса, среднего Зарафшана, а также из Казахстана, Алтая, Тувы, Монголии, Прибайкалья, Хакасии и Дальнего Востока, выявил разнонаправленные генетические связи. Так, раннесредневековое население Алайской, Таласской и Чуйской долин (Кургак – Карабейт, Бешкаракчи – Ташбашат) оказалось близким к племенам горного Алтая, «енисейским» киргизам тюркского времени из Хакасии, племенам северного Казахстана и Монголии.

Напротив, другие популяции из Алайской (Кукяльда) и Чуйской (Акбешим) долин более близки к населению Приаралья (Куюккала), тюркского времени Казахстана, Прииртышья, а также Сибири и Дальнего Востока. К ним относятся тюрки Тувы (Чааты), уйгуры Тувы, тюрки Кузнецкой котловины (Ур-Бедари), предгорного Алтая, население тюркского времени Дальнего Востока и Монголии.

Популяции Кукяльды, Акбешима, Кургак-Карабейта, Бешкаракчи-Ташбашата сильно отличаются от популяций из Хорезма, Согда, Ферганской долины и Уструшаны. Таким образом, в раннем Средневековье население



Двое юношей. Киргизстан. 1928 г.  
Киргизская антропологическая экспедиция КЭИ  
и КИПС (1928). Из коллекции МАЭ. № И 126–72

Кыргызстана отличалось по морфологическому облику от населения западной и центральной областей Средней Азии и было гораздо ближе к племенам, пришедшим на эту территорию из Семиречья, Сибири, Алтая, Хакасии, Тувы и Монголии.

Исследованием географической изменчивости признаков в Средней Азии в эту эпоху, проведенным Т. К. Ходжайовым (1987), было выявлено, что ряд важных морфологических признаков подвержен направленному географическому распределению. На северо-востоке сосредоточены брахикранные группы с небольшими размерами длины и ширины черепа, широким и высоким слабо профилированным лицом, средне- или слабовыступающим носом. Весь перечисленный комплекс признаков определяет их принадлежность к южносибирскому антрополо-

гическому типу. Следовательно, подтверждается ранее высказанное предположение, что в раннем Средневековье, по сравнению с предыдущими периодами, кардинальным образом меняются направления этнических и расовых связей между востоком и западом Средней Азии (Ходжайов, 1981, 1987).

Развитое Средневековье представлено тремя краниологическими сериями IX–XII вв., полученными из могильников Таласской (Бейшеке), Чуйской (Тегирменсай) долин и южного Прииссыккуля (Кандюбе).

Население Бейшеке европеоидное, с небольшой примесью монголоидных элементов. По степени выраженности монголоидных особенностей оно занимает промежуточное положение между современными узбеками и ранними тюрками Казахстана (Ходжайов, 1975, 1976). Население, оставившее могильник Кандюбе (древний Тон), европеоидное со значительной примесью монголоидных черт (Ходжайов, 1975, 1976). Материалы IX–XI вв. из могильника Тегирменсай в Чуйской долине, изученные Н. Н. Миклашевской (1964), выявили, что захоронения оставлены носителями центральноазиатской расы.

Сравнительный анализ материалов из этих трех могильников был проведен с синхронными сериями из Средней Азии и Казахстана, Нижнего Поволжья, Прибайкалья и Забайкалья. Обнаружена близость палеопопуляции из Бейшеке со средневековыми жителями Мерва (квартал керамистов), Согда (Кулагайтепа), средней Сырдарьи (Утурликтепа), Древнеташкентского оазиса (каунчинская культура), Уструшаны (Хоняйлов, Мечетли) и Ферганы (Кува). Население Кандюбе имеет аналогии (связи) с довольно монголоидными жителями Западного и Центрального Казахстана, Прибайкалья. Население из



Кара-киргизы. Женщина. Урочище Курган-тур. Сырдарьинская обл. 1902 г. Собирантель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 44–64



Женщина в национальном головном уборе. Тогуз-Тороо. Тянь-Шаньская обл. 1954 г. Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Тегирменская имеет ярко выраженные монголоидные особенности, которые приближают их к насельникам Забайкалья VIII–XIII вв.

Многочисленные сведения, в первую очередь антропологические, равно как и археологические, выявляют миграцию племен из северо-восточных областей Средней Азии. Антропологические данные позволяют говорить о нескольких таких «волнах» переселения. В эпоху Средневековья, как раннего, так и особенно развитого, отмечается миграция племен из Кыргызстана и сопредельных областей в северную Фергану (Чартак), Восточную (Хоняй-лов) и Западную (Джизак) Уструшану, Центральный (Кулагайтепа) и Южный (Алтынтепа, Сигиртепа) Согд, Мерв (Султанкала). Это движение однородной большой «волны» населения, имевшего смешанный европеоидно-монголоидный облик. Антропологический материал из могильников, расположенных на этом пути, свидетельствует о постепенном нарастании с востока на запад концентрации черт восточных антропологических комплексов (Ходжайов, 1987; Аскаров, Буряков, Ходжайов, 1990).

Эпоха позднего Средневековья представлена двумя краниологическими сериями из могильника, расположенного недалеко от г. Бишкек, и мусульманского кладбища караханидского времени Красная речка из Чуйской долины. Первая серия из несторианских погребений Бишкека принадлежит европеоидному населению. Оно было носителем черт расы Среднеазиатского междуречья в той же степени, что и ранние усунь Каракола и Чильпека.

Вторая серия, оставленная согдийцами, населявшими города вдоль торгового пути между Китаем и западными странами, также европеоидного



Женщина в национальном головном уборе. Нарынский р-н, Тянь-Шаньская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

типа Среднеазиатского междуречья. Монголоидная примесь в обеих сериях не отмечается.

В межгрупповом анализе были использованы сведения по синхронным краниологическим сериям из Средней Азии и Казахстана, Прибайкалья, Забайкалья и Монголии. Изучаемые группы населения из Кыргызстана близки к сельскому и городскому населению Средней Азии (Фринкент, Ходжа Варух, Джанпыккала, Миздахкан, Кусханатау и Калмыккрылган) и отличаются от представителей южносибирской расы из Казахстана, Прибайкалья, Забайкалья и Монголии.

Как было отмечено выше (Ходжайов, 1987), с эпохи раннего Средневековья наблюдается продвижение согдийского населения на восток по Трансазиатскому торговому пути. В восточных районах Средней Азии выявлены погребальные памятники, оставленные согдийским или тюрко-согдийским населением. Согдийские культурные традиции ощущаются в Семиречье, Чаче, Уструшане, Таласской, Алайской

и Чуйской долинах. Следы такой миграции обнаружены в Прибайкалье, в долине р. Унга. Об этом свидетельствуют данные, полученные при изучении черепов из захоронений на городище Улан-Бор, которые были определены как типичные европеоидные, с чертами расы Среднеазиатского междуречья (Гохман, 1968). Они имеют близкие аналогии с несторианскими черепами Семиречья и многими сериями Хорезма, Согда, Уструшаны эпохи позднего Средневековья.

Представительный краниологический материал, по которому можно судить о морфологическом облике современного киргизского населения, был собран в 1954 г. из заброшенных кладбищ XVIII–XIX вв. трех селений: Акбешим Чуйского района, Большие Урюкты Иссык-Кульской и Куланак Тянь-Шаньской областей. Черепа отличаются высоким, широким, довольно плоским и ортогнатным лицом, низким переносьем и малым углом выступания носа, средневысокими и широкими орбитами, средним размером продольного и большим – поперечного диаметров черепной коробки, со слабой степенью выраженности рельефа. По основным расово-диагностическим признакам они принадлежат представителям южносибирской расы, что подтверждается ранее высказанным предположением, сделанным на основе результатов соматологических исследований (Миклашевская, 1959). Наличие элементов центральноазиатской расы в составе киргизов бесспорно.

Для сравнительного анализа нами использованы близкие к современности краниологические серии, принадлежавшие представителям расы Среднеазиатского междуречья (узбеки городов и сельских поселений без

родовых и с родоплеменными делениями); закаспийской (туркмены); переднеазиатской (армяне); южносибирской (казахи, киргизы, тувинцы); центральноазиатской (калмыки, монголы) и уральской (ханты, манси).

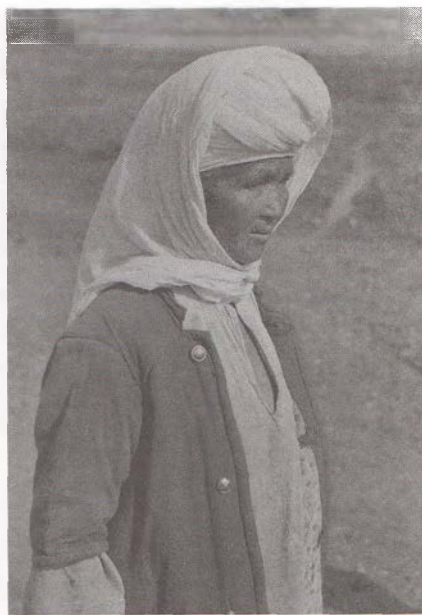
Киргизы входят в зону смешанных популяций, обладающих европеоидно-монголоидными особенностями, к которым относятся также отдельные группы: из Коканда (Акмазар), принадлежавшая ферганским каракалпакам; Бухарской области (Шебурганата), возможно, казахская; различных областей Казахстана. Довольно значительное сходство также с группами, имеющими более ярко выраженные монголоидные особенности и принадлежавшими к центральноазиатской расе (тувинцы, калмыки и монголы).

В то же время киргизы обнаруживают сходство с менее монголоидными популяциями: из Самаркандской (Нурата), Наманганской (Пап) областей и Шугнан-Шахдары (Памир). Последняя серия относится к популяции, образовавшейся в результате смешанных браков памирцев и киргизов. Они далеки от городских и сельских групп как европеоидных, так и с небольшой монголоидной примесью.

Изучение динамики основных признаков и указателей на протяжении двух с половиной тысячелетий показало, что морфологический облик населения Кыргызстана претерпевал ряд разнонаправленных изменений. Так, будучи мезо-брахикранным в сако-усуньское время, оно постепенно становится брахикранным уже в Средневековье, особенно позднем, и остается таковым до современности. В то же время высота головы постепенно понижается от сако-усуньского времени до современности. Наибольшие изменения приходятся на раннее Средневековье.

Ширина лица увеличивается постепенно от сакского времени до развитого Средневековья и более заметно – к современности. Однако в позднем Средневековье, по сравнению с другими периодами, лицо становилось намного уже. Одинакова картина изменений верхней высоты лица и верхнелицевого указателя в три первых периода, когда отмечается их увеличение вплоть до раннего Средневековья. Ближе к современности высотные размеры его увеличиваются, а указателя – уменьшаются, приближаясь к сакскому уровню. За весь изучаемый период высота лица возрастает, а величина указателя в целом остается постоянной при резких колебаниях в разные периоды.

Динамика изменений горизонтальной профилировки лица определена по двум показателям. В целом оба признака имеют одинаковую динамику и увеличиваются к современности. Выявлено эпохальное увеличение ее вплоть до



Женщина в головном уборе элечек. На пожилой женщине кемсаль с коротким рукавом. Киргизы, группа кытай. Джайляо, колхоз им. Ленина, Чаткал, Джалал-Абадская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратель Е. И. Махова, фото П. Н. Ильина. Архив ИЭА РАН



Старик и женщина с детьми. Киргизы, группа кытай. Джайляо, колхоз им. Ленина, Чаткал, Джелал-Абадская обл. Кирг. ССР. 1955 г.  
Собиратель Е. И. Махова, фото П. Н. Ильина. Архив ИЭА РАН

раннего Средневековья, дальнейшее понижение до позднего Средневековья и резкое возрастание к современности. Величины угла выступания носа обнаруживают изменения, находящиеся в пределах европеоидных значений до позднего Средневековья. Однако в последний период величины его сильно уменьшаются, находясь в пределах монголоидных значений.

Интегрирующий показатель уплощенности лицевого скелета и костного носа (УЛС) (Дебец, 1968) остается без изменений до развитого Средневековья, резко уменьшается в позднем и также резко увеличивается к современности, достигая максимальных значений в среднеазиатском масштабе.

В целом при рассмотрении динамики перечисленных выше признаков выявляются периоды со значительными колебаниями. К таким эпохам относятся раннесредневековый период, в большей степени – позднее Средневековье и период, близкий к современности. Вероятно, такие значительные изменения связаны с историческими, этническими и миграционными процессами, происходившими на территории Кыргызстана.

Антропологические исследования современных киргизов в разные годы проводились Л. В. Ошаниным (1927, 1931, 1953, 1953а, 1957–1959), А. И. Ярхо (1933, 1934, 1947), Н. Н. Миклашевской (1955, 1956, 1957, 1959, 1959а, 1959б, 1959в, 1964), Г. Ф. Дебецом (1948, 1956, 1959). Было установлено, что они являются наиболее монголизированной частью населения Средней Азии, близкой к казахам. У них преобладает южносибирский тип и, в меньшей степени, центральноазиатский.

В целом морфологический облик современных киргизов можно охарактеризовать следующим образом. Рост (длина тела) имеет средние величины, с вариациями от 161 до 169 см, они коренастого телосложения. При больших размерах головы, по форме ее киргизы относятся к брахикефалам. Лицо высокое и широкое со значительно выступающими скулами. Лоб большей частью широкий, среднепокатый, со средневыступающим надбровьем. Нос довольно



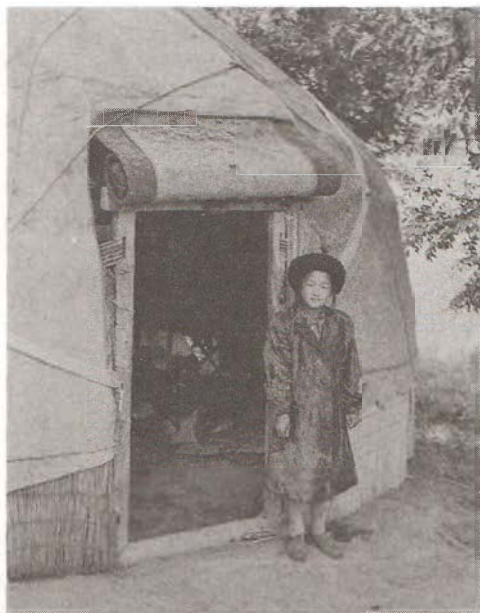
крупный, чаще прямой, с невысоким переносом. Пигментация волос и глаз в основном темная, но имеется значительное число лиц с более светлой пигментацией волос и глаз (от 17% до 45% на Тянь-Шане). Монгольская складка века встречается довольно часто, но частота ее в разных группах варьирует. Развитие волос на теле и лице слабое.

В антропологическом составе киргизов, кроме перечисленных выше вариантов южносибирской и центральноазиатской рас, присутствуют европеоидные черты. Европеоидная примесь более всего выражена среди киргизского населения Ферганской долины. В меньшей степени она присутствует среди киргизов Таласской, Чуйской, Алайской долин и Памира. Наиболее монголоидными по типу являются киргизы районов Иссык-Куля.

Исследованиями, проведенными разными методами и по различным антропологическим программам, было выявлено, что южносибирская раса является неоднородной. В ее составе выделяются три морфологических варианта, отличающихся один от другого по степени выраженности монголоидных особенностей: казахстанский, притяньшанский и алтае-саянский. Притяньшанский вариант, характерный для современных киргизов, занимает промежуточное положение между менее монголоидным казахстанским и наиболее монголоидным – алтае-саянским.

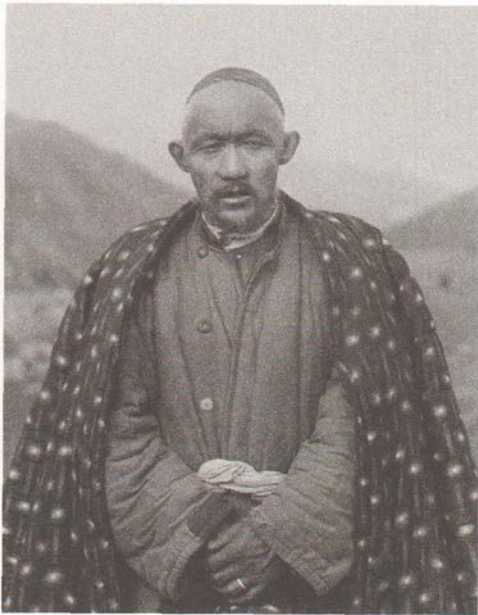
Таким образом, формирование антропологического состава современных киргизов, равно как и остальных народов Средней Азии, имеет многовековую историю. На различных этапах сложения их морфологического облика принимали участие многочисленные местные и пришлые племена. В течение последних двух с половиной тысячелетий на этой территории обитали популяции как европеоидного, так и монголоидного типа. Сакские и раннеусуньские племена характеризовались северным вариантом расы Среднеазиатского междуречья, за исключением саков Памира. Они, напротив, имеют южноевропейскую основу, в которой присутствуют грацильный и матуризованный варианты.

Монголоидность в незначительной степени фиксируется уже с середины I тыс. до н.э. у многих сакских кочевых племен. В усуньское время население европеоидное, но наличие в его составе монголоидной примеси не вызывает сомнений. По результатам наших исследований, существовавшее ранее мнение о том, что у кочевников Тянь-Шаня монголоидность присутствует в большей степени, чем у остальных кочевников Средней Азии, не подтвердилось.



Девочка в *тебетее* у входа в юрту. Киргизы. Колхоз Маркса, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратель Е. И. Махова, фото П. Н. Ильина. Архив ИЭА РАН



Портрет мужчины. Киргизстан. 1928 г.

Киргизская антропологическая экспедиция КЭИ и КИПС (1928). Из коллекции МАЭ. № И 126–25

В эпоху Средневековья население также было разнородным по составу. В нем представлены европеоидные, пришедшие из западных областей согдийцы, основной пласт местного населения, имевшего европеоидно-монголоидный облик и довольно монголизированные популяции. Исключение составляют отдельные районы – Чу, Талас, где в эпоху античности, раннего и развитого Средневековья компактно проживали европеоидные популяции. В составе современного населения обнаруживается большой удельный вес монголоидного комплекса, имеющего южносибирское (тяньшанский вариант) и центральноазиатское происхождение. В сложении антропологического облика современного населения также принимали участие различные варианты европеоидной расы (*Ходжайов, Ходжайова, 2001*).

Большой интерес представляет вопрос о месте и времени формирования антропологического комплекса, характерного для современных киргизов. В связи с этим был проведен межгрупповой анализ всего имеющегося ископаемого антропологического материала с территории Кыргызстана. В первую очередь необходимо отметить, что основной комплекс признаков, характерных для киргизов, фиксируется в тюркскую (VI–VIII вв.) и караханидскую эпоху. Местом их сложения можно считать территорию Алайской, Таласской, Чуйской долин и южное Иссык-Кулье. Об этом свидетельствуют материалы из курганных могильников Кургак и Карабейт Алайской, Бешкаракчи Таласской и Ташбашат Чуйской долин. К этой же группе можно отнести серию XII в. из Кандюбе (древний Тон) (южное Иссык-Кулье).

На более ранних этапах сложения антропологического и этнического облика киргизов принимали участие племена саков и ранние усунь Тянь-Шаня. Вероятно, роль других групп саков, равно как и согдийцев, имеющих европеоидный облик, в формировании антропологических особенностей киргизов была небольшой. В то же время многочисленные археологические материалы эпохи раннего Средневековья подтверждают значительность вклада Согда в материальную культуру различных регионов и областей Средней Азии. Согдийские достижения в области материальной и духовной культуры стали «культурными стандартами, наиболее отвечающими нормам раннефеодального общества» (*Массон, 1977*). Согдийские культурные традиции четко обнаруживаются в этот период, наряду с местной самобытной культурой, и на территории Кыргызстана, равно как и в таких историко-культурных областях, как Чач, Уструшана и др.

Тем не менее палеоантропологические материалы начала II тыс. н. э. не подтверждают влияния европеоидных согдийских переселенцев на морфологический облик киргизов. Видимо, пришлые согдийские группы существовали достаточно изолированно, мало смешивались с местным населением, благодаря чему сохранили свои морфологические и расовые особенности.

Результаты изучения краниологических материалов VI–X вв. из территорий, расположенных восточнее Кыргызстана, подтверждают литературные данные об участии в формировании киргизов тюркского населения Алтая и Кузнецкой котловины, тюрков и уйгуров Тувы, тюрков Хакасии и «енисейских» киргизов тюркского времени. Серии, полученные из могильников этих регионов, характеризуются, как было отмечено выше, особенностями южносибирской и центральноазиатской рас.



Портрет старика и старухи. Г. Наукат, Ошская обл., Киргизская ССР. 1946 г.

Автор О.Г. Чистовский. Из коллекции МАЭ.  
№ И 1165–1

## ЯЗЫК

### *Основные сведения*

Кыргызский язык является государственным языком Кыргызской Республики. Согласно последней переписи населения (2016 г.), на территории страны численность людей, считающих кыргызский родным языком, превышает 4 млн человек. Кроме того, на кыргызском говорят этнические кыргызы, проживающие в Казахстане, России, Таджикистане, Узбекистане, Китае, Монголии, Афганистане, Турции и других странах. Кыргызский язык включает в себя не только литературный нормативный язык, но и диалекты и просторечие.

В составе кыргызского языка есть три крупных диалекта: северный, юго-восточный и юго-западный, внутри которых выделяются местные говоры и подговоры. Северный диалект охватывает северную часть Кыргызстана – Нарынскую, Таласскую, Иссык-Кульскую и Чуйскую области, юго-восточный и юго-западный – территорию юго-востока и юго-запада Кыргызстана.

Первая классификация кыргызских диалектов была сделана И. А. Батмановым в 1938 г. В своей работе «Северные диалекты киргизского языка» И. А. Батманов делит кыргызские диалекты на северную и южную группы. Северные диалекты подразделяются им на отдельные территориальные говоры по географическому и лингвистическому признакам: таласско-чаткальские говоры, говоры низовья Чуйской долины, говоры северного побережья Иссык-Куля (участок от Кунгей Ала-Тоо до Тюпа), говоры Иссык-Кульской котловины, Нарынский говор, Атбашинский говор, говоры Кочкорской

и Джумгальской долины. На юге ученый отдельно выделяет группу ичкилик, но не дает специального названия ее говорам. Той же классификации (северный и южный диалекты с ичкиликской подгруппой) придерживается К. К. Юдахин (1944), при этом он выделяет не только территориальные, но и племенные диалекты. Б. М. Юнусалиев делит кыргызские диалекты уже на три группы: 1. Северные, куда входят Таласский говор, Чуй-Тянь-Шанский говор, северные диалекты Иссык-Кульской долины, а также смешанный (граничащий между северным и южным диалектами) говор, на котором говорят кыргызы, живущие в Кетмен-Тюбинской и Тогуз-Тороузской долинах; 2. Юго-восточные (южный и северо-западный говоры); 3. Юго-западные (ичкиликский диалект).

Классификации Ж. Мукамбаева, Э. Абдулдаева и других диалектологов не противостоят один другому, а дополняют и уточняют классификационные признаки кыргызских диалектов. Разница между диалектами, входящими в одну группу, незначительна, потому непонимания между носителями диалектов не возникает.

На основе северного диалекта сформировались основные нормы литературного языка.

Кыргызский язык относится к кыпчакской группе тюркских языков. Однако он обладает многими особенностями, не характерными для других кыпчакско-тюркских языков. Например, ему присущи законы губного сингармонизма гласных, типичные для алтайского языка, в лексемах отсутствуют фонемы *в*, *ф*, *х*, как и в алтайском языке, и т.д. Поэтому Н. А. Баскаков выделяет кыргызский и алтайский языки в одну подгруппу, называя ее кыргызо-кыпчакской подгруппой тюркских языков.

По данным уточненной классификации тюркских языков с помощью морфологической лингвостатистики (Мурдак, 2002. С. 727–729, 733, 734, 737), кыргызский, вместе с алтайским, хакасским, шорским, чулумским, саргюгурским, тувинским, тофаларским и якутским языками составляют особую группу Сибирских языков.

Кыргызский язык имеет сложную и длительную историю формирования и развития. Его эволюция тесно связана с историей и культурой народа, о котором упоминалось в исторических источниках еще во II в. до н.э. Субстратом современного кыргызского языка, по утверждению Н. А. Баскакова, были «древние киргизские диалекты енисейских киргизов, смешанных по своему этническому составу, оставивших такие памятники языка, как древние енисейские надписи» (Баскаков, 1969. С. 225), «древнекиргизский язык – язык древних киргизов, живших на Енисее и возглавлявших крупный союз племен, оставивших памятники своей письменности в виде надгробных надписей – эпитафий» (Баскаков, 1969. С. 339). Древнекыргызский язык, обладая общими чертами с языками древнеогузским и древнеуйгурским, имел и свои характерные особенности, на которые указывал С. Е. Малов. Как он отмечал, в близких генетических связях с кыргызами состояли предки современных тофаларов, тувинцев, якутов и хакасов, а также кимаки и кыпчаки. Все эти народы, кроме самих кыргызов, кимаков и кыпчаков, и по настоящее время сохранили древние особенности своих языков, в частности, все они относятся к так называемым *д/м*-, *з/с*- языкам в отличие от более древних *р*- языков и более новых *й*- языков.

Э. Р. Тенишев утверждает, что древнекыргызский литературный язык (VIII–XII вв.), известный по памятникам рунического письма бассейна р. Енисей, являлся *д*- языком (*адақ* – нога, *қод* – положить). Ученый считает, что древнекыргызский литературный язык не совпадал с народно-разговорным. Они занимали позиции отдаленного родства: «...если литературный язык был *д*- языком, то народно-разговорный был *з*- языком (*азақ* – нога, *қоз* – положить)» (Тенишев, 1997. С. 5).

Нет единого мнения относительно истории развития кыргызского языка, но в целом исследователи сходятся в одном – он формировался в среде тюркоязычных народов Центральной Азии и Южной Сибири. Так, проф. Б. М. Юнусалиев утверждает, что «в главных своих чертах общекиргизский (или общенародный киргизский) язык сложился в период продолжительной общности предков – носителей современного киргизского языка и южноалтайского диалекта» (Юнусалиев, 1959. С. 33).

Б. М. Юнусалиевым было выделено три основных этапа в развитии и формировании языка: 1) древнекиргизский язык – до IX–X вв.; 2) киргизский язык – в X–XVI вв.; 3) новокиргизский язык – с XVI в. до наших дней. Академики Б. О. Орузбаева (Орузбаева, 2004. С. 119), Э. Р. Тенишев (Тенишев, 1997. С. 28) рассматривают историю развития языка в три периода: енисейско-иртышский (V–XII вв.) – древний; алтайский (XIII–XIV вв.) – средний; тянь-шанский (XV–XVI вв.) – новый. Укоренившееся в науке мнение о трех этапах развития языка требует дальнейшего уточнения с привлечением данных истории, географии, археологии, лингвистики. Тем не менее ученые едины в том, что формирование современного общенародного языка приходится на период сложения современной народности и расселения на нынешней территории (начало XV в. и конец XVI в.).

На протяжении веков носители языка пользовались разными видами письма. Древним кыргызам была знакома древнетюркская руническая письменность, что подтверждают письменные памятники, найденные в верховьях Енисея, Северной Монголии и в Таласе. Ареал распространения памятников рунической письменности совпадает с расселениями кыргызов в древний период и на современном этапе. Принадлежность памятников орхоно-енисейской письменности древним кыргызам доказана В. В. Радловым, П. М. Мелиоранским, С. Е. Маловым, П. А. Баскаковым, В. Томсенем и многими другими видными учеными-тюркологами. Первой киргизской письменностью были памятники Орхоно-Енисейской (древнетюркской) письменности и памятники последующих эпох. Образцы древнетюркского письма сохранились на погребальных памятниках VI–IX вв. н.э. Кроме того, имеются памятники, созданные на основе различных графических систем, о чем свидетельствуют тексты на арабской графической основе, на основе русской графики, чагатайского языка и др.

Начиная с X в., вместе с исламизацией, кыргызы, как и другие тюркские народы, стали использовать арабскую графику. Первая национальная письменность была создана в 1924 г. на основе арабского алфавита. Арабский алфавит в 1928 г. был заменен латиницей. В 1941 г. кыргызы переходят на новый алфавит, основанный на русской графической системе. Этим алфавитом кыргызы пользуются и сегодня. Он включает в себя 33 буквы русского алфавита и 3 кыргызские – *о*, *у*, *ң*.

## Основные особенности грамматического строя

**Фонетика.** В кыргызском языке имеются краткие (а, о, ө, у, ү, э (е), и, ы) и долгие (аа, оо, өө, уу, үү, ээ) гласные. Долготы гласных имеют смыслообразительное значение: *бор* (мел) – *боор* (печень), *жан* (душа) – *жаан* (дождь). Гласные звуки характеризуются по положению языка (задние, передние), по участию губ (губные, негубные), по степени раскрытия рта (широкие, узкие).

Задние	а, аа, о, оо, у, уу, ы
Передние	ө, өө, ү, үү, э (е), ээ, и
Губные	о, оо, ө, өө, у, уу, ү, үү
Негубные	а, аа, э (е), ээ, ы, и
Широкие	а, аа, э (е), ээ, о, оо, ө, өө
Узкие	у, уу, ү, үү, ы, и

Так же применима классификация по признакам твердости и мягкости, огубленности и неогубленности:

	Твердые	Мягкие
Губные	о, оо, у, уу	ө, өө, ү, үү
Негубные	а, аа, ы	э (е), ээ, и

В языке 22 согласных, из них *в, ф, х, ц, щ* употребляются, в основном, в заимствованных словах.

По способу образования	По месту образования				
	губно-губные	губно-зубные	переднеязычные	среднеязычные	заднеязычные
Звонкие	б	в	д, з	г(и), ж	г(ы)
Глухие	п	ф	с, т, ш, ц, ч, щ	к(и)	к(ы), х
Сонорные	м		н, л, р	й	ң

Ударение, как правило, фиксированное, падает на последний слог, кроме заимствованных слов. Если к иноязычным словам присоединяются кыргызские аффиксы, то ударение переносится и на эти аффиксы: *филолог-филологдор* (филологи), *химия-химиялык* (химический), *цикл-циклдүү* (циклический). В основах с долгими гласными ударение фиксируется на слоге с долгим гласным: *аалам* (вселенная), *күүгүм* (сумерки), *оорулуу* (больной). В многосложных словах ударение двойное: сильное – на последнем слоге, слабое – в основе слова.

В языке присутствует закон гармонии гласных (сингармонизм). Все словообразовательные и словоизменительные аффиксы подвержены закону сингармонизма. Закон гармонии состоит в уподоблении гласных основы и присоединяемых аффиксов по признакам твердости и мягкости, огубленности и неогубленности: *адам-дар-ы-быз-дын* (наших людей), *китеп-тер-ден*

(из книг), *оку-туу-чу-лук* (обучение или профессия преподавателя), *үй-лөр-дө* (в домах). Гласная последнего слога корня (основы) определяет все последующие гласные в присоединяемых аффиксах. Согласные звуки также подвержены уподоблению (ассимиляции) – после корневых глухих согласных употребляются глухие согласные, мягких – мягкие: *сөз-дөр* (слова), *мектеп-тер-де* (в школах). Закон сингармонизма нарушается в заимствованных (логика, мугалим) и в некоторых сложных словах: *белбоо* – бел (поясница, талия), боо (веревка, завязка, шнурок). Выбор аффиксов зависит от предыдущих гласных и согласных звуков: *логика-лык* (логический), *мугалим-дер-ге* (учителям).

*Лексика.* Истоками становления и развития словарного состава кыргызского языка явились собственные языковые ресурсы, а также заимствования из других языков. Основу кыргызского языка составляет исконная кыргызская лексика, к которой относится до 90% всего словарного состава кыргызского языка. В кыргызской лексикологии имеются арабо-иранские заимствования, составляющие сравнительно небольшой процент. По подсчетам академика Б. О. Орузбаевой, общее количество иранизмов в словарном составе кыргызского языка составляет около 1500 слов, однако в общенародном разговорном языке, особенно в диалектах, персидских лексических заимствований гораздо больше. Слова персидского происхождения в кыргызском языке охватывают самые разные области лексики: это названия металлов, животных, орудий производства, предметов обихода. Арабских заимствований в кыргызской лексике сравнительно небольшое количество. Арабизмы заимствовались в процессе исламизации кыргызского народа, поэтому значительную часть арабизмов составляют слова религиозного содержания. Заимствованная лексика арабо-иранского происхождения, вошедшая в словарный фонд современного кыргызского языка, в настоящее время не воспринимается как заимствованная.

Кроме того, в кыргызском языке имеется большое число лексических параллелей с южносибирскими тюркскими (алтайским, тувинским, хакасским, шорским) и монголо-бурятскими языками, что свидетельствует о прошлой генетической связи.

В формировании кыргызского языка большую роль сыграл и русский язык. С появлением первых русских поселений со времен присоединения кыргызских земель к России во второй половине XIX в. активизировались языковые контакты между кыргызами и русскими. Этот период можно охарактеризовать как период билингвизма. Близкие контакты местного населения с русскими переселенцами обогатили лексику языка. За счет проникновения в быт кыргызов через русское население новых предметов и их названий происходило пополнение словарного состава.

Среди русских заимствований, представленных в основном научными, техническими, общественными и политическими терминами, основную долю составляет «международная лексика». Посредством русского в кыргызский язык проникают международные термины, представленные латинским, греческим, английским, немецким, французским и другими языками.

*Морфология.* Кыргызский язык по своему морфологическому строю относится, как и все тюркские языки, к агглютинативным языкам – грамматические формы образуются путем присоединения к корню или к основе слова аффиксов.

Кыргызский язык представлен следующими грамматическими разрядами слов: имена существительные, прилагательные, числительные, местоимения, наречия, глаголы, междометия, подражательные слова, служебные части речи.

Как и в других тюркских языках, в кыргызском отсутствует категория рода, одушевленности–неодушевленности. Вопросительное местоимение *ким?* (кто?) применяется по отношению к людям, *эмне?* (что?) ко всем остальным одушевленным и неодушевленным существительным.

Категория числа свойственна существительным и глаголам. Множественное число имен существительных образуется при помощи аффиксов *-лар/ -дар/ -тар* и вариантов: китеп (книга) – китеп+тер (книги), окуучу (ученик) – окуучу+лар (ученики). В сочетании с количественными числительными существительные не оформляются аффиксами множественного числа: он китеп (десять книг), отуз окуучу (тридцать учеников).

Категория принадлежности выражается при помощи притяжательных аффиксов:

	Ед.ч.	Мн.ч.
1-е лицо	– м (–ым) с вариантами	– быз (–ыбыз) с вариантами
2-е лицо	– ң (–ың) с вариантами	– нар (–ынар) с вариантами
Вежливая форма	– ңыз (–ыңыз) с вариантами	– ңыздар (–ыңыздар) с вариантами
3-е лицо	– сы (–ы) с вариантами	– сы (–ы) с вариантами

Имена существительные в кыргызском языке склоняются по шести падежам: *именительный*, служащий основой для косвенных падежей, *родительный*, выражающий принадлежность предмета, *дательный*, указывающий на адресата, цель действия, *винительный*, указывающий на объект действия, *местный*, обозначающий место действия, *исходный*, обозначающий место, откуда исходит действие. Склонение происходит путем добавления падежных аффиксов:

И.п. (Атооч) –

Р.п. (Илик) –нын /-нин, -нун, -нүн/, -дын /-дин, -дун, -дүн/, -тын /-тин, -тун, -түн/

Д.п. (Барыш) –га /-ка/, –ге /-ке/, –го /-ко/, –гө /-кө/

В.п. (Табыш) –ны /-ды, -ты/, –ни /-ди, -ти/, –ну /-ду, -ту/, –нү /-дү, -тү/

М.п. (Жатыш) –да /-та/, –де /-те/, –до /-то/, –дө /-тө/

И.п. (Чыгыш) –дан /-тан/, –ден /-тен/, –дон /-тон/, –дөн /-төн/

Имена прилагательные по своему значению и грамматическим категориям подразделяются на качественные и относительные. Прилагательные в кыргызском языке не склоняются, не принимают аффиксов множественности. К ним не прибавляются аффиксы притяжательности. Имена прилагательные бывают производные и непроизводные. Непроизводные состоят только из корня (*жакшы* – хороший, *ак* – белый). Производные образуются при помощи аффиксов, присоединяющихся к именам существительным –луу с вариантами (*күчтүү* – сильный), –суз (*күчсүз* – бессильный), –лык (*элдик* – народный), –кы (*күндүзгү* – дневной), а также при помощи словообразовательных аффиксов, присоединяющихся к глаголам: –чаак (*эринчээк* – ленивый), –кыч (*тапкыч* – находчивый) и др. Сложные прилагательные образуются путем словосложения:



антонимичные прилагательные – *узун-кыска* (разного размера); соотносительные прилагательные – *майда-чуйдо* (всякая мелочь); усилительные прилагательные – *бийик-бийик* (высокий-превысокий) и т.д.

Имена прилагательные имеют степени сравнения: положительная, сравнительная, превосходная, а также степень слабого проявления признака. Сравнительная степень образуется при помощи аффиксов *-раак*, *-ыраак* (чоңураак – больше), превосходная степень – при помощи усилительных слов *эн*, *өтө*, *аябай* (эң сонун – самый лучший). Наиболее распространенными аффиксами для обозначения неполноты качества являются *-гыл*, *-гылт*, *-ыш*, *-ылжым* и др. Чаще всего они используются с прилагательными цвета: *көк* (синий, голубой) – *көгүш* (голубоватый), *боз* (серый) – *бозгулт* (сероватый), *сары* (желтый) – *саргылт*, *саргыч* (желтоватый).

*Имена числительные.* Количественные числительные по своей структуре бывают простыми (1 – *бир*, 2 – *эки*, 3 – *үч*, 4 – *төрт*, 5 – *беш*, 6 – *алты*, 7 – *жети*, 8 – *сегиз*, 9 – *тогуз*, 10 – *он*, 20 – *жыйырма*, 30 – *отуз*, 100 – *жүз*, 1000 – *миң*), сложными (60 – *алтымыш*, 70 – *жетимиш*, 80 – *сексен*, 90 – *токсон*) и составными (11 – *он бир*, 12 – *он эки*, 65 – *алтымыш беш*, 385 – *үч жүз сексен беш* и т.д.). Сложные числительные образуются из соответствующего десятка, сотни и единиц: *токсон бир* (90+1=91), *кырк тогуз* (40+9=49), *жети жүз алты* (700+6=706) и т.д. Порядковые числительные образуются путем присоединения аффиксов *-нчы*, *-нчи*, *-нчу*, *-нчу* после гласных основ и *-ынчы*, *-инчи*, *-унчу*, *-үнчу* после согласных основ: *бир+инчи* = *биринчи* (первый), *эки+нчи* = *экинчи* (второй), *эки жүз отуз төрт+үнчу* = *эки жүз отуз төртүнчү* (двести тридцать четвертый) и т.д. Собирательные числительные образуются при помощи аффиксов *-оо/-өө*: *үчөө* (трое, втроем), *алтоо* (шестеро, вшестером) и т.д. Аффиксы, образующие разделительные числительные: *-дан /-тан/*, *-ден /-тен/*, *-дон /-тон/*, *-дөн /-төн/* (например, *экиден*, *ондон*) и *-лап /-дап*, *-тан/*, *-леп /-деп*, *-теп/*, *-лоп /-доп*, *-тон/*, *-лөп /-дөп*, *-төп/* – *экөөлөп*, *жүздөп*, *төрттөп* и др. Разделительные числительные часто употребляются в виде повтора *бир-бирден* (по одному), *беш-бештен* (по пять). Аффиксы, образующие приблизительные числительные: *-дай*, *-лаган*, *-ча* с вариантами. Например, *ондой*, *ончо*, *ондогон* (около десяти). Дробные числительные образуются синтаксически – сначала знаменатель в исходном падеже, а затем числитель в исходном падеже: *ондон эки* (2/10), *тогуздан үч* (3/9). Для обозначения целых числительных употребляется *бүтүн* (целый): *бир бүтүн бештен үч* (одна целая три пятых).

В кыргызском языке выделяются следующие разряды местоимений: личные местоимения (*мен* (я), *сен* (ты), *сиз* (вы – вежл. ф., ед.ч.), *ал* (он, она), *биз* (мы), *силер* (вы), *сиздер* (вы – вежл. ф., мн.ч.), *алар* (они); указательные (*бу*, *бул* (это, этот), *булар* (эти), *ал* (тот), *алар* (те), *тиги*, *тигил* (тот), *ошо*, *ошол* (тот), *тигилер*, *ошолор* (те), *тетиги*, *тетигил* (вон тот); вопросительные (*ким?* (кто?), *эмне?* (что?), *кандай?* (какой?), *канча?* (сколько?), *канчанчы?* (который?), *качан?* (когда?), *кайсы?* (который?), *кайда?* (где?); притяжательные (*менин* (мой), *сенин* (твой), *сиздин* (ваш – вежл. ф., ед.ч.), *анын* (его), *биздин* (наш), *силердин* (ваш), *сиздердин* (ваш – вежл. ф., мн.ч.), *алардын* (их); отрицательные (*эч ким* (никто), *эч нерсе* (ничто), *эч кандай* (никакой), *эч кайда* (нигде, никуда), *эч кайдан* (ниоткуда), *эч бир* (никакой); определительные (*бүт* (весь, вся), *бүткүл* (весь), *баары* (все), *бардык* (все, целиком), *ар бир*, *ар ким* (каждый), *ар кандай* (всякий), *ар нерсе*, *бирдеме* (что-то, нечто), *бүтүн* (весь); неопределенные

(*кимдир бирөө* (кто-то), *кээ бир* (некий), *бир нерсе* (нечто, что-нибудь), *кандайдыр* (какой-то), *кайсы бир* (неизвестно какой) и др.

В кыргызском языке глаголу свойственны грамматические категории залога, времени, наклонения, лица и числа, а также глагольные формы – причастие и деепричастие. Глагол имеет пять наклонений и пять залоговых форм (основной, возвратный, страдательный, совместно-взаимный и понудительный). Основной залог не имеет аффиксов; возвратный образуется при помощи аффиксов *-н, -ын* с вариантами (кийин – одевайся, жуун – умывайся); страдательный образуется путем присоединения аффиксов *-л, -ыл* с вариантами (аткарылды – выполнено, берилди – выдано); совместно-взаимный оформляется аффиксами *-ш, -ыш* с вариантами (ойношту, секиришти – играли, прыгали вместе); понудительный имеет аффиксы *-дыр, -гыз, -гыр, -т, -ар* и др. (жаздыр – заставь написать, иштет – заставь работать).

В кыргызском языке представлены следующие наклонения: повелительное, условное, изъявительное, желательное и намерения. Повелительное наклонение представляет собой форму 2 лица ед.ч. с нулевым показателем (жаз – пиши, тур – встань, иште – работай), к которому прибавляются аффиксы 2-го и 3-го лица обоих чисел *-гын/-кын, -ңыз/-ыңыз, -ыңыздар/-иңиздер, -гыла/-кыла, -ш+сын/-ыш+сын*.

Спряжение глагола иште «работать» в повелительном наклонении

	Ед.ч.	Мн.ч.
1-е лицо	–	–
2-е лицо	иште, иштегин	иштегиле
Вежливая форма	иштениз	иштениздер
3-е лицо	иштесин	иштешсин

Отрицательная форма повелительного наклонения образуется путем присоединения к основе глагола аффикса отрицания *-ба/-па* в соответствии с законом сингармонизма (*жаз* – пиши, *жаз+ба* – не пиши, *жаз+ба+гыла* – не пишите; *ойно* – играй, *ойно+бо* – не играй; *бер* – дай, *бербе* – не давай, *бер+бе+ңиздер* – вежл.ф., мн.ч.; *кул* – смейся, *кулбө* – не смейся; *сат+ыш+па+сын* – пусть не продают).

В изъявительном наклонении представлены следующие временные формы: настоящее время, будущее время, прошедшее время. В свою очередь каждое из времен имеет свои разновидности. Различают две формы настоящего времени: настоящее–будущее (простое) и настоящее время данного момента (сложное). Настоящее время данного момента или действительное настоящее время образуется при помощи вспомогательных глаголов *жат* – «лежать», *тур* – «стоять», *отур* – «сидеть», *жүр* – «ходить», которые, утратив лексическое значение, выполняют грамматические функции показателей настоящего времени (*жазып жатат* – пишет, *окуп отурат* – читает, *иштеп жүрөт* – работает). Настоящее–будущее (простое) время обозначает действие, происходящее изо дня в день: иштейм «работают», окуйм «учусь». Глагольные формы *иштейм, окуйм* грамматически оформлены в будущем времени.

Будущее время выражается формами будущего определенного времени (простое и сложное) и будущего неопределенного времени. Будущее

определенное время (простое) образуется прибавлением к деепричастию на *-а, -й* личных окончаний (*бар-а-мын* – пойду, *бар-а-сың* – пойдешь, *бар-а-т* – пойдет; *ойно-й-буз* – сыграем). Отрицательная форма образуется прибавлением к основе глагола аффикса *-ба/-па* (*бар-ба-й-мын* – не пойду, *ойно-бо-й-буз* – не будем играть, *төк-пө-й-мүн* – не пролью). Будущее сложное время: аффиксы *-ганы/-каны* + вспомогательные глаголы *жат, тур, отур, жүр* с аффиксами сказуемости: *айт+каны жатат* – собирается сказать, *секир+гени турат* – собирается прыгнуть. Аффиксы будущего неопределенного (предположительного) времени *-ар, -р*: *бил-ер* – возможно, узнает, *жаса-р* – может быть, делает.

Прошедшее время выражено следующими формами: прошедшее определенное, прошедшее неопределенное, прошедшее субъективное (неожиданное) и прошедшее длительное или повторяющееся. Прошедшее определенное время образуется путем присоединения к основе глагола (глагол в повелительном наклонении ед.ч.) аффикса *-ды/-ты* + аффиксы сказуемости (көр+дү+м «я увидел», кач+ты+к «мы убежали»), в 3-м лице множественного числа к основе глагола присоединяется аффикс совместного залога *-ш/-ыш* + аффиксы сказуемости (көр+үш+тү «они увидели», кач+ыш+ты «они убежали»). Отрицательная форма образуется посредством присоединения к основе глагола аффикса отрицания *-ба/-па*: көр+бө+дү+м, кач+па+ды+к. Аффикс прошедшего неопределенного или давно прошедшего времени *-ган/-кан*: көр+гөн, кач+кан. В 3-м лице мн.ч. между основой глагола и аффиксом сказуемости ставится *-ш/-ыш*: көр+үш+көн, кач+ыш+кан. Отрицательная форма образуется при помощи аффикса *-ба/-па*: көр+бө+гөн, кач+па+ган, а также с помощью отрицательных слов *жок, эмес*: көр+гөн эмес, кач+кан жок.

Аффиксы прошедшего субъективного (неожиданного) времени *-ып, -ыптыр*: көр+үптүр (оказывается, он видел), кач+ыптыр (он, оказывается, убежал). Отрицательная форма: көр+бө+птүр, кач+па+птыр. Прошедшее длительное (повторяющееся) время образуется присоединением аффикса *-чу/-чу*: көр+чү+мүн (часто видел). В 3-м лице мн.ч. присоединяется аффикс совместного залога *-ш/-ыш*: көр+үш+чү (они часто видели). Отрицательная форма образуется путем присоединения отрицания *эмес*: көр+үш+чү эмес.

Условное наклонение образуется при помощи аффикса *-са* с вариантами и личных аффиксов: көр+сө+м (если увижу). Отрицательная форма: көр+бө+сө+м (если не увижу).

Желательное наклонение: *-айын, -йын, -алы, -айлы* (көр+өйүн «посмотрю»), *жаса+йын* (сделаю), *тур+алы* (встанем), а также афф. *-гай, -гы* с присоединением слов *эле* (еще), *келет* (хотеть): *ырда+гы+м келет* (хочется петь), *күн жаба+гай эле* (лишь бы не было дождя). При отрицании *-ба/-па* присоединяется к слову *келет*: *ырда+гы+м келбейт* (не хочется петь).

Аффиксами наклонения намерения выступают: *-мак, макчы* (*ырда+мак+мын* «собираюсь спеть»), *бер+мекчи+мин* «намереваюсь дать»).

Причастие прошедшего времени образуется путем присоединения к основе глагола аффикса *-ган/-кан*: *бил+ген адам* «знающий человек». В сложных конструкциях аффикс *-ган/-кан* присоединяется к вспомогательному глаголу (*окуп жат+кан адам* (читающий человек)). Причастие будущего времени образуется посредством аффикса *-ар/-р*: *ырда+р* (споющий), *тарт+ар* (нарисующий). Аффикс отрицательной формы *-бас*: *ырда+бас, тарт+пас*.

Деепричастие представлено аффиксами *-ып, -а(й), -ганы, -гыча, -майынча*: жатта+п (выучив), ойлон+о (задумавшись), жет+киче (пока дошел, дойдя), жаса+майынча (пока не сделает) и др. Аффикс отрицательной формы деепричастия *-бай*: жатта+бай (не выучив), ойлон+бой (не задумываясь, не задумавшись), жет+пей (не дойдя), жаса+бай (не сделал), жалкоолон+бой (не ленясь).

В кыргызском языке *наречие* имеет такие же структурные и лексико-семантические разряды, как и в других тюркских языках. Основные способы образования наречий: морфологический и синтаксический. Аффиксами производных наречий являются: *-ча* (кыргыз+ча – по-кыргызски), *-лай /-дай* (кыш+тай – всю зиму, зимой), *-лап/-леп* (жыл+дап – годами) и др. Сложные наречия образуются путем словосложения (*бүгүн* (сегодня) – бул (этот), күн (день), повторения (*тез-тез* – быстро–быстро, *күндөн күнгө* – изо дня в день), сочетанием антонимов (*ары-бери* – туда–сюда, *оңго-солго* – влево–вправо).

*Служебные части речи.* В кыргызском языке функции предлогов выполняют послелого. Наиболее употребительные послелого: *алды* – перед, *асты* – под, *үстү* – над, *ичи* – в, внутри, *арасы* – между, *жанында* – возле, около, *маңдайында* – напротив, *артында* – сзади, *үчүн* – для, *жөнүндө* – о, про, *сыяктуу* – наподобие и др.

Союзы в кыргызском языке делятся на сочинительные и подчинительные. Сочинительные союзы: соединительные (*жана* – и, *жана дагы* – и еще, *дагы* – еще, *да* – тоже, *менен* – с, вместе), противительные (*бирок* – но, *ошондой болсо да* – хотя, *ошондо дагы* – даже тогда, *антсе да* – тем не менее), разделительные (*же* – или, *же болбосо* – либо). Подчинительные союзы: причинные (*себеби* – потому что, *ошондуктан* – из-за этого, *анткени* – так как, *ошол үчүн* – поэтому, *ошол себептүү* – по этой причине), условные (*эгер, эгерде* – если), сравнительные (*канчалык-ошончолук* – насколько–настолько, *кандай-ошондой* – какой–такой).

Модальные слова в кыргызском языке могут выражать подтверждение (*ырас* – действительно, *албетте* – безусловно, *сөзсүз* – обязательно), предположение (*мүмкүн* – может быть, *балким* – возможно, *кыязы* – видимо), долженствование (*тийиш* – должно быть, *керек* – необходимо).

В кыргызском языке имеются следующие разряды частиц: вопросительные (*ээ?* – да?, *ыя?* – что?, а?), ограничительные (*гана* – только, *эле* – лишь), утвердительные (*ооба* – да, *нак* – точно, *дал* – именно), отрицательные (*эч* – ни, *эмес* – не, *жок* – нет, *такыр* – никак), усилительные (*абдан* – очень, *эң* – самый, *өтө* – чересчур, чрезвычайно, *эбегейсиз* – чрезмерно), предположительные (*го* – видимо, *бейм* – возможно, *имиш* – будто бы).

## ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ И ЭТНИЧЕСКОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ В XIX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Сколько-нибудь точных данных о численности кыргызов в начале XIX в. не существует. Территория их расселения несколько отличалась от современной, в XVII–XIX вв. она простиралась значительно далее на запад. Каратегин (Таджикистан) был заселен кыргызами, которых в 1635–1636 гг. вытеснили туда джунгары. После падения Джунгарского ханства (1755–1759) кыргызы вернулись на Тянь-Шань, оставшиеся были постепенно вытеснены из Каратегина таджиками

и остались лишь в самой восточной части этого района – по соседству с долиной Алая. В третьей четверти XIX в. небольшие группы кыргызов по 100–1500 человек еще жили в долине Зеравшана (Народы... 1963. С. 155).

В конце XIX в. в Бухарской части долины Зеравшана было 20 селений и шесть арыков, носивших название «кыргыз». Потомками кыргызов, населявших ранее долину Зеравшана, предположительно следует считать жителей Бухарского, Гиждуванского, Кермининского и Шахрисябзского уездов, которые отнесли себя в 1924 г. к узбекскому племени *кыргыз*. Их насчитывалось 5600 человек (Народы... 1963. С. 155).

Согласно административному устройству, разработанному в Российской империи, в 1855–1863 гг. часть современного северного Кыргызстана входила в округ Ала-Тоо Семипалатинской области Западно-Сибирского генерал-губернаторства. В 1865 г. появилась Туркестанская область, преобразованная в 1867 г. в Туркестанское генерал-губернаторство, которое состояло из Семиреченской и Сырдарьинской областей. В 1876 г. территория завоеванного Кокандского ханства была преобразована в Ферганскую область Туркестана, позднее в его составе была выделена Самаркандская область, к которой из Сырдарьинской области отошли Ходжентский и Джизакский уезды (Желуховцев, 2009. С. 27). В 1872 г. Джизакский уезд был присоединен к Ходжентскому, а позже снова стал самостоятельной единицей. В 1903 г. территория Памира выделилась из Ошского уезда Ферганской области, но позднее снова вошла в его состав (Терентьев, 1874. С. 22).

Основная часть северных кыргызских территорий – Пржевальский (Иссык-Кульский) и Пишпекский (Токмоцкий) уезды – вошла в Семиреченскую область, а ряд волостей на востоке Таласской долины и в западной части Чуйской долины до Кара-Балты – в Аулие-Атинский уезд Сырдарьинской области. Большая часть южных районов вошла в Ошский и частично Андижанский, Наманганский, Маргеланский и Кокандский уезды Ферганской области, а также в Ходжентский уезд Самаркандской области (Желуховцев, 2009. С. 28). В 1886 г. вступило в силу Положение «Об управлении Туркестанским краем», Туркестанское генерал-губернаторство было переименовано в Туркестанский край, в который вошли Самаркандская, Сырдарьинская и Ферганская области (История... 2009. С. 240). Семиреченская область в 1882 г. была передана в Степное генерал-губернаторство, а в 1899 г. она была вновь включена в Туркестан.

Кыргызы жили на территории 73 волостей, входивших в уезды четырех областей. Уезды делились на волости, последние – на айылы. Волости насчитывали по 2–3 тыс. дворов (юрт), айылы – 100–200.

Сведения о численности кыргызов во второй половине XIX в. имеются в трудах русских и зарубежных путешественников, их данные колеблются в пределах 300–850 тыс. человек (Буняковский, 1872. С. 119). Статистическое изучение народа началось после вхождения его в состав Российской империи. Сведения о населении Туркестанского края собирались областными статистико-экономическими партиями Переселенческого управления и отделами переписей. В 1869–1870 гг. в Семиреченской области кыргызов насчитывалось: в Токмокском уезде – 123 227 человек и в Иссык-Кульском – 47 000 человек; в Аулие-Атинском уезде Сырдарьинской области – 28 850 человек (Материалы... 1872. С. 126, 127), что составляет 199 077 кыргызов обоего пола.

В середине 1870-х годов, по данным, составленными уездными начальниками Ферганской обл., в Андижанском уезде насчитывалось 12 934 кибитки, в Наманганском – 3638, в Кокандском – 1355, в Ошском – 3468, в Маргеланском – 2350, в Чимионском – 1867 и в Чустском – 680 кибиток. В основной своей массе это были кочевники-кыргызы (*Желоховцев*, 2009. С. 31).

Наиболее полные общие сведения о численности кыргызов в 1885–1889 гг. дает Н. А. Аристов. По его данным, в Пржевальском и Пишпекском уездах Семиреченской области проживало 137 218 человек, в Аулие-Атинском уезде Сырдарьинской области – 47 800 человек, в Ферганской области – 110 000 человек, в Ходжентском уезде Самаркандской области – 9370 человек; кроме того, в китайских владениях – 10 000 человек, в Бухарском эмирате – 4000 человек, всего – 318 388 человек (*Аристов*, 1897. С. 124, 125), т. е. в пределах Российского государства – 304 388 человек.

К моменту проведения Первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. кыргызы проживали на территории Семиреченской, Сырдарьинской и Ферганской областей. Согласно переписи 1897 г., численность кыргызов составляла по Ферганской области 201 579 человек (в Андижанском уезде – 123 382 человека, в Кокандском – 12 039, в Наманганском – 20 700, в Маргеланском – 43717, в Ошском – 1741); по Семиреченской области 279 414 человек (в Пишпекском уезде – 151 107 человек, в Пржевальском – 128 307) (*Первая ... 1904. С. 2, 3*). В Аулие-Атинском уезде Сырдарьинской области кыргызы и казахи были объединены вместе, всего их насчитывалось 250 988 человек. Кыргызы Ходжентского уезда Самаркандской области так же считались вместе с казахами, общая их численность 11 465 человек. То есть кыргызско-казахское население в этих областях составляло 743 446 человек (*Бекмаханова*, 1986. С. 182).

Накануне Первой мировой войны кыргызов насчитывалось примерно 603,7 тыс. человек (*Итоги... 1963. С. 11*).

*Таблица 1*

Численность кыргызов в 1897 и в 1916 гг. (человек)

Уезд	1897 г.	1916 г.
Андижанский	123382	107866
Кокандский	12039	16472
Наманганский	20700	54643
Ошский (с Памирским районом)	1741	129494
Маргеланский (Ферганский)	43717	54376
Пржевальский	128307	161219
Пишпекский	151107	175755
Итого	480993	699825

*Составлено по:* Первая Всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. С. 2–3; Статистический ежегодник 1917–1923 гг. / под ред. Д. П. Красновского. Ташкент, 1924. Т. 1. Ч. 3. С. 40–44; Статистический обзор Ферганской области за 1914 г. / *Скобелев*, 1917. С. 15.

Как показывают данные табл. 1, за период с 1897 г. по 1916 г. численность кыргызов возросла на 218 800 человек. Однако, начиная с 1916 г., она стала убывать. Причиной этому послужила мобилизация на военно-тыловые работы, а также

последствия восстания 1916 г. В 1917 г. по сравнению с 1916 г. численность уменьшилась примерно на 174 тыс. человек, в том числе в северных областях убыль составила почти 120 тыс. человек. После подавления восстания десятки тысяч кыргызов бежали в китайский Синьцзян: Семиреченскую область всего покинули 332 тыс. человек, из них 130 тыс. – кыргызов. Население северных районов, по некоторым данным, сократилось на 41,4% (Асанканов, 2004. С. 167).

У исследователей нет точных данных о численности кыргызского населения за 1916–1917 гг. По данным К. У. Усенбаева, в первой половине 1916 г. в Туркестанском крае проживало 809,5 тыс. кыргызов (Усенбаев, 1980. С. 55). Согласно данным Ю. А. Полякова и И. Н. Киселева, в 1917 г. численность составляла примерно 768,4 тыс. человек (Поляков, 1980. С. 46). А в некоторых источниках численность кыргызов определяется в 670–680 тыс. человек (Народы... 1963. С. 155). Согласно статистическим данным В. С. Желоховцева, численность населения на территории, близкой к современным границам Кыргызстана, в 1917 г. составила около 971,5 тыс. человек, а коренных жителей – около 495,2 тыс. человек. Автор считает, что с 1913 по 1917 г. численность кыргызов уменьшилась на 108,4 тыс. человек (Желоховцев, 2009. С. 40). В 1917–1923 гг. во многом благодаря поддержке советской власти на родину из Китая вернулось большинство кыргызских беженцев, ушедших в 1916 г.

Вскоре после Октябрьской революции, в 1918 г. была образована Туркестанская АССР в составе РСФСР со столицей г. Ташкентом, занимавшая территорию нынешних Туркменистана, Узбекистана, Таджикистана, южной части Казахстана и собственно Кыргызстана. ТАССР ликвидирована в 1924 г. в связи с национально-государственным размежеванием в Средней Азии. В 1920 г. в составе РСФСР появилась Киргизская АССР (в 1925 г. переименована в Казахскую АССР), охватывавшая северные и центральные районы современного Казахстана. В 1924 г. в ходе национального размежевания из южной части Джетысуйской и северо-восточных частей Ферганской областей бывшей Туркестанской АССР была образована Кара-Киргизская автономная область, подчиненная непосредственно РСФСР. В 1925 г. она была переименована в Киргизскую автономную область. В нее входило семь кантонов: Фрунзенский, Чуйский, Таласский, Нарынский, Джалал-Абадский, Ошский, Кара-Кольский (Слонин, 1927. С. 64). В 1926 г. области был придан статус Автономной Республики в составе РСФСР. Стали создаваться центральные государственные органы власти, развиваться региональная система управления, транспортное сообщение, сеть городов и поселков.

Для периода с 1926 г. по 1936 г. характерны значительный рост населения (среднегодовые темпы прироста составляли 3,2%) и самый высокий темп урбанизации в истории страны (6,8%). Для сравнения, в 1913–1926 гг. показатели прироста были одними из самых низких за все XX столетие – всего 1,1%, (Население... 2004. С. 97).

Согласно Всесоюзной переписи населения 1926 г., в Киргизской АССР проживало всего 993 тыс. человек, из них 66,6% составляли кыргызы, 11,7% – русские, 21,7% – другие этносы (Современные... 1975. С. 99). Впервые во время переписи было определено, что на территории республики проживают представители 48 различных этносов. Основной преобладающей народностью в кантонах республики, за исключением Фрунзенского, являлись кыргызы. В городах Фрунзе, Токмоке, Караколе (в 1889–1922 и 1939–1992 гг. назывался



Перекочевка на летнее пастбище. Киргизская ССР. 1937 г.  
Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции МАЭ.  
№ И 1903–161

Пржевальск), а также в Чуйском и Фрунзенском кантонах в основном проживало русскоязычное население – 81,4%.

В 1928–1930 гг. произошло массовое переселение кыргызов и казахов в Синьцзянский район Китая – как бегство от принудительной коллективизации сельского хозяйства и скота, сопровождавшейся разрушением кочевого образа жизни и социальной структуры. Жесткие действия властей были встречены негативно, а на отдельных территориях – и резким сопротивлением. За этим последовали ссылки, аресты, забой скота и голод в 1933 г. (Население... 2004. С. 114).

Наибольший ущерб от голода, массового переселения и гонений понесли казахи, чья численность на территории СССР сократилась с 4 млн человек в 1926 г. до 2,7 млн человек в 1937 г. Кыргызы меньше пострадали от этих событий, так как многие к этому времени уже перешли к оседлому образу жизни. Тем не менее число кыргызов с 1926 по 1939 г. увеличилось только с 669 тыс. до 754 тыс. человек, а их доля в общей численности населения сократилась с 67 до 52%, тогда как численность переселившихся в Киргизию русских и украинцев возросла на 258 тыс. человек, их доля в составе населения выросла с 18 до 30%. Удельный вес украинцев увеличился с 6,5% до 9,4%, немцев – с 0,4% до 0,8%, таджиков – с 0,3% до 0,7%, татар – с 0,5% до 1,4%, казахов – с 0,2 до 1,6%. Фиксируется уменьшение узбеков – с 11,1% до 10,4%, дунган – с 0,6% до 0,4% (табл. 2).

По данным переписи 1926 г., Киргизская АССР была республикой преимущественно с сельским населением – 88% в общем составе. В сельской местности проживали 99% кыргызов, 94% украинцев, 88% немцев и 61% русских. В городах проживало большинство татар – 66%, почти половина уйгуров (кашгары и таранчи в переписи 1926 г.) – 46% и узбеков – 47% (Население... 2004. С. 114).

5 декабря 1936 г. была принята Конституция СССР, Киргизская АССР была преобразована в Киргизскую ССР, состоящую из четырех областей – Фрунзенской, Иссык-Кульской, Тянь-Шанской и Ошской.

Этнический состав республики еще больше усложнился после 1936 г. в связи с депортацией и эвакуацией ряда народов СССР. Перепись 1939 г.



Таблица 2

Население Киргизии по этническим группам, 1926–1959 гг.

Национальность	Численность населения, чел.			Итого, %			Среднегодовой темп прироста, %	
	1926 г.	1939 г.	1959 г.	1926 г.	1939 г.	1959 г.	1926–1939 гг.	1939–1959 гг.
Всего	1001697	1458213	2065009	100	100	100	3,2	1,8
Кыргызы	669004	754323	836831	66,8	51,7	40,5	1,0	0,5
Узбеки	111772	151551	218640	11,1	10,4	10,6	2,6	1,8
Русские	117816	302916	623562	11,8	20,8	30,2	8,2	3,7
Дунгане	6075	5921	11088	0,6	0,4	0,5	-0,2	3,2
Украинцы	64880	137299	137031	6,5	9,4	6,6	6,4	0,0
Уйгуры	8159	9412	13757	0,8	0,7	0,7	1,2	1,9
Татары	4960	20017	56209	0,5	1,4	2,7	12,3	5,3
Казахи	1787	23925	20067	0,2	1,6	1,0	24,1	-0,9
Таджики	2699	10670	15221	0,3	0,7	0,7	12,1	1,8
Турки	3619	—	542	0,4	—	0,1	—	—
Немцы	4342	11741	39915	0,4	0,8	1,9	8,6	6,3
Другие	6584	30438	92146	0,6	2,1	4,5	13,6	5,7

Составлено по: Современные этнические... 1975. С. 99; Население... 2004. С. 114, 115; Население Средней... 1985. С. 15.

зафиксировала 76 национальностей в республике, хотя предыдущая перепись 1926 г. – только 49. Абсолютный рост численности населения составлял 465 218 человек, доля прибывших извне – 329 534 человека (*Батырбаева*, 2004. С. 86). В 1937 г. 100 тыс. корейцев, потомков корейских поселенцев Дальнего Востока, были переселены в Узбекистан, Казахстан и Киргизию. В 1941 г., после нападения фашистской Германии на Советский Союз, 1 млн советских немцев, в большинстве проживавших на Волге, были депортированы в Сибирь и Среднюю Азию, включая Киргизию (*Население...* 2004. С. 115). В регион были эвакуированы миллионы украинцев, русских и белорусов. В 1943–1944 гг. целые этносы (карачаевцы, калмыки, чеченцы, ингуши, балкарцы, крымские татары, турки-месхетинцы, курды и азербайджанцы) были депортированы в Среднюю Азию, включая Киргизию. И только в 1956 г. на XX съезде КПСС депортированным народам, за исключением крымских татар, немцев и турок-месхетинцев, было разрешено вернуться на земли их предков. Немцы и крымские татары получили возможность вернуться на прежние места проживания только в конце 1980-х годов.

Долгие годы переселение в республику русских, украинцев, белорусов и других народов рассматривалось как позитивный фактор. Развитие добывающей и тяжелой индустрии, легкой промышленности, а также стремительно развивающаяся система колхозов и совхозов способствовали притоку людей различных специальностей из других советских республик, особенно

интенсивно в 1950-х и 1960-х годах. В начале 1960-х годах, в период «больших скачков» и вызванных ими социальных бедствий в Китае, в том числе в Синьцзяне, в Киргизию переселилась большая группа уйгуров. В результате различных миграционных движений: организованного переселения, депортации, эвакуации, реэвакуации и репатриации, перепись 1959 г. зафиксировала в республике уже 101 национальность (в 1939 г. их было 76) (*Кушубеков, 2010. С. 94*).

По переписи 1959 г. в Киргизской ССР проживало 2066 тыс. человек, (в 1939 г. – 1450 тыс. человек). Увеличение численности населения было вызвано не только значительным притоком из других республик, но все увеличивающимся естественным приростом. Большой приток населения в Киргизскую ССР был обусловлен переводом сюда промышленных предприятий из центральных районов СССР во время Великой Отечественной войны и развертыванием нового промышленного строительства в послевоенный период. В результате миграции извне удельный вес кыргызов в республике уменьшился с 66,8% в 1926 г. до 52% в 1939 г. и до 40,5% в 1959 г. при абсолютном увеличении их численности на 11% (*Народы Средней... 1963. С. 154; Население... 2004. С. 116*).

Урбанизация титульного населения по-прежнему была невелика, в 1959 г. в городах проживало всего 13,2% кыргызов, а русских, украинцев и представителей ряда других народов – более половины.

Первые признаки кардинального изменения направленности миграционных потоков обозначились в 1970-х годах. Приток извне приостановился, люди стали направляться в другие быстро развивающиеся районы СССР, особенно в Сибирь. Количество новых крупных экономических проектов уменьшилось. Снижению притока из других республик способствовало и формирование национальных кадров – специалистов и квалифицированных рабочих. После 1970 г. начался отток населения. С 1959 г. по 1970 г. удельный вес кыргызов в населении республики вырос с 40,5% до 43%, доля русских сократилась с 30,2% до 29,2%, украинцев – с 6,6% до 4,1% (*Национальный... 1991. С. 126*). К 1989 г., по данным переписи, русские составляли уже 21,5% (*Космарская, 2006. С. 58*).

В период с 1979 по 1989 г. кыргызы вновь, впервые с довоенных времен, составили большинство населения, их удельный вес достиг 52,4% (табл. 3). Численность населения Киргизской ССР по переписи 1979 г. составила 3529 тыс. человек, из них кыргызов – 1687 тыс. человек, а по переписи 1989 г. – 4290 тыс. человек, из них кыргызов – 2230 тыс. человек (*Национальный... 1991. С. 17; Население СССР... 1990. С. 9*).

После распада Советского Союза наметился новый всплеск миграций, пик которых пришелся на 1991–1993 гг. К середине 1993 г. из 500 промышленных предприятий в режиме неполной занятости и приостановки производства работало всего 100. Полностью простаивали 10 крупных заводов и фабрик. Если в 1989 г. доля населения, занятого в промышленном производстве, составляла 20,5%, то в 1994 г. – всего 14,6% (*Кыргызская... 1995. С. 19*).

В результате миграций и сложившейся демографической ситуации за годы независимости произошли значительные изменения в этническом составе Кыргызстана. За период между Национальными переписями населения 1999 г. и 2009 г. наблюдается увеличение доли титульного этноса

Таблица 3

Удельный вес кыргызов в общей численности населения по областям Киргизии  
(с 1991 г. – Кыргызстана) (1926, 1989 и 1999 гг.)

Год	Область							Всего
	Джалал-Абадская	Иссык-Кульская	Ошская	Чуйская	Нарынская	Таласская	Баткенская	
1926	71,3	61,4	71,3	93,5	97,6	75,9	–	66,6
1989	60,9	67,7	56,7	29,3	97,1	76,9	65,7	52,4
1999	69,8	79,2	63,8	43,8	98,7	88,5	74,3	64,9

Составлено по: Население СССР... 1990. С. 18; Национальный... 1991. С. 5; Население... 2004. С. 133.

в населении республики. Этому способствует, во-первых, сохраняющийся на достаточно высоком уровне естественный прирост у кыргызов на фоне депопуляции у народов европейского происхождения; во-вторых, продолжающийся отъезд в Россию, другие постсоветские страны и дальнее зарубежье представителей так называемого некоренного населения (Население... 2011. С. 82); в-третьих, возвратная миграция кыргызов из других республик бывшего СССР. Приблизительно 10 тыс. кыргызов нашли убежище в южном Кыргызстане во время гражданской войны в Таджикистане (Население... 2004. С. 123).

Только в Чуйской области численность кыргызов возросла на 103,5 тыс. человек. В этой области в 1999 г. их удельный вес составил 44% против 29% в 1989 г. Хотя кыргызы и не составляли большинства во всей области, в окрестностях столицы они стали основной этнической группой. Вследствие внутренней село-городской миграции сельские кыргызы заменили уехавших русскоязычных горожан и обосновались преимущественно в южных и восточных районах Бишкека.

За 1999–2009 гг. общая численность населения Кыргызстана увеличилась на 540 тыс. человек, или на 11,2%. У кыргызов, наиболее многочисленного этноса, наблюдается и самый интенсивный абсолютный прирост – 676,6 тыс. человек за 10 лет, или 21,6%. Вторыми по численности и темпам прироста стали узбеки с приростом 103,5 тыс. человек, или 15,6% (табл. 4). Доля кыргызов в населении страны увеличилась с 52,4% в 1989 г., 64,9% в 1999 г. до 70,9% в 2009 г. Доля славянских народов продолжала сокращаться: с 14% в 1999 г. до 8,3% в 2009 г. (табл. 5).

На начало 2015 г. в республике насчитывалось всего 5 895 062 человека, в том числе 4 292 062, т.е. 72,9%, составляли кыргызы.

По состоянию на начало 2015 г., численность узбеков составила 856 987, русских – 364 571, дунган – 66 140, уйгуров – 53 525, таджиков – 51 411, казахов – 34 122, татар – 27 688, корейцев – 16 828, украинцев – 13 501 человек (Демографический ежегодник. 2015. С. 101).

В начале 2000-х годов около 500 тыс. кыргызов проживали вне границ Кыргызстана, в том числе 225 тыс. – в Узбекистане (главным образом, в приграничных районах Ферганской долины), 66 тыс. – в Таджикистане (Памир и Западный Кунтум в Каракоруме), 32 тыс. – в России, 11 тыс. – в Казахстане,

Таблица 4

Изменение численности населения Кыргызстана по отдельным национальностям в 1999–2009 гг. (тыс. чел.)

Национальность	По переписи 1999 г.	По переписи 2009 г.
Всего	4822,9	5362,8
Кыргызы	3128,1	3804,8
Русские	603,2	419,6
Украинцы	50,4	21,9
Белорусы	3,2	1,4
Узбеки	665,0	768,4
Казахи	42,7	33,2
Грузины	0,7	0,6
Азербайджанцы	14,0	17,3
Литовцы	0,2	0,1
Молдаване	0,8	0,5
Латыши	0,2	0,1
Таджики	42,6	46,1
Армяне	1,4	0,9
Туркмены	0,4	2,0
Эстонцы	0,2	0,1
Татары	45,4	31,4
Евреи	1,6	0,6
Немцы	21,5	9,5
Уйгуры	46,9	48,5
Дунгане	51,8	58,4
Корейцы	19,8	17,3
Турки	33,3	39,1
Другие национальности	49,4	40,9

Составлено по: Население...2004. С. 133; Население... 2011. С. 82.

Таблица 5

Доля кыргызов в составе населения областей республики в 2015 г.

	Область								
	Баткен- ская	Джалал- Абад- ская	Иссык- Куль- ская	Нарын- ская	Ошская	Талас- ская	Чуй- ская	г. Биш- кек	г. Ош
Числен- ность всего населения (чел.)	480 687	1 122 398	463 894	274 544	1 228 346	247 226	830 319	937 356	270 292
Кыргызы, %	77,0	71,9	88,2	99,2	68,0	93,1	67,3	71,8	49,6

Составлено по: Демографический ежегодник. 2015. С. 101.

Таблица 6

Динамика численности этнических кыргызов в республиках, входивших в состав СССР, и в Китае (тыс. человек)

Республика	Год					
	1926	1939	1959	1979	1989	1999–2000
Всего	762,7	884,6	1039,0	2019,3	2672,1	3624,8
В бывшем СССР	762,7	884,6	969,0	1906,3	2528,6	3463,8
В том числе:						
Кыргызстан	661,2	754,3	837,0	1687,4	2230,0	3128,1
Узбекистан	–	89,0	93,0	142,2	174,9	224,6
Таджикистан	14,4	28,0	26,0	48,4	63,8	65,5
Казахстан	–	–	–	9,3	14,1	10,9
Россия	–	–	–	15,0	41,7	31,8
Другие республики, входившие в СССР	87,1	13,3	13,0	4,0	4,1	2,9
Китай	–	–	70,0	113,0	143,5	161,0

Составлено по: Население... 2004. С. 124; Население... 2011. С. 112.

а также 161 тыс. – в Синьцзян-Уйгурском районе КНР (табл. 6). То есть в границах Кыргызской Республики проживают 87% кыргызов (Асанканов, 2010. С. 51; Население... 2004. С. 81).

## ДИАСПОРЫ

За пределами Кыргызстана кыргызы издавна проживают в Китае, Узбекистане, где они появились в середине второго тысячелетия, с XVI–XVIII вв. – в Таджикистане, Афганистане, Казахстане. Для этнических кыргызов, исторически проживающих и работающих в этих государствах, они являются исторической родиной. В новейшее время, в XX в., кыргызы появились в Турции, а в годы независимости Кыргызстана – и в других государствах ближнего и дальнего зарубежья.

В отдельных государствах этнические процессы среди кыргызов, принципиально различны. Где-то у кыргызов сохранились родной язык, культурная самобытность, этническая самоидентификация, происходят продолжение и воспроизводство этнических традиций. В других странах этнические кыргызы, в основном молодежь, теряют этнокультурные особенности и воспринимают язык окружающего населения и даже иногда – этническую самоидентификацию.

*Кыргызы Узбекистана* – это самый большой этнический массив за пределами Кыргызстана. На сегодняшний день, по официальной статистике, в Республике Узбекистан проживают более 300 тыс. этнических кыргызов и составляют 1% более 30-миллионного населения крупной страны в Центральной Азии. Группы кыргызов освоили обширную восточную часть нынешнего Узбекистана со Средневековья не позднее XVI в. (Абрамзон, 1971, С. 19–20, 34; Шаниязов, 1974; Губаева, 1992. С. 136; и др.). Эти территории составляют

наряду с другими кыргызскими землями один природно-хозяйственный ареал, где происходило формирование этноса. В период джунгарского нашествия в XVII–XVIII вв. активизировалась миграция кыргызов в горные районы нынешних Андижанской, Наманганской, Ферганской, Ташкентской областей, в бассейн Сырдарьи. К концу XIX в., по данным Первой Всероссийской переписи 1897 г., свыше 200 тыс. кыргызов насчитывалось только в Ферганской долине (*Бартольд*, 1996. С. 237). Небольшие группы кыргызов жили в горных и предгорных местностях нынешних Самаркандской, Бухарской, Кашкардарьинской и Сурхандарьинской областей. Они были расселены также в сельских местностях ряда районов Каракалпакской Автономной Республики (*Жапаров*, 1998. С. 54–57; *Халматов*, 2010. С. 32, 33).

На территории Узбекистана представлены такие крупные кыргызские племена, как *найманы*, *тейиты*, *кесеки*, *кыпчаки*, *каңды*, *ават*, *бостон*, *кутчу*, *маңгыт*, *мундуз* и др. Для кыргызов Узбекистана было характерно компактное расселение родственных племенных подразделений в отдельных селах. В настоящее время кыргызы проживают почти во всех районах Джизакской области, Балыкчинском, Булакбашинском, Джалал-Кудукском, Кургантепинском районах Андижанской области, чересполосно – в Ферганской долине, а дисперсно среди узбеков – в остальных местах (*Жапаров*, 1997. С. 33).

Кыргызы Узбекистана занимались комплексным хозяйством – традиционно разводили овец, коз, коров, лошадей, а кроме того выращивали зерновые, технические культуры, овощи и фрукты.

В селах, где компактно проживали кыргызы, их дети обучались в кыргызских и кыргызско-узбекских смешанных школах на родном и узбекском языках. Однако из-за нехватки учителей и учебников на кыргызском языке, а также из-за предпочтения частью кыргызов узбекских классов число кыргызских школ сокращается. Плотная узбекская среда обуславливает сокращение ареала функционирования кыргызского языка в Узбекистане и размывает этническую идентификацию кыргызов.

Кыргызы, живущие дисперсно в Ферганской, Наманганской, Андижанской областях, вокруг Ташкента, Сурхандарьи, Самарканда, Бухары, в Каракалпакии, говорят о себе по-узбекски: «можно сказать, мы уже узбеки», «узбекские кыргызы» или «мы, кыргызы, становящиеся узбеками» (*Халматов*, 2010. С. 78). В общественный и семейный быт активно проникают узбекские традиции. Вместе с тем кыргызы Джизакской, Сырдарьинской и некоторых районов Андижанской областей все еще крепко сохраняют родной язык, культуру, идентичность.

Ни в одной области Узбекистана не выходит ни одной газеты или журнала на кыргызском языке, нет на нем радио- и телевещания. Координирующий национально-культурный центр кыргызов Узбекистана отсутствует, действуют лишь общественные объединения кыргызов в Андижанской, Сырдарьинской, Наманганской, Ферганской областях. После распада СССР часть кыргызов из Узбекистана переехали в Кыргызстан, в основном в Чуйскую долину и Бишкек, получили кыргызское гражданство.

*Кыргызы Таджикистана* в основном расселены на Памире – в Мургабском районе Горно-Бадахшанской автономной области и Каратегине – Джиргатальском районе Республики Таджикистан. По данным переписи 2000 г.,

в Таджикистане проживало 65,5 тыс. этнических кыргызов, из них  $\frac{2}{3}$  находятся в Каратегине (Жерге-Тал), остальные на Памире (Мургаб).

Начиная с XVI в., волны кыргызских переселенцев могли неоднократно проникать в Каратегин. В частности, Махмуд ибн Вали отмечал о проходе 12 тыс. семейств кыргызов. По мнению В.В. Бартольда, с этим событием, вероятно, было связано поселение кыргызов в Каратегин (*Кисляков*, 1941. С. 66; *Бартольд*, 1927. С. 39). Согласно преданиям, широко распространенным как среди кыргызов, так и среди таджиков, Каратегин в прошлом был заселен народом тюркской группы – кыргызами (*Кисляков*, 1941. С. 64–65). Кыргызы Памира и Каратегина представлены такими крупными племенами, как *найманы*, *тейиты*, *кыпчаки*, *кыдырша*, *бостон* и др.

Таджики начали появляться в Каратегине в XVII в. Будучи выходцами из малоземельных районов, таджики в первое время нанимались на работу к кыргызам. Рост численности таджиков постепенно привел к вытеснению кыргызов. Последние начали переселяться вверх по долине р. Сурхоба и остановились на ее верхнем течении. Таким образом, кыргызы расселились в восточной части Каратегина (*Ошанин*, 1881; *Кисляков*, 1941; *Абдужабаров*, 2005. С. 55–59).

Суровые климатические условия предопределили особенности хозяйства кыргызов Памира. Они занимаются только животноводством, главным образом разводят овец и коз, а также яков. Последние играют очень важную роль в хозяйстве, поскольку лучше, чем другие животные, выдерживают суровый высокогорный климат. Численность яков является мерилем богатства и уровня жизни сарыкольских (памирских) кыргызов.

В Мургабском районе кыргызы составляют значительную долю населения, таджики живут преимущественно в районном центре – селе Мургаб. Более чем в десяти остальных населенных пунктах, в том числе Кара-Коле, Ранкуле, Чечекти, Токтомуше, Аличоре, Шаймаке, Баш-Кумбеze, кыргызы преобладают.

Примерно в 30 населенных пунктах Каратегина, расположенных в бассейнах рек Кызыл-Суу, Мөк-Суу и Көк-Суу, живет свыше 40 тыс. кыргызов. Представлены племена из группы ичкилик – *кыпчаки* (*ахтачи*), *кесеки*, *кыдырша*, *бостоны*, в меньшем количестве *найманы* и *тейити*, в небольшом количестве имеются и представители племен *бөрү*, *кызыл аяк*, *муңгуш* (*Абышкаев*, 1963. С. 15). Относительно влажный и мягкий климат, обширная плодородная земля и прекрасные сочные пастбища позволяли заниматься и земледелием, и скотоводством. С древности Каратегин привлекал различные этнические сообщества и сейчас является полиэтническим регионом, хотя более  $\frac{2}{3}$  населения Джиргатальского района составляют кыргызы. В отличие от Мургаба, почти во всех населенных пунктах Каратегина кыргызы живут вместе с таджиками и представителями других народов. Кыргызы Каратегина занимаются разведением овец, коз, коров, лошадей, выращивают пшеницу, ячмень, технические культуры, овощи и фрукты.

В населенных пунктах, где живут кыргызы, а также в районных центрах Мургабе и Джиргатале имеются школы с кыргызском языком обучения. В селе Джиргат и некоторых населенных пунктах, где большинство жителей составляют таджики, нередко дети из кыргызской семьи учатся в таджикских школах. У джиргатальских кыргызов распространен билингвизм.

В советское время в Мургабе 2 раза в месяц выходила газета на кыргызском языке, а сейчас выпускается 1 раз в месяц газета «Сарыкол» на двух языках. В Джиргатальском районе на обоих языках выходит еженедельная газета «Каратегин». Есть радиопередачи «Сарыкол» на кыргызском языке, а телепрограммы отсутствуют.

У кыргызов Таджикистана устойчиво сохраняются этнические особенности в быту и культуре. Мургабские кыргызы очень редко вступают в брак с памирскими народностями, а в Джиргатальском районе кыргызско-таджикских семей достаточно много.

В период гражданской войны в 1990-е годы кыргызы покидали Таджикистан и переезжали на постоянное жительство в Кыргызстан. С тех пор переселилось более 10 тыс. человек, хотя немалая часть вернулась обратно. Миграция из Таджикистана в Кыргызстан продолжается и в настоящее время, хотя ее масштабы невелики.

*Кыргызы Казахстана.* Небольшие группы этнических кыргызов с XVII в. по разным причинам оказались в некоторых местах нынешнего Казахстана. Сведения об этом имеются не только в генеалогических преданиях (*Смайылулы*, 2007), но и в письменных источниках.

В ходе этнографической экспедиции в 2005 г. под руководством профессора С. Ажигали, при сборе материалов по народной истории шежире крупного казахского племенного объединения Младшего жуза (*Kishi жуз*) Алимұлы (*Әлімұлы*), в Шалхарском районе Актюбинской области отмечено компактное проживание алим-кыргызов. Местные казахи относят кыргызов к пришлым родовым подразделениям, получившим в целом название «*кірме*». Кыргызы были также и в составе других казахских родов, в частности рода *таз* (*Бекназаров*, 2011. С. 169–172).

Некоторые сведения о включенности кыргызов в казахские роды в Восточном Казахстане приводит Н. А. Абрамов. Так, в заметках «Река Аягуз с ее окрестностями» в «Тобольских губернских ведомостях» (1861. № 35) и «Река Каратал с ее окрестностями» в «Записках русского географического общества по общей географии» (Т. 1. 1867. С. 271) он показывает «в составе джанчулы-семис наймановской волости бывшего Сергиопольского округа отделение *естемес* рода кыргыз, в числе 147 кибиток, имевшие зимовки на Аягузе и летовки в горах Ачкатау» (*Аристов*, 2001. С. 192).

В «именной ведомости», составленной в Усть-Каменогорской крепости в 1757 г., описаны енисейские кыргызы, подданные зайсана Кошко Гурбан Ходжина. В другом документе говорится о принятии группы беженцев «буруцкой волости ведомство зайсана Кейдушки» во главе с его сыном Аширмагом в количестве 200 человек (38 семей). А. Левшин сообщал о кыргызском роде, известном под именем *Джаны* или *Яны* кыргыз, который находился среди казахов Среднего жуза. По данным Ч. Ч. Валиханова, они составляли две волости с названиями Яна и Бай киргиз (*Сапаралиев*, 1995. С. 69, 71).

Имеются сведения об уводе Ханом Среднего жуза Абылай султаном кыргызов из северной части Кыргызстана в количестве девяти, а по другим данным семи семей в результате договоренности с кыргызским бием Каработо, во главе с его сыном. Они были взяты в качестве заложников (*аманат*) в 1765 г. (*Махаева*, 2007. С. 84; *Она же*. 2009. С. 19).



Кыргызы, представлявшие как Тянь-Шань, так и Енисей, позднее были ассимилированы местными казахами, произошла замена их этнической самоидентификации, языка и культуры. Тем не менее они знают, что их предки когда-то были кыргызами, но сейчас считают себя казахами.

Кыргызы КНР в основном расселены в Синьцзянском уйгурском автономном районе (СУАР), небольшая группа живет также в с. Фую во Внутренней Монголии (Хейлунжан) – ее предки мигрировали в Средние века непосредственно из Минусинской котловины. На сегодняшний день кыргызы Синьцзяна насчитывают около 200 тыс. человек и расселены в долинах и предгорьях по всему району: с востока (Алтая) до запада (Памира), с юга (Хотана – на севере Тибета), гор Куэн-Луна до севера (Тянь-Шаня) – в бассейнах рек Или, Ак-Суу, Кызыл-Суу и др.

Китайский Алтай был заселен кыргызами в древности и Средневековье X–XIII вв. в процессе их продвижения из Саяно-Алтая на запад. К настоящему времени на Алтае не сохранилось каких-либо групп этнических кыргызов. Лишь в последние годы появилось небольшое количество молодых кыргызов, которые пришли сюда из других районов, особенно из северо-восточной части Синьцзяна в поисках работы и для учебы.

Кыргызы Тарбагатая живут к западу от Алтая в небольших населенных пунктах неподалеку от районного центра Дөрбөлжүн, в селе Оркошар (Орго-чор), а также в областном центре г. Чөйчөк в окружении казахов. Численность этой группы 3 тыс. человек, представлены племена: *мундуз, баарын, сарыбагыш, сарт, калмак, найман, керей, саяк, сарыбагыш* и другие. Появление кыргызов на Тарбагатае еще до конца не изучено, оно связано с государством джунгаров XVII–XVIII вв.: возможно они были привезены как пленные, или это была группа союзников. После разгрома джунгаров кыргызы остались в Тарбагатае (Антокуров, 2002). Эта группа исповедует буддизм ламаистского толка.

Кыргызы бассейна реки Или расселены в западной части Тарбагатая, на многоводной равнине, в плоскогорье с альпийскими лугами, в предгорьях лесного массива. Река Или и озеро Сайрам создают благоприятные условия для животноводства и земледелия. Илийская долина была освоена кыргызами еще в XIV в. Наиболее многочисленными здесь были представители племени *бугу*, которые преобладают в кыргызском автономном айыле Көк-Терек Текесского района и в селах Ак-Суу и Шаты района Монгол Күрө. Кыргызы Текеса живут в тесном контакте с казахами, которые имеют свою автономную область. В других районах Илийской долины (Кулжа, Чапжал, Нылкы, Тогуз-Торо, Күнөс) кыргызы живут дисперсно среди казахов, а также уйгуров, китайцев и других народов.

В кыргызских автономных айылах Боз-Дөң Он-Сууйского и Жаман-Суу Үч-Турпанского районов, в с. Кара-Бак в районе Бай Ак-Сууйской области Синьцзян-Уйгурского автономного района (граничащего с Иссык-Кульской областью) небольшое количество кыргызов живет в окружении уйгуров. Через перевал Бедел с древнейших времен между Китаем и территорией нынешнего Кыргызстана ходили торговые караваны. В XV–XVI вв. кыргызы участвовали в политической жизни Ак-Суу, Куче, Турпане, Какшаале (Бартольд, 1996). Нынешнее население с. Боз-Дөң в основном является потомками кыргызов, бежавших через перевалы, спасаясь от солдат Российской империи в 1916 г., а также не признавших советскую власть в 1920–1930-е годы.

В общей сложности в Ак-Сууйской области насчитывается более 10 тыс. этнических кыргызов.

Лобнорские кыргызы, расселенные вблизи Таримской низменности, или в восточной части пустыни Такла-Макана, попали в большой уйгурский массив, оказались в изоляции и утратили этнические особенности: язык, бытовую культуру, самосознание. Жители местности Шая считают, что их предки были кыргызами, но сейчас они уйгуры.

Около 80% кыргызов КНР живут в северо-западной части Синьцзяна, в трех крупных районах Улуу-Чат, Ак-Чий и Ак-Тоо Кызыл-Сууйской Кыргызской автономной области, граничащих с Нарынской и Ошской областями Кыргызстана и Горно-Бадахшанской автономной областью Таджикистана. Эти кыргызы имели тесные связи с основным этническим массивом Тянь-Шаня и Ферганской долины и вместе образовывали единый хозяйственный историко-культурный ареал.

Кыргызы китайской части Памира осваивали эту суровую местность, начиная с XVII–XVIII вв. *Кыпчаки, найманы, тейиты, кыдырша, кесек*, входящие в состав родоплеменного объединения ичкилик, были оттеснены джунгамами в высокогорье из северо-западного Синьцзяна.

В XVII–XVIII вв. г. Кашгар находился в плотном окружении кыргызов. Расположенные вблизи города населенные пункты и равнины, где имеются хорошие условия для сельского хозяйства, начиная с XVI по XVIII в. были освоены кыргызами горного Ак-Тоо, занимавшимися преимущественно земледелием. В основном в этих населенных пунктах среди уйгуров живут найманы, а также небольшой процент *сартов* и хан *кыпчаков*.

На юго-западе Синьцзяна, в горах Куэн-Луна, в южной части песков Такла-Макана и на севере Тибетских гор в Хотанском аймаке в высокогорном Кен-Кырском кыргызском национальном автономном селе (*кыргыз улуттук айылы*), который состоит из двух населенных пунктов – Сары-Кыя и собственно Кең-Кыр в районе Гума, около 2 тыс. кыргызов компактно проживают совместно с уйгурами.

Село Сары-Кыя находится примерно в 80 км от Кең-Кыра, в 250 км от Хотана, на высоте 4,5–5 тыс. м над уровнем моря и граничит с Тибетскими горами. До Сары-Кыя до сих пор нет даже колеи для двухколесной арбы, не говоря об автомобильной дороге. Жители этого труднодоступного села поддерживают связь с остальным миром, передвигаясь на яках, лошадях и ослах, путь до Кең-Кыра занимает 2–3 дня.

В результате происходивших в 1950–1960-е годы в Китае коллективизации и укрупнения сельских поселений часть кыргызов спустилась с гор. Они поселились в селах Кең-Кыр и Санжы, где стали жить совместно с уйгурами. Часть населения осталась в Сары-Кыя, предпочитая по-прежнему заниматься скотоводством, несмотря на тяжелые условия жизни в труднодоступной горной местности.

В районе Каргалык Кашгарской области в 350–400 км от районного центра на уровне 4–4,5 км расположено труднодоступное село Кулан-Аргы, где проживает около 1 тыс. кыргызов. До сегодняшнего дня жители могут добраться до «большой земли» только верхом. С 1950–1960-х годов часть кыргызов численностью около 1 тыс. человек спустилась в расположенную ниже долину и начала заниматься земледелием, а другая группа семей переехала

в районный центр Каргалык (около 300 чел.). Не пожелавшие заниматься земледелием остались в Кулан-Аргы. Кыргызы Сары-Кыя Хотанской и Кулан-Аргы Кашгарской областей представлены племенами группы ичкилик-кыпчаки: *бостоны, тейиты, найманы*. В этой высокогорной приграничной местности кыргызы оказались во второй половине XVIII в. Правящая Цинская империя с целью охраны юго-западной части своей границы попросила Кашгарское бекство разместить часть жителей в приграничной зоне, на севере Тибета. Молодые кыргызы-горцы со своими семьями из различных районов Памира и Ак-Тоо добровольно переселились в качестве «кыргызских пограничников Китая».

Таким образом, кыргызы расселены на огромной территории Синьцзян-Уйгурского автономного района Китайской Народной Республики, в основном в горах и предгорьях. Лишь небольшая их часть обитала на равнине – песках Такла-Макана в Таримской низменности.

Кыргызы Синьцзяна до второй половины XX в. вели комплексное хозяйство с преобладанием подвижного скотоводства. Зимой перебирались в относительно теплые долины, а летом уходили высоко в горы, на альпийские дуга. Разводили лошадей, верблюдов, коров и овец, за исключением жителей Памира и Куэн-Луна, которые из-за сурового климата держат яков и немного лошадей для верховой езды. Кыргызы Памира и Куэн-Луна и сейчас занимаются скотоводством, так как в горах нет условий для земледелия. Вьючными животными служат волы.

Сейчас абсолютное большинство кыргызов Синьцзяна занимается земледелием, каждая семья обрабатывает по 3–4 га земли на равнинах, а также владеет до 40 га пастбищ. До середины XX в. они в основном сеяли зерновые культуры (ячмень, просо, пшено, пшеницу). Позднее стали выращивать также картофель, хлопок, кукурузу, хурму, виноград. Государственная поддержка земледелия и соседство с земледельцами ханзу, уйгурами преопределили хозяйственную ориентацию кыргызов. С проникновением рыночных отношений в сельскую местность КНР у сельских и городских кыргызов стало развиваться предпринимательство. Молодежь, переезжая в города и промышленные регионы, осваивает бизнес, в том числе в сфере туризма, торговли, обслуживания. В Урумчи, Кашгаре и других городах Синьцзяна есть кыргызы-предприниматели в горнорудной промышленности, жители Памира приобщаются к туристическому бизнесу.

В Пекине, Урумчи, Кулже, Кашгаре, Ак-Суу, Артуше и в других городах КНР, в том числе Синьцзян-Уйгурском автономном районе, постепенно увеличивается количество кыргызов, занятых интеллектуальным трудом – в управлении, образовании, науке и технике.

Взаимодействие кыргызов с другими народами, прежде всего казахами и уйгурами, преопределило особенности языка и культуры в различных районах. Кыргызы из Ак-Суу, Лобнора, Кашгара, Хотана, Ак-Тоо, Или испытали влияние уйгуров. Дети в основном учатся в уйгурских школах или в школах с китайским языком обучения. В Ак-Суу, Кашгаре, Ак-Тоо, Хотане, Или организованы кыргызские автономные села, имеются кыргызские школы. Приняты и другие меры в сфере управления и культуры. В Илийской Казахской автономной области казахская диаспора насчитывает более 1 млн человек, существуют разнообразные образовательно-культурные учреждения и СМИ на

казахском языке. На кыргызов Или и Тарбагатае повлияла казахская культура. Однако кыргызы, проживавшие в окружении уйгуров и казахов, сохранили свою идентичность и этнические особенности.

Несмотря на численное преобладание казахов в Тарбагатае, более 3 тыс. кыргызов полностью сохранили свою этническую идентичность. Казахи оказали влияние на все стороны общественной, а в особенности культурной жизни в этой местности, там отсутствуют образовательные учреждения на кыргызском языке. Принятие тарбагатайскими кыргызами ламаистской религии, как это ни парадоксально, послужило как бы «защитным средством и барьером», помешавшим их сближению и слиянию с родственным по генетическим отношениям, языку, хозяйственно-культурному типу этносом – казахами. А языковые и культурные различия с китайцами препятствовали семейному сближению с ними. Кыргызы Тарбагатая остались как бы в «естественной изоляции» и благодаря этому сохраняется этническая идентичность.

В тех регионах, где кыргызы проживают относительно компактно – в Текесе (айылы Көк-Терек и Шаты), Памире, Кызыл-Сууйской Кыргызской автономной области (районы Улуу-Чат и Ак-Чий, горные и предгорные населенные пункты района Ак-Тоо, айылы Тегирменти и Каражүл), имеются кыргызские культурно-просветительные учреждения и СМИ. Язык и этнические традиции продолжают развиваться, сохраняется и этническое самосознание кыргызов.

В северо-западном Синьцзяне, где сосредоточено около 80% кыргызов КНР, в 1954 г. была образована Кызыл-Сууйская Кыргызская автономная область с административно-политическим центром г. Артуш. В настоящее время в Артуше проживает более 25 тыс. кыргызов. У кыргызов Синьцзяна существует богатое устное народное творчество. В Урумчи издан 18-томник эпоса «Манас» по варианту выдающегося манасчы современности из Ак-Чия (Кызыл-Сууйская Кыргызская автономная область) Жусупа Мамай: «Манас», «Семетей», «Сейтек», «Кененим», «Сейит», «Асылбача-Бекбача», «Сомбилек», «Чигитей». У кыргызов Или и Кызыл-Сууйской автономной области бытуют все широко известные, а также неизвестные в самом Кыргызстане малые эпосы. С 1930-х годов среди кыргызов Китая развивается письменная литература с применением арабской графики. Выходят прозаические, поэтические и другие художественные произведения, а также научные труды не только на кыргызском, но и на китайском и уйгурском языках. Имеются свои профессиональные популярные писатели, поэты, композиторы, артисты, а также ученые, прежде всего в гуманитарной сфере. С 1957 г. издается газета «Кызыл-Суу кыргыз гезити», а с 1981 г. – журнал «Синьцзянская кыргызская литература» (орган Союза кыргызских писателей). В Урумчу работает кыргызское отделение Синьцзянского научно-технического издательства, где выходят научно-популярные издания на кыргызском языке. Здесь же для кыргызов Синьцзяна работает кыргызское радио 4 часа и телевидение, вещающее 2 часа в сутки.

Кыргызы Синьцзяна, наряду с кыргызским, владеют китайским, уйгурским и другими языками. Многие получают высшее образование и трудятся в различных уголках Китайской Народной Республики.

*Кыргызы Афганистана.* Освоение кыргызами афганской части Памира началось в XVI–XVIII вв. и продолжалось вплоть до второй половины XIX – начала XX в. Последние волны переселений были обусловлены политикой

Кокандского ханства и Российской империи в отношении кыргызов, населявших юго-запад Ферганской долины, последствиями восстания 1916 г., а также советскими реформами в 1920–1930-е годы на юге Киргизии. Кыргызы Большого и Малого Памира представлены в основном племенами *тейит*, *кыпчак*, *кесек*, *бостон*, входящими в состав родоплеменного объединения ичкилик. Эта группа составляет около 2 тыс. человек, из них на Большом Памире живет 700–800 человек, а на Малом Памире 500–600 человек. Взаимосвязи кыргызов Большого и Малого Памира довольно слабы из-за географических условий: требуется 3–4 дня, чтобы верхом преодолеть расстояние между ними. Численность этих групп практически не увеличивается из-за тяжелых условий жизни и недоступности цивилизации. Холодный суровый климат в местности, расположенной в 3,5–4 км над уровнем моря, отсутствие дорог, электричества, надлежащего медицинского и социального обеспечения, сохранение традиции ранних браков вкупе со слабым здоровьем женщин – все это приводит к высокой детской и материнской смертности и в целом – к депопуляции населения.

Основой хозяйства кыргызов является скотоводство. Они занимаются разведением яков, овец, коз, верблюдов и лошадей. Единственным источником денежных доходов является продажа животных, впрочем, преобладает натуральный обмен скота на продукты и товары первой необходимости. Памирские кыргызы, как и в прежние времена, совершают сезонные перекочевки. С наступлением весны скотоводы поднимаются вверх в зависимости от таяния снега и появления свежих трав. Летом достигают самых высоко расположенных пастбищ, где произрастают сочные и мягкие луга. Осенью спускаются вниз, зиму проводят во впадинах и ущельях, где относительно мало снега и ветров, где можно избежать снежных лавин. Кыргызские айылы в этих местах состоят из 3–10 юрт-семей, изредка до 20 семей ведут совместное хозяйство. Каждая община располагает своими пастбищами и зимовками, которые фактически являются их собственностью. Ни один из них не имеет права нарушать границы летнего пастбища и зимнего стойбища другой общины.

В этих удаленных местах нет системы школьного образования и большая часть населения неграмотна. Частным образом дети получают домашнее образование, организуется обучение в юртах, а летом – под открытым небом. На Большом Памире нет ни одной школы, а на Малом Памире был открыт начальный класс для обучения грамоте на языках дари и пушту. Однако из-за боязни потерять родной язык родители неохотно отдают своих детей в этот класс. Абсолютное большинство кыргызов не имеет паспорта и гражданства Афганистана. Лишь несколько семей переехали жить в Кабул. У кыргызов Памира сохраняется традиционный образ жизни, весь комплекс материальной и духовной культуры, семейные обряды и обычаи. Широко бытует устное народное творчество, генеалогическое предание санжыра, национальные игры и развлечения и многие другие национальные черты, которые веками хорошо сохранились в условиях изолированной среды.

До 1978 г. на Памире существовало «последнее ханство в Средней Азии» во главе с последним вождем всех памирских кыргызов, и ханом был Рахманкул-хан. Его власть была аморфной и опиралась на авторитетных биев и аксакалов – вождей родов и племен. Заметную роль в ослаблении ханства сыграло



Этнические кыргызы, проживающие в селе Ван Турецкой Республики, во время демонстрации одежды невесты. Турция. 2011 г.

Фото Ю. Шыгаева

ся в Стамбул (свыше 100 семей), Малатию, Адану, Измир и другие города Турции (*Кайытов*, 2012. С. 49).

Жители Улуу Памира занимаются животноводством – выращивают коров, овец, коз, в том числе на продажу, а перебравшиеся в города трудятся в различных сферах: в торговле, кожевенном производстве и др. Немало юношей и девушек учатся в высших и среднеспециальных учебных заведениях Турции и Кыргызстана.

За период пребывания в Турции культура кыргызов трансформировалась. Юрта полностью вышла из употребления, ее заменили компактные одно- и двухэтажные стационарные дома. В быту находят применение предметы промышленного производства. Уходит в прошлое традиционная утварь, в систему питания все более проникают заимствованные турецкие блюда. Отчасти сохраняются кыргызские элементы костюма, что можно наблюдать на головных уборах, платьях. Продолжают бытовать некоторые национальные игры: *улак тартыш* (козлодрание) и *ордо* (выбивание из круглой черты альчигов барана). Другие развлечения постепенно предаются забвению. Устное народное творчество, в частности исполнение малых и больших эпосов, по-прежнему распространено среди ванских кыргызов.

Старшее поколение людей, которые перебирались из Памира, хорошо владеют родным и пуштунскими языками. Среднее поколение – кыргызским

и проникновение в быт местных кыргызов, в том числе элиты, возглавлявшей рода и племена, употребления наркотиков афганского производства. После афганской революции весной 1978 г. Рахманкул-хан решил покинуть страну и в конце того же года вместе с кыргызами Большого Памира перебрался в пакистанскую местность Гилгит. Однако непривычно жаркий климат и чужая культурная среда вынудили переселенцев через четыре года покинуть Пакистан и переехать в турецкую провинцию Ван. Сорок семей во главе с Абдрашитом вернулись из Гилгита обратно на Большой Памир.

*Кыргызы Турции.* В айыл Улуу Памир турецкой провинции Ван в 1982 г. переехало во главе с Рахманкул-ханом около 800 человек. В настоящее время численность этой группы составляет свыше 3 тыс. человек. В последние годы часть кыргызов, особенно молодежь, в поисках работы и учебы покидают Улуу Памир и перебираются



Этнические кыргызки-школьницы, проживающие в селе Ван. Турция. 2011 г.

Фото Ю. Шыгаева

и турецким, а дети школьного возраста в основном говорят на турецком языке. Кыргызский язык постепенно утрачивается.

Устойчиво сохраняются семейные традиции. Юноши и девушки стремятся найти спутника жизни из своей этнической среды и очень редко вступают в брак с соседними народами – с турками.

После распада СССР в независимой Кыргызской Республике, особенно со второй половины 1990-х годов, началась эмиграция из страны в поисках работы. Продолжающийся по сей день социально-экономический кризис, безработица среди молодежи являются главной причиной отъезда кыргызов в ближнее и дальнее зарубежье. Абсолютное большинство кыргызов ориентированы в Российскую Федерацию и Республику Казахстан. На сегодняшний день свыше 300 тыс. кыргызов получили гражданство Российской Федерации и других стран. В то же время немало граждан Кыргызстана трудятся в дальнем зарубежье в европейских странах, Турции, Южной Корее, Соединенных Штатах Америки, Канаде.

## ЭТНИЧЕСКАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

## ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

В последние годы профессиональные историки на основе всего комплекса исторических источников пытаются изложить верифицированную историю Кыргызстана с использованием новых методологических подходов в исследовании политических, социально-экономических, культурных и этнических процессов. В монографиях и учебниках нашли достойное место исторические личности, имена которых в советский период были преданы забвению по идеологическим соображениям. Предложены новые объективные интерпретации таких важных исторических событий и процессов, как присоединение кыргызских территорий к России, восстание кыргызов в 1916 г., культурной революции и сталинских репрессий в 1937–1938 гг. и т.д. (*Асанканов, Джунушалиев, Какеев, Сапаралиев, 2000; Осмонов, Асанканов, 2001; Плоских, Джунушалиев, 2007*).

Однако в процессе нового прочтения и осмысления истории появилась целая группа новоявленных «историков» из числа дилетантов в области данной науки. Они стремятся «разоблачить» советских историков, которые якобы сознательно скрывали многие исторические факты, и тем самым вызвать сенсацию (Об этом см. подробнее: *Масанов, Абылхожин, Ерофеева, 2007. С. 44*). Представители такого направления истории начали выдавать тома мифологизированной истории, где вымышленные легенды переплетаются с историей и сказочные герои преподносятся как реальные исторические личности. Среди подобных авторов следует особо отметить К. Сыдыкову (*Сыдыкова, 2007*), О. Айтымбета (*Айтымбет, 2007*) и К. Мусаева (*Мусаев, 1999*).

По определению известного казахского поэта и публициста О. Сулейменова, в сочинениях таких дилетантов «все знания о своем прошлом почерпнуты из устных героических эпосов, которые не датированы и почти не привязаны к географии. Естественное стремление восстановить утерянную историю порождает творчество самодеятельных историков, которым с молоком матери передана эпическая традиция – стремление героизировать прошлое. Произведения таких историков правильнее относить к искусству, нежели к науке. А некоторые – просто к сказочному жанру» (*Сулейменов, [http://www.centrasia.ru/news\\_A.php?st=1240606800](http://www.centrasia.ru/news_A.php?st=1240606800). 25.04.2009*). Важнейшей задачей профессиональных историков является написание научной истории кыргызов и Кыргызстана на основе сопоставительного анализа доступных источников, включая материалы устного народного творчества. При этом особую актуальность приобретают проблемы этногенеза и этнической истории в древности и Средневековье.

Одной из наиболее дискуссионных проблем является вопрос о происхождении кыргызского народа. Причиной тому – сообщения письменных источников о проживании этнических групп с названием «кыргыз» одновременно в различных районах Южной Сибири, Монголии и Средней Азии в течение всего Средневековья. Уже в XIX в. среди исследователей наметились две противоположные точки зрения. Большинство ученых, исходя из неоспоримого



факта проживания древних кыргызов в Минусинской котловине, стали активно отстаивать концепцию их переселения с Енисея на Тянь-Шань. Другая группа историков, опираясь на некоторые источники, выдвинула гипотезу о том, что кыргызы издревле являлись автохтонными жителями Тянь-Шаня и Памиро-Алая, но в древности они назывались усунь или болу (бурут). Таким образом, сформировались две гипотезы относительно происхождения народа: 1) кыргызы переселились на Тянь-Шань из Сибири (теория миграции) и 2) кыргызы являются коренными обитателями Тянь-Шаня (теория автохтонности).

В свою очередь, сторонники первой концепции разделяются на следующие направления касательно хронологии переселения кыргызов с Енисея на Тянь-Шань.

Французский ориенталист Ю. Клапрот и русский исследователь А. И. Левшин, как и их предшественники Г. Миллер и И. Фишер, являются основателями концепции переселения кыргызов с Енисея на Тянь-Шань. Опираясь на сообщения русских источников о насильственном уводе джунгарами в 1703 г. остатков енисейских кыргызов в неизвестном направлении, эти ученые предполагали, что они были переселены на Тянь-Шань (*Миллер, 1937–1941; Фишер, 1774; Klapproth, 1823; Левшин, 1832*). Хотя предложенная ими гипотеза была весьма упрощенным подходом к проблеме происхождения тяньшаньских кыргызов, но, будучи одной из первых научных версий о происхождении народа, она послужила основой для начала широкой дискуссии в научных кругах России и западных стран.

В середине XIX в., после введения Ч. Ч. Валихановым в научный оборот сведений новых мусульманских источников, изложенная выше гипотеза была отвергнута, поскольку сведения «Тарих-и Рашиди» Мухаммада Хайдара свидетельствуют, что кыргызы проживали на Тянь-Шане по крайней мере с начала XVI в. К тому же в результате исследований Н. Я. Бичурина истории ойратов по материалам китайских источников выяснилось, что уведенные джунгарами енисейские кыргызы отнюдь не ушли на Тянь-Шань, а были поселены в Прииртышье, по р. Эмель, где они составили отдельный «оток кыргыз» Джунгарского ханства с общей численностью 4 тыс. кибиток (*Абдыкальков, 1968. С. 80–85; Бутанаев, Худяков, 2000. С. 174–180*). После разгрома Джунгарского ханства со стороны Цинской империи в середине XVIII в. эта группа кыргызов была переселена в Маньчжурию и в настоящее время они известны как Фуюйские кыргызы (*Бутанаев, 2006. С. 6–15*).

Тем не менее гипотеза о миграции кыргызов в более ранние периоды истории продолжала развиваться по мере накопления новых материалов письменных источников, археологии и фольклора о кыргызах Сибири и Тянь-Шаня.

Особое место в исследовании памятников устного народного творчества, религии и общественного строя тюркоязычных народов Сибири и Средней Азии занимает академик В. В. Радлов, деятельность которого составила эпоху в истории мировой тюркологии (*Кононов, 1972. С. 103*). Свои взгляды на историю кыргызов и ценные сведения об их родоплеменном составе он изложил в статье «О киргизах» (*Radloff, 1863*). Отмечая сходство ряда этнонимов алтайцев и кыргызов, он в то же время сомневался в правдоподобности высказываний некоторых исследователей относительно позднего переселения кыргызов с Енисея и Алтая на Тянь-Шань. В. В. Радлов на основе детального изучения фольклора кыргызов пришел к выводу о том, что если бы кыргызы переселились с Енисея

на Тянь-Шань в более позднее время, тогда это событие нашло бы отражение в памятниках устного народного творчества. Исходя из этого тезиса, он предположил, что кыргызы переселились из Минусинской котловины на Тянь-Шань в период возвышения Кыргызского каганата в IX–X вв. или в период монгольского завоевания Средней Азии в XIII в. (*Radloff*, 1863).

Значительный вклад в эти вопросы внес выдающийся востоковед В. В. Бартольд, который на основе сопоставительного анализа сведений различных письменных источников написал первую обобщающую историческую работу по политической и этнической истории кыргызов с древнейших времен до конца XIX в. (*Бартольд*, 1963). В. В. Бартольд также склонялся к версии миграции, связывая сложение этого народа с переселением енисейских кыргызов на Тянь-Шань. Однако, учитывая противоречивость и фрагментарность сведений письменных источников, он допускал вероятность нескольких этапов передвижения енисейских кыргызов на Тянь-Шань. Первую волну движения на Тянь-Шань он относит к середине IX в. По его мнению, этот процесс связан с преследованием ушедших в Восточный Туркестан уйгуров, и оно произошло через Кульджинский край.

Однако, полемизируя с Н. А. Аристовым, В. В. Бартольд подчеркивает, что сведения «Худуд ал-алам» и «Зайн ал-ахбар» Гардизи настолько подробны, что если бы кыргызы в IX–X вв. компактно проживали в Семиречье, мы непременно имели бы известие об этом. В своей другой работе В. В. Бартольд еще больше акцентирует внимание на кратковременности пребывания кыргызов на Тянь-Шане в IX в. (*Бартольд*, 1968. С. 72). По его мнению, следующий этап переселения кыргызов на Тянь-Шань может быть связан с движением киданей и монголов на запад, хотя он при этом оговаривается, что прямых свидетельств источников на этот счет не существует. В своей последней работе, посвященной истории кыргызов, В. В. Бартольд особо подчеркивает, что ранее XV в. ни о каком массовом переселении на Тянь-Шань не может быть и речи (*Бартольд*, 1963). Таким образом, он хотя и допускал вероятность нескольких этапов переселения кыргызов в Семиречье, начиная с IX в., но считал, что только последний массовый этап миграции кыргызских племен в XV в. сыграл решающую роль в формировании этого народа на Тянь-Шане.

А. Н. Бернштам, Э. Маанаев и другие исследователи представляют процесс переселения кыргызских племен с Енисея на Тянь-Шань как перманентное явление и считают, что первая волна миграции кыргызов началась еще на рубеже новой эры в общем потоке движения кочевых племен гуннов на запад (*Бернштам*, 1955; *Маанаев*, 1963). Затем, начиная с IX в., этот процесс усиливается и постепенно угасает в монгольскую эпоху. В своих этногенетических конструкциях о происхождении кыргызского народа А. Н. Бернштам, опираясь на гипотезы своих предшественников, выдвинул идею о многоэтапной миграции кыргызских племен из Сибири на Тянь-Шань: а) в составе гуннов (47 г. до н.э.); б) в период тюркских каганатов (VI–X вв.); в) на начальном этапе «кыргызского великодержавия» в середине IX в. Но численность кыргызских племен на территории Тянь-Шаня даже во времена монгольского завоевания, по его мнению, все же не была достаточной для образования здесь народности (*Бернштам*, 1956).

Несмотря на приверженность концепции миграции в своих ранних работах, А. Н. Бернштам в конце своей жизни пришел к выводу, что процесс

формирования кыргызского народа продолжался и в послемонгольский период, когда в состав племен вошли новые этнические группы. Поэтому только в XVI в., после распада государства Моголистан, по его мнению, завершается процесс сложения этого народа на Тянь-Шане. Исходя из этого, он считал, что «киргизы являются наследниками и преемниками всех культурных достижений своих предшественников на Тянь-Шане, часть которых в качестве компонента вошла в состав современного кыргызского народа» (*Бернштам*, 1959. С. 21, 22). К сожалению, этот важный вывод А. Н. Бернштама остается вне поля зрения многих историков, которые считают его только последовательным сторонником теории миграции.

О. Караев, Ю. Худяков и Т. Чороев придерживаются точки зрения, согласно которой предки современных кыргызов переместились с Енисея на Тянь-Шань в середине IX в., в эпоху «кыргызского великодержавия» (*Вопросы этнической истории...* 1989. С. 35, 52–54). Эта концепция, сложившаяся еще в XIX в., состоит из трех главных посылов: а) кыргызский народ сложился в глубокой древности на Енисее, когда в источниках впервые появляется этноназвание «кыргыз»; б) енисейские кыргызы крепили и развивали свою государственность и в IX в. овладели территорией Центральной Азии, включив ее в состав Кыргызского каганата; в) вскоре после создания каганата значительная часть енисейских кыргызов покинула свою родину по неизвестным причинам и переселилась на Тянь-Шань, и с тех пор проживает на этой территории. Таким образом, эти авторы являются сторонниками полного тождества енисейских и тяньшаньских кыргызов.

Более аргументированную версию о происхождении центрально-азиатского компонента кыргызского этноса и приблизительной хронологии его перемещения на Тянь-Шань предложил археолог Д. Г. Савинов. По его мнению, проникновение основных кыргызских племен из региона Саяно-Алтая на Тянь-Шань началось только в XIII в., когда произошел очередной мощный поток движения кочевых племен из Центральной Азии на Запад (*Савинов*, 1984. С. 89–104). При этом Д. Г. Савинов считает, что на Тянь-Шань переселились не собственно енисейские кыргызы, а те кыргызские племена с Алтая и из Джунгарии, которые в течение длительного периода смешивались с местными племенами этих регионов и были носителями изменившейся культуры, которая существенно отличалась от культуры енисейских кыргызов. Это положение Д. Г. Савинова в настоящее время находит подтверждение в исследованиях кыргызских археологов (*Табалдиев*, 2009. С. 163–165). Важной заслугой Д. Г. Савинова является отход от устаревшей «теории» прямого переселения кыргызов с Енисея на Тянь-Шань.

Сторонники концепции автохтонности кыргызов также разделяются на следующие группы, исходя из определения базового компонента происхождения кыргызского народа.

Известный русский этнограф Н. А. Аристов предпринял первую попытку разобраться в этногенезе кыргызов на основе сопоставительного изучения родоплеменного состава тюркоязычных народов Сибири и Средней Азии (*Аристов*, 1895; 1897). Хотя в своей работе Н. А. Аристов руководствовался положением о том, что «...чистокровных племен и родов нет, и преобладают союзы разного происхождения», однако все же пришел к одностороннему выводу о происхождении кыргызов от потомков древних усуней. Эта гипотеза,

выдвинутая на основании созвучия названий древних обитателей Тянь-Шаня – усуней и некоторых родоплеменных групп нынешних кыргызов, была поставлена под сомнение уже В. В. Бартольдом (*Бартольд*, 1968. С. 268) и французским ориенталистом П. Пельо (*Pelliot*, 1960. С. 317). Тем не менее новые археологические материалы, обнаруженные в результате раскопок древних курганов Тянь-Шаня усуньской эпохи, свидетельствуют о преемственной связи некоторых культурных традиций между кыргызами и усунями (*Табалдиев*, 2009. С. 168, 169). Однако это вовсе не доказывает прямое происхождение предков современных кыргызов от древних усуней, а лишь показывает, что отдельные осколки усуньских племен через многих передатчиков древнетюркской и монгольской эпохи влились в состав кыргызского народа.

Известный русский синолог Н. Я. Бичурин выдвинул гипотезу о происхождении тяньшаньских кыргызов от потомков народа болу (*Бичурин*, 1998). При этом Н. Я. Бичурин считал, что самоназванием тяньшаньских кыргызов является этноним бурут (китайская транслитерация – «болу»), который фактически являлся экзоэтнонимом, данный кыргызам калмаками Джунгарии (*Абдыкалыков*, 1963. С. 123–127). В свою очередь, китайцы заимствовали этот термин от калмаков, и в цинских источниках XVII–XVIII вв. в отношении кыргызов Тянь-Шаня употребляется только этноним болу (бурут). Именно это ошибочное суждение, основанное на некритическом восприятии сведений поздних китайских источников, привело Н. Я. Бичурину к неверному выводу относительно тождественности древнего этнонима жителей горной страны Болор с этнонимом бурут, который сами кыргызы практически не знали.

Аналогичную позицию занимал и немецкий синолог В. Шотт, который писал, что впервые болу стали известны Танской династии в 696 г., когда они были подданными тибетцев (*Shott*, 1865. С. 129–174). Ошибочность концепций И. Бичурина и В. Шотта впервые была показана еще Ч. Ч. Валихановым (*Валиханов*, 1985. С. 57–59). Однако позже эту гипотезу с определенной оговоркой поддержал синолог А. А. Кондратьев (*Кондратьев*, 1959. С. 138–141).

Помимо изложенных выше двух основных теорий, имеется и другое компромиссное научное мнение по данной спорной проблеме, которое фактически является завуалированным вариантом теории автохтонности. Ярким представителем этого направления является известный казахский ученый и путешественник Ч. Ч. Валиханов, который еще в середине XIX в. ввел в научный оборот сведения ряда новых восточных источников, где содержатся ценные сведения по этнической и политической истории кыргызских племен в эпоху позднего Средневековья на Тянь-Шане.

В результате анализа сведений ряда персидских и тюркских источников Ч. Ч. Валиханов показал несостоятельность гипотезы Ю. Клапрота и А. И. Левшина о переселении кыргызов с Енисея на Тянь-Шань только в начале XVIII в. и одновременно отверг ошибочный тезис И. Бичурина о происхождении кыргызов от народа «болу» (*Валиханов*, 1985. С. 57–59). Сам же Ч. Ч. Валиханов считал, что кыргызские племена по экономическим соображениям постоянно совершали длительные перекочевки на огромных пространствах, расположенных между Саяно-Алтаем и Тянь-Шанем. Отвергая теорию переселения, он пытался доказать, что основной родиной кыргызов являются Тянь-Шаньские горы, и лишь в летний период они оттуда совершали длинные переходы до Саяно-Алтайского региона в поисках пастбищ, а с наступлением осени

возвращались обратно. По его мнению, эти перекочевки между Тянь-Шанем и Саянским хребтом были настолько обыденны, что восточные летописцы не придавали им никакого значения. Именно этим обстоятельством он пытался объяснить этнические связи между енисейскими и тяньшаньскими кыргызами (Валиханов, 1985. С. 57–59).

Позже точку зрения Ч. Ч. Валиханова поддержали казахский ученый А. Маргулан и кыргызский историк А. Хасанов. А. Маргулан, критикуя гипотезу А. Н. Бернштама о многоэтапном переселении кыргызов из Южной Сибири на Тянь-Шань, отмечает, что теория миграции была отвергнута еще Ч. Ч. Валихановым, который сумел показать ошибку ряда ученых, спутавших обычные перекочевки с переселением. Для подкрепления своего мнения А. Маргулан привел материалы из рассказа «Поминки по Кокетею» эпоса «Манас», связанные с перекочевкой кыргызов Тянь-Шаня в Прииртышье для проведения поминок по Кокетей-хану (Маргулан, 1959. С. 183, 195–197). Однако это свидетельствует лишь об этнокультурных связях кыргызов Тянь-Шаня с населением Прииртышья и Алтая в прошлом, и не может служить доказательной базой регулярных ежегодных перекочевок кыргызов на огромные расстояния. Резюмируя изложенное выше, можно отметить, что сторонники этой концепции предложили теорию перманентных перекочевок кыргызских племен на огромных пространствах, расположенных между Тянь-Шанем и Саяно-Алтаем.

Эта версия перекочевок не нашла подтверждения в исследованиях современных историков и этнографов. Дело в том, что ни Ч. Ч. Валиханов, ни его последователи не приняли во внимание тот очевидный факт, что кыргызы, в отличие от казахов, не принадлежат к числу классических кочевников, которые «в поиске травы и воды» ежегодно перемещаются меридионально на дальние расстояния. Кыргызы, будучи полукочевниками, осуществляли вертикальные перекочевки на короткие дистанции в зависимости от сезона, а переселение в другие регионы они совершали только в исключительных случаях – либо под давлением более могущественных соседей, либо в результате военных походов их самих в пределы соседних государств.

Важным этапом в изучении этногенеза и этнической истории кыргызов явилась специальная Научная сессия, состоявшаяся в 1956 г. в г. Фрунзе. Объединенная сессия тогда подвела итоги длительному периоду исследований этой проблемы, начатому трудами академика В. В. Бартольда и продолженному целой плеядой историков, этнографов, лингвистов, археологов, антропологов и искусствоведов.

Ключевым элементом резолюции этой конференции является тезис о том, что «Киргизский народ и его культура сложились... в результате взаимодействия, по меньшей мере, двух этнических элементов: центрально-азиатского и местного – среднеазиатского. Один из важнейших узловых моментов этногенеза киргизского народа, ближайший по времени, связан с событиями первой половины второго тысячелетия нашей эры. В эту эпоху на территорию Киргизии проникает с Востока значительное большинство предков современных киргизов, говоривших на уже сложившемся киргизском языке... Начиная с указанной даты, которая должна быть еще уточнена в дальнейшем, киргизы становятся численно преобладающей группой населения на территории

Киргизии, чего ни в коем случае нельзя сказать по отношению к более ранним эпохам...» (ТКАЭЭ. 1959. С. 233).

Настоящий вывод о сложении народа и его культуры в результате взаимодействия двух этнических компонентов – центрально-азиатского и местного среднеазиатского – стал основополагающим для всех последующих научных работ по этой проблеме и в значительной мере предопределил их результаты. Таким образом, впервые была найдена точка соприкосновения между двумя взаимоисключающими концепциями и определены новые направления исследования этой сложной научной проблемы.

Концепции известных историков С. М. Абрамзона и К. И. Петрова по этногенезу кыргызского народа были сформулированы с учетом рекомендаций этого научного форума. Причем если К. И. Петров в своих работах уделял особое внимание проблемам формирования центрально-азиатского компонента, то в фундаментальной монографии С. М. Абрамзона значительное место занимает проблема происхождения и развития местного среднеазиатского компонента. Согласно концепции К. И. Петрова, тюркоязычные племена Обь-Иртышского междуречья, основное ядро которого составляли кимакско-кипчакские племена Западного Алтая, в X–XII вв. ассимилировали пришлые с Енисея кыргызские племена и после монгольских завоеваний в эпоху государства Хайду переместились на Тянь-Шань. Таким образом, К. И. Петров впервые обратил внимание на то, что племена, переселившиеся позднее на Тянь-Шань, территориально и этнически скорее связаны с Обь-Иртышским междуречьем, т.е. кимаками и кипчаками, нежели с долиной Енисея (Петров, 1963). Но в трудах К. И. Петрова не снималась загадка перемещения этноназвания «кыргыз» с Енисея на Тянь-Шань.

С. М. Абрамзон на основе сопоставительного изучения обширного круга этнографических материалов с данными других источников выдвинул положение о том, что процесс формирования кыргызского народа происходил главным образом на территории Притяньшанья, Восточного Туркестана, Памиро-Алая и прилегающих областей. По мнению С. М. Абрамзона, основным этническим ядром стали потомки тюркоязычных племен эпохи древнетюркских государств VI–X вв. Именно вокруг этих племен произошла политическая консолидация мигрировавших сюда в монгольскую эпоху кочевых племен из Южной Сибири и Дешт-и Кипчака.

Из всего разнообразия данных, которыми располагает этнография, для решения этой проблемы С. М. Абрамзон уделял особое внимание показаниям этнонимии и народных преданий. С использованием этой новой методики С. М. Абрамзон, основываясь на этнографических и фольклорных материалах, впервые убедительно показал, что этнические и этногенетические связи кыргызов Тянь-Шаня, наряду с местными корнями, имеют своей исходной территорией Алтай (Абрамзон, 1971. С. 22). Эта идея, однако, не была полнее развита С. М. Абрамзоном, который, не считая себя специалистом-текстологом, отказался от широкого использования сведений восточных источников.

Он сделал также другой основополагающий вывод о том, что «если в настоящее время давно стала очевидной невозможность отождествления енисейских и тяньшаньских кыргызов, то столь же очевидна необоснованность полного отрицания и некоторых этногенетических связей между ними» (Абрамзон, 1971. С. 18). Это положение имеет большое значение для

исследований этнической истории кыргызского народа и по существу носит методологический характер. Следующим важнейшим этапом в разработке проблемы этногенеза и этнической истории кыргызов стала публикация первого тома четвертого издания «Истории Кыргызской ССР» (1984 г.). В ходе подготовки этого тома, где этногенезу кыргызов была посвящена специальная глава, коллективом авторов были суммированы итоги длительной научной работы и выдвинут ряд новых, принципиально важных положений, вызвавших широкий общественный резонанс в Киргизии. Составители раздела по этногенезу, среди которых был и автор этих строк, исходя из изложенной выше концепции о сложении народности из двух главных компонентов, выделили три основные эпохи в истории формирования кыргызов:

а) древнюю (сакский, сако-усуньский и гунно-усуньский периоды на Тянь-Шане);

б) раннесредневековую (кыргызский на Енисее, тюркский, тюркско-карлукский и карлукско-караханидский периоды на Тянь-Шане);

в) позднесредневековую (кимакско-токузогузско-кыргызский на Алтае, моголо-кыргызский и кыргызский в Прииртышье и на Тянь-Шане).

Однако эта концепция тогда вызвала острую реакцию со стороны творческой интеллигенции Киргизии, которая категорически отвергала алтайский этап развития центрально-азиатского компонента кыргызов и отстаивала устаревшую концепцию об их прямом переселении с Енисея на Тянь-Шань в середине IX в. В известной мере следствием обсуждения концепции, изложенной в I томе Истории Кыргызской ССР, явился научный сборник «Вопросы этнической истории кыргызского народа» (Фрунзе, 1989 г.), где большинство авторского коллектива (О. Караев, Ю. Худяков, В. Бутанаев, Т. Чороев) выразили иную точку зрения по рассматриваемой проблеме. По мнению этих исследователей, процесс формирования центрально-азиатского протоядра кыргызского народа завершился уже до 840 г. в Минусинской котловине. Часть племен переселилась на Тянь-Шань в результате военного похода кыргызов в 843 г. в города Бешбалык и Аньси. В дальнейшем именно эта группа кыргызов сыграла основную роль при формировании кыргызской народности (Вопросы этнической истории. 1989. С. 35, 52–54).

Таким образом, перечисленные выше ученые выступили против концепции алтайского этапа развития кыргызского этноса. По их мнению, такой подход означает умаление вклада енисейских кыргызов в формирование средневековой кыргызской народности к западу от Минусинской котловины. Однако на Алтае происходили иные процессы – с участием части енисейских кыргызов на другой территории и в другой исторический период. Следовательно, выделение алтайского этапа несколько не принижает роль енисейских кыргызов в становлении центрально-азиатского компонента кыргызского народа, а лишь показывает поступательное развитие этноса в эпоху так называемого кыргызского великодержавия, когда регион Алтая и Прииртышья стал активно осваиваться енисейскими кыргызами.

К сожалению, во второй половине 1980-х и начале 1990-х годов XX столетия научная разработка этой актуальной проблемы в Кыргызстане была практически свернута. Ее обсуждение перешло главным образом на страницы газет и популярных изданий, где главными были не проблемы происхождения

и этнической истории народа, а генеалогия кыргызских родов и идеализация енисейского этапа истории.

Тем не менее 23–24 сентября 1994 г. в г. Бишкек состоялась Международная конференция на тему «Кыргызы: этногенетические и этнокультурные процессы в Центральной Азии в древности и Средневековье». В ходе обсуждения представленных на конференции докладов выявились следующие основные подходы к проблеме этногенеза, этнической истории и формирования традиционной культуры кыргызов:

– На самом древнем этапе формирования центрально-азиатского компонента в этногенезе все большее значение приобретают фактические данные, указывающие на доминанту генеалогического родства кыргызов Тянь-Шаня с тюркскими народами Центральной Азии и Южной Сибири, в первую очередь с племенами государства енисейских кыргызов. На следующем, среднем этапе развития этого компонента определяющее значение имели этнические процессы, происходившие в период широкого расселения енисейских кыргызов на Алтае (в широком географическом значении этого понятия). Переселение алтайских кыргызов на Тянь-Шань произошло во второй половине XV в., и этот процесс связан с распадом государства Моголистан, откуда могольские племена были вытеснены кыргызскими племенами (История Кыргызской ССР. 1984).

– Процесс формирования центрально-азиатского протоядра кыргызского этноса завершился уже до 840 г. в Минусинской котловине. Основной путь переселения кыргызов с Енисея на Тянь-Шань шел еще в середине IX в. через Монголию и Восточный Туркестан, где они первоначально консолидировались в горах Восточного Тянь-Шаня, овладели некоторой частью территории Таримского бассейна и впоследствии продвинулись на территорию современного Кыргызстана. В дальнейшем именно эта группа кыргызских племен сыграла основную роль при формировании современной кыргызской народности на Тянь-Шане (Вопросы этнической истории. 1989. С. 35, 52–54).

Дискуссия развернулась вокруг этих двух концепций относительно сроков и места формирования центрально-азиатского компонента в этногенезе кыргызского народа и хронологии его перемещения на Тянь-Шань, которые были изложены еще в процессе написания первого тома «Истории Кыргызской ССР» и его обсуждения на страницах сборника «Вопросы этнической истории кыргызского народа».

Несмотря на значительное расхождение двух концепций относительно центрально-азиатского компонента, в целом участники конференции единодушно констатировали, что завершающие этапы формирования кыргызского народа протекали на Тянь-Шане в XV–XVIII вв. Здесь происходили процессы взаимодействия и взаимовлияния двух его основных компонентов – древних и средневековых племенных объединений Притяньшанья с переместившимися сюда из Южной Сибири кыргызскими племенами.

Эта научная конференция явилась важным этапом возрождения исследовательской работы по этногенезу и культурогенезу кыргызского народа. В результате исследователи нашли точки соприкосновения по древнему и последнему тяньшаньскому этапу этнической истории. Однако такие проблемы, как расселение кыргызских племен в эпоху так называемого кыргызского великодержавия, характер и время продвижения кыргызов с Енисея на Алтай



и с Алтая на Тянь-Шань, а также алтайский этап развития центрально-азиатского компонента, все еще остаются дискуссионными.

Этот важнейший период этнической истории в историографии изучен крайне слабо из-за того, что все исследователи, как правило, интересовались только ранними этапами этногенеза кыргызов и занимались выяснением дискуссионного вопроса: когда же кыргызские племена переселились на свою нынешнюю родину? Как отмечалось выше, академик В. В. Бартольд предположительно отнес последний этап переселения на Тянь-Шань к середине XV в., связывая это событие, впрочем, с движениями ойратов на запад и подразумевая при этом енисейских кыргызов.

В настоящее время для более четкого определения причин, этапов и путей передвижения кыргызских племен из Алтая и Прииртышья на Тянь-Шань требуется обстоятельный сопоставительный анализ сведений письменных источников с материалами археологии, данными эпоса «Манас» и ряда исторических преданий.

## ЕНИСЕЙСКИЕ КЫРГЫЗЫ В ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Наиболее раннее упоминание кыргызов под китайским названием «гяньгунь», «гэгунь», или «цзяньгунь», относится к 201 г. до н.э. Древние племена гэгунь названы в числе других номадов, покоренных в Центральной Азии хуннским шаньюем Модэ (*Бичурин*, 1998. С. 51). В других китайских источниках в конце I тыс. до н.э. – первой половине I тыс.н.э. они назывались различно: «гегу», «цзегу», «цзюйу» и др. (*Кюннер*, 1961. С. 55). Древние кыргызы неоднократно упоминаются вместе с «динлинами», поэтому ученые неоднократно пытались реконструировать этническую историю обоих народов в их взаимодействии. Еще в середине XIX в. Н. Я. Бичурин, который впервые перевел сведения о древних и средневековых кочевых народах Центральной Азии из китайских династийных историй, высказал предположение, что «динлины» проживали в Сибири, на землях «от Енисея на восток до Байкала, по левую сторону Ангары» (*Бичурин*, 1998. С. 51. Примеч. 1). Немецкий синолог В. Шотт отождествил «истинных кыргызов» с населением Южной Сибири (*Schott*, 1864. S. 432–461). В этот же период В. В. Радлов предпринял опыт изучения «кыргызских могил» в долине р. Абакан (*Радлов*, 1989. С. 456). В конце 1920-х годов В. В. Бартольд предположил, что в древности кыргызы-гяньгуни могли проживать в районе оз. Кыргыз-Нур на территории северо-западной Монголии (*Бартольд*, 1963. С. 477). В дальнейшем исследователем Южной Сибири С. В. Киселевым предложена гипотеза о сложении таштыкской культуры «динлино-гяньгуньских племен» на Енисее (*Киселев*, 1949. С. 267, 268). Это предположение было поддержано Л. Р. Кызласовым, который утверждал, что хунны, покорив «владение» динлин-тагарцев, частично вытеснили их на север, оставшаяся часть динлинов, смешавшись с «пришельцами гяньгунями, положила начало новой эпохе – таштыкской» (*Кызласов*, 1960. С. 162). Эта гипотеза получила широкое распространение среди специалистов по археологии Южной Сибири, хотя некоторые отмечали, что китайские известия о динлинах не могут относиться только к Минусинской котловине, поскольку эти племена проживали на весьма широкой территории Центральной Азии (*Савинов*,

1984. С. 12, 13). Отдельные археологи выражали сомнение по поводу отождествления носителей таштыкской культуры с гяньгунями (*Вадецкая*, 1999. С. 178–181). Л. А. Боровкова по китайским источникам уточнила районы проживания динлинов и гяньгуней в хунно-сяньбийскую эпоху в пределах Восточного Туркестана (*Боровкова*, 1989. С. 62).

В начале I в. до н.э. динлины по-прежнему оставались в подчинении у хуннов. Вероятно, в таком же положении были и гяньгуни. По повелению хуннского шаньюя их правителем, «динлин-ваном», был назначен перебежчик из Китая Вэй Люй, происходивший из кочевников, «хусцев», находившихся в этот период в подчинении у империи Хань. В это же время попавший в плен китайский военачальник Ли Лин был принят на хуннскую службу и назначен «юсяо-ваном» (*Таскин*, 1973. С. 116). Енисейские кыргызы считали, что их правящий род происходит от этого пленного ханьского полководца. Члены династии Тан, возводившие свой род к Ли Гуанли, старшему родственнику Ли Лина, признавали эти родственные связи и даже пытались строить на этом союзные отношения с Кыргызским каганатом (*Худяков*, 2003. С. 176).

После распада хуннского объединения на две орды, одна из них двинулась на запад, в Восточный Туркестан. Во время этого похода хунны покорили несколько племен, среди которых были и гяньгуни. Во время похода хуннское войско пришло в места обитания усуней, которые находились в Притяньшанье. Через некоторое время хуннская орда шаньюя Чжичжи ушла на запад, где была разгромлена и прекратила свое существование (*Боровкова*, 1989. С. 61).

В источниках I–II вв. н.э. гяньгуни не упоминаются, но содержатся сведения об их северных соседях динлинах, которые были в числе племен, нападавших на северных хуннов в конце I в. н.э. (*Бичурин*, 1998. С. 129). В результате этого в 91 г. н.э. шаньюй северной хуннской орды «бежал, неизвестно куда», а степи Центральной Азии заняли сяньбийцы (*Бичурин*, 1998. С. 131, 153, 154, 157). Вновь о древних кыргызах-гяньгунях говорится в китайских источниках III в. н.э. «Владение Гяньгунь расположено северо-западнее Канцзюй. Отборного войска 30 тыс. человек. Следуют за скотом. (Там. – Ю.Х.) много соболей, есть хорошие лошади». Динлины в этот период были восточными соседями гяньгуней. В этом источнике впервые выделены две группы динлинов: северные и восточные (*Супруненко*, 1974. С. 237, 238). С первой половины I тыс. н.э. в китайских источниках выделяются западные «гаогюйские динлины» либо союз племен «гаогюй» (высокие телеги), которые в эпоху раннего Средневековья получают наименование конфедерации племен «теле» во главе с племенем уйгуров. В отличие от гаогюйцев, восточные динлины, жившие в восточных районах Центральной Азии, южнее Байкала, вошли в состав монголоязычных племен шивэй (*Таскин*, 1984. С. 139).

Во второй четверти I тыс. н.э. в состав «гаогюйских динлинов», населявших западные районы Центральной Азии, входило племя «хэвэй» – уйгуров. В середине I тыс. н.э. в состав этой группы племен входило племя «хэгу», иначе «цигу», «йегу», «гюйву», «гйегу» – древние кыргызы (*Супруненко*, 1974. С. 239). Именно к этому периоду могут относиться сведения о том, что гяньгуньские «жители перемешались с динлинами» (*Бичурин*, 1998. С. 358).

В это время племена гаогюйских динлинов часто воевали с жузянями за господство над Центральной Азией (*Таскин*, 1984. С. 269). В 411 г. н.э. жузяньский каган Хулюй «на севере покорил владения Хэвэй и Йегу», т.е.

уйгуров и кыргызов (*Бичурин*, 1998. С. 191). В этот период «древнее государство Гяньгунь» находилось на землях «от Хами на запад, от Харашара на север, подле Белых гор», которые, вероятнее всего, входили в систему Восточного Тянь-Шаня (*Бичурин*, 1998. С. 358). Судя по этим сведениям, до середины I тыс. н.э. древние кыргызы продолжали жить на территории Восточного Туркестана.

Судить о некоторых особенностях культуры кыргызов – гяньгуней можно ретроспективно по данным средневековых исторических и археологических источников. В китайских источниках подчеркивается сходство языка и культуры кыргызов и уйгуров (*Бичурин*, 1998. С. 358). Вероятно, уже в этот период древние кыргызы говорили на одном из тюркских наречий. При описании внешности енисейских кыргызов средневековые авторы отмечали их европеоидный облик (*Бичурин*, 1998. С. 359; *Кюннер*, 1961. С. 55). Скорее всего они существенно не отличались от древнего европеоидного населения Восточного Туркестана, например от тохаров, саков или усуней. Вероятно, с эпохи древности у енисейских кыргызов сохранился обычай татуировки или раскраски лица и тела, который был распространен у некоторых кочевников Саяно-Алтая скифского времени (*Полосьмак*, 2001. С. 233–235). По сведениям китайских источников, кыргызские мужчины «храбрые из них татуируют руки себе», а женщины после выхода замуж «татуируют себе шею» (*Бичурин*, 1998. С. 359). Для гяньгуней был характерен такой же комплекс предметов, как и для других кочевнических культур хунно-сяньбийского времени в Восточном Туркестане (*Худяков*, 1999. С. 152–159).

На рубеже эпохи раннего Средневековья кыргызы оказались в долине р. Енисей в Южной Сибири. Они мигрировали или были переселены в этот район жужанями во время жужаньско-гаогюйских войн в середине I тыс. н.э. из политических соображений. Древние тюрки были переселены жужанями из Турфана «по южную сторону Алтайских гор», а один из представителей тюркского правящего рода, под именем Цигу, т.е. «Кыргыз», стал править «между реками Афу и Гянь» Абаканом и Енисеем в Минусинской котловине (*Бичурин*, 1998. С. 225, 226).

Судя по источникам, с середины I тыс. н.э. кыргызы расселились по степным районам Минусинской котловины, в долинах Енисея и Абакана. На этих территориях, от Саянских гор до истоков Чулыма, распространены кыргызские могильники, включавшие монументальные курганы родовой знати *чаа-тасы*. Подобные курганы были окружены оградами из каменных плит и обставлены каменными стелами, на которых наносились тамги. Внутри оград чаа-тасов располагались могильные ямы, на дно которых помещались скопления жженных костей в кожаных, берестяных и деревянных емкостях и заупокойная пища, включавшая мясо овец, а также керамические сосуды, в числе которых были орнаментированные «кыргызские вазы». Среди кыргызских могильников имеются также небольшие каменные курганы рядовых номадов, содержащие характерные погребения по обряду кремации, захоронения детей и зависимого населения кыштымов по обряду ингумации. Кыргызская культура этой эпохи представлена временными летними и зимними поселениями, на площади которых обнаружены кострища, остатки металлургического производства. В VIII в. кыргызы освоили енисейский вариант древнетюркской рунической письменности, а правящая элита стала практиковать

обычай установки на курганах памятных стел с эпитафиями в честь погребенных правителей, военачальников и богатырей (*Кляшторный*, 2006. С. 340–342). Проживавшее здесь самодийское население таштыкской культуры было частично ассимилировано и вошло в состав кыргызов, а большинство оттеснено в соседние таежные и лесостепные районы. В государстве енисейских кыргызов эти племена, известные под названиями Дубо, Милигэ, Эчжи, оказались на положении вассалов – кыштымов. Кыргызская знать *беги* взимала с кыштымов дань, захватывала и использовала для работы в кочевом хозяйстве (*Бичурин*, 1998. С. 362).

В середине VI в. н.э., после разгрома Жужаньского каганата древними тюрками, енисейские кыргызы добились независимости от своих прежних сюзеренов – жужанских каганов. Впоследствии кыргызский правитель согласился признать себя вассалом тюркского кагана. Енисейские кыргызы стали поставлять тюркам в качестве дани «оружие, крайне острое» (*Бичурин*, 1998. С. 360). Вероятно, тюрки захватывали также в плен людей, проживавших в кыргызских землях. Известно, что в 569 г. правитель западного крыла Первого Тюркского каганата подарил приехавшему к нему с визитом византийскому послу пленницу «из народа кыргыз» (*Худяков*, 1995. С. 60). В 572 г. «северные земли», в том числе населенные кыргызами, были выделены в удел тюркскому принцу (*Гумилев*, 1993. С. 54). В ходе династических распрей в Первом Тюркском каганате в 581 г. кыргызы смогли освободиться от власти древних тюрков. В 583 г. «цигу» – кыргызы не только «властвовали к северу» от тюрков, но строили планы «отомстить» древним тюркам, начав военные действия в Центральной Азии (*Худяков*, 1995. С. 52). После крушения Первого Тюркского и Восточного Тюркского каганатов, в 629 г. енисейские кыргызы попали в зависимость от правителей Телесского каганата, возглавляемого племенем Сейяньто (*Бичурин*, 1998. 362). Однако уже в 632 г. кыргызское государство вновь обрело самостоятельность. В этом году китайский император Тайцзун из династии Тан отправил своего посланника в кыргызское государство. Ответное кыргызское посольство прибыло в империю Тан только через 11 лет, в 643 г. Послы привезли в дар императору ценные подарки, среди которых были собольи шубы и шкуры (*Кюннер*, 1961. С. 56). Еще через пять лет в Китай приехал с визитом сам правитель кыргызского государства на Енисее, «Сылифа» – эльтебер Шибокюй Ачжань. Во время торжественного приема кыргызский правитель захмелел и «изъявил желание держать Хубань», т.е. стать вассалом китайского императора (*Бичурин*, 1998. С. 363). Император Тайцзун был оскорблен поведением гостя из далекой северной страны, но предпочел сохранить с кыргызским государством дружеские отношения. В соответствии с китайской традицией, он переименовал кыргызские владения «областью Гянь-Гунь», а кыргызский эльтебер получил китайский военный чин и титул «главноначальствующего» своей страной (*Бичурин*, 1998. С. 363). Эти почетные грамоты и титулы не ставили кыргызское государство в реальную зависимость от империи Тан. Власть кыргызского эльтебера опиралась на административный аппарат, который состоял из трех «министров».

После того, как восставшие против китайцев восточные тюрки восстановили свое государство, енисейские кыргызы оказались в числе их серьезных противников. Они присоединились к коалиции кочевых племен, поддерживаемых империей Тан. Вслед за этим восточные тюрки разгромили телесцев во

главе с Баз-каганом, и тогда именно кыргызский каган Барс-бег стал их главным противником в Центральной Азии. В 693 г. войско восточных тюрков во главе с Капаган-каганом совершило военный поход против кыргызов, но не смогло их разгромить. После этого восточные тюрки предпочли заключить с кыргызами династийный союз, выдав замуж за кыргызского кагана Барс-бега племянницу Капаган-кагана (Малов, 1951. С. 38). Барс-бег добился от восточных тюрков признания за ним каганского титула и заключения династийного союза, при этом он не был ограничен во внешней политике. В 707, 709 и 711 гг. он направлял в Китай кыргызские посольства, хотя восточные тюрки в эти годы вели войны с китайцами. По представлениям восточных тюрков, в это время правители кыргызов, табгачей (китайцев) и тюргешей объединились против тюркского кагана и готовы уничтожить его. Войско восточных тюрков внезапно напало на кыргызов и нанесло им сильное поражение в Черни Сунга, на юге Минусинской котловины. Каган Барс-бег погиб; камень, символизирующий этого кыргызского кагана, был поставлен на поминальном комплексе, возведенном в честь Капаган-кагана (Малов, 1951. С. 39, 41). На его кургане, в месте захоронения в окрестностях озера Алтын-Кель, была установлена памятная стела с надписью (Кляшторный, 2006. С. 340).

Минусинская котловина была фактически завоевана восточными тюрками. На территории долины Среднего Енисея получили распространение их памятники: поминальные комплексы знати, каменные изваяния и захоронения с конем (Худяков, 1979. С. 206). Однако Кыргызский каганат сумел сохранить определенную самостоятельность. В 722–724 гг. его посольства трижды приезжали ко двору китайского императора, кыргызские послы Цзюйли Пиньхэчжун Сыгинь и Исибо Биши Сыгинь были удостоены почетных китайских титулов (Супруненко, 1974. С. 241). В 751 г. кыргызы одновременно с чиками, огузами и карлуками выступили против экспансии уйгуров, провозгласивших создание Уйгурского каганата. Уйгурам удалось разбить «летучие отряды» кыргызов, а затем победить карлуков (Худяков, 1980. С. 153). В 758 г., по сведениям уйгуров, они «завоевали» государство енисейских кыргызов, после чего кыргызские послы «уже не могли проникнуть» в Китай (Бичурин, 1998. С. 363). Вероятно, кыргызы попали в зависимость от уйгурских каганов, но их государственность не была ликвидирована. Все же правитель государства кыргызов был вынужден отказаться от титула «каган» и получил новый титул «Пицьсье Тунгье Гинь», или «Пицьсье-тегин», т.е. не самостоятельный государь, а принц (Бичурин, 1998. С. 363). В 795 г. к власти пришел каган Кутлуг из племени эдизов, отстранивший от власти представителей каганского рода. Кыргызы не признали нового кагана и восстали (Худяков, 1978. С. 137), однако уйгуры одержали победу над восставшими кыргызами, правитель которых был вынужден вновь отказаться от титула «каган» и принять титул «Ажо» (Бичурин, 1998. С. 360). Вероятно, этот титул, который был характерен только для енисейских кыргызов, соответствовал эльтеберу – правителю отдельного владения, не претендовавшему на верховного правителя всей Центральной Азии.

На протяжении VI–VIII вв., когда кыргызское государство существовало только на территории Минусинской котловины, приходилось постоянно отстаивать свою независимость от ведущих военных держав: каганатов жужаней, древних тюрков, сейяньто и уйгуров. Военные коалиции, в которые вступали кыргызы, были ориентированы на противостояние наиболее мощному противнику

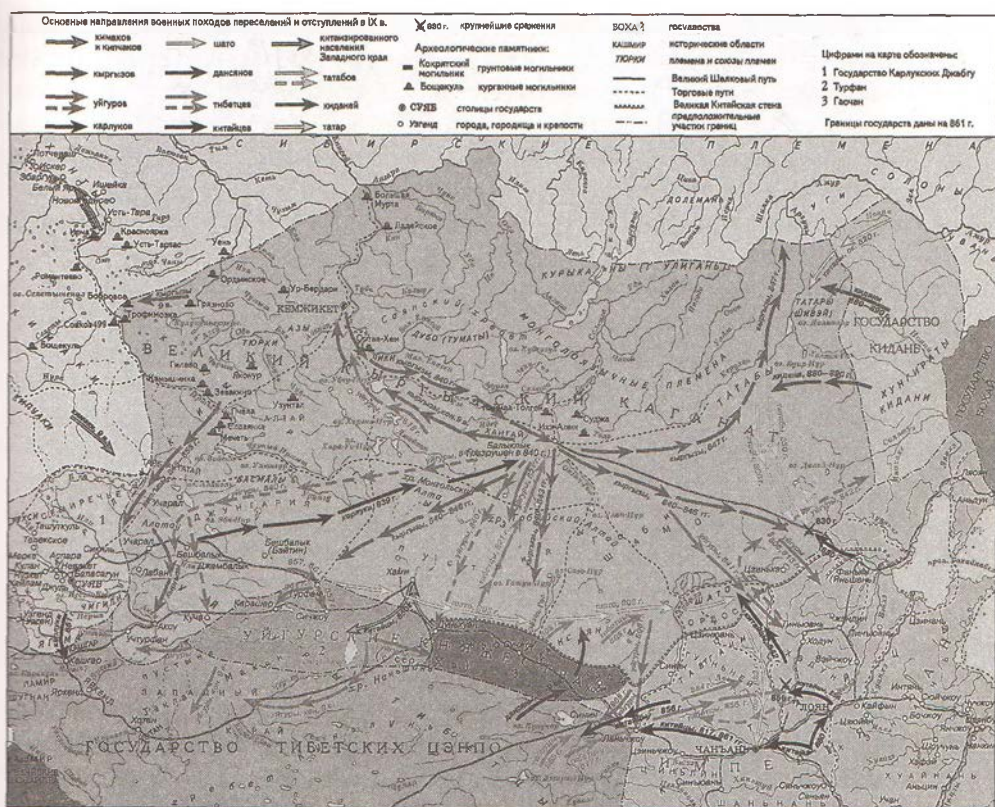
в кочевом мире. В то же время им удавалось держать в подчинении зависимые племена кыштымов, которые населяли некоторые районы долины Среднего Енисея. Попытка заключить династийный союз с правящим родом восточных тюрок Ашина не смогла предотвратить тюркского завоевания Минусинской котловины. Крушение Второго Восточного Тюркского каганата сделало минусинских кок-тюрок, оставшихся проживать на территории кыргызского государства, его естественными союзниками. Китайские власти в этот период стремились установить с кыргызами союзные, но не равные, а вассальные отношения.

В VI–VIII вв. Минусинская котловина была важным центром железодельного производства для кочевников, которым поставлялись оружие и железные изделия. По земле кыргызов проходило ответвление Великого шелкового пути из Китая, Восточного Туркестана и Средней Азии, по которому согдийские купцы доставляли шелк и другие товары, а вывозили из Южной Сибири меха пушных зверей, древесину и бивни мамонта.

В 820 г. кыргызы вновь восстали против уйгурского господства – правитель Ажо объявил себя каганом, свою мать, происходившую из правящего рода тюркешей, – вдовствующей хатун, а свою жену, дочь правителя карлуков – хатун, заявив тем самым о своем равном положении с уйгурским каганом. Это означало претензию на верховную власть в Центральной Азии. В ответ уйгурский каган послал министра с войском, но тот не имел успеха (*Бичурин*, 1998. С. 363). Кыргызы тяготились зависимостью от уйгуров и готовились к борьбе за самостоятельность. Ажо заключил династийный союз с правителями карлуков, враждовавших с уйгурами.

В Кыргызском каганате был создан разветвленный административный аппарат и утверждена азиатская десятичная система войска и народа, позволившая мобилизовать все силы для борьбы с уйгурами (*Худяков*, 1980. С. 134, 135, 140, 141). Почти одновременно против уйгуров выступили тибетцы. Можно полагать, что их действия были предварительно согласованы. Уйгурские каганы были вынуждены одновременно вести войну на двух направлениях, они целых 20 лет продолжали войну с енисейскими кыргызами. Постепенно преимущество в военных действиях в Саяно-Алтае перешло на сторону последних. Военные неудачи усилили нестабильность власти в Уйгурском каганате. После очередного военного переворота в столице Орду-Балыке в 839 г. командующий уйгурской армией, полководец Гюйлу Мохэ, перешел со всей своей армией на сторону кыргызов. В 840 г. в под стенами цитадели уйгурской столицы кыргызское войско нанесло полное поражение уйгурам. Кыргызский каган «под личным предводительством предал огню ханское стойбище и жилище царевны», «забрал все его сокровища и в плен взял Тхай-хо царевну». Посчитав, что разгром уйгурского государства закончен, он «перенес свое пребывание на южную сторону гор Лао-Шань» в северо-западную Монголию (*Бичурин*, 1998. С. 364).

В 843 г. кыргызские войска совершили поход вслед за уйгурами, достигли новых районов их расселения на территории Восточного Туркестана. В результате этих походов границы Кыргызского каганата были расширены на всю Центральную Азию от Алтая и Верхнего Прииртышья до Восточного Забайкалья, и от Южной Сибири, Приалашанья, Восточного Тянь-Шаня и Ордоса. В 847 г. умер кыргызский каган, одержавший победу над уйгурами, имя которого не сохранилось в письменных исторических источниках. Он известен только по китайскому титулу, которым наградил его китайский император Цзун-ин Хюн-ву

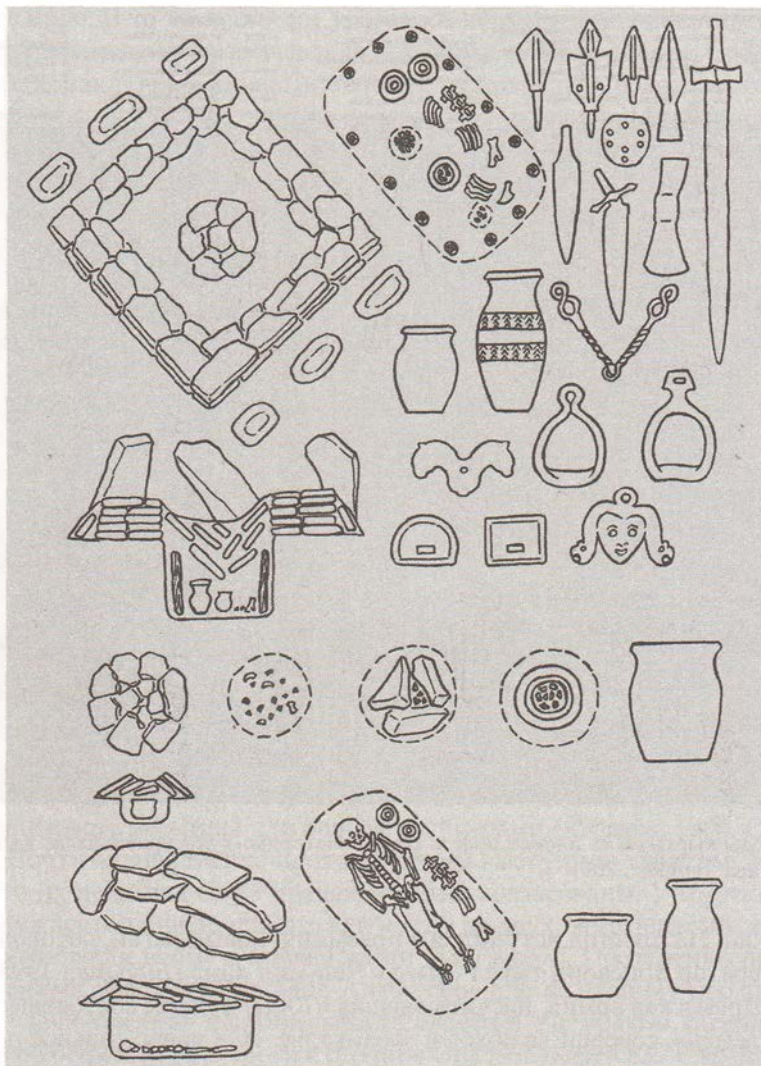


Карта. Походы кыргызских племен в IX в. Из кн.: Историко-культурный атлас Кыргызстана. Довер; Москва; Бишкек, 2001

Чен-мин хан. На престол вступил его преемник, новый каган, которому китайский император присвоил титул «Ин-ву Чен-мин хан» (Бичурин, 1998. С. 365). В 848 г. кыргызская армия, насчитывавшая «70000 войска, состоявшего из различных племен», совершила поход в Забайкалье. «Он нанес сильное поражение народу шивэй, затем собрал всех уйгуров, находившихся у шивэй, и вернул их на север от Гоби» (Малявкин, 1974. С. 30). Остатки уцелевших уйгуров из этой группы бежали в Восточный Туркестан и присоединились к своим соплеменникам.

В конце IX в. кыргызские войска возобновили активные военные действия в Восточном Туркестане, заняли города Пенчул и Аксу и дошли до Кашгара (Бартольд, 1963. С. 492).

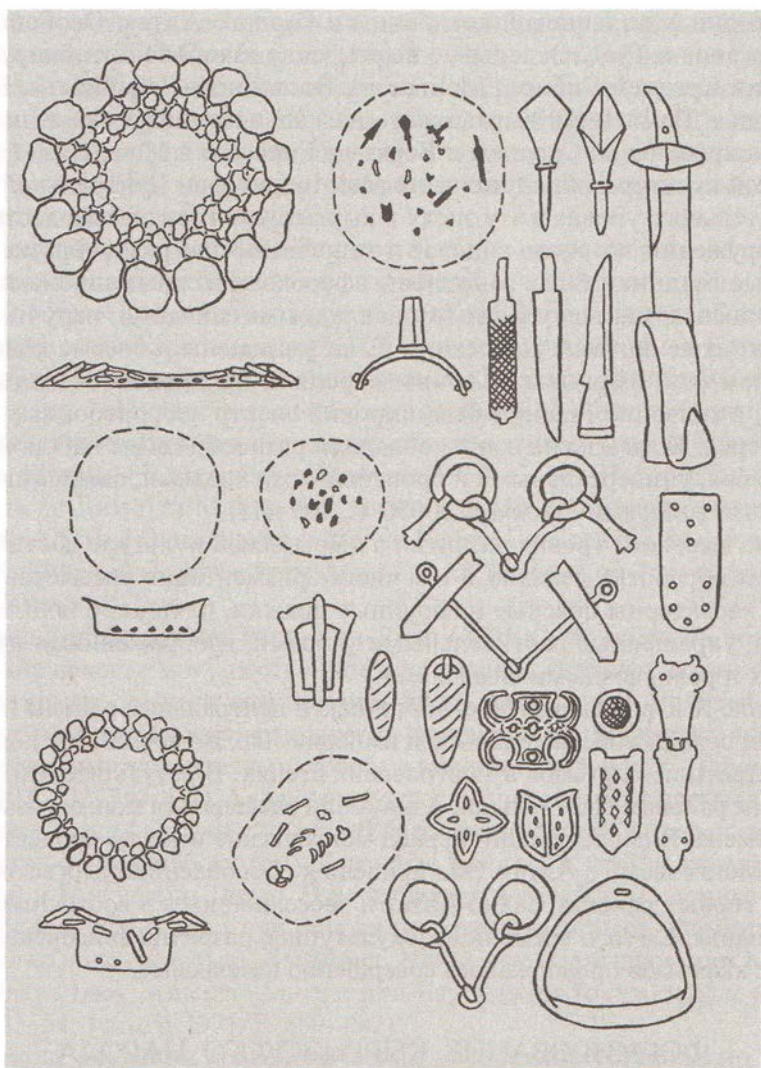
Период IX–X вв. в истории Кыргызского каганата получил справедливое историческое название «Кыргызское великодержавие» (Бартольд, 1963. С. 489). Впервые в истории Центрально-Азиатского региона сравнительно небольшой по численности тюркоязычный кочевой народ, обитавший на удаленной северной периферии, в Минусинской котловине, смог одержать убедительную военную победу над более многочисленными уйгурами и другими телесскими племенами, населявшими все обширные степные территории, до границ Китая и Восточного Туркестана. Однако начавшиеся массовые миграции телесских племен с мест своего прежнего проживания представляли



Культура енисейских кыргызов в VI–VIII вв.

большую угрозу для будущего кыргызской государственности на завоеванной территории. В результате этих переселений степи Монголии могли почти полностью остаться без своего прежнего кочевого населения. Именно такое положение вынудило кыргызских каганов посылать свои войска в погоню за бежавшими уйгурами и другими телесскими племенами к восточным и южным окраинам Центрально-Азиатского региона. Осуществить планы возвращения бежавших уйгуров и телесцев кыргызским правителям в полной мере не удалось. Цели войны, которую вели кыргызы в течение IX–X вв., можно считать традиционными для правителей всех кочевых государств, претендующих на господство в Центрально-Азиатском регионе. Главной из них являлось подчинение всех кочевых племен и тем самым значительное увеличение численности подвластного населения и своего войска. Второй важной целью





Культура енисейских кыргызов в XI–XIV вв.

являлось завладение городами на трассе Великого шелкового пути в Восточном Туркестане. Третьей целью было установление прямых дипломатических и торговых контактов с китайской империей Тан. Реализовать все эти цели на достаточно длительный период в полной мере не удалось. Все же на протяжении около 80 лет, с середины IX до первой четверти X в., Кыргызский каганат оставался ведущим кочевым государством в Центральной Азии.

Эпоха «Кыргызского великодержавия» стала временем наибольшего распространения и расцвета культуры средневековых кыргызов. Памятники их культуры – курганы с округлыми и кольцевыми каменными насыпями, рядом с которыми установлены каменные стелы с родовыми тамговыми знаками и руническими надписями-эпитафиями, под ними в неглубоких ямках и на горизонте захоронены кремнированные останки умерших, – распространены

на территории Минусинской котловины и Горного Алтая. Особенно много таких курганов в Туве. Отдельные кыргызские захоронения обнаружены на территории Средней Сибири, Монголии, Восточного Забайкалья, Верхнего Прииртышья. Памятники кыргызского наскального искусства и письменности зафиксированы на Среднем и Верхнем Енисее и в Монголии. Предметы кыргызской культуры обнаружены на всей территории Центральной Азии.

Значительного уровня в эту эпоху в кыргызском государстве достигло развитие вооружения, возросло видовое и типологическое разнообразие оружия. Панцирные всадники были защищены сфероконическими шлемами, ламеллярными доспехами, дополненными накладными щитками, наручьями и поножами, а также щитами. Доспехами были защищены и боевые кони. В дистанционном бою кыргызские воины стреляли из сложносоставных луков стрелами, в колчанном наборе был широкий спектр небронебойных и бронебойных стрел. Кыргызские воины обладали разнообразным набором оружия ближнего боя, универсальными и бронебойными копьями, палашами и саблями, боевыми топорами (Худяков, 2003б. С. 109–111).

Весьма высокого уровня развития в кыргызской культуре достигла художественная обработка металла, в том числе орнаментация предметов торевтики. Были характерны поясные и сбруйные пряжки, бляшки, бляхи, накладки и обоймы, украшенные растительными узорами, изображениями птиц, рыб, животных и религиозными символами.

В начале X в. в Приалашанье, восточные и центральные районы Монголии совершили походы войска киданьской империи Ляо. Во время этих походов они уже не встретили кыргызов в монгольских степях. В результате этих походов по степным районам Центральной Азии стали расселяться монголоязычные кочевые племена. В последующий период монгольские номады продвинулись на запад до Монгольского Алтая. Это привело к обособлению кыргызов, проживавших в горных районах Саяно-Алтая и расселившихся в восточных районах Притяньшанья. С этого времени этнокультурное развитие енисейских и тяньшаньских кыргызов продолжалось совершенно независимо.

## ФОРМИРОВАНИЕ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА В IX–XVIII ВЕКАХ

### *Этнические процессы в Южной Сибири в IX–XII веках*

После разгрома Уйгурского каганата Государством енисейских кыргызов в 840 г. отмечается разнонаправленное движение последних на просторах Центральной Азии. Их расселение в Северо-Западной Монголии, Туве, на Алтае и Джунгарии было обусловлено прежде всего политическими причинами, а именно – покорением уйгуров. Преследуя отступающих уйгуров, кыргызы в 841–848 гг. проникают в Прибайкалье на востоке и в Восточный Туркестан на юго-западе.

Однако уже в начале X в. наблюдается постепенное сужение территории государства енисейских кыргызов в Центральной Азии и возвращение кыргызских племен в привычные для них горно-лесные районы Саяно-Алтая. Несмотря на кратковременное господство, енисейские кыргызы по всей

обширной территории своего расселения оставили характерные археологические памятники. Д. Г. Савинов выделяет *минусинский, тувинский, красноярско-канский, прибайкальский, алтайский и восточно-казахстанский* локальные варианты их культуры в IX–X вв. (Савинов, 1984. С. 89–97). Эти выводы согласуются со сведениями письменных источников, что позволяет говорить о том, что уже вскоре после своего образования Кыргызский каганат распался на шесть отдельных княжеств.

Хронологически наиболее близкое к эпохе «кыргызского великодержавия» анонимное географическое сочинение X в. «Худуд ал-алам» (Hudud al-alam...) сообщает о существовании по крайней мере четырех обособленных друг от друга областях кыргызов – Кыргыз, Фури, Кесим и Каркар(а)хан. Автор другого географического сочинения «Нузхат ал-муштак» ал-Идриси (XII в.) наряду с государством кыргызов говорит и об области Гиргир, этот топоним является несколько видоизмененным вариантом упомянутого в «Худуд ал-алам» названия Каркарахан (Кумекоев, 1972. С. 66). Историк монгольской эпохи Ала ад-Дин Ата Малик Джувейни в своем сочинении «Тарих-и Джахангушай» (XIII в.) повествует о стране Кыргыз и Селенга, что соответствует области Фури в «Худуд ал-алам» и области Баргуджин-Токум, упомянутой в труде Рашид ад-Дина.

Согласно информации Рашид ад-Дина (XIV в.), ко времени возвышения Чингисхана некогда могущественное государство енисейских кыргызов уже не существовало, от него сохранились лишь небольшие в политическом отношении самостоятельные, фактически независимые княжества, возглавляемые суверенными правителями, которые носили титул «инал» (Рашид ад-Дин, 1952. С. 102, 122, 150, 151). Характеризуя состояние страны кыргызов в указанный период, Рашид ад-Дин упоминает названия областей и княжеств, которые по традиции относились к этому Каганату: Кыргыз, Кэм-Кэмджиут, Алакчин (Алафхин) и Баргуджин-Токум. В то же время в китайской хронике монгольского периода «Юань ши» при описании страны кыргызов упоминаются области Цилицзисы (Кыргыз), Ханьхэна, Кяньчжоу (Цяньчжоу или Кэм-Кэмджиут), Иланьчжоу, Анкэла (Ангара или Баргуджин-Токум) и Усы (Кычанов, 2003. С. 53–54; Vasary, 1971. P. 469–482).

На основе изучения археологических материалов установлено, что в каждом из локальных вариантов комплекс материальной культуры кыргызов под влиянием окружающих народов формировался по-разному (Кляшторный, Савинов, 2005. С. 265). Процессы этнической консолидации вокруг кыргызских племен шли более интенсивно, вероятно, на западе страны, где попавшие под их власть близкородственные им тюркоязычные племена Алтая и Прииртышья относительно быстро смешивались с племенем-гегемоном.

С возвышением Кыргызского каганата в середине IX в. связана возможность переселения части енисейских кыргызов на Тянь-Шань, которое, по мнению ряда исследователей, сыграло решающую роль в формировании этноса. Однако специалисты связывают появление кыргызов на Восточном Тянь-Шане в то время с военным походом, а не миграцией этноса (Кляшторный, Савинов, 2005. С. 265).

Поэтому в «Диван лугат-ат тюрк» Махмуда Кашгари, где имеется подробная и самая достоверная информация о расселении тюркских племен в этом регионе в XI в., мы не находим упоминаний о компактных группах кыргызов



Кёк-Сай. Камни с рисунками всадника с птицей  
и тюркскими надписями  
Собиратель К. Ш. Табалдиев



Кёк-Сай. Наскальная композиция и надпись «Мое геройское имя Адык. Я из племени Он Ок. А...»

Собиратель К. Ш. Табалдиев

на Тянь-Шане и в Семиречье. Автор локализует их рядом с племенем ябаку, которое проживало на берегу реки Ямар (Катунь), расположенной в пределах Алтая (Мокеев, 2010. С. 58–67).

Сравнение сведений письменных источников с данными археологии, этнографии и лингвистики показывает, что часть енисейских кыргызов в результате расширения территории своего каганата во второй половине IX в. расселилась на Алтае и в Прииртышье. Затем в течение двух-трех столетий там шли процессы взаимодействия и интеграции между пришлыми племенами енисейских кыргызов и кимакско-кипчакским, а также и тогуз-огузским населением. Результаты этого отражены у автора XI в. Гардизи. В своем сочинении «Зайн ал-ахбар» он рассказывает, что глава кыргызов прибыл в некую местность, расположенную между владениями кимаков и тогуз-гузов. Хан тогуз-гузов поссорился со своим племенем, поэтому гузы постепенно стали переходить к этому неверному. Он ко всем относился благосклонно и оказывал им милость, так что вскоре их собралось множество. Впоследствии тому племени, которое собралось около него, он дал имя кыргыз (Бартольд 1973. С. 46, 47). В этом предании обращают на себя внимание мотивы о формировании кыргызской этнической общности внутри кимакского племенного союза и одновременно об этнических связях кыргызских племен с тогуз-гузами. Подобная этнополитическая ситуация в южной Сибири возникла во второй половине IX в., когда произошло возвышение Кыргызского каганата и его границы

одновременно тесно соприкасались с пределами кимаков и уйгуров (тогуз-гузов). По заключению археологов, западные и северные склоны Горного Алтая служили политическими границами Каганата с Кимакским государством, а также этническим барьером между кыргызами и кимаками (Савинов, 1984. С. 106).

Известие Гардизи о происхождении кыргызов в результате их смешения с тогуз-гузами (уйгурами) и кимаками в какой-то мере отражает реальную картину этнических процессов среди тюркских племен южной Сибири и Центральной Азии, протекавших после установления господства над этим обширным регионом Кыргызского каганата. Очевидно, в данном случае речь идет о формировании новой этнической общности на Алтае и Прииртышье, которая сложилась в результате консолидации местных племен кимакско-кипчакского и тогуз-огузского (уйгурского) происхождения вокруг пришлых кыргызов.

Если после крушения Уйгурского каганата в 840 г. в Северо-Восточной Монголии и Туве не было серьезных политических препятствий для интеграции оставшихся частей тогуз-огузов (уйгуров) вокруг кыргызов, то на западных границах Каганата еще некоторое время существовало достаточно сильное Государство кимаков. По свидетельству ал-Идриси, соперничество царя кимаков с карлуками и кыргызами, правители которых тоже именовали себя каганами и так же претендовали на «уйгурское наследство», было весьма острым (Кляшторный, Савинов, 2005. С. 120). Однако в конце X в. или начале XI в., после гибели Кимакского государства в результате очередной мощной волны миграции племен в Великой степи, часть кимакских племен Алтая и Прииртышья, пришедшая в движение из-за давления на них со стороны киданей, также попадает в зависимость от кыргызов.

Значение и политическая роль енисейских кыргызов в формировании новой этнической общности на Алтае и в Прииртышье отражены в «Табай ал-хайаван» ал-Марвази (XII в.), «Нузхат ал-муштак» ал-Идриси (XII в.) и «Бехджатат-таварих» Шукраллаха (XV в.). По сведениям указанных источников, обряд трупосожжения, первоначально характерный только для енисейских кыргызов, после установления их политического господства над кимакско-кипчакскими и другими тюркоязычными племенами Алтая и Прииртышья стал распространяться и среди этих племен (Minorsky, 1942. P. 32, 108, 109; Кумекоев, 1972. С. 109; Бехджатат-таварих. С. 785. Л. 296-30а).

Этнокультурные связи между кыргызами и кипчаками оказали влияние на формирование *восточно-казахстанского* варианта материальной культуры кыргызов. В территориальном отношении он ограничивается регионом Верхнего Прииртышья, а на юге достигает Джунгарского Алатау, на что указывают предметы сопроводительного инвентаря из погребений около города Текели (Савинов, 1984. С. 93, 94). Материалы курганов могильника Зевакино с погребениями по обряду кремации свидетельствуют о взаимодействии местных кимакских и пришлых кыргызских племен, которые заняли здесь господствующее положение (Археологические памятники. 1987. С. 243-246).

Исследования сибирских археологов ряда могильников Юго-Западного Алтая также показали, что в IX-X вв. енисейские кыргызы не только проникали в южные и западные районы Алтая, но и интенсивно смешивались с местными кимакскими и другими тюркскими племенами (Алехин, 1985. С. 190). В результате происходило сближение культур тюркских племен Алтая и пришлых кыргызов: многочисленные памятники свидетельствуют о серьезных

изменениях в материальной культуре местного населения, которое восприняло элементы зооморфных и растительных орнаментов «кыргызского» стиля, что связано с появлением на Алтае третьего этапа курайской культуры (Савинов, 1984. С. 67; Тишкин, 2007. С. 7).

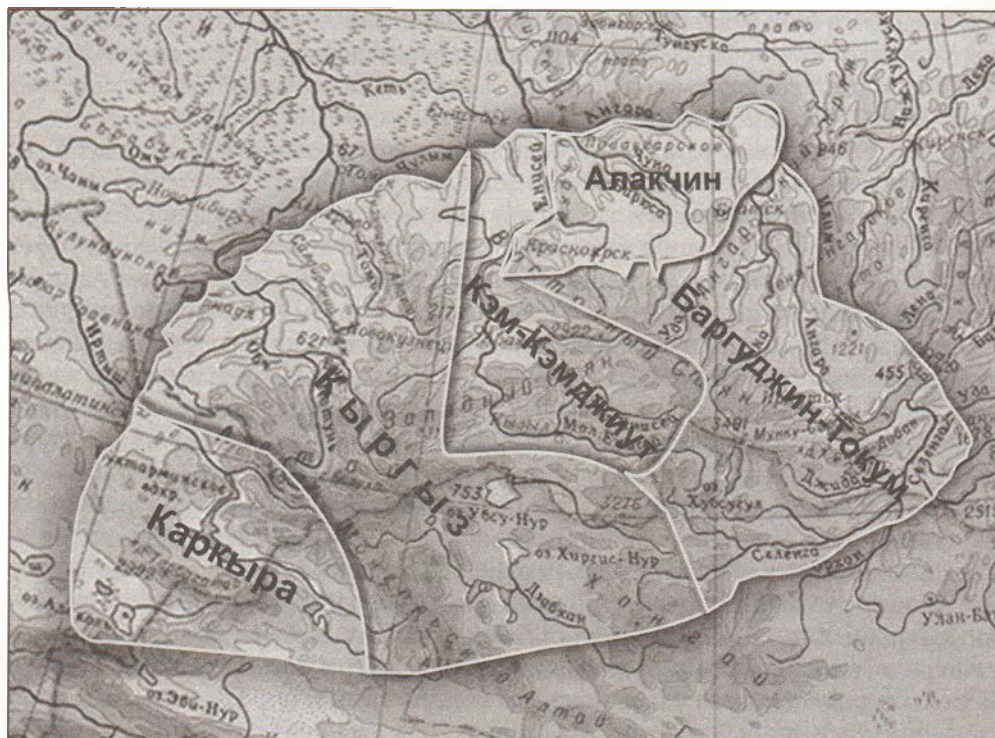
В этот же период установились весьма тесные контакты кыргызов с тогуз-огузскими или уйгурскими племенами Тувы, Монголии и Восточного Туркестана. Для расширения экспансии на просторах Центральной Азии кыргызские каганы после победы над уйгурами в 840 г. последовательно переносили свои ставки от северных подножий Саянских гор в южном направлении: сначала на южную сторону Танну-Ола, а затем в город Кемиджикет, Центральная Тува, где преимущественно проживали тогуз-огузские (уйгурские) племена (Сердобов, 1971. С. 102). Представляется, что изложенная выше легенда Гардизи о приезде главаря кыргызов в регион расселения кимаков и тогуз-огузов является отголоском именно этих политических акций кыргызских каганов.

По сведениям китайских источников, значительная часть уйгуров после падения своего государства в Монголии, спасаясь от преследования кыргызских войск, вынуждена была бежать в другие регионы (Малявкин, 1972. С. 29–35). Однако некоторые группы уйгуров продолжали жить на территории Тувы и Монголии. Они хотя и восприняли обычаи кыргызов, но сумели сохранить свои родовые имена: *ондар-уйгур*, *сарыглар* и другие (Кызласов, 1969. С. 125). Вероятно, аналогичная судьба постигла и другую группу уйгуров, которая, по сведениям Абулгази Бахадур-хана, после падения Уйгурского каганата ушла на северо-запад и поселилась в лесных районах Верхнего Иртыша (Кляшторный, Савинов, 2005. С. 279).

Поэтому намеки Гардизи на присоединение отколовшихся от своего правителя тогуз-огузов к предводителю кыргызов в целом правдоподобны и отражают результаты этнических процессов на территории Тувы, Алтая и Прииртышья в IX–X вв. Материалы этнографии также показывают наличие генетических связей ряда кыргызских этнонимов с этнической номенклатурой древнетюркских конфедераций племен теле и тогуз-огуз (Абрамзон, 1971. С. 52–55). Очевидную связь древнетюркских этнонимов тоолес и тардуш с аналогичными родоплеменными названиями кыргызов отмечает и венгерский тюрколог К. Цегледи (Czegledy, 1972. P. 278).

В процессе смешения енисейских кыргызов с местными кимакско-кипчакскими и тогуз-огузскими племенами пришлые племена адаптировались в новой среде. Очевидно, местное население Алтая и Прииртышья восприняло самоназвание господствующей племенной группы, т.е. кыргызов, которое с момента образования каганата превратилось в политоним. Сообщение Гардизи о том, что «тому племени, которое собралось вокруг него, он дал имя кыргыз», свидетельствует о переносе этнонима «кыргыз» в иную этническую среду и превращение его в политоним.

Таким образом, еще до монгольского завоевания название «кыргыз» маркировало разнородную группу в основном кимакско-кипчакских и части тогуз-огузских племен Алтая и Прииртышья, постепенно становившихся новой этнической общностью вокруг пришлых енисейских кыргызов. Поэтому есть полное основание полагать, что далеким отзвуком начавшихся изменений на северо-восточной границе информационной ойкумены мусульманского мира



Карта. Примерные границы этнополитических областей кыргызского каганата во второй половине IX – начале XIII в.

Автор А. М. Мокеев

является зафиксированная Гардизи легенда о кимацком и токуз-огузском вкладе в формирование кыргызской этнической общности на Иртышском рубеже Кыргызского каганата.

Роль и значение алтае-телесских племен в становлении кыргызского народа отразились в его генеалогии, где мифическим предком всех кыргызских племен Тянь-Шаня является Долон-бий (*Абрамзон, 1971. С. 37, 38*). Этот антропоним тесно связан с названием тувинского племени *долаан*, которое в свою очередь восходит к названию древних племен теле (*Сердобов, 1971. С. 86*). При этом сама культура енисейских кыргызов претерпела определенные изменения под влиянием местных племен. Именно алтайский и восточно-казахстанский варианты имеют непосредственное отношение к материальной культуре тяньшаньских кыргызов (*Савинов, 1984. С. 89–97; Савинов, 1989. С. 81–84*). Эти выводы Д. Г. Савинова практически полностью согласуются с данными письменных источников истории кыргызского языка, этнографических и фольклорных материалов.

Влияние кипчакской культуры прослеживается в предметах искусства кыргызов (*Иванов, 1959. С. 59–65*). Наличие глубоких этногенетических связей между современными кыргызами и алтайцами получило подтверждение и в исследованиях музыковедов В. Виноградова и Ч. Т. Уметалиевой-Баялиевой, по мнению которых народная музыка тех и других семиступенна, диатонична (*Виноградов, 1958. С. 23; Уметалиева-Баялиева, 2008. С. 94, 95, 119,*



135–137, 208). Тюркологи и этнографы также отмечают генетическое сходство традиционного календаря кыргызов, основанного на счете по Плеядам, с аналогичным календарем горных алтайцев и барабинских татар Сибири (*Bazin*, 1991. P. 522).

Приведенные данные археологии, этнографии, искусства и свидетельства письменных источников подтверждаются и лингвистами. По заключению специалистов, именно на Алтае произошло формирование средне-кыргызского языка, носители которого в XV в. переселились на Тянь-Шань, где завершился процесс сложения нового кыргызского языка (*Тенишев*, 1989. С. 10, 16; *Тенишев*, 1997. С. 28; *Орузбаева*, 2004. С. 121).

Таким образом, к началу XIII в. в алтайских степях Обь-Иртышского междуречья и в предгорьях Тарбагатай Юго-Восточного Казахстана уже более 200 лет существовала группа кимакско-кипчакских и токуз-огузских (уйгурских) племен, которая консолидировалась вокруг пришлых енисейских кыргызов и восприняла самоназвание «кыргызы». Эта новая этническая группа алтайских кыргызов унаследовала от енисейских кыргызов не только самоназвание, но и значительные элементы материальной и духовной культуры. Одним из ключевых элементов духовной культуры является общий миф о происхождении народа от потомков 40 девушек, который закреплен в китайской хронике XV в. «Юань ши» (*Кычанов*, 1963. С. 59). Эта легендарная информация «Юань ши» является пока единственным свидетельством письменных источников об общности происхождения предков современного кыргызского народа и древних кыргызов Енисея и Алтая.

### *Этнополитические связи алтайских кыргызов в XIII–XV веках*

В изучении этнополитической истории Южной Сибири начала XIII в. важное место занимает вопрос о покорении Чингисханом кыргызов и лесных народов Южной Сибири. Однако проблемы взаимоотношений между монголами и кыргызами указанного периода в научной литературе остаются еще недостаточно разработанными в силу фрагментарности и противоречивости источников. Изучение этого вопроса до сих пор основывается лишь на сведениях «Сокровенного сказания», «Джамиат-таварих» Рашид ад-Дина и «Юань ши» (*Бартольд*, 1963. С. 505–508; *Кызласов*, 1969. С. 131–138; *Худяков*, 1986. С. 72–75). Как показывают недавно обнаруженные сообщения «Мукаддима-йи Зафар-наме», вопреки устоявшемуся в исторической науке положению о мирном характере покорения кыргызов Чингисхану, кыргызские князья *иналы* вынуждены были выразить покорность только в результате кровопролитного сражения, когда убедились, что их силы явно недостаточны для отражения монголов (*Мокеев*, 2010. С. 85–90; *Мукаддима-йи Зафар-наме*. С. 393. Л. 276–47а). По другому сообщению «Мукаддима-йи Зафар-наме», алтайские кыргызы подняли восстание против монгольского ига в ходе похода монгольских войск против государства Хорезмшахов осенью 1219 г. Чингисхан вынужден был отправить карательный отряд для его подавления, так как оно могло перекинуться и в другие регионы Южной Сибири (*Мокеев*, 2010. С. 82–91). Таким образом, кыргызские военачальники, в отличие от правителей уйгуров, карлуков и других вассалов

Чингисхана, не принимали активного участия в походе монгольских войск на Среднюю Азию в 1219 г., за что сами были жестоко наказаны войсками Джучи – старшего сына Чингисхана.

Кыргызы представляли серьезную угрозу безопасности Юаньской династии на северных и северо-западных границах империи. В результате карательных операций войск хана Хубилая енисейские и алтайские кыргызы были разделены и рассредоточены путем переселения их в северо-восточные районы Монголии, Китая и Маньчжурии (Кычанов, 2003. С. 237–240). Очевидно, впоследствии эти группы были ассимилированы численно преобладающим местным населением указанных районов и влились в состав монгольского и китайского народов. Враждебная политика Юаньской династии в отношении алтайских кыргызов заставила их ориентироваться на государство Хайду, а после его распада в первой половине XIV в. – на государство Моголистан.

После покорения кыргызов монголами изменился не только статус их княжеств, но и была преобразована государственно-административная система в соответствии с военно-политическими интересами государства Чингисхана. В ходе военных походов в страну кыргызов, а также насильственных депортаций их наиболее непокорной части, монголы полностью истребили политическую элиту енисейских и алтайских кыргызов – *иналов*, которые были носителями древней традиции государственности.

Одним из основных направлений этнических и политических связей алтайских кыргызов в XIV–XV вв. были их взаимоотношения с ойратами. Государственное объединение ойратов впервые появилось на политической арене Южной Сибири после падения империи Юань во второй половине XIV в. (Санчиоров, 2005. С. 158–189). Оно представляло собой конгломерат монголоязычных и тюркоязычных племен Саяно-Алтайского региона и первоначально состояло из четырех племен, которое по-монгольски называлось «дорбен ойрат» (четыре ойрата). Среди первых четырех племен, создавших государство ойратов, находились и кыргызы (The mongol chronicle... 1955. P. 161; Pelliot, 1960. P. 6. Not. 66; Бейшеналиев, 2001. С. 22–25).

В конце XIV в. власть над этим союзом четырех ойратских племен находилась в руках Угечи-кашка из племени кыргыз, который в 1399 г., убив наследника монгольских ханов Элбека, подчинил себе не только ойратов, но и значительную часть монголов и начал управлять в качестве суверенного правителя в городе Каракоруме (Documents. 1969. P. 185; Бейшеналиев, 1991. С. 78–84). В этот период древний титул кыргызских владетелей Саяно-Алтайского нагорья эпохи Чингисхана *инал* полностью исчез. У правителя кыргызов Алтая в составе ойратского союза появляется новый титул – *кашка*. Это свидетельствует о полном истреблении в XIII в. монголами прежней элиты – прямых потомков каганов эпохи «кыргызского великодержавия».

Еще до середины XV в. алтайские кыргызы принимали активное участие во внутривосточных событиях ойратского союза. В частности, когда шла острая борьба за власть над ойратским союзом между Эсен-тайши и Акбарчи в 1451–1452 гг., кыргызы поддерживали Акбарчи. Но после поражения Акбарчи Эсен-тайши подверг жестоким гонениям всех его сторонников, включая кыргызов. Именно тогда начинается процесс переселения алтайских кыргызов в западном направлении, однако по мнению некоторых ученых окончательное переселение алтайских кыргызов на Тянь-Шань произошло через 20 лет,

когда состоялось массовое вторжение ойратов в Моголистан в 1470–1473 гг. (Ахмедов, 1961. С. 33).

Как отмечалось выше, значительная часть алтайских кыргызов избежала депортации и оставалась на своей прежней территории под властью Хайду. В середине XIV в. все северо-восточные владения государства Хайду, в том числе земли алтайских кыргызов, вошли в состав Моголистана. Кыргызы Моголистана обозначались мусульманскими авторами XIV–XV вв. преимущественно общими политонимами «моголы» или «чагатаи», что весьма затрудняет изучение их этнической истории. Объединение Моголистана под властью чагатаидских ханов, превращение городов Восточного Туркестана в административный, торговый и политический центры страны способствовали развитию экономических, политических и культурных связей между отдельными могольскими племенами. В этих условиях, на базе местных тюрко-язычных племен, шел процесс образования новой этнической общности на территории этого государства (Юдин, 1965. С. 61).

Однако в силу значительной отдаленности кыргызских племен от центра государства процессы их интеграции с могольскими племенами шли очень медленно. К тому же консолидация всех племен Моголистана была приостановлена во второй половине XIV – начале XV в. разорительными, непрерывными походами Тимура и тимуридов, и вызванное этим обострение междоусобной феодальной борьбы, ослаблявшей политическое единство государства. Все это привело к уходу многих могольских племен в Дашт-и Кипчак, Мавераннахр, Хорасан и даже в Монголию.

Таким образом, происходила перегруппировка моголов. Прежние могущественные племена (дуглаты, аркенуты, канглы, бекчик и др.) теряли былое значение, тогда как некоторые ранее второстепенные родоплеменные объединения выдвинулись на первый план. Именно к этому периоду относится усиление кыргызских родоплеменных объединений, вокруг которых стала консолидироваться и часть могольских племен. С ростом влияния внутри страны активизируется внешнеполитическая деятельность правителей кыргызских племен Алтая и Прииртышья. В источниках есть сведения о военных конфликтах кыргызов с государством Ак-Орда в начале XV в. Следовательно, в это время алтайские кыргызы являлись близкими соседями государства Ак-Орда в районе Прииртышья (Муин ад-Дин Натанзи. 1957. С. 89; Махмуд ибн Вали. ФВ 337. Л. 27а, 28б). Об этническом, политическом и культурном сходстве населения Юго-Западного Алтая и Восточного Дашт-и Кипчака в этот период свидетельствует широкий круг материалов (Потанов, 1953. С. 151).

В некоторых источниках речь идет о кыргызских племенах, проживавших в северо-восточных районах Моголистана: в верховьях Иртыша и на Юго-Западном Алтае. В «Маджму ат-таварих» эти районы называются Шамал-и Джете (северный Моголистан), а его население – алтай-могол, т.е. алтайские моголы (Маджму ат-таварих. 1960. Л. 57об.). Таким образом, в XIV–XV вв. значительная часть алтайских кыргызов проживала в Моголистане, населяя наименее доступные для неприятеля горно-лесные районы этого государства (Тарих-и Рашиди. № 1430. Л. 105а).

Очевидно, алтайские кыргызы под давлением ойратов стали передвигаться в южные и западные районы Моголистана уже в первой половине XV в.

До того периферийные кыргызские племена сохранили силы в период нашествия Тимура и тимуридов и теперь заняли Центральные районы Моголистана. После ослабления дуглатов и других могольских племен кыргызы получили возможность занять богатые пастбищами горно-лесные районы Семиречья и Тянь-Шаня.

Вероятно, одной из основных причин переселения кыргызов на Тянь-Шань можно считать стремление их правителей установить прочные контакты с оседло-земледельческим населением Восточного Туркестана и Средней Азии, чтобы обеспечить постоянный приток необходимых продуктов и товаров, прежде всего зерна, тканей, а также предметов роскоши. Такая возможность открылась во второй половине XV в., когда Моголистан пришел в окончательное расстройство в ходе межплеменных и междоусобных войн, а также опустошительных вторжений войск калмаков Джунгарии (Тарих-и Абу-л-Хайр-хан. С. 478. Л. 237а–239а; Тарих-и Рашиди. В 648. Л. 486). Именно тогда основная масса кыргызских племен окончательно покинула Алтай и Прииртышье ради богатых пастбищ Центрального Тянь-Шаня, откуда они могли контролировать и значительную часть Великого шелкового пути.

### *Этническая ситуация на Тянь-Шане во второй половине XV – первой половине XVIII века*

Сопоставительный анализ источников и ранних генеалогических преданий кыргызов позволяет говорить, что перемещение алтайских кыргызов из отдаленных районов Моголистана в Притяньшанье относится ко второй половине XV в., а дуальная этнополитическая организация кыргызских племен – «Правого крыла» и «Левого крыла» – сложилась к началу XVI в. По мере освоения территории Тянь-Шаня эта дуальная организация постепенно трансформировалась в территориально-политическую систему. Поэтому уже в середине XVIII в. китайские источники фиксируют новый формат социальной и политической организации кыргызских племен – Северного колена, которое называлось *Кыргыз* и Южного колена – *Отуз-Огул* (Мокеев, 2010. С. 117–132).

Согласно сведениям «Си юйчжи», Северная ветвь занимала в основном территорию Северного Кыргызстана и Восточного Туркестана и включала в себя следующие родоплеменные объединения: *саяк, сарыбагыш, кытай, кушчу, саруу, монолдор, солто, ават, мундуз, басыз, черик*. В Южную ветвь входили родоплеменные объединения, проживавшие в горных районах Южного Кыргызстана и Ферганской долины. К их числу относились *кыпчак, каратегин, багыш, адигине, берю, найман, жору, телес* («Си юй чжи». С. 199–202\*). Северная ветвь состояла из комбинации некоторых крупных племен Правого и Левого крыла, тогда как Южная ветвь охватывала основную часть племен Правого крыла из подразделений Отуз-Огул и Ичкилик.

Судя по сообщениям источников, политическое устройство кыргызского общества совершенно отличалось от политической системы государства

---

\* «Си юй чжи» («Описание западных земель»). Цитированные фрагменты этого сочинения, составленного около 1763–1770 гг., перевела на русский язык Г. П. Супруненко и любезно предоставила в распоряжение автора.

Моголистан. Очевидно оно формировалось с учетом особенностей социальной организации родоплеменных объединений. Каждое «крыло» ежегодно избирало из числа старших биев верховного бия (*чон-бий*), который занимался общим управлением всех племен крыла (Recueil de Documents. 1881. P. 152). Но фактически *чон-бий* не имел реальной власти над старшими биями – правителями родоплеменных объединений. Институт *чон-бия* был совещательным органом, эта должность носила формальный характер и служила символом единства всех племен данного крыла. В народных преданиях сохранились имена отдельных правителей, которые в разное время были верховными правителями дуального этнополитического объединения кыргызов (*Солтоноев*, № 1057. С. 121, 148, 163, 186, 187, 192–196). По сведениям аутентичного китайского источника, в середине XVIII в., когда кыргызские родоначальники впервые установили прямые контакты с цинскими властями в Восточном Туркестане, *чон-бием* «Правого крыла» являлся Маматкулу-бий, а *чон-бием* «Левого крыла» – Каработо-бий (Пиндин Чжунгээр Фанлюэ. С. 102; Recueil de Documents. 1881. P. 153). Каждое родоплеменное объединение, во главе со старшим бием (*улук-бий*), представляло собой самостоятельную административно-политическую единицу и обязательно имело свою тамгу, а также свой боевой клич – *ураан*. В его состав входили связанные между собой не столько действительным, сколько мнимым родством многочисленные роды и родовые подразделения. Они управлялись *акалакчин-биями*, которые находились в подчинении *улук-бия*.

Уже к началу XVI в. кыргызские племена были повсеместно расселены в северо-восточных районах Средней Азии, соответствующих территории современного Кыргызстана и прилегающих районов Восточного Туркестана. Хотя вследствие усиления экспансии Джунгарского ханства во второй половине XVII в. значительная часть кыргызских племен была вынуждена уйти из Тянь-Шаня в Ферганскую долину, но все же отдельные группы кыргызов оставались на своих прежних кочевьях. С падением Джунгарского ханства началось возвращение кыргызских племен в середине XVIII в. на свои прежние территории, расположенные на Центральном и Восточном Тянь-Шане, что имело огромное значение для этногенеза народа. Только после прекращения крупных миграций и окончательного определения границ расселения завершился длительный процесс формирования кыргызского этноса.

Определенную роль в консолидации пришлых и местных компонентов в единую народность сыграл ислам. Как показывают сведения агиографических сочинений, составленных в Восточном Туркестане и Фергане в XVI–XVIII вв., исламизация пришлых кыргызских племен завершилась не позднее первой половины XVII в. благодаря активной миссионерской деятельности суфийских шейхов. Изменения, происшедшие в XVI–XVII вв., вызвали существенные сдвиги в идеологии пришлых кыргызских племен. Древний шаманизм, возникший в недрах родового строя, не мог в новых условиях удовлетворять нуждам не только правящей верхушки, но и всего общества. Ислам способствовал преодолению политеизма и консолидации всех племен, возрождению письменности на основе арабской графики и распространению грамотности среди населения, сближению кыргызов с другими мусульманскими народами.

Именно при активном участии суфийских шейхов знатно были составлены новые редакции санжыра (шеджере) – генеалогий племен и общенародных генеалогических преданий, которые отражали сущность новой идеологии. Обработка генеалогий в духе ислама была вызвана стремлением укрепить позиции суфийских орденов, а также упрочить авторитет племенных предводителей. Политическая элита оказывала поддержку исламу и внедряла ее в массы через популярное и надежное средство коммуникации кочевников – генеалогии, знание которой было обязанностью каждого взрослого мужчины. Новая суфийская редакция генеалогии племен, изложенная в «Маджму ат-таварих» Сайф ад-Дина Ахсикенди, способствовала консолидации народа вокруг идеи исламской идентичности, что было актуально в условиях перманентной войны с калмаками Джунгарии в течение более двух столетий.

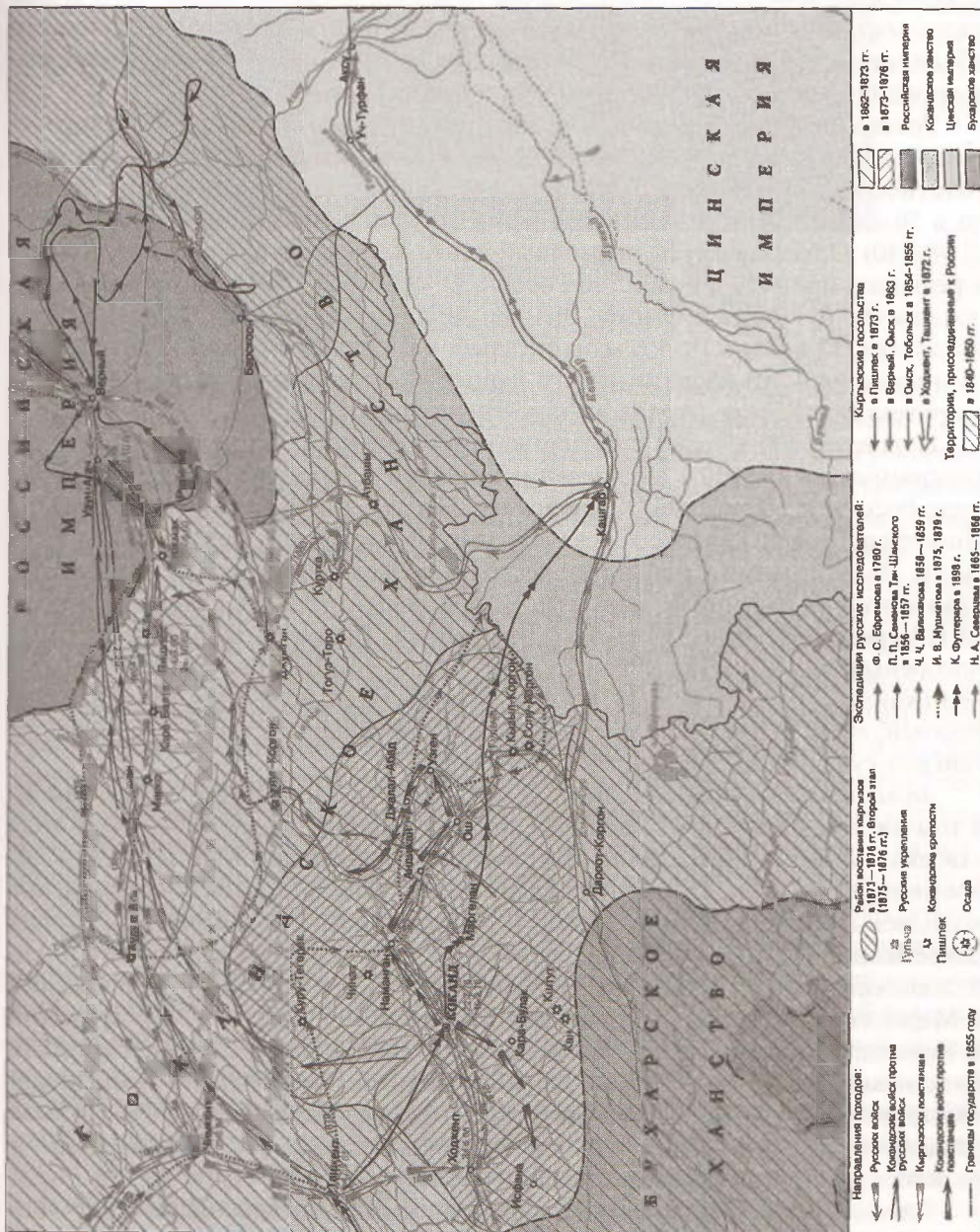
Таким образом, последний, третий, этап формирования народа завершился в XVI – первой половине XVIII в. на Тянь-Шане в рамках дуальной этнополитической организации. Кыргызский народ сформировался на основе этнического и культурного развития как местных племен, проживавших на территории Кыргызстана с древнейших времен, так и собственно кыргызских племен, вышедших из Южной Сибири в XV в., которые принесли с собой этноназвание «кыргыз», ставший впоследствии самоназванием.

## В СОСТАВЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

*Покорение кыргызов Россией.* В последней четверти XVIII в. южные племена находились в составе Кокандского ханства, северные – под властью своих родовых предводителей.

С зарождением Кокандского владения в 1709 г. в его составе наряду с оседлыми называемыми сартами группами узбеков и таджиков оказались также представители *илатийа* (отчасти осевшие к этому времени, а в основном полуседлые кыргызы, узбеки, кипчаки, тюрки и другие народности), кишлаки и зимовки которых располагались в границах владений. В течение 20–50-х годов XVIII в. Кокандское ханство расширилось за счет включения предгорных и горных территорий и кыргызы, проживавшие там, оказывались в его составе. В период нашествия на Фергану отрядов джунгар-ойратов, когда кыргызский бий из племени *кушчу* Кубат успешно боролся с иноземными завоевателями во главе кыргызских ополчений, владения ханства продолжали расширяться. В 1760-е годы завершилось объединение всех кыргызских племен Ферганской долины в пределах Кокандского ханства и многие родоначальники стали участвовать в управлении ханством. В 20–30-е годы XIX в. в составе ханства оказались кыргызы северных территорий (Тогуз-Торо, Талас, Атбашы, Нарын, горы Тениртоо (Тянь-Шань), Чуйской, Кочкорской, Джумгалской, Кеминской и Сусамырской долин, Иссык-Кульской котловины).

Давление со стороны Коканда подтолкнуло некоторых кыргызских биев обратить взоры к Российской империи. Они понимали, что, только установив отношения с Россией и заручившись ее поддержкой, смогут сохранить свою власть и политическую самостоятельность. Первым такие попытки предпринял Атаке-баатыр, бий племени сарыбагыш, занимавшего предгорья Чуй. Он отправил в Санкт-Петербург посольство в составе Абдырахмана Кучакова



Карта Киргизы в XIX веке. Из кн.: Историко-культурный атлас Кыргызстана. Довер: Москва; Бишкек, 2001

и Шергазы. Они прибыли в Омск, затем 15 марта 1786 г. были приняты Екатериной II в Петербурге. Посольство преподнесло царице подарки в виде одного раба, шкур трех барсов и пяти рысей, а генерал-губернатору передало двух скакунов. Не дожидаясь возвращения своего первого посольства, Атаке-баатыр летом 1788 г. отправил в Омск второе посольство во главе с Сатымбаем – сыном Абдырахмана. Таким образом, первые посольства сделали успешный шаг к формированию дипломатических отношений.

К 40-м годам XIX в. наметилась тенденция политической консолидации некоторых племен. Тем не менее провозгласивший себя «ханом кыргызов» сарыбагышский манап Ормон Ниязбек уулу не смог добиться политического объединения местных племен. Иссыккульские, таласские и нарынские кыргызы продолжали жить под началом своих биев и манапов.

Россия постепенно приближалась к владениям Кокандского ханства. В 1854 г. была построена крепость Верный на р. Алматы. Тем временем многолетнее противостояние биев-манапов племен *сарыбагыш* и *бугу* привело в 50-х годах XIX в. к их открытому столкновению (Кененсариев, 2009. С. 98–110). Опасаясь смуты, верховный манап племени бугу Боромбай пришел к решению принять подданство России. 26 сентября 1854 г. было снаряжено посольство бугинцев в Омске – центре Западно-Сибирского генерал-губернаторства. 17 января 1855 г. манап Качыбек Шералин в качестве доверенного и полномочного посла от своего народа на Коране дал клятву о переходе в протекторат России (Архив внешней политики. Л. 52–68).

В начале 1860-х годов произошло очередное обострение англо-русского соперничества в связи с активизацией Англии в Афганистане, что подтолкнуло Россию к завоеванию Кокандского ханства. Заняв кокандские крепости Пишпек и Токмак, царские войска в начале 60-х годов покорили чуйских кыргызов. Вслед за ними в результате нескольких экспедиций российское подданство признали нарынские кыргызы. В ходе завоевательных походов генерала М. Г. Черняева против Аулие-Аты, Чимкента и Ташкента 1863–1865 гг. были покорены и кыргызы Таласской долины. Южные регионы оставались в составе Кокандского ханства до 1876 г., т. е. до окончательного завоевания ханства Россией, когда кыргызские племена были включены в состав Туркестанского генерал-губернаторства Российской империи.

*Административная политика.* К организации управления Туркестаном, в том числе кыргызских земель, Российская империя приступила уже в ходе завоевания. Административно северная часть нынешнего Кыргызстана – современные Чуйская, Иссык-Кульская, Нарынская и Таласская области, находилась в составе Семиреченской и Сырдарьинской областей. Территория современной Жалал-Абадской области была включена в Наманганский и Андижанский уезды, территория Ошской области – в Ошский, Андижанский и Маргеланский уезды, а территория Баткенской области – в Маргеланский и Кокандский уезды Ферганской области. Небольшая часть современной Баткенской области – Ляйлякский район вошел в Ходжентский уезд Самаркандской области. Таким образом, территория проживания кыргызов была разделена между четырьмя туркестанскими областями, что отрицательно отразилось на процессах консолидации народа.

Царская власть ставила в перспективе задачу превращения туркестанских земель в составную часть Российского государства. Основная цель





Внешний вид зимовья кыргызов. Репродукция. Начало XX в.  
Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

колониальной политики самодержавия осуществлялась на основе принципов постепенности, поэтапности, учета местных условий и веротерпимости. Политика «русификации» проводилась путем объявления всех земель Туркестана государственной собственностью, внедрения российской административной структуры, переселения русских крестьян на новые территории, овладения основными рычагами экономической жизни края русскими предпринимателями, распространения общероссийских порядков в крае. Эти принципы были отражены в первых Временных положениях об управлении краем (1867, 1868) и в Положении об управлении Туркестанским краем (1886).

Строя систему управления на территориях, на которых жили народы, находившиеся на другом уровне социально-экономического развития, чем в центре империи, власть исходила из интересов военного командования и царской казны. Новое административное деление часто не учитывало этнические особенности проживающего там населения. Административная система управления Туркестаном была приспособлена для решения военных задач и базировалась на слиянии военной и гражданской власти, а также на концентрации в одних и тех же учреждениях судебных, хозяйственных и других функций.

Главой администрации являлся генерал-губернатор, в руках которого сосредоточивалась военная и гражданская власть. Области возглавляли военные губернаторы, им подчинялись начальники уездов. В штате уездной администрации состояли русские чиновники, осуществлявшие полицейский надзор за местным населением, судебные и иные функции.

При этом аппарате управления существовала «туземная администрация», состоявшая из волостных управителей и старшин, которые избирались самими жителями на три года. Колониальные власти сохранили для оседлого населения суд казиев и для кочевого – суд биев. «Народные судьи» также избирались из своей среды. Административно-территориальные реформы



Киргизия. Учащиеся киргизской школы на занятии. Репродукция. 1910–1911 гг.

Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

преследовали цель укрепления колониальных порядков, но вместе с тем принесли народу ряд новшеств. Например, постепенно стали размываться вековые традиции родовых взаимоотношений и связанная с этим зависимость населения от родовой верхушки. С введением выборности должностных лиц был разрушен институт наследственной преемственности власти, ранее осуществляемый исключительно биями и манапами. Управление, проводимое по российским законам, поставило заслон неорганизованности и произволу как верхних, так и местных эшелонов традиционной власти.

*Население.* После 1861 г. изменилась демографическая картина региона в результате переселенческого движения российского крестьянства (русских, украинцев и немцев и представителей других национальностей), а также дунган и уйгуров из Китая – Кашгарского оазиса. Приток населения из России был обусловлен мерами царского правительства по экономическому освоению присоединенных территорий. Крестьянские села в Чуйской долине и Иссык-Кульской котловине появились в 1860–1870 гг., в Таласской долине – в 1880–1890 гг., на юге – в 1890–1900 гг. (*Айтмамбетов*, 1967. С. 21–22). Первые укрепленные переселенческие поселения Токмак, Каракол, Пишпек постепенно превращаются в города, имеющие административно-политическое, экономическое, культурное значение.

Этот процесс развивался постепенно. В 70-е годы XIX в. уже возник ряд сел вдоль военно-торговых дорог: из Таласской долины по Чуйскому тракту до Иссык-Кульской котловины. В начале 90-х годов XIX в., в связи с постигшим европейскую часть России неурожаем и голодом, в Туркестан хлынула



Подполковник колониальной армии, общественный деятель, мыслитель, дипломат Кыдыр Аке в юрте. Каракольский кантон. Репродукция. 1900–1928 гг.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

небывалая волна переселенцев-самовольцев, после чего начинается переселенческое освоение Ферганской долины. В 1893 г. в Ошском уезде было образовано с. Покровское (современный Куршаб Узгенского района), состоявшее из 20 семей. В 1899 г. возникло с. Благовещенское, которое положило начало колонизации Кугартской долины (*Кененсариев*, 1989. С. 50–56). Таким образом, еще в период имперского правления на территории, которая сегодня относится к Кыргызстану, население стало многонациональным: из 1,5 млн человек более 60% составляли кыргызы, вторыми по численности были узбеки, затем русскоязычное население, тюрки, уйгуры, татары, дунгане и т.д.

*Оседание.* Социально-экономические изменения усилили процесс оседания кыргызов, в результате чего к 90-м годам XIX в. на юге появились оседлые поселения – кыштаки. 4 апреля 1898 г. впервые в Чуйской долине 33 хозяйства Талкановской волости образовали оседлое селение Таш-Тюбе. Появилась новая Байтиковская оседлая кыргызская волость, включавшая два селения: Таш-Тюбе и Чала-Казак в Пишпекском уезде. В Иссык-Кульской котловине к 1900 г. возникло несколько стационарных кыргызских поселений, в частности Боз-Учук, Тепке, Чырак, Темир. С 1910 г. началось землеустройство



Манап Ш. Джантаев с внуками, волостной управитель А. Естебесов. Раздел дореволюционного периода. Киргизия. Репродукция. 1908 г. Центральный государственный архив кинофонофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

Восточно-Сокулукской волости Пишпекского уезда. К январю 1915 г. были окончательно оформлены десять оседлых кыргызских волостей, в которых было образовано 67 селений с 8267 дворами. В Пржевальском уезде было образовано пять кыргызских селений, которые были причислены к русским волостям. До начала 1916 г. землеустройство закончилось еще в четырех волостях Пишпекского уезда (*Кененсариев, 2007. С. 13–22*).

*Экономические преобразования.* Во второй половине XIX в. произошли заметные сдвиги в развитии животноводства и земледелия, население осваивает садоводство, виноградарство, пчеловодство. Стали целенаправленно проводиться селекционные работы по улучшению пород скота, расширилось разнообразие сельскохозяйственных растений. На новый уровень поднялась внутренняя и внешняя торговля. После вхождения региона в состав Российской империи произошли изменения в социальном строе кыргызов. По занимаемому в обществе месту и по отношению к средствам производства население делилось на две неравные социальные группы: 1) баи, манапы и 2) букара, трудовая часть населения. Крупные баи, манапы как опора колониальных властей привлекались в российскую администрацию и часто исполняли должности волостных, старшин, биев. За заслуги правительство присваивало манапам военные чины, жаловало различными наградами. Основу трудового населения составляли так называемые кара-букара – простолюдины, они имели от силы 1–2 головы мелкого скота, корову или лошадь. Бедняки подразделялись на *жакыры* – неимущие, *жалчы* – батраки, *жатакчы* – безлошадные, *малаи* – наемные рабочие, *мардыкеры* – поденщики, *чайрыкеры* – издольщики и т.п. Из местного населения и пришлых предпринимателей начал постепенно выделяться слой торговой буржуазии. С развитием

промышленности сформировался, хотя и в небольшом количестве, рабочий слой. Его ряды постоянно пополнялись переселенцами и разорившимися местными ремесленниками.

Согласно законодательным актам Российской империи, земли коренного населения были объявлены государственными, что имело большое политическое значение. Российское правительство с первых же дней управления Туркестанским краем практически стало верховным собственником земли (ЦГВИА РФ. Л. 17–64; *Ростиславов*, 1879–1980. С. 3). Местная частновладельческая земля *мильки* ликвидировалась. Землевладения мусульманского духовенства *вакфы* продолжали существовать (*Плоских*, 1968. С. 46, 62–67). Оседлому населению разрешалось продавать и покупать земли как по местным обычаям, так и по российскому праву. Законы предоставляли кочевому населению землю в наследственное пользование в трех видах: зимовки, летовки и обрабатываемые земли. Отведенные под кочевья земли и скотопрогонные дороги предоставлялись во всеобщее пользование населения края.

Одним из основных занятий населения оставалось скотоводство. В горных местностях и особенно на высокогорье было выгодно вести подвижное скотоводство, основанное на использовании подножного корма и связанное с меньшими, чем при оседлом образе жизни, затратами труда. Жители разводили овец, коз, лошадей, крупный рогатый скот, а также яков, верблюдов, ослов. Скотоводство в основном было экстенсивным. Однако многие новшества, такие как заготовка кормов на зиму, внедрение научной ветеринарии, появление лечебно-ветеринарных пунктов, способствовали развитию интенсивного скотоводства.

*Торговля.* Российская администрация поощряла развитие торговли – ярмарочной и стационарной. Самыми крупными ярмарками были Аулие-Атинская, Атбашинская, Каркаринская. В целях улучшения торгового значения городов и привлечения в них скотоводов учреждались ярмарки и в городах. Так, были открыты Пржевальская, Пишпекская и Токмакская городские ярмарки. Такие ярмарки не препятствовали развитию стационарной торговли, наоборот, постепенно сливались с ней и превращались в постоянно действующие «торговые точки».

Стационарная торговля существовала в оседлых местностях еще до присоединения Туркестанского края к России – в форме базаров. Они устраивались еженедельно, но на базарной площади торги проходили ежедневно. В начале XX в. центрами торговли становятся города Пишпек, Пржевальск, Токмак, Ош, Узген.

Развитие внутренней торговли, особенно в начале XX в., способствовало оживленному товарообмену между кочевым и оседлым населением. Сравнительная малочисленность торговцев и предпринимателей, а также земледельцев в северной части региона привела к тому, что скотоводы стали сбывать свои продукты в хлопководческие и промышленные районы юга. Скот и продукты скотоводства туда поставлялись через ярмарки или путем организации перегона через горные перевалы. Так, в начале XX в. стало зарождаться промышленное скотоводство. В торговый оборот поступали и продукты земледелия. Большинство их сбывалось на месте, но определенная часть уходила и за пределы области. Значительная часть в производстве продуктов земледелия приходилась на долю кыргызов.

После 80-х годов XIX в. в Ферганской долине происходит расширение посевных площадей под технические культуры, прежде всего под хлопчатник. Это обстоятельство повлияло на ускорение процесса оседания кыргызов и увеличение у них посевных площадей.

В колониальный период медленно, но развивалось мелкотоварное производство. Однако некоторые виды местных промыслов постепенно сокращались, часть их, например изготовление бытовых металлических и деревянных изделий, утратила свое былое значение. Потребности населения теперь могли удовлетворяться заводскими изделиями, привозимыми из России. Тем не менее многие промыслы, которые были тесно связаны с кочевым и полукочевым бытом, продолжали существовать, даже наблюдалось их некоторое развитие.

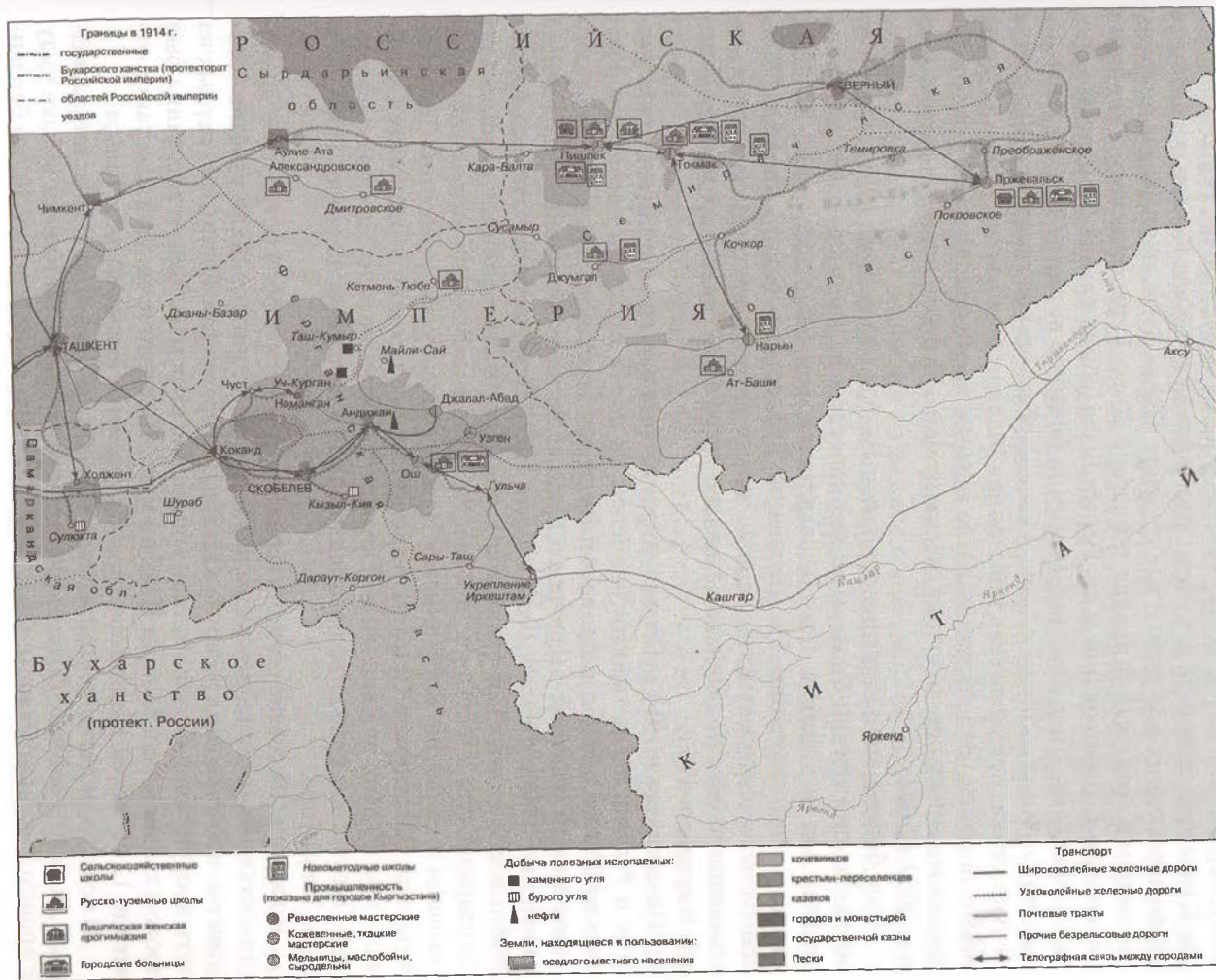
*Промышленность.* В начале 90-х годов XIX в. на юге Туркестанского края началась интенсивная разведка и разработка залежей угля и нефти. С 1898 г. в Кызыл-Кие разрабатывались каменноугольные пласты. Залежи угля и нефти были обнаружены и в других регионах, где велось их постепенное освоение. В начале XX в. как в обрабатывающей, так и добывающей промышленности появились сравнительно крупные предприятия. Это – хлопкоочистительные заводы в селах Араван и Найман, пивоваренные, кожевенные предприятия и несколько шерстмооек в Пишпеке, Пржевальске и Оше, а также крупные рудники по добыче каменного угля и нефтепромыслы.

В 1913 г. на территории, которая относится сегодня к Кыргызстану, находились 32 предприятия различных отраслей: семь каменноугольных копей (занято около 1 тыс. рабочих), два нефтепромысла, два хлопкоочистительных завода, семь шерстмооек, два маслобойных завода, два пивоваренных завода, пять вальцовых мельниц и несколько других предприятий. Из них наиболее крупными были шерстмоочные заводы в Токмаке (100 рабочих) и в Пишпекском уезде (235 рабочих), пивоваренный завод в Оше (84 рабочих), две угольные шахты: в Кызыл-Кия (598 рабочих) и в Сулукте (207 рабочих). Капиталы большинства акционерных обществ (а их здесь было более 10 и обороты их составляли около 10 млн руб.) были вложены в горное дело. На его долю приходилось 50% продукции и 59% рабочих (*Кененсариев*, 2009. С. 165–185).

Строительство новых дорог и мостов для колесного транспорта, установление конно-почтовой и телеграфно-телефонной связи способствовало укреплению связей между отдельными районами и в целом развитию экономики. В прокладке дорог, проведении телеграфа и в поддержании их надлежащего состояния массовое участие принимали местные жители – не только в качестве рабочих, но и как источник материальных средств. В 1908–1911 гг. в связи с добычей угля из копей Кызыл-Кия и Сулукту и необходимостью вывоза его в промышленные районы Туркестана появились первые железные дороги. Позднее были проложены новые железнодорожные ветки (*Айтмамбетов*, 1967. С. 46).

Кузнечно-слесарное, ювелирное дело кыргызов, частично перерастая узкие рамки домашнего производства, постепенно выделялось в отдельную его отрасль. Оно испытывало влияние вторгавшихся в хозяйственную жизнь края товарно-денежных отношений. Появились мелкие обрабатывающие предприятия в Токмаке, Нарыне, Ат-Башы, Кочкоре, Узгене, Джалал-Абаде (*История Киргизской ССР*. Т. 2. С. 142, 143).

*Народные движения.* Андижанское восстание вошло в историю как самое крупное народное движение конца XIX в. в Туркестанском крае. Основными



Карта. Кыргызы в начале XX в. Из кн.: Историко-культурный атлас Кыргызстана. Довер; Москва; Бишкек, 2001

причинами восстания послужили колониальная политика царизма, усиление социального и национального гнета, произвол, насаждаемый российской администрацией в отношении местного населения. В восстании участвовали различные социальные слои нескольких народов, в том числе узбеки, кыргызы, таджики, а также представители других национальностей. Восстание вспыхнуло в мае 1898 г. под исламскими лозунгами. 17 мая вечером в кишлаке Таджики (Мин-тюбе) собралось около 200 кыргызов и узбеков. Возглавил их ишан этого селения Мадали Дукчи, идейным руководителем был кыргыз Зиядин Максым уулу (Зияуддин Магзуми). Восставшие двинулись к Андижану, перерезая на пути телеграфные провода, соединявшие город с округами. К ним присоединились жители кишлаков Кутчу, Кара-Коргон и др. Вскоре число восставших достигло 2 тыс. человек. Около 3 час. ночи 18 мая повстанцы вошли в Андижан и напали на лагерь 20-го Туркестанского линейного батальона. В ожесточенном сражении было убито свыше 20 царских солдат и офицеров. Но и повстанцы понесли большие потери. Перейдя Кара-Дарью, они отошли к Хаким-Абаду. В селе Чарбак, расположенном в 90 верстах от Андижана, предводитель повстанцев Мадали был взят в плен и 12 июня 1898 г. повешен. Это восстание было первым проявлением народной борьбы против колониальной политики, насаждаемой в Туркестане (*Кененсариев, Авазов*, 2002. С. 161, 162).

Еще более мощным и кровопролитным было восстание 1916 г. Одной из основных его причин было массовое переселение крестьян из России и нарезания для них земель, использовавшихся местным населением. В 1916 г. русским, составлявшим 6% населения Туркестана, было выделено 57,7% пригодных для возделывания земель. Что же касается местного населения, составлявшего 94%, то им было оставлено всего 42,3% пахотных земель (*История Киргизии*. 1963).

Начавшаяся в 1914 г. Первая мировая война, в которой принимала участие и Россия, легла тяжким бременем на плечи простого населения. Указ царя от 25 июня 1916 г. о привлечении туркестанских народов к военно-оборонительным работам – мужчин с 19 до 43 лет – вызвал волну негодования (Восстание 1916 г. 1960. С. 10; *Усенбаев*, 1967). Восстание, начавшееся 4 июля 1916 г. в г. Ходжент Самаркандской области, быстро распространилось на Сырдарьинскую и Ферганскую области. В июльском восстании активно участвовали и кыргызы. Восстанием в Наманганском уезде руководил Таласбай Алыбаев. Восстание в Ошском уезде началось со сходки у подножия Сулайман-горы 10 тыс. недовольных. Острый характер носило Узгенское восстание. Протестное движение распространилось в долинах Кетмень-Тюбе, Чаткала, Тогуз-Торо.

Восстание на севере региона характеризовалось особой остротой и драматичностью. Вместе с кыргызским народом в восстании приняли участие большинство проживавших в округе казахов, уйгур, дунган. Одними из первых на путь вооруженной борьбы встали кеминские кыргызы. Ханом восстания был провозглашен манап Мокуш Шабдан уулу. К середине августа восстание охватило 12 волостей Пишпекского уезда, регионы Иссык-Куля и Таласа.

В восстании активно участвовали и кыргызы Тянь-Шаня. Повстанцы подняли на белом войлоке *болуша* (волостного управителя) Каната Ыбыке уулу и провозгласили его ханом. Он с 3 тыс. воинов, вооруженных 30–40 бердан-



ками и фитильными ружьями, а в основном копьями и топорами, в начале августа спустился через Шамшинский перевал в Чуйскую долину. Повстанцы захватили старый Токмок, а с 13 по 22 августа осаждали большой Токмок. Однако, понеся большие потери, повстанцы не удержались и вынуждены были отступить.

Восстание в Иссык-Кульской котловине отличалось большой напряженностью. Начавшись 5 августа, уже через 5 дней оно охватило всю котловину и достигло Каркыра. Повстанцы разоряли переселенческие села, нападали на крестьян, сжигали дома и посевы, уводили скот. Объединенные силы кыргызов и дунган 11 августа осадили Каракол (*Шейшеканов, 2003. С. 96*).

17 июля 1916 г. в Туркестане было введено военное положение, приказом военного министра в округ было направлено 11 батальонов и 3300 казаков (*Кыдырмышев, 2006*). В конце августа 1916 г. близ Каракола произошли последние крупные сражения между восставшими и российскими армейскими частями, казаками, крестьянами-ополченцами. К сентябрю, если не считать мелких стычек с карательными отрядами, восстание было в основном подавлено.

Спасаясь от преследования, кыргызы в конце сентября начали беспорядочный исход в Китай, бросая родные земли, скот и имущество. Исход (в народной памяти «*Уркүн*») пришелся на зимнее время, многие бежавшие замерзли на заснеженных, покрытых льдом перевалах, сорвались в пропасти, умерли от голода. Многие кыргызы впоследствии вернулись обратно (по китайским данным количество беженцев достигало 332 тыс. человек), но все же людские потери были значительными. Относительно количества жертв восстания 1916 г. из числа кыргызов нет единого мнения. По разным оценкам, население не досчиталось от 40 до 140 тыс. человек, включая прямые и косвенные потери (от голода, болезней и несчастных случаев по дороге и в самом Китае), а также с учетом коэффициентов несостоявшегося естественного прироста численности.

Восстание потерпело поражение и было жестоко подавлено. Однако, несмотря на неудачу, оно имело большое историческое значение. Царское правительство встретило масштабный отпор со стороны местного населения, причем представители различных национальностей выступили объединенно в борьбе с колониальной системой.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

# ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ УКЛАДЫ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



### ГЛАВА 3

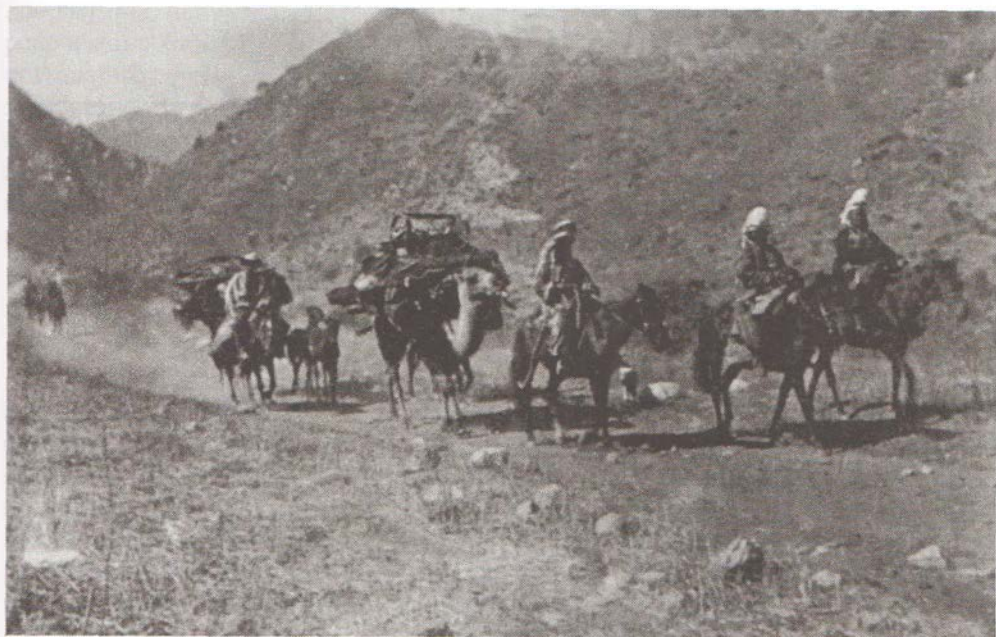
## ХОЗЯЙСТВО И ЗАНЯТИЯ

### СКотоводство

**В**едущей отраслью традиционного хозяйства кыргызов являлось экстенсивное скотоводство, которое относилось к горно-степному центральноазиатскому подтипу, хозяйственно-культурного типа скотоводов Евразии. Основная отрасль сочеталась с не менее значимыми – земледелием и охотой. Исторически сложившийся доминирующий вид хозяйства вобрал в себя богатейший опыт, накопленный как древними и средневековыми обитателями территории современного Кыргызстана, так и древними кыргызами, населявшими обширные пространства Южной Сибири, Северной Монголии, Восточного Туркестана, а также других народов Центральной Азии. Образ жизни полукочевников предопределил характер общественной организации и социальных отношений, продукты скотоводства составляли основной рацион питания, из них изготовлялась большая часть необходимых в быту вещей, включая одежду и войлоки для юрты. Многие из таких предметов, происходящих из кочевой среды, покупались соседними земледельческими народами. Традиции скотоводческой культуры обусловили особое отношение к домашним животным, не зря кыргызы говорили: «*Мал боор эт менен бирге*» («Скот, что твоя родная печень»), приветствием было «*Мал жан аманбы?*» «Здоров ли твой скот и твоя семья?».

#### *Вертикальный тип отгонного скотоводства*

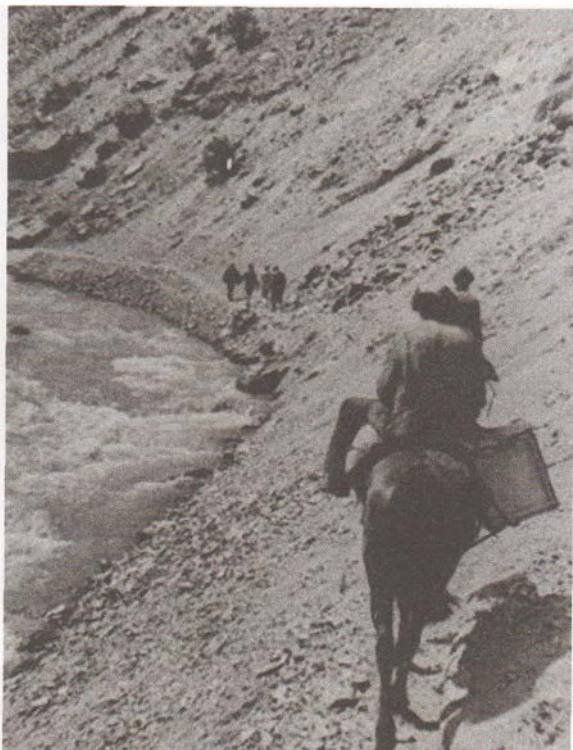
Главными природными ресурсами скотоводов всегда были сезонные пастбища. Различные орографические, климатические, почвенные и другие условия определяют разнообразие растительного покрова по вертикальным поясам: пустыни, леса, заросли кустарников, болота, горные тундры и др. Особо важное хозяйственное значение имеют такие виды травянистой растительности, как злаки, бобовые и разнотравье. Зона полынных и злаково-полынных степей (1200–1500 м над уровнем моря), где проводилась зимовка, не отличалась особым изобилием естественных кормовых угодий с высоким питательным качеством. Для весенне-осеннего выпаса животных благоприятными



Перекочевка в Алайском хребте. Начало XX в. Кыргызстан (Киргизская ССР)  
Автор С. М. Дудин. Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ. № И 1433–21

были злаковые и разнотравно-злаковые степи (1500–2500 м над уровнем моря). На горно-долинных каштановых почвах произрастают как степные, так и пустынные – солянковые, эфедровые виды растительности. Субальпийские и альпийские луга находятся в самой высокой зоне (свыше 2500 м и примерно до 4000 м над уровнем моря), которая использовалась скотоводами в качестве летних пастбищ. Наличие огромного количества пастбищных ресурсов, расположенных в различных высотных поясах, обеспечивало прекрасную кормовую базу для развития скотоводства на экстенсивной основе.

У кыргызов преобладала «вертикальная» форма кочевания (*Абрамзон*, 1971. С. 72; *Андреанов*, 1985. С. 234; *Поляков С.П.*, 1980. С. 45, 46; *Литвинский*, 1972. С. 180), представляющая собой сезонный перегон стада с равнин вверх, в горы, и обратно и отличающаяся относительно небольшой амплитудой кочевания от нескольких десятков до 100, изредка до 200 км. Этот тип С. И. Вайнштейн назвал «равнинно-горным», отмечая характерный именно для кыргызов «горно-предгорный» («горы–предгория–горы») тип, т.е. горные пастбища использовались в зимнее и летнее время, а предгорные – в весенний и осенний периоды (*Вайнштейн*, 1972. С. 67–69). Зимовку скотоводы обычно проводили в горных долинах, защищенных от холодных ветров, там, где скот мог добывать себе корм из-под неглубокого снега, причем на некоторых зимних пастбищах снег вообще отсутствовал. В весеннее время скот выпасали на солнечных склонах, где с таянием снега появлялись влаголюбивые травы с мелкой корневой системой. Постепенно поднимаясь все выше, скотоводы приводили



Дорога на летнее пастбище. Киргизская ССР. 1940 г.  
Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции  
МАЭ. № И 1903–134

свои стада на тучные альпийские луга и содержали их здесь в течение всего лета. С наступлением осени возвращались на зимние стойбища.

Сезонное передвижение со скотом в вертикальном направлении по строго определенным маршрутам прочно укоренилось в практике круглогодичного цикла с XIX в. и связано с сокращением пастбищных угодий. В ходе переселенческого движения часть их изымалась под крестьянские надель, причем нередко переселенцы брали в аренду большие участки под пашни. К 1917 г., после подавления восстания 1916 г. и изъятия у кыргызов земель в пользу переселенцев, у последних оказалось 13% территории Семиреченской области (Усубалиев, 1972. С. 54). Определенную роль сыграло исчерпание ресурсов экстенсивного скотоводства. Рост населения при ограниченности пастбищных угодий\* – одна из основных причин уменьшения обеспеченности скотом еще до начала столыпинских реформ. Так, в Пишпекском уезде количество скота в одном кыргызском хозяйстве за 1870–1902 гг. сократилось с 12,3 до 10,5 условных голов, в Пржевальском – с 22,4 до 16 (Усенбаев, 1972).

В XVIII–XIX вв. кыргызские скотоводы кочевали и в горизонтальном направлении, передвигаясь со скотом на сравнительно большие расстояния (около

\* Пастбища Кыргызстана при экстенсивном скотоводстве способны прокормить примерно 8 млн голов овец.

300 км). Так, например, в XVIII в. Эсенкул Болот уулу совершал регулярные перекочевки с Ак-Бешима (Чуйская долина) до Уч Алматы, находящейся близ современного города Алматы (Казахстан). С наступлением холодов скот перегоняли обратно. Во времена владычества Кокандского ханства солтинский бий Канай со своими сородичами и стадами направлялся к р. Или. На выпас сюда же пригоняли свои стада из Ак-Талаа предводители племени саяк Атантай и Тайлак (*Жапаров А.*, 2002). Перекочевки на дальние расстояния были обусловлены прежде всего политическими и метеорологическими факторами.

### Состав стада

Кыргызы разводили лошадей, овец, яков, коз, верблюдов, крупный рогатый скот. Для нормальной пастбы при вертикальном отгонном скотоводстве в среднем необходимо не менее одной лошади на шесть овец (*Акмолдоева*, 1983. С. 121). В целом коневодство было ведущей отраслью скотоводства, поскольку лошади меньше других были подвержены зимнему падежу – они сравнительно легко добывали себе корм из-под снега, относительно легко передвигались в горах. Коня использовали как основное средство передвижения, в различных земледельческих работах, при боевых действиях<sup>2\*</sup>. По мере уменьшения военной опасности, перехода к мирной жизни в стадах росла доля овец, а отчасти и крупного рогатого скота. Соотношение видов скота зависело от достатка: у крупных скотовладельцев была высока доля лошадей, у средних был выше процент овец, у более бедных – больше крупного рогатого скота (*Масанов*, 1995. С. 179–181).

Владение многочисленными табунами было показателем зажиточности человека и поднимало его социальный статус. Конь играл важную роль в бытовой жизни, в различных обрядах, конина считалась одним из любимых национальных блюд, из кобыльего молока приготавливали целебный напиток кумыс (*кымыз*). Конские шкуры шли на изготовление обуви, сбруи, из конского волоса плели прочные веревки *аркан*. Утилизировались даже копыта, из которых делали специальную обувь *тай туяк* для хождения по скалам (*Потанов*, 2000. С. 31–41; *Акмолдоева*, 1983; *Жапаров*, *Жаксон*, 2005. С. 67–81; *Žaparov*, 2010; *Ferret*, 2009).

Доля овец в стаде была самой высокой. Неприхотливые к пище, они обладают достаточно развитым рефлексом стадности, могут добывать подножный корм из-под неглубокого слоя снега, сравнительно быстро воспроизводятся и неплохо переносят холод. Овцеводство дает скотоводам мясо, молоко, шерсть, кожу, топливо. Разводили курдючных овец мясосальной породы с грубой шерстью и небольшой молочностью, встречались животные бурой, рыжей, черной и белой мастей. Имелись породы со сравнительно мягкой шерстью белого и серого цвета. По количеству овец судили о богатстве человека, баи владели отарами до 2–3 тыс. овец (*Жапаров*, 1998. С. 57–59).

Козы преимущественно выпасались с овцами в общем стаде. Часто козлы использовались в качестве вожаков отар. Встречались бедные семьи,

<sup>2\*</sup> Многие революционные изменения в военном деле возникли именно в кочевой среде, не испытывавшей недостатка в лошадях для своих войск. Безлошадный кочевник переставал быть воином (*Хазанов*, 2008. С. 16, 17).



Общий вид уборки сена конными косилками в совхозе Папан Кара-Суйского р-на. 1986 г.

Собиратель Кадыркулов. Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Стадо баранов с пастухами на горном пастбище. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.

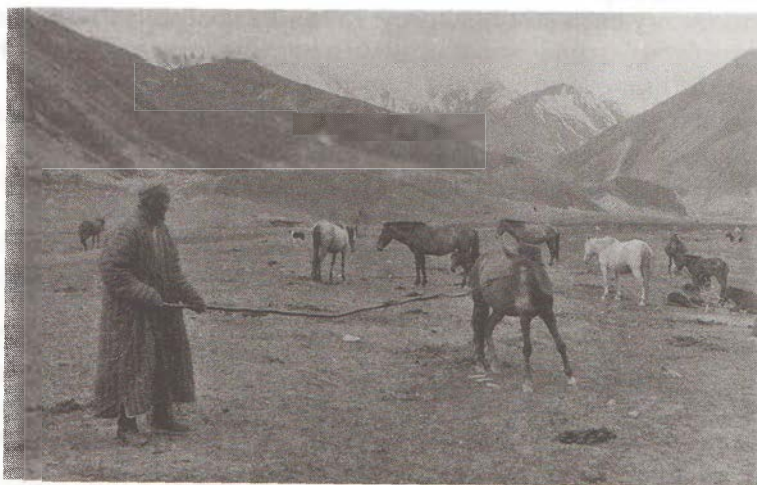
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

маленькие стада которых состояли только из коз. Эти животные способны поедать грубостебельчатые травянистые растения, могли выпасаться среди невысоких кустарников, произрастающих на скалах и служивших подножным кормом для них (Ляшенко, 1955. С. 9). Козы давали молоко и мясо, а также сырье для производства необходимых вещей в домашнем хозяйстве: пух – для изготовления теплой одежды, шерсть – для веревок и войлока. Из кожи выделывались прекрасные бурдюки (*чанач*), из сырмятной тонкой кожи плели сетки, решета для просеивания зерна (*калбыр*).



Кочевники передвигаются на новое кочевье. 1932 г.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Поимка лошадей у р. Така. Алайская долина. Кара-киргизы. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–87

Крупный рогатый скот давал скотоводам такие жизненно необходимые продукты, как мясо, молоко, кожа. Волы, иногда и коровы, использовались как тягловая сила в земледельческих работах, в перевозке грузов на волокуше и арбе, под выюком и нередко бедняками – для верховой езды. «Под выюк и седло идут не только быки (бугаи и волы), но нередко и коровы; только в более состоятельных хозяйствах, где много волов и бугаев, коровы освобождаются от этой работы» (Лус, Колесник, 1930. С. 92). Богатые скотоводы разводили крупный рогатый скот в малом количестве, считая это уделом бедняков. Степень состоятельности не измерялась

количеством этих животных, кыргызы не считали коров богатством (*Аттокуров*, 2003. С. 253). Состоятельные люди владели большим поголовьем лошадей и овец, тогда как бедные вынуждены были ограничиваться дойными коровами и козами. Однако по мере развития земледелия отношение к крупному рогатому скоту менялось: в оседлых и смешанных земледельческо-скотоводческих районах разведение этого скота стало преобладать над коневодством, уступая лишь овцеводству (*История Киргизской ССР*. 1986. Т. 2. С. 116).

В высокогорных районах Тянь-Шаня и Памиро-Алая разводили яков, которые лучше, чем другие животные, приспособлены к условиям высокогорья. Ареал распространения яков был небольшим: на севере страны на территории современных Нарынской, Чуйской, Таласской областей, на юге – на пространствах восточнее Алайского хребта. По численности поголовья яки значительно уступали другим видам животных: даже крупные саякские и сарыбагышские манапы имели лишь до 100 голов яков (*Плоских*, 1977. С. 218). Яки служили в качестве транспортного и вьючного животного в условиях высокогорья. Кроме того, они давали высокой жирности молоко, мясо, очень добротную шерсть и кожу. По рассказам старожилов, только благодаря яку в зимнее время удавалось поддерживать регулярные связи с Кашгаром и Памиром, поскольку эти копытные могли проложить узкую тропу по толстому снежному покрову. Когда на перевалах Алайского и Заалайского хребтов были снежные заносы, по глубокому снегу прогоняли стадо яков, чтобы они его утоптали. Только после этого появлялась возможность переправляться через перевалы на лошадях или на тех же яках. В тех местах, где призимовочные угодья находились относительно высоко (южное побережье Иссык-Куля, Ат-Башы и т.д.), яков применяли и на земледельческих работах.

Разведение верблюдов имело не только хозяйственное, но и важное социальное значение. Прежде всего верблюды использовались для перевозки тяжелых грузов. Для верховой езды их использовали крайне редко (обычно при перекочевках), да и то на небольшие расстояния, недостатком была слабая приспособленность верблюдов к хождению по горам (*Акмолдоева*, 1983. С. 48). Верблюды давали такие ценные продукты, как мясо, молоко, шерсть, кожу. Высоко ценилась верблюжья шерсть (*чууда*), из которой изготавливали одежду, ткани, стеганые одеяла, веревки и др. Шерсть, снятая с шеи, колен верблюда, шла на изготовление основы ковровой ткани (*Антипина*, 1962. С. 19). Из кожи верблюда делали некоторые предметы кухонной утвари, ею обтягивались также конские седла. Кыргызы держали двугорбых верблюдов бактрианской породы.

Пастбищное содержание скота позволяло оптимально взаимодействовать с природной средой, не нанося ощутимого ущерба пастбищам, травяной покров которых со временем восстанавливался (*Андрианов*, 1985. С. 164; *Этническая экология: Теория и практика*. 1991). Скотоводы учитывали необходимость бережного отношения к кормовым ресурсам, диспропорцию между пастбищами разных сезонов, их кормовой емкостью. Так, летние пастбища занимали 43%, осенние – 25, весенние – 19, зимние – лишь 13% (по емкости они составляют всего 9%) общей площади пастбищ (*Рязанцев*, 1951; *Назаревский*, Т. 98. С. 252). Однако иногда допускалась концентрация скота, которая





Киргиз перевозит домашнее имущество во время перекочевки.  
Репродукция. Начало XX в.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Дойка овцы. Киргизы. Ст. Каракольский кантон. Получено РЭМ  
от Центрального музея Кыргызской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152-21

приводила к ухудшению качества пастбищ и «могла быть причиной зимней бескормицы независимо от метеорологических условий, и во всяком случае сильно ускоряла наступление этой бескормицы при всяком малейшем сдвиге метеорологических условий в плохую сторону» (Ракитников, 1936. С. 105). Это достаточно распространенное явление вынуждало скотоводов искать альтернативные возможности выпаса. Так, иногда кочевники использовали для зимней пастбы высокогорные малоснежные сыртовые (с тундровым климатом) пространства, где скот без особых трудностей мог добывать себе подножный корм.

Все пастбища делились на летние (*жайлоо*), осенние (*куздөө*), зимние (*кыштоо*) и весенние (*жаздоо*). Самым напряженным и ответственным периодом была зимовка скота. Суровый продолжительный холодный период с сильными морозами, ветрами, частыми и обильными снегопадами, а также постоянная необходимость тебеневки требовали усилий для сохранения поголовья, к тому же кормовая ценность растений, добываемых животными из-под снега, весьма низкая.

В конце ноября – начале декабря тот скот, который мог зимовать в горах, отгоняли на зимовку в удобные места и оставляли до стаивания снега, остальной же (а также скот тех хозяев, которые в основном занимались земледелием) перегоняли к айлам. Для зимних пастбищ выбирали места с густой, высокой травой и небольшой толщиной снежного покрова (*Масанов, 1995. С. 88–90; Ракитников, 1936. С. 86*).

На зимних стойбищах кыргызы строили загоны для стада, в основном овец и коз, из подручных материалов – камня (*таш*), глины (*ылай*), веток облепихи (*чычырканак*) и желтой акации (*алтыгана*). При этом животные находились за загородкой на открытом воздухе, только немногочисленным тонкорунным баранам-производителям создавались особые условия. В закрытых помещениях могли содержать и крупный рогатый скот. В Пржевальском уезде в 1920-х годах на 100 хозяйств приходилось 36 зимних построек (*Ракитников, 1936. С. 86, 178; МКЗ. 1911. Т. 4. С. 70*). В некоторых местностях загонов не строили вообще, оставляя животных на ночь в естественно защищенных от ветра местах.

Некоторые скотоводы зимовали высоко в горах, выбирая почти бесснежные лощины и мелкосопочники с достаточными кормами, хорошими солнцепеками, защищенными от ветров. Были богачи, которые вообще не выходили при кочевках за пределы высокогорья, в Пржевальском уезде в начале XX в. насчитывалось примерно 100 таких хозяйств (*Ракитников, 1936. С. 86–88*). В горах на жайлоо оставляли овец, лошадей и яков (*Северцов, 1873. С. 374*), в частности (в долине р. Тюлек, Кара-Куджур, Солтон-Сары и др.)» (*Сыдыков, 1992. С. 123*). Количество овец и коз в зимних отарах колебалось от 300 до 600 голов, в отарах богатых скотоводов иногда насчитывалось до 1 тыс. голов; при этом оптимальным размером отары считалось 450–500 голов маток или 600–700 валухов.

Выпасали на узких полосах в пределах 3–4 км от стойбища. Когда пастбища покрывались снегом, скот пасли на южных склонах гор и адыров, строго соблюдая намеченные границы, так как вытоптанные скотом места могли покрыться ледяной коркой. Лошади выпасались как на отгонных пастбищах, так и на призимовочных территориях. Транспортные, больные, старые, предназначенные на убой лошади оставались на стойбищах. Коров и верблюдов, плохо переносящих холод и не приспособленных к добыванию корма из-под снега, подкармливали заготовленными сеном и соломой (*Жапаров, 1999*). Если образовывался крепкий снежный наст, применяли тебеневку: сначала пускали лошадей, которые копытами разрыхляли снег, за ними крупный рогатый скот и только после этого выпасали овец и коз (*Айтбаев, 1957. С. 60; Абрамзон, 1971. С. 73*). В тех районах, где высота снежного покрова препятствовала такому выпасу, часть скота



Аил перед перекочевкой. Ошский округ, Алайская долина. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.  
Российский этнографический музей. № 5152-7



Колхозник-пастух на ишаке. Колхоз Пограничник, Кара-Коюнский сельсовет, Атбашинский р-н, Тянь-Шаньская обл. 1951 г.  
Фото из коллекции Е.И. Маховой. Архив ИЭА РАН

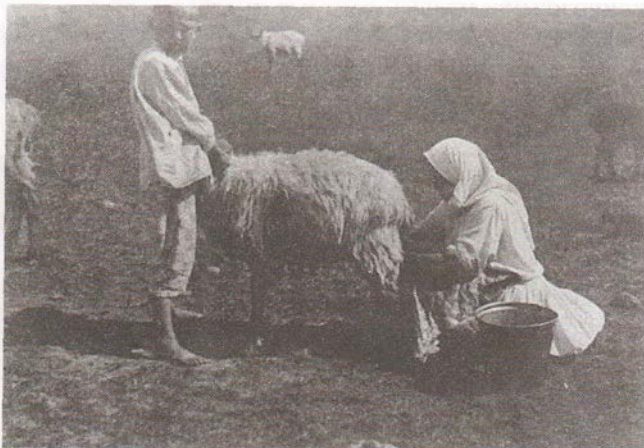
приходилось содержать в стойле, а часть отгонять на малоснежные и бесснежные пастбища. Количество скота, находившегося зимой на отгонных пастбищах, варьировалось от 1/5 всего поголовья – там, где в долинах зимних пастбищ было много, и до 2/3 (*Ракитников*, 1936. С. 88, 89).

В период между таянием снегов и началом роста трав (конец марта – начало апреля) скотоводы откочевывали на весенние пастбища *көктөө*, расположенные недалеко от зимовки на равнинах и в предгорьях, где преобладают влаголюбивые растения, вегетирующие в течение короткого периода.



Доение яка. Киргизы. Ошский округ. Алайская долина. Киргизстан. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152–20

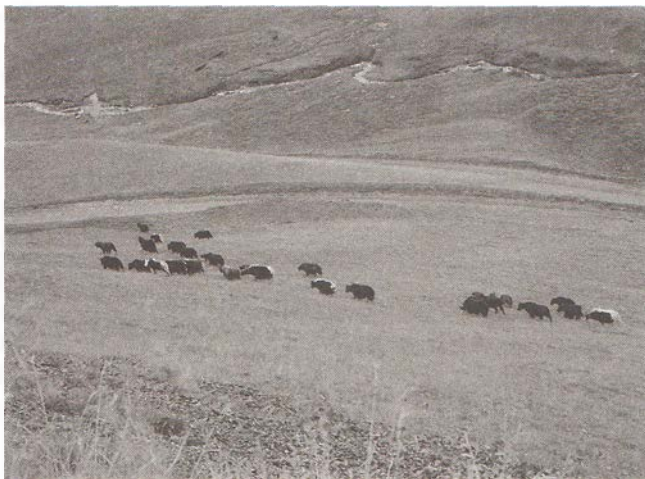


Дойка овцы. Первая треть XX в. Кыргызстан

Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ.  
№ И 1140–6.

Молодняк должен был появиться уже на весенних пастбищах (Масанов, 1995. С. 103).

Период получения приплода требовал большого физического напряжения. Выбирали удачное место, по возможности около водных источников и в ложбинах. Матки выпасались на небольшом расстоянии от загона. Тех животных, у которых приближалось время окота, оставляли поближе к стоянке и под наблюдением. Если ягнение происходило в присутствии человека, он принимал участие в его благополучном исходе, снимая послед (*тон*) и прикладывая ягненка к матке для кормления. Богачи на время ягнения выделяли чабанам в помощь несколько человек.



Стадо яков. Нарынская обл. 2006 г.  
Фото Б. Петрик

Когда появилась свежая трава (время *көк кубалап калган убак*), овцы и козы разбрелись по пастбищам, что требовало от пастухов особого внимания. Когда же растительность покрывала пастбище равномерно, интенсивность передвижений спадала. На весенний период приходились кастрация, клеймение, таврение, стрижка, выделение косяков из общего стада и т.д.

С наступлением летней жары скотоводы начинали перегонять свои стада на высокогорные летние пастбища (*жайлоо*), располагавшиеся на высоте 2500–3000 м над уровнем моря и выше. Происходило это в конце мая – начале июня после уборки озимых и весеннего сева (*Воронков, 1908. С. 26*). Стадо перегонялось на небольшое расстояние, которое легко мог пройти молодежь, затем устраивался отдых и только потом продолжали путь (*козу көчүлөп көчүү* – перекочевка, возможная и для ягненка). За сутки проходили примерно 4–5 км (*Айтбаев, 1957. С. 63*). В эту пору *чөп жетилди* трава начинала колоситься, наступало «мясное время» *малдын эттенүү мезгили* – когда животные прибавляют в весе. Затем наступала пора *чөп бышты* – созревания семян, время наживровки – *майлануу*. Кыргызы говорили об этой поре: «*Бир күндө кой миң чөптүн башын жейт*» («За один день овца съедает тысячу разновидностей трав») (*Байбосунов, 1990. С. 108*).

На летовке скот выпасался до наступления прохлады. За это время он значительно поправлялся. Выгоняли животных на пастбище обычно рано утром, а в полдень, в самую жару, они не паслись. При пастыбе, чтобы убедиться в целостности стада, пастухи следили за вожаками (баранами или козлами), а также за слабыми животными, шедшими в хвосте. Верными помощниками пастухов были сторожевые собаки. Для обеспечения лучшего нагула животным давали соль либо перегоняли скот на солончаковые места.

Лошади выпасались отдельно – обычно в замкнутом горном ущелье, имеющем водные потоки, за пределы которого трудно выходить. Табун лошадей без молодежь (*субай жылкылар*) в таких местах мог находиться круглосуточно, а кобыл нужно было пригонять к привязи *желе* в течение дня несколько раз для доения. Богатые доили кобылу три раза в день, бедные – семь



Доение кобылицы (*бээ саайт*). Урочище Кичи Кызыл-Суу. Джеты огуз. Терский Алатау, Кирг. АССР. 1930 г. Приобретено Этнографическим отделом Государственного Русского музея от Б. Н. Бычкова

Регистратор Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 5302–2

и более раз (*Фиельструп*, 1920). Жеребята же целый день оставались на привязи, а с вечера до утра находились вместе с матками.

В начале осени скотоводы откочевывали на осенние пастбища (*күздөө*). На самом высокогорье становилось холодно уже в конце июля-августе, и скотоводы уходили оттуда (*Фиельструп*, 1924). Перегон же на *күздөө* проходил в середине или даже в конце октября, когда выпадал первый снег и подножный корм был съеден (*Айтбаев*, 1962. С. 18); вообще же на летовках старались задержаться подольше для лучшего нагула скота. Мелкий скот содержался в общем стаде – и самцы, и ягнята. Лошади также объединялись в общем табуне. Для верблюдов этот период также был благоприятен. По возвращении с летних пастбищ стада животных паслись на предгорьях (*бөксө*), где кормились полынью (*ак шыбак*), жылтырканом (*кохии*), солянкой (*күүдүрүк*) и др. Пасли также на скошенных отавах (жнивье). На осенних пастбищах проходило спаривание овец и их осенняя стрижка: курдючных овец полагалось стричь дважды в год, причем осенняя шерсть ценилась дороже весенней (всего овцематка давала 3–4 кг) (*Абрамзон*, 1971. С. 79; *Айтбаев*, 1957. С. 58, 59; *Кушнер*, 1929. С. 18–20).

### Заготовка кормов

Заготовка кормов получила широкое распространение с конца XIX в. в связи с недостатком пастбищных угодий и процессами оседания. Богатые скотовладельцы заготовливали до 10–15 тыс. снопов сена. Иногда этим занимались члены семьи, или же трудились *ашаром* – используя коллективную взаимопомощь, некоторые покупали сено у других (Рукоп. фонд Института языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР. Инв. № 1679). В начале XX в.

сенокосением в той или иной степени занимались 79,7% всех кыргызских дворов Наманганского уезда, в нынешней Нарынской области держали скот на сене от 77,6% до 97,3% хозяйств, подкармливали от 26,4% до 79,7% лошадей, от 16,6% до 80,3% крупного рогатого скота, от 3,4% до 30,6% овец и коз (Ракитников, 1936. С. 58). В нынешней Таласской области показатели были выше: от 68,8% до 82,5% лошадей, от 78% до 87,9% к.р.с., от 7,3% до 31,5% у овец и коз (МКЗ. Т. 4. С. 96, 97). В 1913 г. на территории Кыргызстана кормовые культуры занимали 187 тыс. га, или 29,2% общей посевной площади (КССР, Энциклопедия. 1982. С. 223). В целом обеспечение сеном было недостаточным, и скотоводство продолжало носить экстенсивный характер (История Кыргызской ССР. 1986. С. 118). К концу 1920-х годов лишь овцы оставались зимой на подножном корму там, где это было возможно, все остальные виды скота подкармливались (Кушнер, 1929. С. 26).

### Скотоводческие культы

Кыргызы почитали мифологических «патронов» всех видов разводимых ими животных. Покровителем овец (*койдун тири*) был *Чолпон-Ата* (у казахов – *Шопан-Ата*, а у узбеков – *Чупан-Ата*). Его призывали на помощь в тех случаях, когда нужно было обеспечить сохранность стада в связи с болезнью животных, бескормицей и т.д. Совершая жертвоприношение «патрону овец», скотоводы говорили: «Да пусть все святое сопутствует. Пусть (дух) Чолпон-Ата покровительствует. Наши помыслы чисты, скот и душа человека равноценны». *Камбар-Ата* выступал «патроном» лошадей. Перед боем, участием в крупных скачках, в преодолении трудных переправ и т.д. скотоводы обращались к духу Камбар-Ата, чтобы он поддержал в испытаниях. Аналогичные культы существовали и у других центральноазиатских народов: у туркмен покровителем



Доеение коз (*эчки саайт*). Под г. Фрунзе, аул Чоң Узунгыр. 1929 г. Приобретено Этнографическим отделом Государственного Русского музея от Б. Н. Бычкова

Регистратор Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 5302-4



Стрижка овец (*кой кыркуу*). Кирг. АССР, под г. Фрунзе, аул Чоң Узунгыр. 1929 г. Приобретено Этнографическим отделом Государственного Русского музея от Б. Н. Бычкова

Регистратор Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 5202–6

лошадей был *Дюльдюл-Ата*, у якутов этот образ связан с *Дьяхогой*, а у народов Саяно-Алтая – с *Изых-ханом*. Покровителем верблюдов считался *Ойсул-Ата* (искаженное имя одного из первых мусульманских аскетов Увейса Карани, который был известен и у других народов Средней Азии (Басилов, 1973. С. 190). Сам верблюд, особенно образ белого верблюжонка, почитался как дух-покровитель отдельными шаманами. Покровителем коз являлся *Чычаң-Ата*, по сравнению с другими духами-покровителями к нему обращались нечасто, так как кыргызы не очень высоко ценили коз. *Зеңги-Баба* был «патроном» крупного рогатого скота и использовался для общего названия последних. У народов Центральной Азии существовали различные обряды и легенды, связанные с фигурой этого персонажа, в случае болезни коровы к нему обращались за помощью.

### *Скотоводство в XX – начале XXI века*

К началу XX в. скотоводство продолжало оставаться ведущей отраслью хозяйства у кыргызов. По разным данным количество оседлых хозяйств к 1914–1916 гг. варьировалось от 15 до 30% в Пишпекском, Пржевальском и в Наманганском уездах (в частности, в Таласской долине, особенно мала их доля была в прилегающих к ней горных местностях, а также в высокогорных южных районах (Джамгерчинов, 1963. С. 49). В Ошском, Маргеланском (Скобелевском) и Кокандском уездах полукошачье скотоводство составляли 65% всего населения, в Андижанском уезде – более 50% (История Киргизской ССР. 1986. С. 114, 115). Всего к 1914 г. полностью оседлый образ жизни вели 22,4% кыргызов (Турсунбаев, 1934).

Предпринимавшиеся в первые десятилетия советской власти насильственные меры, связанные с переходом к новым формам хозяйствования, по





Кочевка у села Троицкого. Кара-киргизы. Сырдарьинская обл. 1902 г.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 44–44

обобществлению скота и средств производства, по седентаризации, политика коллективизации и раскулачивания вызывали протест среди населения. Организовывались мелкие террористические акты в отношении официальных лиц, в массовом порядке люди забивали скот, не желая сдавать его в колхозы, бежали за пределы республики. Несмотря на трудности, связанные с ломкой привычного образа жизни, последствия для кыргызов вследствие более высокой у них доли оседлости, оказались менее трагичными, чем в соседнем Казахстане.

Трагические события 1916–1934 гг. – восстание 1916 г., Гражданская война, коллективизация – привели к значительному сокращению поголовья скота в республике (с 1913 по 1934 гг., с 4,2 млн голов до 1,6 млн (*Алтымышбаев*, 1959. С. 49–51; *Домашние животные...* Т. 2. С. 29). Это обстоятельство имело и благоприятное следствие – на некоторое время снялись экологические проблемы, связанные с чрезмерно большой нагрузкой на пастбища, имевшие место в предыдущий период.

Скотоводы прошли школу коллективного хозяйства в рамках ТОЗ, сельхозартелей, впоследствии трансформированных в колхозные и советские хозяйства. Благодаря материально-финансовой поддержке государства была создана инфраструктура животноводческой отрасли, которой придавалось большое значение в рамках экономического разделения труда в СССР. Были проложены автомобильные дороги вплоть до отдаленных летних пастбищ, проведено электричество к зимним стоянкам, построены технически оснащенные животноводческие комплексы – овцеводческие фермы (ОТФ), молочно-товарные фермы (МТФ), стригальные пункты и другое, организована централизованная переработка и реализация животноводческой продукции. При этом государственная идеология предусматривала создание престижного образа професий чабана, табунщика, доярки.

Советская экономическая система на плановой основе не предполагала сколько-нибудь широкой предпринимательской инициативы работников



На скотном рынке. Село Гүлче, Ошской обл. 2008 г.  
Фото А. Буржо

колхозов и совхозов, что порождало патерналистские настроения. При этом доля частного сектора сокращалась. Ощутимый удар по скотоводству на традиционной основе был нанесен в годы правления Н. С. Хрущева, в период борьбы с личным подсобным хозяйством колхозников. Если раньше казахским и кыргызским колхозникам разрешалось держать в личном пользовании до 100 овец, 8–10 голов к.р.с. и лошадей и 3–5 верблюдов (*Байбулатов*, 1969. С. 98), то с начала 1960-х годов запрещалось иметь более 10 овец и одной коровы, или вместо нее лошади, этот запрет действовал до 1988 г. Поскольку подавляющее большинство сельского населения предпочитало иметь корову, доля лошадей резко снизилась: если поголовье овец выросло в целом за 1940–1985 гг. в 4 раза (у частных – немногим более чем в 2), а к.р.с. – в 2 раза (у частных – на 15%), то поголовье лошадей не только не увеличилось, но и уменьшилось в 1,5 раза (у частных – примерно на 25–30%). К 1985 г. ситуация несколько выправилась по сравнению с периодом «второй коллективизации» в начале 1960-х годов, когда поголовье частных овец снизилось по сравнению с 1940 г. в 1,7 раза, лошадей – почти в 5 раз, а к.р.с. – в 1,5 раза (*Народное хозяйство*. 1987. С. 103), однако диспропорция со слишком малым поголовьем лошадей до конца советского периода так и не была исправлена.

Негативные последствия имело и укрупнение колхозов в 1960–1970-х годах. Еще в 1930-е годы был определен оптимальный размер кыргызского колхоза в 50–100 дворов (*Белоусов*, 1935. С. 42), однако уже тогда средние размеры колхоза варьировались от 63 дворов во Фрунзенском кантоне до 197 в Нарынском (*История*. 1989. С. 216, 217; *Кушнер*, 1929. С. 16), в 1960-е годы средний размер колхоза составлял 542 двора, а в 1970-е годы – 710 дворов (*Ситнянский*, 1998. С. 104).

Далеко не всегда рациональная организация скотоводства породила серьезные экологические проблемы. Чрезмерная нагрузка на природные ресурсы вследствие непомерного увеличения поголовья скота (к концу 1980-х годов по официальным данным – 10–11 млн, а фактически – до 13–14 млн



Кошара для овец и коз. Ошская обл., село Корул. 2008 г.  
Фото А. Буржо



Грубый корм из кукурузных стеблей для продажи на скотном рынке. Ошская обл., село Гүлчө. 2008 г.  
Фото А.З. Жапарова

только овец) привела к деградации пастбищ, включая высокогорные альпийские зоны. Более  $\frac{1}{3}$  были засорены не кормовыми растениями и застарены, 1,7 млн га деградированы, из них 170 тыс. га в сильной степени (Джолдошев, 1997. С. 168, 169; Кляшторный, 1999. С. 7). По мнениям кыргызских специалистов, изложенным в начале 1990-х годов, при продолжении подобной нагрузки на пастбища в ближайшие 5–15 лет имела угроза их необратимой деградации (ПМ Г. Ю. Ситнянского, начало 1990-х годов).

К моменту распада СССР скотоводческая отрасль уже начала входить в кризис. В соответствии с политикой независимого Кыргызстана, направленной на

реформирование аграрного сектора, проводились разгосударствление и приватизация сельскохозяйственного имущества и скота (Жумаев, 1997; Jacquesson, 2003). Однако общая экономическая ситуация в стране была крайне сложной. Бывшие члены колхозов и совхозов оказались не готовы содержать без потерь приватизированный скот. Вследствие недостаточности фуража, отсутствия надлежащего зоотехнического и ветеринарного ухода с применением лекарств и вакцинации, плохого качества пастбищ наблюдался массовый падеж скота. поголовье овец, например, сократилось с 10–11 млн до 4 млн (по неофициальным данным, в 1990-х годах были периоды, когда оно падало до 1 млн).

Платежеспособность сельских жителей была очень низкой. Девальвировалась стоимость скота, который на протяжении ряда лет стал единицей торгового обмена. Небольшие кооперативы, фермерские и крестьянские хозяйства обменивали на скот запасные части к сельхозтехнике, горюче-смазочные материалы. А в семьях было обычным делом приобретать продукты питания, одежду, товары повседневного спроса путем бартерной сделки, причем владелец скота, как правило, оставался в проигрыше. Такая экономическая ситуация негативно отразилась на развитии скотоводства, неуклонно падал престиж профессии. Многие потомственные скотоводы искали новые способы заработка, росло число людей, отправлявшихся в города, особенно массово – в столицу страны Бишкек.

Падение численности скота в 1990-х годах второй раз, после 1916–1934 гг., сняло остроту экологической проблемы, уменьшив нагрузку на пастбищные угодья. В настоящее время поголовье скота вновь растет, и это обстоятельство обуславливает необходимость интенсификации традиционного скотоводства.

Некоторые кыргызские скотоводы, несмотря на экономические трудности, проявили настойчивость, не побоялись рисковать, развивая свое производство, и добились определенных результатов (Наумова, 2004; Наумова, Сагнаева, 2006). Сельчанам, хорошо знающим особенности природно-климатических условий, основы ведения скотоводческого хозяйства, удалось увеличить поголовье стада, накопить материальные ресурсы. Современные скотоводы используют как традиционный опыт, так и современные знания. Несмотря на утерю некоторых традиционных навыков по разведению скота (Ситнянский, 1997. С. 76–89) нынешнее поколение сельских жителей стремится продолжать дело своих отцов и дедов. В наши дни скотоводство по-прежнему остается важным направлением хозяйственной деятельности кыргызов и одним из источников их дохода.

## ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Земледелие было важным направлением хозяйственной деятельности кыргызов, которое занимало второе место после скотоводства. Этому благоприятствовали климатические условия: количество осадков на большей части страны превышает необходимый для занятий земледелием минимум 400 мм в год (Киргизская ССР (карта). М., 1986; Масанов, 1995. С. 50).

По данным археологии, на территории южного региона земледельческая культура существовала по крайней мере с эпохи бронзы (Иванов, 1957, Заднепровский, 1997. С. 4). С середины XVI в., в период окончательного расселения кыргызов на Тянь-Шане, у них стало развиваться земледелие, что знаменовало



Обработка земли *омачем*. Начало XX в.

Центральный государственный архив кинофотофонодокументов  
Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Обработка почвы бороной, в которую запряжена пара быков.  
Южная Киргизия. 1955–1960 гг.

Собиратель Я.Р. Винников. Архив ИЭА РАН

«начало глубинного широкого процесса» (Петров, 1961. С. 86, 87). О том, что в Прииссыккулье было «изобилие в хлебе», сообщал в 1825 г. Зибберштейн (Вяткин, 1936. С. 241), о развитом хлебопашестве у кыргызов написано в ранних русских источниках (Воронин, Нифантьев, 1851. С. 151), у Ч. Валиханова (Валиханов, 1961. С. 327).

Особенно большую роль играло земледелие у кыргызов в Ферганской долине, где они тесно контактировали с традиционно оседлым населением. Однако кыргызы научились возделывать злаковые в высокогорных районах, так пшеница и просо выращивались в долине Атбаши – на высоте 6700 футов (Бежкович, 1973. С. 36). Ко времени начала переселенческого крестьянского движения в 1860–1870-е годы в Иссык-Кульской, Чуйской долинах и в других районах северной части Кыргызстана уже сформировалась

своя культура земледелия (Абрамзон, 1971. С. 86). С приходом крестьян-переселенцев эта отрасль хозяйства стала развиваться быстрыми темпами. «Если в 1870 г. менее половины киргизов Северной Киргизии только имели посеы, то к моменту переписи (1897 г. – А.Ж.) у большинства из них земледелие стало уже основным занятием. Тем не менее у части киргизского населения оно оставалось второстепенным занятием» (Кронгардт, 1989. С. 57, 58).

Удельный вес земледелия продолжал быстро увеличиваться с конца XIX в. вследствие уменьшения пастбищ за счет превращения части их в возделываемые пашни и с постепенным переходом полукочевников к оседлому образу жизни. В долинах и предгорьях Кыргызстана земледелие стало основным занятием части киргизов, отделившись от скотоводства и тесня его. В горных же и особенно в высокогорных районах земледелие продолжало носить подсобный характер, лишь дополняя скотоводство. Статистические материалы свидетельствуют о расширении посевных площадей к началу XX в. Так, в Пишпекском уезде засевали 115 тыс. десятин, в Пржевальском – 49,7 тыс. десятин. Существенную роль стало играть земледелие у киргизов Ферганской долины. В 1914 г. они имели на искусственно орошаемых землях 39,5 тыс. десятин посева, в том числе в Ошском уезде – 3,4 тыс. Расширились и размеры посевных площадей на богарных землях. Всего в 1914 г. посеы зерновых составляли 447,5 тыс. десятин (История Киргизской ССР. 1986. С. 119, 120).

Для большинства населения земледелие носило потребительский характер, оно обеспечивало такими важными продуктами питания, как мука (*ун*), толокно (*талкан*), крупы (*акшак*) и другими видами растительной пищи. Злаковые выращивали в предгорьях и в зоне низких адыров, в местах зимовок. Летом, засеяв пашни, скотоводы поднимались в горы, оставляя для обработки посеов кого-нибудь из членов семейно-родственной группы, как правило, бедняков *эгинчи*. Земледельцы *жатакчы*, выращивали урожай и заготавливали корм для скота в том количестве, как отмечал Г. Лансдел, «которое необходимо для употребления в течение года и для сеяния, а излишек обычно продается очень дешево на рынках» Турдалиева, 2008. С. 169). Состоятельные люди нередко покупали у жатакчы, или брали в обмен зерно и сено за предоставление им на время молочных и транспортных животных.

Во второй половине XIX в. хлебопашеством стали заниматься все большее число хозяйственных групп. Если в теплое время года все откочевывали на летние пастбища *жайлоо*, то кто-либо специально приезжал для ухода за посевами. По мнению А. С. Бежковича, это можно назвать преимущественно кочевническим земледелием (Бежкович, 1973. С. 37). В начале XX в. хлебопашество на большей части территории страны продолжало оставаться занятием преимущественно бедняков: «...богачи, имеющие скот в достаточном количестве, вовсе не занимаются земледелием, земли свои отдают в кабальную аренду (уртачество); киргизы победнее, наряду со скотоводством, занимаются также земледелием; бедняки же ... прочно сидят на земле и для них земледелие единственный способ существования» (Кушнер (Кнышев), 1929. С. 20, 21). Все же земледелием постепенно начинали заниматься все более богатые люди. Так, в 1904 г. только в одной волости на территории нынешней Таласской области у киргизов было более 100 фабричных плугов, что говорит о росте покупательной способности земледельцев (Усубалиев, 1972. С. 79). В Ферганской же



Волокуша. Первая треть XX в. Киргизстан  
Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ.  
№ И 1140-7



Волокуша для сена с упряжкой. Колхоз им. Ленина,  
Айгыр-Джалыйский сельсовет, Чаткальский р-н, Таласская обл.  
1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

долине земледелие все более приобретало товарный характер, чему способствовало развитие там хлопководства (Абрамзон, 1971. С. 88).

Кыргызы сеяли преимущественно пшеницу *буудай*, ячмень *арна*, просо *таруу*. Выращивали также огородно-бахчевые и некоторые виды технических культур (Аттокуров, 2003. С. 261–263). Способы обработки земли и ухода за посевами, ирригационная техника, уборка и обмолот урожая, переработка зерна на муку имели много общего с другими народами Средней Азии и Казахстана. Но в практике земледелия встречались и свои отличительные особенности.

Преобладающим видом земледелия являлось поливное, однако были и богарные участки *кайрак*. Как правило, это земли, расположенные в прохладных



Молотьба лошадьми (волами). Ст. Кызыл-Курган. Алайская долина. 1901 г.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–108



Вейние зерна. Селение Чет-Булак, Тогуз-Тороуский  
р-н, Тянь-Шаньская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

предгорьях, на склонах с плодородной почвой (*Айтбаев*, 1957. С. 41). Более широкому развитию богарного земледелия препятствовал сам процесс отгонного скотоводства. В тех высотных поясах, где количество осадков достаточно для неполивного земледелия, сроки вегетации возделываемых культур почти полностью совпадали с сезоном выпаса скота (*Ракитников*, 1960. С. 77).



Кыргызы использовали отработанные в течение многих веков приемы и технику орошения, приспособленные как к равнинным ландшафтам низких поясов, так и к высокогорным условиям. Оросительные каналы нередко прокладывались на большой высоте, через склоны и пересеченные участки со скалистым грунтом. При строительстве арыков применялись простейшие орудия труда, такие, как тяпка *кетмен*, *кайла*, *чукулдук*, *чоку*, лом, лопата *курөк*, а также и рога горного козла *кийиктин мүйүзү* – с их помощью углубляли дно арыков и извлекали камни.

Через овраги русло арыка перебрасывалось на желобах *ноо*, сделанных из цельных выдолбленных стволов, иногда – на подпорках *түркүк* (*Кушелевский*, 1890. С. 67). От больших каналов и арыков разветвлялись мелкие ирригационные сети, непосредственно связанные с поливными площадями. Самый короткий по протяженности арык называли *кол арык*, более длинный – *өстөн*, широкие каналы, в которых свободно помещалось ярмо *моюнтурук*, получило название *алыш*. Место на берегу арыка *жыгаан*, где можно было направлять русло для полива участка называли *кулак* (РФ ИЯЛ НАН КР. А. Чоробаев. Инв. № 5107). Руководил прокладкой арыков опытный человек *кыбачы*. Для определения оптимального маршрута потока использовали ишака, которого пускали вниз по склону горы – по линии, образованной песком, сыпавшимся из дырчатых мешков на его спине, пролагался канал.

Ирригационными сетями обычно владели отдельные хозяйства или община, по традиции «арыки и колодцы принадлежат тем, кто впервые вырыл их с заклятием животного, хотя другие углубили и поправили их» (*Гродеков*, 2011. С. 97). Каналы приводились в порядок всеми потребителями воды – членами общины, это считалось чрезвычайно важным общественным делом. Во главе работ стоял *мурап* – человек, в обязанность которого входило распределение. Он был обычно физически крепким, пользующимся авторитетом, справедливым человеком, ставившим общественные интересы выше личных. Не случайно кыргызская пословица гласит: «*Атаң мурап болбосун, эгиниң суунун башында болсун*» («Пусть твой отец не будет мурапом, но пусть твой посев будет у устья воды (т.е. в числе первых на орошение)»). Выполнение работ по очистке каналов сопровождалось ритуалами. «На головной части будущего арыка приносили в жертву кобылу белой масти или корову, или несколько овец. Кровью жертвенных животных брызгали трассу будущего арыка, а мясо шло на угощение участникам работ. Ремонту арыков киргизы придавали исключительно большое значение. Берега арыков были своеобразным местом сбора и встреч всех земледельцев после длинной зимы. Порядок пользования водой у киргизов на разных территориях был различным. Так, в племени *теит*, ... в первую очередь давали воду старшим по возрасту и тем, кто имел положение в обществе, а также баям и крупным земледельцам» (*Айтбаев*, 1959. С. 256).

За вегетационный период пшеницу поливали обычно три раза. Первый полив *кара суу* – «черный» (по цвету подпочвенных вод, наполняющих реки) или «настоящий» полив – проводится ранней весной: начиная с самого последнего участка *пушта* до первого, который находился ближе к источнику воды. Второй полив *ак суу* («чистый», «прозрачный») – по цвету богатых

минералами горных речек, питающихся ледниками) бывал в конце весны, или в начале лета, он шел в обратном порядке. Третий полив *дан суу* (*дан* – семя, зерно) проходил как *кара суу*. Пшено поливали три раза, поливы назывались: *кара сугат*, *экинчи сугат*, *дан сугат*. Другие зерновые поливали два раза: *кара сугат* и *желке сугат*. В районах с засушливым климатом, например, в Узгенском, известен полив пшеницы водой, накопленной из ручейка в резервуаре с небольшим перекрытием и отверстием *тыгын*. Этот способ *нооту* использовали один раз в году в конце мая. Указанная техника широко применялась на богарных участках с зерновыми посевами в XIX – начале XX в.

Кыргызскую технику ирригации заимствовали российские крестьяне-переселенцы, которые столкнулись с необходимостью искусственного орошения полей в непривычных им природных условиях. Сами кыргызы также перенимали новые для них навыки земледелия у славянского населения, уйгур, дунган, узбеков и других народов – в частности, более совершенные орудия труда, опыт возделывания некоторых сельскохозяйственных культур.

### Годовой цикл земледельческих работ

Наиболее распространенным являлся севооборот с двухгодичными и трехгодичными залежными периодами. Довольно часто практиковались севообороты с залежным периодом от четырех до шести и более лет (История Кыргызской ССР. 1986. Т. 2. С. 120).

Опытные земледельцы старались поддерживать в хорошем состоянии обрабатываемые поля. Для этой цели они удобряли участки навозом *кык*, разбрасывая его перед вспашкой.

Ранней весной старцы селения определяли готовность почвы, наступление благоприятных погодных условий для начала сева, они говорили: «*Жазда жер көбөт. Тоң кетти, эми айдоого киришсек болот*» («Земля разогрелась и готова для начала сева, можно приступать к вспашке»). Учитывались советы народных счетоводов *эсепчи*, которые указывали определенные дни для начала сева (Токтакунова, 2008. С. 13).

Пахоту проводили *буурсуном* – упряжным орудием, состоящим из стойки с металлическим лемехом и деревянным грядилем, на который крепилось ярмо *моюнтурук*. Глубина вспашки составляла до 8–10 см, а ширина зависела от размера лемеха и ширины нижней части стойки. «Пашут мужчины, а женщины водят и погоняют быков и лошадей. Жнут оба пола» (Зеланд, 1885. С. 23).

В конце XIX – начале XX в. русский плуг постепенно вытеснял буурсун. Так, в 1913 г. у кыргызов Пржевальского уезда насчитывалось 3114 плугов (Материалы... 1916. С. 446), в Заукинской волости наряду с 447 буурсунами насчитывалось 287 железных плугов (Быт колхозников... 1958).

Иногда для более равномерного разрыхления почвы применялась перекрестная вспашка: один и тот же участок проходил 2–3 раза вдоль и поперек. Этот способ типичен для всего среднеазиатского земледелия (Бежкович, 1973. С. 46). Богарные поля сначала засеивали семенами и только потом вспахивали.

Сеяли верхом на лошади, или пешими, разбрасывая семена рукой, обычно приглашали опытных сеятелей. Семена, предназначенные для сева *урук*,



Кыргызы во время веяния пшеницы. Репродукция. Начало XX в.  
Центральный государственный архив кинофонофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Бешилик-вилы. Репродукция. Начало XX в.  
Центральный государственный архив кинофонофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Туземная мельница. Наружный вид (желоб и здание). Урочище Тегирменти, долина р. Большой Кемин, Пишпекский округ, Горное Семиречье, 1925 г.

Собиратель Ф.А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4419–9

урөөн, измеряли войлочной шапкой *калпак*, чашкой *табак*, мешком *мүшөк* (Алымбектин санжырасы. 2007. С. 65, 66).

Боронование вспаханных и засеянных семенами участков завершало первый этап весенне-полевых работ. Несколько видов простейших орудий (из крупных веток *чычырканака* или *долоно*, и т.п.), при помощи которых заметали разбросанное зерно, обозначали общим термином «*мала*». Бороновали и при помощи бревна *жыгач мала* или положенного на бок плуга. В начале XX в. другие орудия стала вытеснять деревянная борона с металлическими прутьями-зубьями, она явилась предшественником металлических борон, которые довольно широко использовались в колхозах и совхозах в советское время. Такие бороны обычно покупали (обменивали) или заказывали мастерам.

Пололи 1–2 раза за сезон вручную, применяли и серп *орок*. Птиц прогоняли камнями и отпугивали, устанавливая чучела *каракчы* из старой одежды. Жали серпом *орок* – первоначально из бараньей челюсти с ручкой; с 1860–1870-х годов появились металлические серпы (*Бежкович*, 1973). Снопы *боо* возили на волокуше *чийне* (в горах), а на равнинах – на арбе. В уборке урожая и заготовке сена наряду с мужчинами активно участвовали женщины и подростки. Для молотбы на середине тока устанавливали столб *мамы*, с кольцом *чамбирек*, к которому привязывали последовательно до 8–10 и более волов. Их прогоняли по кругу, сидя верхом на лошади, чаще всего мальчики. Если молотили с использованием лошадей, то специального приспособления не требовалось: человек (обычно подросток) держал за поводья (*чылбыр*) и длинной плетью гнал лошадей вокруг себя. Ток находился в пользовании всей общины: после окончания молотбы и просеивания одними к работе приступали другие.

Молотба сопровождалась целым рядом ритуалов, так как считалось, что ток обязательно должен посетить *Баба дыйкан* или *Кыдыр-Ата*. Повсеместно был распространен культ *Баба дыйкан* – мифического покровителя земледельцев. В некоторых районах Ошской области *Баба дыйкан* – самый старый и почитаемый человек, который и «начинает» сев, открывая начало весенне-полевых работ. Покровителем тружеников и путников считается Святой



Кыргызы, привезшие зерно на Пишпекский базар. Пишпек. Репродукция. Начало XX в.

Центральный государственный архив кинофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

*Хызр* – один из наиболее почитаемых у многих народов Востока (*Басилов*, 1970. С. 22–25), который известен кыргызам под именем *Кыдыр-Ата* или *Кызыр (Хызр)*, он дарит изобилие, удачу, благополучие. В Ошской области говорят, что «*Хызр* – святой, покровитель смелых и доблестных». Каждый мужчина в течение всей жизни может трижды встретить его. И он может стать удачливым при условии, что трижды узнает *Хызр-Ата* и скажет: «Ассалоом Алейкум!». У кыргызов существует поверье, что *Хызр* может явиться в образе животного, поэтому важно не упустить случая и попросить у него благословения. Если человеку повезет в этом, то его жизнь может измениться к лучшему. *Хызр* встречается только тем молодым людям *жигитам*, которые в ладу со своей совестью, имеют добрые помыслы. Святого *Хызра* могут встретить и женщины, но только избранные, и это редкое явление. Кыргызы говорят, чтобы узнать его, надо пощупать большой палец правой руки, поскольку на этом пальце у него нет кости, – это и есть отличительный знак *Кыдыр-Ата* (*Басилов*, 1970. С. 12–25; *Токтакунова*, 2007. С. 285–289). Для исполнения ритуала люди облачались только в чистые одежды, совершив омовение – *даарат*, работали, исполняя песню «Оп майда»: *Орой-орой, оп майда, / Ороо толсун, оп майда, / Орокчунун балдары / Нанга тойсун, оп майда. / Кырча, кырча басканың / Кырман толсун, оп майда, / Кырманчынын балдары / Нанга тойсун, оп майда, / Орой, орой, оп майда!* (Пусть яма для зерна будет полна, / А дети жнеца наедятся хлеба досыта. / Молоти что есть силы! / Пусть ток наполнится, / А дети молотильщика наедятся досыта).

При помощи двупалой *эки ача айры* или пятипалой *бешилик* вилы отбрасывали солому, сгребали зерно деревянной лопатой *жыгач күрөк* и веяли – *сатырышкан*. Для очищения зерно просеивали через решето *калбыр*. Чистое сухое зерно сгребали в мешки *кап* и помещали для хранения в ямы *ороо*, за которыми присматривал *ороо башы* (*Алымбектин санжырасы*. 2007. С. 65, 66).

Перемалывали зерно на ручном жернове *жаргылчак*, который имелся почти в каждом доме, или на водяной мельнице *суу тегирмен* – она размещалась у горных речек. В домашних условиях для толчения зерна применяли выдолбленную из бревна ступу *соку* с пестом *сок билек*.

В небогатых хозяйствах жали и молотили только члены семьи. Состоятельные люди использовали наемный труд, который вознаграждался натуральной оплатой или предоставлением на определенное время дойного или транспортного скота (Устные данные, собранные С. И. Ильевым. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1545). Были распространены и коллективные формы труда – *алгоо* и *ашар*. *Алгоо* «выражалось обычно в том, что 2–3, а иногда и 4–5 хозяев соединяли свои средства производства» и обрабатывали земельные участки каждого вместе, независимо от того, «какими средствами они принимали участие в общей работе». На *ашар* хозяин созывал родичей и соседей для оказания ему помощи, после работы он устраивал угощение для всех участников (Бежкович, 1973. С. 68).

### *Развитие земледелия в XX – начале XXI века*

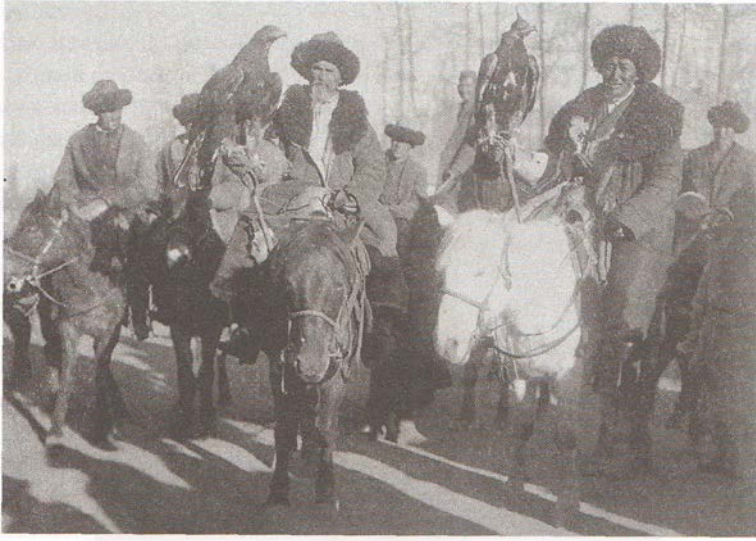
В советское время земледелие стало важным направлением сельского хозяйства Киргизии. В отрасли стали применяться комбайны, тракторы, другие виды сельскохозяйственной техники, а также агротехнические достижения. Намного расширился ассортимент сельскохозяйственных культур, возделываемых в республике. В южных районах преимущественно стали выращивать хлопок и табак. В Чуйской долине огромные успехи были достигнуты в свекловодстве. Высокие показатели в получении зерновых культур были характерны для колхозов и совхозов восточной части Иссык-Куля. В горных районах земледельческая отрасль по-прежнему оставалась на вторых ролях, обслуживая животноводческий сектор. В конце советского периода в связи с ростом поголовья скота в ряде районов происходило изменение структуры посевов – например, отказ от сева пшеницы в пользу кормового ячменя.

После распада Советского Союза коллективные хозяйства были упразднены, в ходе приватизации выделены частные наделы, на которых многие возделывают различные сельскохозяйственные культуры, осваивая тонкости агротехники.

### ОХОТА

Охота с древности и до начала XX в. была важной составляющей комплексного хозяйства кыргызов, дополняя скотоводство и земледелие (Абрамзон, 1971; Айтбаев, 1959. С. 82; Петров, 1961. С. 81, 82; Жапаров, Токтакунова, 2006. С. 43). Мясо диких животных употребляли в пищу, а ценный мех использовался в качестве платежного средства, его обменивали на продукты питания и другие товары, произведенные преимущественно оседло-земледельческими народами, а также на охотничье снаряжение.

Разнообразные сведения об охоте и ее эволюции можно почерпнуть из археологических источников, наскальных изображений, записок путешественников и исследователей, научных публикаций, а также из этнографических



Охотники с беркутами. Горное Семиречье, Киргизстан. 1926 г.  
Собиратель Б. Д. Гимер (с его негативов). Российский этнографический музей.  
№ 4541–28

и фольклорных материалов, хранящихся в Рукописном фонде Института языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики. Источники дают основание полагать, что охота у кыргызов уходит своими корнями в глубокую древность. В древних оврагах Центральной Азии до сих пор находят сотни и тысячи останков различных животных, ставших добычей охотников; там же обнаруживаются многочисленные наконечники копий, дротиков (Кушкумбаев, 2010. С. 181). О древности охоты у кыргызов и ее значении в хозяйственной деятельности свидетельствуют названия годов и месяцев календарного цикла. Так, в народном календаре отдельным месяцам года присвоены названия животных, например: *теке* (самец горного козла) – июнь, *кулжа* (самец горного барана) – май, *бузу* (олень) – апрель и т.д. (Айтбаев, 1959. С. 81). О том, что охота занимала важное место в жизни кыргызов еще в глубокой древности, имеются данные в устном народном творчестве кыргызов, в частности, в эпосе «Кожожаш».

В период раннего Средневековья преобладали коллективные формы охоты, что было обусловлено, помимо прочего, недостаточно совершенными видами оружия. Загонные, облавные виды охоты имели значение не только для добычи дичи: в их ходе отрабатывались тактические и технические приемы боевых действий, которые могли пригодиться в войне с неприятелями. Заядлым охотником из числа крупных правителей и знаменитых полководцев был знаменитый «сильный кыргызский каган» Барс-Бег, сочетавший успешные сражения на полях боя с любимым занятием охотой в Черни Сунга, находившегося в предгорьях Западного Саяна (Кляшторный, 1976. С. 261).

В XVIII–XIX вв. охота оставалась побочным, вспомогательным, направлением экономической деятельности. Особенно она была присуща слабым небольшим хозяйствам, бедным семьям и общинам, которые обеспечивали себя мясом, в том числе посредством охоты (Айталиев, 2011. С. 41). Значение этого



Охотник с охотничьей птицей. Кировский р-н, Таласская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Мастер Бейшеналы с беркутом. Колхоз им. Фрунзе, Бейшекенский сельсовет, Кировский р-н, Таласская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

рода деятельности особо возросло в периоды падежа скота вследствие джута. Представители высших слоев общества относились к ней скорее как к развлечению – они участвовали обычно в коллективной охоте, причем рядовые охотники обеспечивали им добычу. Исключительный же «интерес к охоте с ловчими птицами часто являлось обстоятельством, которое как бы отодвигало сословные и имущественные различия на второй план» (Симаков, 1989).



С. 32). Наиболее опытных и удачливых охотников хорошо знали в обществе. Особо метких из них называли *көзгө атар мерген*.

*Промысловые животные.* В источниках XIX – начала XX в. имеются сведения о диких животных и об ареалах их распространения. Типичными представителями фауны гор Тянь-Шаня были тигры и барсы, населявшие кусты и камыши по речным берегам, кабаны, медведи, рыси, волки, лисы, куницы, барсуки, белки, дикие кошки, хорьки, горностаи, сурки, куланы (дикие лошади), дикие козы, горные бараны (архары), маралы, а также пернатые: грифы, орлы, беркуты, соколы, коршуны (*Костенко*, 1880. С. 42, 43). Все дикие парнокопытные, являющиеся объектами охоты, обозначались словом «*кийик*», в том числе *аркар кулжа* (горный баран), *тоо эчки* (горный козел) *марал*. Отстреливали также рябчиков, фазанов, тетеревов, стрепетов и перелетных птиц (*Зеланд*, 1885. С. 10, 11). Для получения пушнины кыргызы охотились на тигров, снежных барсов, волков, лис, медведей. Из-за красивого белого меха ценился горный баран. С давних пор в пищу шло мясо мелких животных и птиц – *зайца*, *улара* (горная индейка), разновидностей куропаток *кекилик*, *чил*.

Пушнину часто использовали для обмена на необходимые товары или продавали за деньги, нередко она служила ценным подарком. Пушной промысел, однако, не приносил особого дохода: «кочевники цену своему товару не знают и сбывают за бесценок купцам ... за гнилой товар: мату (бумажный холст), выбойку и проч. Купцы же, приобретая таким образом мех, уже вывозят его в Россию. Больше всего добывается мех в виде промысла в окрестностях озера Иссык-Куль. Здесь в течение зимы добывается каракиргизами приблизительно ... лисиц 2000, рысей 200, медведей 100, волков 3000 штук» (*Костенко*, 1880. С. 42). Хотя приведенные цифры не вызывают полного доверия, в целом они дают представление о масштабах пушного промысла.

В народной медицине использовались едва отросшие рога оленя (*марал панты*). Еще в Средние века кыргызы добывали это ценное лекарственное сырье – кабарожья струя (*мускус*) улучшала потенцию и пользовалась большим спросом у китайцев. Охота на маралов в Иссык-Кульском уезде в XIX – начале XX в. считалась самой прибыльной. «Громадные ветвистые рога этих оленей, когда они покрыты шерстью, заключающие в себе, как в мешке, особую жидкость лекарственного свойства, высоко ценятся в Китае, куда они преимущественно сбываются очень дорого. Охота на них очень трудна, утомительна и производится исключительно киргизами» (*Шрейдер*, 1893. С. 184, 185).

*Техника охоты и деление добычи.* Охотились кыргызы как верхом на лошади, так и без нее. При большом слое снежного покрова на ноги надевали специальные ступательные лыжи *жапкак*, которые значительно облегчали хождение. За крупными жвачными животными, обитающими высоко в горах, охотились либо коллективно способами засады *буктурма*, либо индивидуально.

Способ *буктурма* или *тосот* (на Аксы и Чаткале) осуществляли следующим образом. Участники разделялись на две группы, первая *айдакчылар* состояла из гонщиков «*карасанчы*», они должны были незаметно обойти животных сзади и гнать их в сторону второй группы *мергенчилер*, в которую

входили опытные стрелки, они располагались дугообразно и держали ружья наготове (Айталиев, 2011. С. 146). Если животные бежали не туда, выпускали охотничьих борзых собак *тайган*, которые гнали дичь в места, где бег был затруднен, оттуда собаки лаяли, давая знак хозяевам, последние отстреливали животных.

«Салбуурун» был связан с уходом со стоянки на длительный срок, в ходе охоты мясо дичи заготавливали впрок. Этот способ служил и как спортивное развлечение. Собираясь на такую охоту, запасались пищей *азык*, готовили снаряжение и обмундирование, транспортных животных. В период охоты в качестве жилья *тунёк* использовали пещеры *уңкур*. Ночью перед ней разводили костер, чтобы отпугнуть хищных зверей. В этом убежище для других охотников, которые могли оказаться здесь когда-либо, оставляли продукты, подвешивая их на стене или потолке, и теплые вещи.

Своеобразный простейший прием охоты на кабанов в зимнее время описывает В. И. Кушелевский. Так, кыргызы старались загнать стадо кабанов на лед, понимая, что животные становятся беспомощными. Так как кабаны не могут сделать и шага по скользкому льду, охотники убивали их толстыми дубинками и топорами (Кушелевский, 1890. С. 315).

При охоте на маралов часто применялись такие виды техники как вылеживание зверя и вылеживание. Как пишет П. И. Шрейдер, «вылеживание» происходит от слова лежать. Кыргызы, убедившись, где может пройти на водопой или вообще показаться марал, ложились с подветренной стороны в густой траве, совершенно зарывшись в нее. Эти охотники выходят и едят только тогда, когда убеждены, что зверь не покажется в течение долгого времени (Шрейдер, 1893. С. 184).

В арсенале охотников имелись разнообразные приспособления и оружия как из подручных материалов, так и покупные.

Опытные охотники успешно пользовались традиционными приемами в советское время. Так, хорошо знающие места кормежек, лежек и купалок кабанов, часто охотились скрадом, который требовал выносливости, терпения и умения осторожно подкрасться к кабану на верный выстрел. Способ скрадывания применялся и в охоте на маралов во время пастьбы, их отстреливали также во время посещения солонцов – естественных или специально для этого устроенных (Охотничье-промысловые звери Киргизии. 1969. С. 84, 95).

Делили добычу и распределяли ее между охотниками согласно народной традиции: ожидавшие внизу люди спускали туши и разделявали их около речки. Правила распределения кусков мяса имели локальные особенности. Так, у северных кыргызов распределение осуществлялось согласно возрасту: самому старшему давали крестец *уча*, следующему – ляжку *сан*, потом – трубчатые кости передней части. Грудинку *төш* и шкуру *тери* должен был получить охотник, застреливший это животное. А в Аксыйском и Чаткальском районах куски дичи равномерно распределялись между всеми участниками. Шкура доставалась человеку, разделавшему тушу, вдобавок к позвоночнику атланту *ооз омуртка* и голова *келде*. Грудинку же получал охотник, застреливший добычу, как и у кыргызов северной части республики.

Согласно традиции, при возвращении охотник должен был одаривать куском мяса всех встречавшихся и намекнувших на это, произнеся

слова *шыралга* (подарок охотника из добычи). «Бывали случаи, когда охотники раздавали, таким образом, все добытое на охоте мясо» (Абрамзон, 1971. С. 96).

*Приспособления и оружие для охоты.* Издавна кыргызы пользовались «активной» и «пассивной» формами охоты. Первая предусматривает разыскивание, преследование и добычу зверя вооруженным охотником, а также облавную охоту группой людей. Вторая предполагает добычу животных при помощи заранее расставленных ловушек.

Одной из ранних форм «пассивной» охоты было использование ловчих ям (*ор*) с отвесными стенами. Обычно делали замаскированную яму, глубина которой составляла более 2 м, а диаметр 1,5–2 м, с её помощью ловили диких животных. Ее рыли на тропах, по которым часто следовали крупные звери. Такой способ охоты, по-видимому, явился развитием древней практики, когда люди окружали и сваливали диких животных со скал и оврагов.

В древности охотники широко применяли для ловли диких животных различные силки, петли *тузак*, *кылтак*, сети *тор*, капкан. Лук *жаа* в охоте служил также боевым оружием (Худяков, 1980. С. 69–71). Постепенно лук был вытеснен огнестрельным оружием. Тем не менее в XIX – начале XX в. ему находили применение начинающие охотники – преимущественно на пернатую дичь (Айтбаев, 1959. С. 84).

При помощи плетеного из конского волоса силка, петли ловили пернатых. Ловушки ставили в местах частого появления птиц, в частности, на участках, где они пили воду или клевали солончаки. Охотники не оставляли надолго приспособления без контроля, так как добычу могли перехватить другие хищники или собаки.

С более прочным силком *тузак* охотились на волка, лису. В старину его готовили из крепких веревок, позднее стали делать из тросов и проволок. Обычно несколько таких силков ставили на расстоянии 5–6 м один от другого в укромных уголках, в кустарниках – вдоль узкой тропы, проложенной животными. На середину круга расставленной петли ставили приманку из мяса *жем өлүмтук*.

Различные виды железных капканов для охоты на лисицу, волка, тигра, медведя изготовляли местные мастера. Капканы для тигра и медведя делали с зубьями на дугах (Айтбаев, 1959. С. 93; Кушелевский, 1890. С. 304). Повсеместно были популярны капканы круглой формы, состоящее из двух дуг *жаак*. Обычно это устройство ставили, подкапывая небольшую яму на тех участках, где проходил зверь, сверху делали «потолок», который должен выглядеть как нетронутое человеком место, один конец капкана закрепляли тросом на земле, в кустарнике. Для ловли диких жвачных животных капканы устанавливали на солончаках, куда они часто приходили.

Простейшее устройство *таш капкан* и *күбөк* для ловли животных с ценным мехом, в частности для куниц *суусар*, представляло собой закрытую конструкцию из плоских камней, сложенных в виде купола на стенах с входом для зверя. Внутри на палке с приманкой лежал камень весом не менее 10–15 кг. Пытаясь забрать приманку, зверь сдвигал палку и оставался в завале под камнями, причем его шкура не портилась и другие хищники не могли до него добраться. Другой тип капкана *күбөк капкан* делали из дерева. Вариант такого



Охотник на лыжах. Сельсовет Канаш-Коша, Чаткальский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г. Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Начиная со второй половины XIX в. стало применяться пистонное оружие с четырьмя нарезами – *бараң*. Затем в арсенале охотников появились берданки (*бардаңке*). Огнестрельное оружие предполагало значительное сокращение участников коллективной охоты.

Путешественники XIX в. описывали, как виртуозно владеют ружьем кыргызы. Н. А. Северцов приводит случай, как охотник погнался за медведем и на скаку ранил его фитильным ружьем, а затем, не останавливаясь, еще раз точно попал в медведя: «...нужно принять еще в расчет, что, кроме заряжения на бегу, нужно было для каждого выстрела, все не останавливаясь, высечь огня на фитиль кремнем и огнивом и затем вправить зажженный фитиль в курок так, чтобы он попадал при спуске курка прямо на полку с порохом; вся эта мешкотная процедура потруднее на полном скаку, чем стрельба из пистонного ружья – а тот же каракиргиз из своего фитильного ружья убивал на скаку лисиц одной пулей, как я увидел впоследствии» (Северцов, 1873. С. 197).

*Охотничьи собаки и ловчие птицы.* Еще в раннем Средневековье специально обученные собаки служили в качестве загонщиков (Худяков, 2010. С. 173). Дрессировка и использование собаки было важной составляющей традиционной охоты (Айталиев, 2009. С. 110–117). И в индивидуальных, и в коллективных облавных охотах часто применялись борзые собаки-тайганы, отличавшиеся стремительностью, хорошим чутьем, они были злобными и при этом послушными. Другой породой охотничьей собаки кыргызов был *дөрөгөй*.

устройства *асма күбөк* с приманкой устанавливали на ветках деревьев, куда могла подняться куница.

Огнестрельное ружье для охотничьей цели стало распространяться, вероятно, с XVIII в., хотя оно было широко известно в Средней Азии по меньшей мере с XVI в. (Давыдов, 1981. С. 22), а то и со времен Золотой Орды. Именно в это время южные алтайцы употребляли ружье, о чем свидетельствуют русские документы XVIII в. (Потанов, 2001. С. 63). Кыргызы, как и алтайцы, имели в арсенале длинноствольные ружья на деревянных сошках. Охотничьи ружья научились делать местные мастера-кузнецы, у которых были свои примитивные кузницы либо их приобретали у соседних народов – узбеков, таджиков, казахов, уйгуров. Наиболее популярно было простое фитильное ружье без нареза, с кремнем (*милтелүү мылтык* или *кара*



Кыргызы-охотники с *мылтыками*. Репродукция. Первая половина XX в.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

Согласно легендам, патроном охотничьих собак являлся *кумайык*, который отличался силой, храбростью и добычливостью.

Воспитанием этих собак кыргызы занимались, когда те были еще щенками. На начальном этапе их хорошо кормили для быстрого роста. Обучать охоте приступали через несколько месяцев. Вначале отпускали на зайцев и оценивали потенциальные возможности. Затем охотник брал собаку на охоту, надев ошейник. Однако в первый раз не отпускал борзую на крупных диких животных. Кормил собаку кровью добытого горного козла. На следующий день ее не кормили (*Айтбаев, 1959. С. 96*).

Кыргызские тайганы отличались выносливостью, настырностью в преследовании. При этом опытные из них хорошо знали звериные хитрости, прекрасно чувствовали запах потенциальной жертвы. Они оправдывали себя в охоте на горных козлов, косуль, волков, лисиц, зайцев и т.д. Преследуя зверя, такие собаки голосом подавали знак своим хозяевам, которые догадывались за каким именно животным они гонятся.

Традиционная охота с ловчими птицами уходит корнями в далекое историческое прошлое. Об этом, в частности, свидетельствуют сцены, изображенные на петроглифах в местности Көк Сай на Тянь-Шане (*Худяков, Табалдиев, Солтобаев, 2002. С. 129*). В Средние века такая охота была символом и обязательным атрибутом государственной власти. В XIX – начале XX в. исследователи отмечали, что кыргызы – прекрасные звероловы и природные охотники. «Излюбленная охота киргиз – соколиная; дрессируя особую породу белых орлов, они охотятся с рогатинами, а кабанов берут при помощи собак загонами и ловят их живьем» (*Стокасимов, 1912. С. 105*). Ф. А. Фиельструп писал:



Группа охотников. Горное Семиречье, Киргизстан. 1926 г.

Собиратель Б. Д. Гимер (с его негативов). Российский этнографический музей. № 4541–20

«Довольно полный ассортимент принадлежностей и орудий для ловли ловчих птиц, их приручения, обучения и ухода за ними напоминает нам о большой распространенности охоты с орлами и соколами» (*Фиельструн*, 1925. С. 53). По мнению М. Т. Айтбаева, охота с ловчими птицами у кыргызов носила спортивно-любительский и промысловый характер. К любительской относилась охота с такими ловчими птицами, как ястреб (*жуш*), сокол (*туйгун*), балобан (*ителги*), кречет (*шумкар*) и другие, которые ловили птиц, пригодных в пищу. Объектами охоты с перечисленными ловчими птицами были утки, гуси, журавли, куропатки, дрофы и др. (*Айтбаев*, 1959. С. 98). Исключительно промысловое значение носила охота с беркутом. Охота с беркутом велась на лисиц, волков. С помощью этой птицы охотились также на таких животных, как корсак, барсук, косуля, горный козел, заяц, кабан, джейран, горный баран, куница и др.

Охотой с ловчими птицами занимались как представители высших слоев общества, так и беднота. Если для богатых развлечение было главной целью, то для выходцев из нижних слоев ловчие птицы оказывались важным средством в обеспечении жизнедеятельности семьи, общины (*Солтоноев*, 2003. С. 403). Один Иссык-Кульский беркутчи рассказал Г. Н. Симакову: «Он с беркутом ловил много лис, но большую часть раздавал родственникам, и друзьям и знакомым из своего аила, где на шестьдесят юрт было всего два охотника с беркутом, на которых ложилась вмененная традицией большая нагрузка» (*Симаков*, 1999. С. 43).

О приручении кыргызами таких видов пернатых, как грифы, орлы, беркуты, соколы, коршуны и других сообщают авторы конца XIX в. (*Костенко*, 1880. С. 43; *Зеланд*, 1880. С. 11). Наличие разных видов хищных птиц значительно расширяло возможности и придавало разнообразие способам охоты с их применением (*Симаков*, 1989. С. 30). Охотники умудрялись дрессировать

и использовать сороку, которая была способна сообщить хозяину своим стрелком о наличии диких животных. Ее применяли и в целях получения информации о надвигающейся угрозе, чтобы быть готовыми к отражению опасности. Капалан Дүйшөнбаев из Алайского района Ошской области в настоящее время продолжает эту традицию (*Айтилиев*, 2011. С. 143). Сказочную хищную птицу, обладающую прекрасными ловчими качествами в устном народном творчестве называли *буудайык* (*Биялиев*, 1967. С. 29). Выдающийся сказитель эпоса «Манас» Саякбай Каралаев, известный так же, как охотник с беркутом, перечислял такие местные названия беркутов: *калдыр канат-муз мурут, келте, жанбоз, чокунун карасы, молор, карачык, желдуу сырбак, желбегей сырбак* и другие. Превосходными ловчими качествами обладает *Карачык* – взмах его крыльев, грозный вид в полете, громкий голос устрашающе действуют на животных и даже на человека (*Каралаев*, 1952. С. 8). Б. Солтоноев различает 65 разновидностей ловчих птиц, из которых 19 относит к лучшим (*Солтоноев*, 2003. С. 396). Кыргызы оценивали ловчих птиц и выделяли характерные особенности по внешнему виду, цвету глаз и другим более тонким параметрам и свойствам (*Jacquesson*, 2000. Р. 301–313).

Люди, тренирующие и использующие птиц для охоты «*бүркүтчү*», пользовались уважением в обществе. *Саятчы* – так обозначали тех, кто профессионально занимался отловом ловчих птиц и их тренировкой. Передача обученной птицы из рук в руки считалась нежелательной и опасной. Как вспоминал С. Каралаев, осмелившись в отсутствие своего отца взять его беркута на охоту, он едва спасся от атаки последнего, надев ему колпачок с помощью соратника отца.

Бүркүтчү четко владел приемом отбирать дичь после того, как ловчая птица настигала и схватила своими мощными когтями свою жертву. Охотник тут же галопом скакал к ней, чтобы не дать ей растерзать жертву. Поманив кусочком мяса он надевал на голову птицы колпачок *тогомо*, закрывающий глаза, что делало пернатого хищника спокойным.

*Запреты, верования и знания.* Настоящие охотники относились к дичи, как к домашним животным, заботились об их поголовье, выработали сезонные запреты на охоту, игнорирование которых резко осуждалось обществом. Именно нарушением запретов и правил объяснялись, согласно поверьям, неудачи и беды, постигавшие охотников и их родню. Такие представления нашли отражение в эпосах, легендах и преданиях, они довольно хорошо сохранились и в наши дни. Так, по преданию, меткий стрелок Кожожаш погиб от сверхъестественной силы убитой им дикой серой козы (*сур эчки*) (*Симаков*, 1998, 1999; *Акматалиев*, 1999. С. 64; *Биялиев*, 1967. С. 68; *Юдахин*, 1985. С. 43, 44).

На основе многовековых эмпирических наблюдений люди пришли к выводу, что превышение допустимого предела может привести к нарушению хрупкого экологического баланса. Свою важную регулирующую роль в этом играли традиционные представления и верования народа. В мифологических понятиях существовал патрон всех диких парнокопытных – *кайберен*, охраняющий и увеличивающий популяцию последних. Люди, допускающие чрезмерное истребление, по представлению народа, неминуемо будут наказаны покровителем. Охотники подчинялись неписаному закону, который предусматривал допустимые пределы. В период отела существовал запрет на отстрел

беременных животных, отелившихся матерей и детенышей, а во время гона – производителей (*Макелек Омурбай*, 2011. С. 312, 313). Ограничивающим механизмом служили также тотемистические верования, они сдерживали охотников и не позволяли истреблять дичь в пылу азарта. Животные и растения, которые давали людям пищу, возможность существовать, вести хозяйство, естественно, становились одним из первых объектов почитания (*Жумагулов*, 2005. С. 21).

Охотники обладали разнообразными эмпирическими знаниями об окружающей природе и выработали некоторые меры расстояния, скорости и т.п. В горах они могли точно определять, откуда и когда могут исходить снежные лавины и камнепады, знали степень опасности, высоту, на которой летают птицы, скорость бега различных диких животных. Дистанцию в 100 м охотники обозначали понятием «*бир бута атым*», 200 м – «*эки бута атым*» и т.д., эта мера длины вошла в обиход и стала использоваться всем населением.





Декоративная пуговица *топчу*. Серебро, сердолик. Мастер неизвестен. Вторая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3464–234



Декоративная пуговица *топчу*. Серебро. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 4779–662



Кольцо *шакек*. Серебро. Мастер неизвестен. Вторая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 12623–3075



Перстень *шакек*. Серебро, сердолик. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 12627–3079



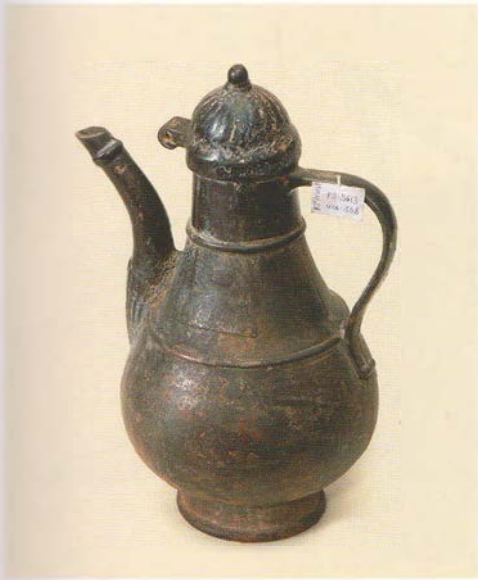
Накосные подвески *чач уштук*. Серебро, кораллы. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3566–302



Женское височно-нагрудное украшение *сой-ко*. Серебро, кораллы. Мастер неизвестен. Конец XIX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 5278–757



Браслет *билерик*. Серебро, поделочные камни. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 8919–2422



Сосуд для умывания *кумган*. Серебро. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3613–338



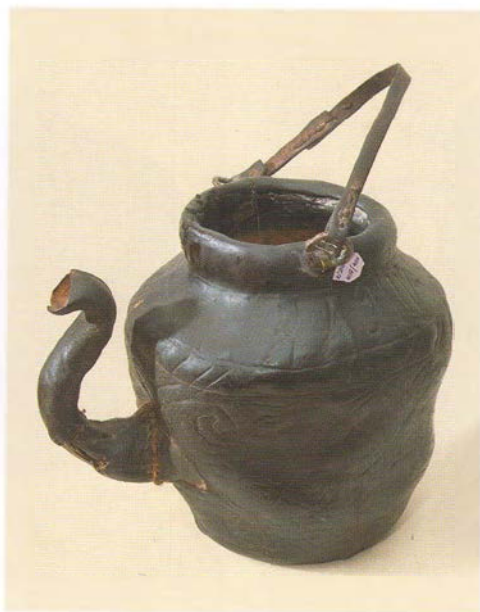
Емкость для чая *чайчок*. Дерево. Мастер неизвестен. Начало XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 5247–726



Сосуд из кожи наподобие чайника – *конок*. Мастер неизвестен. Середина XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 7612–2088



Кожаный сосуд для кумыса *кокор*. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 12354–2833



Кожанный сосуд наподобие чайника. Мастер неизвестен. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 4119–464



Футляр для хранения фарфоровых чашек или пиал – *чыны кап*. Дерево. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 7611–2087



Футляр для хранения фарфоровых чашек или пиал – *чыны кап*. Дерево. Мастер неизвестен. Вторая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 7728–2117



Струнный смычковый инструмент *кылкыяк*. Изготавливался из абрикосового или орехового дерева. Мастер неизвестен. Вторая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 6942–1386



Деревянный футляр для трехструнного шипкового музыкального инструмента *темир комуз*. Мастер неизвестен. Вторая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 8679–2316



Сумка для хранения посуды – *аяк кап*. Войлок, мех, вышивка. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 4845–688



Сумка для хранения посуды – *аяк кап*. Вышивка по войлоку. Мастер неизвестен. Вторая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 5671–888

Сумка для хранения блюд (первоначально –  
деревянных) – *табак кап*. Вышивка по войло-  
ку. Начало XX в. № 10285–2618

Автор С. Мадеминова



Кожаный с серебряными накладками потник  
под седло – *тердик*. Мастер неизвестен. Пер-  
вая четверть XX в. Из коллекции Кыргызско-  
го национального музея изобразительных ис-  
кусств. № 3425–195





Кожаные шаровары с вышивкой. Мастер неизвестен. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3815–385



Женский головной убор с серебряными подвесками. Мастер неизвестен. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 7385–1984



Кожаный с серебряными накладками пояс *кемер*. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3434–204





Деревянное седло ээр с серебряными накладками. Мастер неизвестен. Начало XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3948–436



Понона для лошади – *ат жабуу*. Вышивка по ткани, войлок. Мастер неизвестен. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 4104–449



Накидка для седла *ээркочук*. Войлок, покрытый вышитой тканью. Мастер неизвестен. Середина XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 5232–711



Нарядный потник для лошади *токум*. Вышивка по ткани. Начало XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 8684–2321  
Автор Ашдоолотова



Изделие из ворсового ковра: нарядный потник для лошади *тердик*. Последняя четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 10111–2588  
Автор М. Джумабаева



Настенное матерчатое панно *туй кийиз*. Вышивка по ткани, бархат. Вторая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3152–24  
Автор А. Аралбаева



Узорная циновка из чий *ашкана чий*. Первая четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 5274–753

Автор К. Узумалиев



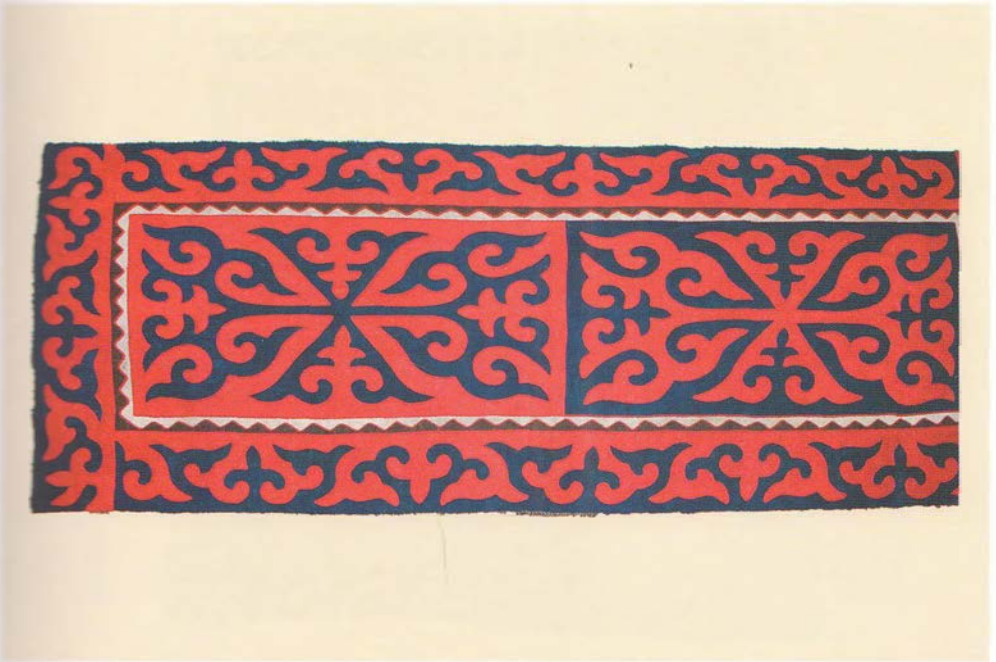
Войлочный ковер с вваленном узором – *алакийиз*. Третья четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3552–288

Автор Н. Эталиева



Войлочный ковер с узором в мозаичной технике – *шырдак*. Третья четверть XX в. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 3938–426

Автор К. Салпуева



Войлочный ковер с узором в мозаичной технике – *шырдак*. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 7147–2136



Палас, вытканый на ручном станке. Мастер неизвестен. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 4129–474



Палас, сшитый из вытканых на ручном станке полос. Мастер неизвестен. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 4310–520



Образец вышивки по ткани. Мастер неизвестен. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 5335–796



Наволочки с узором в лоскутной технике. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 10205–2602



Войлочный ковер с вышитым узором. Мастер неизвестен. Из коллекции Кыргызского национального музея изобразительных искусств. № 1091–1327



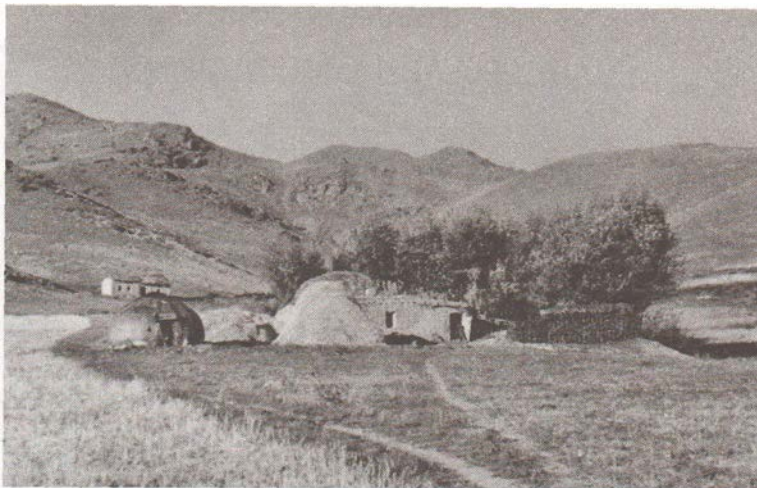
## МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

## ПОСЕЛЕНИЕ И ЖИЛИЩЕ

Наиболее ранние сведения о типах поселений и жилых построек кыргызов относятся ко второй половине I тысячелетия н.э. Это сообщения китайских источников о енисейских кыргызах: «Ажо (государь. – А.К.) имеет пребывание у Черных гор. Стойбище его обнесено надолбами. Дом состоит из палатки, обтянутый войлоком, и называется Мидичжы. Начальники живут в малых палатках»; «Зимою живут в избах, покрытых древесною корою» (*Бичурин*, 1950. С. 352, 353). Археологические находки на р. Уйбат, относящиеся к эпохе кыргызского «великодержавия» IX–X вв., документируют остатки глинобитного сооружения, определенного как «замок-дворец» кыргызского кагана. Вокруг «замка» отмечены следы поселения. К этому периоду относятся и некоторые из открытых фортификационных сооружений (Степи Евразии... 1981. С. 57). По всей видимости, в поселениях стационарного типа обитала правящая верхушка кыргызского общества, тогда как основное население проживало во временных поселениях (в зависимости от хозяйственного сезона). В пользу этого свидетельствует китайское сочинение «Юань-Ши», содержащее сведения о кыргызах XIII в.: «Живут цзилицзисы (кыргызы.– А.К.) в хижинах и юртах» (*Кычанов*, 2004. С. 280).

Современная этническая территория кыргызов в Средневековье входила в зону интенсивного развития оседлых поселений, в том числе городов, число которых исчислялось десятками. Оседлое население говорило на разных языках и принадлежало к различным конфессиям. Основную его часть составляли согдийские торгово-ремесленные слои, а также тюркская элита, в руках которой сосредоточивалась военно-политическая власть. Представители правящих кругов проживали в цитадели, находившейся в центральной части города, причем, согласно источникам, в юртах. Так, в столице Караханидского государства в г. Баласагуне (Чуйская долина) каганы принимали гостей и иностранных посланцев в ханской юрте, установленной внутри крепости (*Решат Генч*, 2004. С. 149–153). Этим подчеркивалась престижность кочевой культуры и демонстрация преданности элиты кочевническим традициям.

С началом монгольских завоеваний Средней Азии в начале XIII в. городская жизнь на территории расселения кыргызов пришла в упадок. В условиях кочевого образа жизни вся поселенческая система кыргызов была приспособлена к быстрой мобилизации в случае возникновения опасности. В. В. Радлов уловил особенность кыргызских поселений в зависимости от военно-политической ситуации. В 1862 г. он отмечал: «Черные киргизы живут не аулами, а целыми родами, зимой – поставив свои юрты по берегам рек непрерывной цепью, которая тянется верст на двадцать и более. Летом они таким же образом перемещают юрты все выше и выше в горы, так что каждый род выпасает свои стада на отдельном горном склоне. Такой способ кочевки определяется отчасти природными условиями, отчасти же весьма воинственным характером народа. Такое расположение юрт позволяет черным киргизам в течение



Часть селения с юртой. Колхоз Коммунизм Жетиген, Талды-Булакский сельсовет, Буденовский р-н, Таласская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е.И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Общий вид поселения. Алабука, Алабукинский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е.И. Маховой. Архив ИЭА РАН

нескольких часов привести армию в полную боевую готовность» (Радлов, 1989. С. 348). В 1864 г. он побывал у кыргызов племени *солто* во второй раз, оставив заметку: «... черные киргизы начали изменять расположение своих юрт и стали делиться на аулы ...» (Радлов, 1989. С. 348). Такое размещение кочевий стало возможным после принятия солтинцами русского подданства, т.е. после наступления политической стабильности. Г.С. Загряжский сообщил, что вплоть до середины XIX в. «киргизы стояли всегда большими аулами, кибиток по 200 и более» (Загряжский, 1874).

Таким образом, в XIX и в начале XX в. основной поселенческой единицей был *айыл* (*конуш*, *журт*), селение кочевого и полукочевого типа. Айылы состояли в основном из родственных семей, семейно-родственных групп

и назывались по имени главы группы. Места их расположения были определены кочевыми маршрутами. Бывали случаи, когда из-за ссоры, обиды, вражды по предварительной договоренности в айыл прикочевывала группа семей из другой семейно-родственной группы или рода. Обычно сородичи пытались вернуть их обратно (РФ НАН КР. Инв. № 342. С. 33), но иногда отколовшиеся семьи принимали решение не возвращаться и со временем врастали в структуру родственных связей, принявшей группы.

Расположение юрт в аилах зависело от рельефа местности. На ровной поверхности юрты ставили в одну-две линии или в круг, в центре находились юрты главы группы, его братьев и женатых сыновей. Расстояние между юртами зависело от степени кооперирования хозяйственной деятельности, иногда они ставились в приличном удалении одна от другой. В горах юрты располагались вдоль рек, источников, в защищенных от ветров ложбинах.

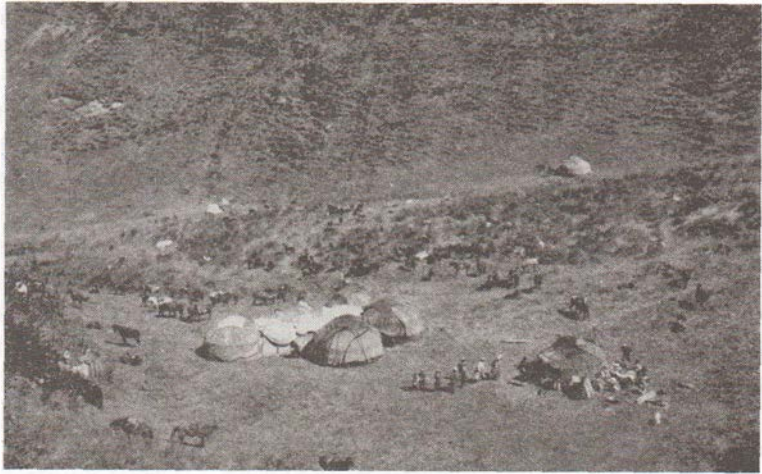
Основным типом было переносное жилище *боз үй* (*кийиз үй*, *кара үй*, *кыргыз үй*) – юрта *үй*. Юрта, согласно исследованиям С. И. Вайнштейна (*Вайнштейн*, 1991. С. 40–69), возникнув в первой половине I тысячелетия в древнетюркской среде, стала основным переносным жилищем целого ряда тюрко-монгольских кочевых народов.

Конструктивные элементы юрты, техника их изготовления, а также убранство у всех групп кыргызов имеют общие черты. Это не исключает наличие некоторых особенностей (*Антипина*, 1962. С. 154–175) у различных групп кыргызов. Е. И. Махова выделяет у киргизов два типа юрты (*Махова*, 1952. С. 47), основное различие которых сводится к форме купола. На севере Кыргызстана (за исключением Таласской долины) форма купола юрты приближается к конусообразной. На юге, а так же в Таласской и Чаткальской долинах, купол более пологий и имеет полусферическую форму (*Махова*, 1952. С. 47). Однако данная точка зрения является спорной. По другим данным, в XIX в. на севере Кыргызстана оба типа юрты встречались повсеместно. С. М. Абрамзон, ссылаясь на дореволюционные источники, пишет: «В середине XIX в. юрта с куполом полусферической формы была распространена и в Северной Киргизии. Об этом свидетельствуют очевидцы» (*Абрамзон*, 1990. С. 128). Повсеместно юрту конусообразной конструкции использовали в зимний период, а полусферическую в летний. Деревянные части зимней юрты были толще и изготовлялись из более крепкого материала.

При изготовлении конструктивных элементов юрты проявляется половозрастное деление труда: деревянные конструкции юрты – *үйдүн жыгачтары* изготовлялись мужчинами, покрытия – *кийиз*, *жабуулары* – женщинами.

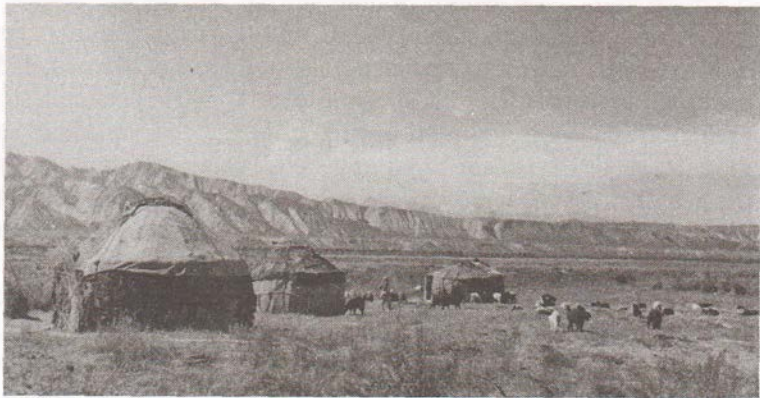
Деревянный остов юрты состоял из складных решетчатых стенок – *кереге*, жердей – *уук*, верхнего обода-дымохода – *түндүк*, дверной рамы – *босого*, дверей – *эшик*, *каалга*. Элементы остова были из определенных пород дерева, с использованием специальных приемов и технических приспособлений. Так, для решетчатых стен и купольных жердей использовали разные породы ивы, тальника – *тал*. Обод купола делали из карагача (*кара жыгач*), березы (*кайын*), черной ивы (*кара тал*).

Длина купольных жердей в средней юрте достигает 200–250 см, в больших юртах она иногда превышает 3 м, толщина в середине 2,5–3 см. Жерди, укрепленные над дверью *эшик уук* короче остальных, поскольку один конец



Кибитки, составленные вместе, чтобы образовать одно большое помещение для пирушки, долина Ахбогус, Гульчинский р-н, Ошский округ, Киргизстан, 1920-е годы

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4594–23



Юрты, расположенные за поселком. Колхоз 1 Мая, Первомайский сельсовет, бывш. Кызыл-Элечек, Куланакский р-н, Тянь-Шаньская обл.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

их находился на верхней перекладине дверной рамы *баш босого*, расположенной выше стен юрты (Антипина, 1962. С. 157–159; Алымбаева, 2000).

Решетчатые стенки *кереге* в зависимости от толщины планок и величины сетки *көз* делили на *тор көз* – с мелкой сеткой и *жел көз* – с крупной сеткой. Планки скреплялись сыромятными ремешками *көк*, иногда у богатых – медными и серебряными гвоздиками с чеканными головками *гүл мык*. Отдельные звенья стенки назывались *канат*. Количество стенных звеньев варьировалось от 4 до 14 (Антипина, 1962. С. 159; Алымбаева, 2000. С. 92–107; Кочкунов, 2001. С. 282, 283).

Деревянный круглый обод *тундук* делали из двух обтесанных и согнутых жердей. Концы полукругов соединяли сыромятным ремешком, поверх

его концы обматывали сырой кожей, края которой сшивали. В ободке делали сквозные отверстия, в которые вставляли концы купольных жердей. Количество отверстий соответствовало количеству жердей купола. Размер обода определялся и величиной юрты. При 6 звеньях и примерно 100 жердях диаметр верхнего обода был равен 150–160 см, а крестообразные перекладины *чамгарак* выгибались на высоту от 30 до 40 см. Внутреннюю сторону деревянного круга и нижние стороны перекладин украшали резьбой. Деревянный шест с развилкой *бакан* подпирал покров дымового круга, защищавшего очаг от сильного дождя и снега. В больших юртах их было несколько. У состоятельных хозяев на концы развилки надевали серебряные колпачки (*Антипина*, 1962. С. 159б 160; *Алымбаева*, 2000. С. 92–107).

Вся деревянная конструкция юрты покрывалась войлоками *кийиз*. Для покрытия стен юрты средних размеров нужно было 3, а для большей – 4–5 войлоков *туурдук* (на юге – *тутуу*). Ширина каждого войлока в среднем равнялась 1,7–2 м, длина – 2,5–5,5 м. В Алайской долине, в отличие от других районов, туурдук делали удлиненным, пришивая к верхнему краю полосу из черной кошмы шириной 25–30 см – *тутуу баш*. Такими войлоками закрывали 2/3 купола, а верхнюю его часть покрывали специальными кошмами – *узук*. Часто юрты, имевшие 4–6 звеньев, бывали закрыты сплошными кошмами *кетерө туурдук*, не доходившими до земли на 25–30 см. К верхним углам кошм пришивали тканые шнурки *туурдук боо*, при помощи которых они и укреплялись на деревянных жердях. В большинстве случаев такими покрывалами пользовались неимущие слои населения, тогда как состоятельные кыргызы покрывали ими только маленькие юрты *жайлоо үйү*, которые брали на летние пастбища. Купольных покровов было два: передний *алдыңкы узук* и задний *төркү узук* трапециевидной формы с вырезанным сверху полукругом и округлой нижней частью. Каждый из них, покрывая купол, спускался на туурдук, а сверху доходил до дымового отверстия. Края войлоков обшивались толстым шерстяным шнурком *жээк* (*Антипина*, 1962. С. 161–166; *Алымбаева*, 2000. С. 92–107).

Отверстие дымохода закрывали войлоком квадратной формы – *түндүк жабуу*. К каждому углу пришивали веревку. Три из них, называемых *жан боо*, крепились к поясу юрты *кырчоо*, а одна оставалась свободной – ей открывали отверстие дымохода. Дверной проем закрывал занавес высотой около 160 см и шириной 80 см. Он состоял из двух частей: верхней треугольной – *көнчөк* и нижней прямоугольной – *эшик*. Көнчөк изготовляли в технике узорной пиновки. Нижняя, основная, часть состояла из двух скрепленных между собой прямоугольных полотнищ: внутреннее изготовляли из *чия*, а внешнее из войлока.

Снаружи решетчатые стены юрты оборачивали циновкой из *чия*, высота которой в среднем достигала 130–140 см. Зимой циновка была дополнительной защитой от холода, а в жару, когда поднимали нижние края *туурдука*, она хорошо пропускала свежий воздух.

Устанавливая юрту, сначала растягивали правое, а затем левое крыло, между ними оставляли промежуток для дверной рамы, потом с двух сторон продолжали растягивать остальные стенки, правильно соединяя боковые короткие планки – *саканак*. Затем ставили дверную раму, укрепляли шнурком *капшыт таңгыч* боковые короткие планки и уже после этого скрепляли верх



Юрта рядом с домом. Поселок Жаңы Турмуш, колхоз Коммунизм, Талды-Булакский сельсовет, Буденновский р-н, Таласская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Усадьба колхозника. Дом с юртой. Поселок Оттук, Балыкчинский р-н, Иссык-Кульская обл. 1953 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

раздвинутой стенки узорной тесьмой *баш чалгыч*. Многие мастерицы старались делать для всех частей юрты одинаковую узорную тесьму. После установки стенок юрты начинали строить купол. Для этого мужчины при помощи шеста *бакан* поднимали обод, а женщины с трех сторон вставляли по одной жерди в отверстие обода, привязывая ее нижний конец к развилкам планок стенки. После того, как все жерди были установлены, купол юрты укрепляли. Для этого узкой длинной тесьмой *уук тизгич* обматывали каждую жердь немного выше ее изгиба. В холодное время года, прежде чем оборачивать

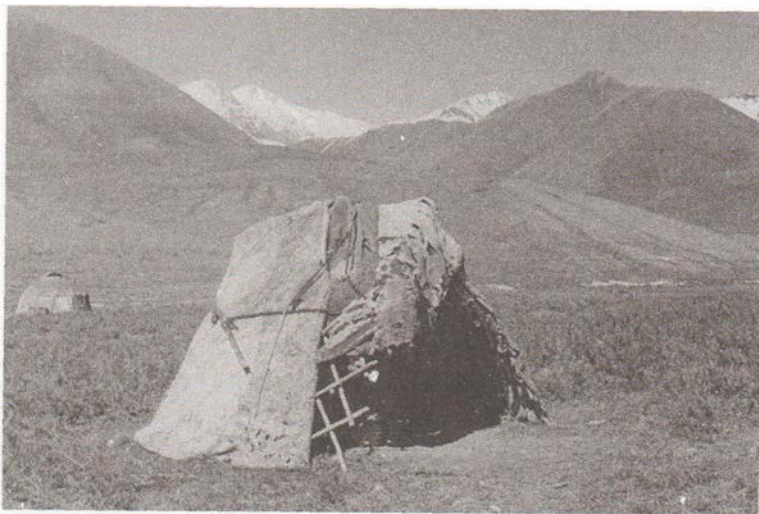


Аул у Терек-Давана. Алайская долина. 1901 г.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–51



Переноска юрты (*алачик*) целиком на руках, аил Камбека уроч.  
Эдиаль в сист. р. Сусамыр, Загорный р-н, Пишпекский округ,  
Горное Семиречье, Кыргызстан. 1925 г.  
Собиратель Ф. А. Фиельstrup. Российский этнографический музей. № 4419–7

стенки юрты циновкой, их по нижнему краю обматывали полосой орнаментированного войлока шириной 40–60 см, которую в Кетмень-Тюбинской долине называли *чий аяк*, в Таласской – *кереге баймак*, а на Тянь-Шане – *кереге таңгыч*. Для скрепления и украшения стен юрты предназначалась и тканая полоса *тегирич* шириной 20–25 см. В Чуйской долине и на востоке Иссык-Куля ею опоясывали верхнюю часть стены, на Тянь-Шане – верхнюю и среднюю, в других районах севера Кыргызстана *тегирич* пропускалась под жерди, а в некоторых районах юга ее располагали по сгибу купольных жердей.



Шалаш из двух *кереге*. Пастбище Мазар, колхоз им. Маленкова, Кызыл-Октябрьский сельсовет, Нарынский р-н, Тянь-Шаньская обл. 1954 г.  
 Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

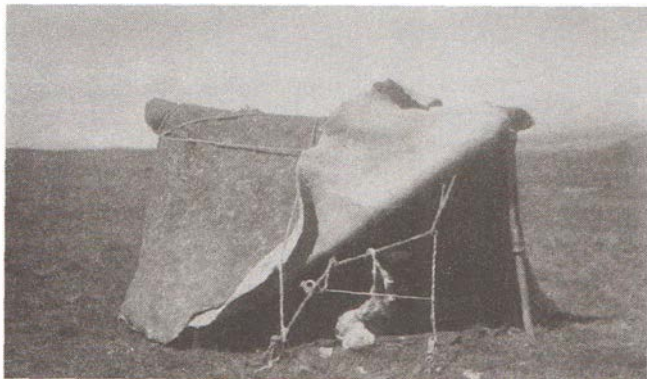


*Саймалачик* – круглая низкая палатка, составленная из ууков и тундука и покрытая кошмами как верх юрты. Летовка в долине р. Арпа. Чештюбинская вол., Нарынский уезд, Семиречье, 1924 г.  
 Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 3928–20

В Алайской долине верхнюю часть стены юрты опоясывали тканой полосой – *кереге таңуу*, сшитой из нескольких полос таким образом, что их орнамент не повторялся (*Антитина*, 1962. С. 162–166).

После размещения внутренних декоративных полос и стеной циновки навешивали дверное полотнище, укрепляя его тесьмой, а затем начинали закрывать стенки юрты войлоками. У многих групп кыргызов снаружи юрту опоясывали войлочной веревкой, на Тянь-Шане – также орнаментированным





Сойломо – кошменная палатка, двускатная. «Один скат играет роль задней стены, и под кошмой укреплен его член. На две вертикально установленные палатки надета длинная продольная палка сверху; скаты образуются натянутым на колышки арканом. Угол кошмы откинут для удобства фотографирования». Летовка в долине р. Арпа. Чештюбинская вол., Нарынский уезд, Семиречье. 1924 г.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 3928–21

войлоком шириной 10–20 см, а на юге – узорной тесьмой (Алымбаева, 2000. С. 92–107).

Ориентировка входа в юрту, пространство внутри юрты и вокруг нее имели смысловую нагрузку. Большинство групп кыргызов ориентировали вход юрты на восток, позднее устанавливали «в зависимости от условий местности» (Абрамзон, 1991. С. 127). Жилое пространство в юрте отражало социальную структуру и иерархию кочевого общества. Оно делится на четыре части: 1) *төр* – место напротив входа в юрту, за очагом, самое почетное. Здесь располагались гости, старшие мужчины семьи, на сундуках и специальных подставках высились стопки *жук* из одеял, войлоков, ковров, верхней одежды; 2) *эр жак* – мужская сторона, традиционно – левая от входа, где размещались мужчины средних и молодых лет, находилось спальное место для молодоженов; 3) *эпчи жак* – женская часть юрты, правая от входа; там за ширмой-циновкой *чыгдан* (*ашкана*) хранилась домашняя утварь, продукты питания; 4) *улага*, место около порога на мужской стороне, где находилось конское снаряжение и другие предметы быта. В центре юрты помещался открытый очаг *ашлато* (Антитина, 1962. С. 167–171; Кочкунов, 2001. С. 282, 283).

Величина юрты и ее убранство отражали социальное положение семьи. У состоятельных людей юрты могли иметь внушительные размеры, которые определялись количеством головок *баш*, т.е. развилок из планок решетки, к которым привязывали нижние концы купольных жердей. Небольшая юрта имела 70–80 головок, а самая объемная – 360 (Алымбаева, 2000. С. 92–107). Богатые семьи имели несколько юрт: повседневные – *үй*, гостевые – *конок үй*, *ордо үй* и предназначенные для хозяйственных нужд – *ашкана үй*. Если глава семьи имел несколько жен, то для каждой устанавливали отдельную юрту – *ергө*. Юрту главы семьи или семейно-родственной группы называли *чоң үй* («большая юрта»).



Женщины за установкой юрты. Репродукция. 1915 г.

Центральный государственный архив кинофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Остов юрты. Колхоз им. Ленина, Калма-Керчинский сельсовет, Октябрьский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

С установкой юрты связаны определенные поверья, различные обряды и ритуалы семейного и общественного цикла, основной целью которых было обеспечение счастья и благополучия ее обитателей. При сооружении юрты кыргызы обычно оставляли незавершенным один или два элемента в деревянной части или в покроях. Последние готовили жены родственников, заканчивая их после того, как хозяин юрты совершит положенные обряды. Это делали во



Юрта, накрытая наполовину войлоком. Караванский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Кыргызские женщины, предлагающие угощения. Малый Джыргалан. Июнь, 1907 г.

Государственный исторический музей Кыргызской Республики.  
Фото Г. Маннергейма

избежание «сглаза», так как верили, что новая юрта легко может поддаться влиянию «злых духов». Обод юрты давали поднимать почтенному человеку, после чего на него надевали белую рубаху, повязывая ее белым кушаком. В установленную юрту первой входила пожилая женщина, которая с порога широко разбрасывала сласти, боорсоки – *чачыла чачат* и др. В некоторых районах Чуйской долины пол обрызгивали молоком – *ак чачат*, а на Тянь-Шане осыпали мукой *ун*. При установлении новой юрты, обязательно устраивали умиловительное угощение – *тулөө* или *уй тою* – новоселье. По этому случаю резали овцу. Голову жертвенного животного в сыром виде бросали через дымоход юрты; ее подхватывал и уносил с собой кто-либо из членов общины. В новой юрте в качестве оберега на кошму или циновку пришивали кусочек старого войлока.



Киргизская юрта. Село Шаркыратма, колхоз Ворошилова, Советский р-н, Ошская обл., Кирг. ССР. 1955 г.  
Собиратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН



Кыргызские женщины возле юрты, у подножия ущелья Кызыл Таг. Февраль, 1907 г.

Государственный исторический музей Кыргызской Республики.  
Фото Г. Маннергейма

Помимо юрты у кыргызов бытовали и другие виды переносного жилища, которые имели более простую конструкцию. Это *сайма алачык* или *отоо* – конусообразный, покрытый войлоками шалаш из жердей, связанных в верхней части; *алачык* (вар. *кепе*, *ак тигер*, *тегиртме*, *жолум үй*), соорудившийся из обода юрты и вставленных в него жердей, нижний конец которых упирался в землю, сверху конструкцию покрывали войлоком (Антипина, 1962. С. 166, 167; Абрамзон, 1991. С. 130). Прямые жерди *таяк* использовали для сооружения конусообразных временных шалашей, которые покрывали войлоком или шкурами диких животных. Все эти виды жилища могли быть возведены очень быстро, в них укрывались в ненастную погоду пастухи, табунщики.

*Переход к стационарному жилищу.* В XIX в. процесс оседания кочевых и полукочевых хозяйств обусловил постепенные изменения форм поселений и жилища, темпы развития в тех или иных областях Кыргызстана зависели от многих факторов – процессов колонизации, влияния соседнего населения, смены хозяйственных стратегий. По направлению хозяйственно-производственной деятельности районы Кыргызстана подразделялись на скотоводческие, земледельческие и земледельческо-скотоводческие. В приферганской части Кыргызстана процессы седентаризации начались раньше, чем в северной. Уже во второй половине XIX в. большинство кыргызов равнинных зон юга имели стационарные дома и хозяйственные постройки. Типы домов, техника строительства, интерьер, планировка жилищ были заимствованы у соседей – узбеков и таджиков (Писарчик, 1954. С. 216–298).

Кыргызы северных областей и горных районов юга долгое время с преобладанием относились к оседлому образу жизни, не любили подолгу находиться внутри глиняных домов, ассоциируя их с надгробными сооружениями. Однако процесс оседания все-таки имел место. Зимние стоянки *кыштоо* стали первыми очагами оседлости. Их строили в защищенных от ветра долинах и ущельях на небольшой высоте, вблизи от удобных земельных участков и водных источников. Богатые скотоводы сооружали загоны для овец. Их обносили оградами из камня, глины, ветвей кустарников, делали глинобитные навесы, сараи для крупного рогатого скота и коней. Со временем зимовки все более обустроивались. На них стали строить дома *там уй*, выращивать деревья – необходимый строительный материал. Удачно выбранные места для зимовок постепенно разрастались, превращались в постоянные селения *кыштак*. Состоятельные семьи перед перекочевкой на летние пастбища в специально вырытых ямах или пещерах на зимовках могли до осени спрятать часть домашней утвари, драгоценности.

В Северном Кыргызстане первые стационарные жилища появились у кочевой знати. На Иссык-Куле в ущелье Жууку во второй четверти XIX в. была построена усадьба верховного манапа племени бугу Боромбая. Она состояла из глинобитных строений с бойницами, мельницы, огорода, садов. Такие же типы строений встречались среди кыргызской знати в Пишпекке, в Кетмень-Тюбинской долине. Так, например, в плодородной Кугартской долине, у подножья гор вблизи селения Ак-Баш, долго сохранялись оплывшие остатки богатых байских усадеб с хозяйственными помещениями, огороженными дувалами. Некоторые богатые и зажиточные кыргызы, продолжая заниматься скотоводством, становились крупными торговцами, захватывали большие земельные участки для посева различных зерновых культур и хлопка. Таким образом, они тоже вовлекались в процесс оседания.

Процесс появления оседлых поселений в северной части Кыргызстана стал более интенсивным вследствие заселения края русскими и украинскими крестьянами. Их селения строились по привычной уличной и линейной планировке, утопали в зелени плодовых садов, огородов, уличных насаждений, палисадников. Дома из дерева или сырцового кирпича с высокой двускатной крышей, крыльцом и окнами на улицу, располагались вдоль дорог. Постепенно в русских селах или поблизости от них стали селиться и кыргызы, заимствуя технику строительства и уличную планировку.



Тамуй – саманная юрта во дворе на *кыштоо* (зимовья) и *буурсун* – деревянный плуг. Поселок Тенгизбаево. Тюпская вол., Каракольский уезд, Семиречье. 1924 г.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 3928–30



Внешний вид домов. Колхоз им. Маркса, Бургандинский сельсовет, Ленинский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

В пригодных для земледелия зонах Чуйской, Таласской и Иссык-Кульской долин стационарные селения и жилища стали появляться со второй половины XIX в. В 1889 г. в Чуйской долине возникает первое кыргызское селение Таш-Тюбе. Оно было застроено домами русского типа с двускатными крышами, крытыми камышом. Кыргызы первоначально заимствовали у русских строительство из дерева, однако из-за недостатка сырья такая техника не получила развития, напротив, русские со временем переняли местный опыт строительства из глины. Постепенно основным строительным материалом по



Женская половина юрты. Горное Семиречье. 1926 г.  
Собиратель Б. Д. Гимер (с его негативов). Российский этнографический музей.  
№ 4541-13



Мастерица за работой. Село Дархан, Покровский р-н, Иссык-Кульская обл. 1952 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

всему Кыргызстану стал саманный кирпич – *кыш*. Его заготавливают заранее, всей семьей, складывают в штабеля, просушивают.

На Иссык-Кульском побережье (в Тургенской волости) в 1900 г. в результате контактов кыргызских бедняков с русским населением появилось кыргызское поселение Боз-Учук, затем Тепке, Чирак, Темировка, Таштак (Каменка). Многие состоятельные скотоводы, не поощряя оседлый образ жизни, высмеивали осевших бедняков, что несколько замедляло процесс седентаризации (Айтмамбетов, 1967. С. 54, 55).



Уголок внутри кибитки (направо от входа около ашханы). Ошский округ. Алайская долина. Киргизстан. 1930 г.

Получено РЭМ от Центрального Музея Кирг. АССР. Российский этнографический музей. № 5152–29

В горных и межгорных долинах Чуя, Иссык-Куля, Таласа, Чаткала, Тянь-Шаня стационарные поселения строятся только в конце 20 – середине 30-х годов XX столетия, в период коллективизации.

*Типы стационарного жилища. Техника строительства.* К архаичным типам стационарного жилища киргизов относятся небольшие прямоугольные в плане однокамерные глинобитные строения с плоской или двускатной крышей. Строились они без фундамента, с грубой штукатуркой стен. Двери представляли собой сбитые вертикально поставленные доски, укрепленные шипами. Рама имела высокий порог. Для таких жилищ характерен очаг, располагаемый на полу. В потолке для выхода дыма делали отверстие. Источником света служили стенные проемы, закрываемые только ставнями – *дарча*. Иногда в небольшие проемы вмазывали кусок

стекла без рамы – *айнек*. В начале XX в. дома типа *ченгелек* киргизы уже не строили. Очаг был заменен печью-камином. Подобные однокомнатные дома встречались в Таласе, в Кетмень-Тюбе, на Тянь-Шане, на юге Кыргызстана.

К древним формам киргизских стационарных жилищ относится и дом припамирского типа, отличающийся наряду с ферганским типом жилища культуру киргизов южных областей (*Антипина*, 1962. С. 186–192). Дом припамирского типа отвечал потребностям большой патриархальной семьи. Характерными чертами его конструкции является плоская крыша, покоящаяся на высоких массивных столбах, расставленных внутри жилища. Стены высокие, глинобитные, паксовой кладки, грубой штукатурки, небеленые. Пол глинобитный. Двор как таковой отсутствует. Вход в усадьбу только один. Хозяйственные постройки расположены под одной крышей с домом, но иногда имеют отдельные крыши, несколько ниже, чем у дома.

В домах припамирского типа своеобразное деревянное ступенчато-сводчатое перекрытие. В потолке есть отверстие, которое, по аналогии с юртой, киргизы называют *түндүк*. Оно расположено в одной из половин потолочного пространства и представляет собой особое сооружение из балок, которые соединены в положенные один на другой 3–4 квадрата, причем каждый верхний





Внутренний вид юрты бая на р. Така. Кара-киргизы. Алайская долина. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–44

меньше нижнего. Последний держится на продольных потолочных балках, опирающихся на столбы. Отверстие служит не только для выхода дыма, но является и источником света, так как в стенах нет оконных проемов. Под отверстием на полу размещался очаг. Иногда очаг строили не на полу, а у края ступы, как в домах горных таджиков.

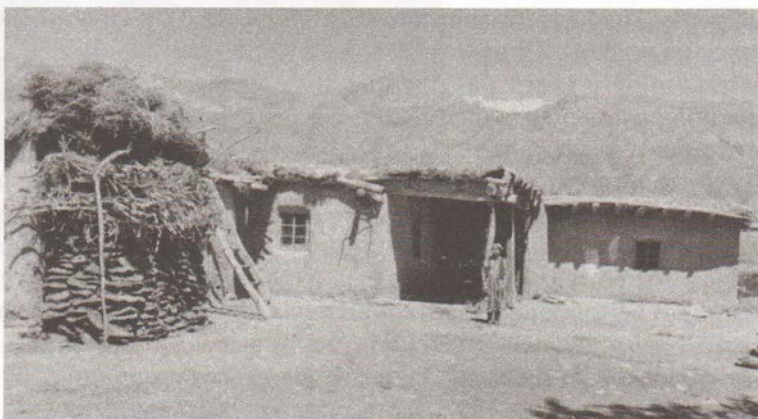
Дом имел вход, прихожую – *далан*, *дализ* и две жилые комнаты. В первой – *ашкана*, располагалась семья, там же готовили пищу. В глиняных загородках – *кампа* хранили зерно, что типично и для горных таджиков. Характерным атрибутом дома была яма – *аврез* (глубиной 70 см) для стока воды. Покрывался аврез деревянной решеткой. Вторая комната предназначалась для приема гостей (*мейманкана*). В ней сооружали высокий (30–40 см) деревянный помост, который занимал  $\frac{2}{3}$  комнаты. На нем устраивали стопку одеял *жук* (*Антипина*, 1962. С. 188–198). Часть дома-усадеб занимали хозяйственные помещения. Среди них были конюшни, помещение для скота, кладовая и сарай для топлива.

В горной юго-западной части Кыргызстана примерно до 40-х годов XX в. бытовали двухэтажные дома с плоской кровлей. На втором этаже была одна комната, *балакана*. Нижний этаж служил для хранения хозяйственных вещей и продуктов. Планировка домов имела много вариантов.

Распространенный в Ферганской долине и в Восточном Туркестане ферганский тип дома преобладает в юго-западной части Кыргызстана. Дома ферганского типа рассчитаны на малую семью. Его конструкция отличается устойчивостью (в случае землетрясений, шквальных ветров и т.д.). Это двух-трехкамерный дом с плоской крышей, которую поддерживает балка-матица *кары*, иногда подпираемая столбом *устун* (*Антипина*, 1962. С. 184, 185). Потолок деревянный, выстланный *уваса* – плашками-горбыльками. Стены на каркасе, заполненном глиняными комками *гуваляк*. Каркасная конструкция стен позволяет устроить в комнатах ниши *такча* разной формы. Двери дома высокие двустворчатые, в богатых домах украшенные резьбой.



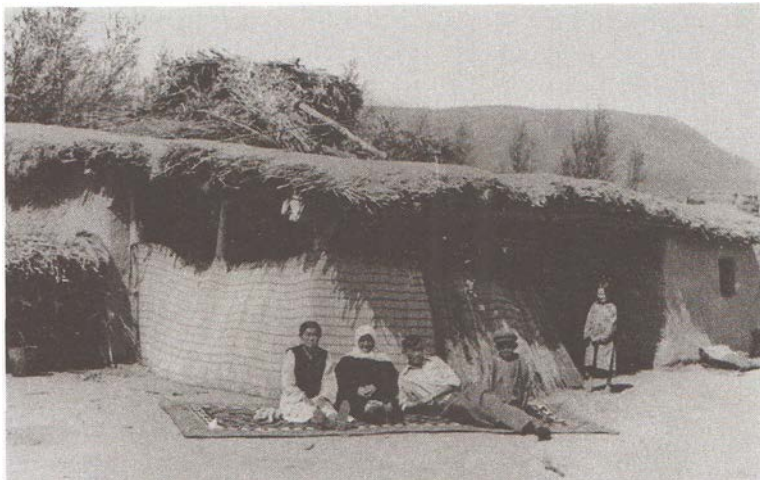
Приготовление кирпичей. Чуйский округ. Киргизстан. Получено РЭМ от Центрального Музея Кирг. АССР. 1930 г.  
Российский этнографический музей. № 5152–36



Вид жилого дома. Колхоз им. Ленина, Айгыр-Джалский сельсовет, Чаткальский р-н, Таласская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

В дом входят через открытую террасу на столбах – *айван*. Окна делали только со стороны айвана. Со временем окна приобрели застекленную раму (Антипина, 1962. С. 192–194). Этому способствовала смена типа очага. Изначально в таких домах очаг находился на полу, в потолке проделывалось дымовое отверстие. Впоследствии появился очаг-камин с широкой выводной трубой навывлет. Его ставили обычно в первой комнате, в углу, справа от входа либо на *айване*. Камин не обогревал помещения, а в основном служил для приготовления пищи. Поэтому в холодное время года в домах появлялись железные или чугунные печки кустарного производства. Постепенно их заменили плиты, сложенные из сырцового или жженого кирпича. Также в южных районах Кыргызстана использовали древнейший способ обогрева жилищ с помощью *санда* (Антипина, 1962. С. 192).



Семья учителя. Поселок Коодул, колхоз им. Сталина, Коодульский сельсовет, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Дом. Ошская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Глинобитный пол постепенно сменялся на деревянный. В кыргызских домах часто, особенно на юге, устраивали характерные для узбеков и уйгуров глиняные или деревянные настилы *суна*. На них располагалась семья во время еды, отдыха, сна.

Богатые семьи жили в усадьбах замкнутого типа *курганча* и в усадьбах, окруженных дувалом. Усадьбы курганча отражают традиции средневековой архитектуры. Они имеют прямоугольную форму, обнесены высокой глинобитной стеной, по внешнему виду напоминающей укрепление, иногда с башенками по углам. Вход в усадьбу только один, обычно через высокие, двустворчатые дощатые ворота *дарваза* с глубоким навесом, ведущим в глубь двора. Появление у кыргызов курганчи некоторые авторы относят примерно к началу XX столетия, хотя имеются данные о существовании таких усадеб



Внешний вид дома с айваном. Колхоз им. Андреева, Букермекский сельсовет, Баткенский р-н, Ошская обл. 1951 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

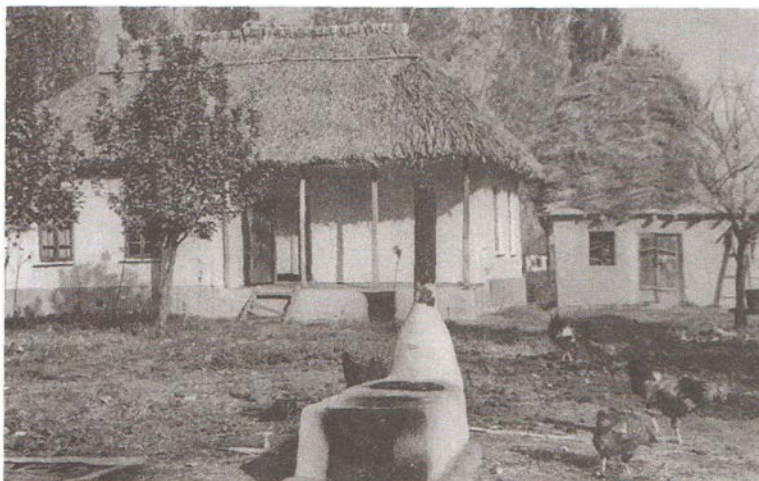


Усадьба колхозника. Колхоз «Путь к коммунизму», Джаны-Чекский сельсовет, Чуйский р-н, Фрунзенская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

у кыргызов в период Кокандского ханства. В усадьбах находились дома, как правило, с богатым архитектурным оформлением потолков, айванов, ниш, а также хозяйственные постройки, загоны для овец, огороды, сады. Усадьбы, окруженные дувалом, в плане имели разные очертания. Для них характерны два входа, внутри жилые и хозяйственные постройки, много зелени, для отдыха семьи служил деревянный помост *сере*, беседка.

Господствующим типом жилища конца XIX и до 50-х годов XX в. по всему Кыргызстану были двух- и трехкомнатные дома. Двухкомнатные дома



Усадьба колхозника. Дом и хозяйственные постройки. Печь для приготовления пищи. Поселок Букара, колхоз им. Ленина, Эркин-Сайский сельсовет, Панфиловский р-н, Фрунзенская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Внешний вид дома колхозника. Постройка типичная для Ивановского р-на. Ивановский р-н, Фрунзенская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

в плане имеют вид вытянутого прямоугольника. Строение перегородено поперек стенкой с дверью. Первая комната – *ашкана* – с печью-камином, вторая – *мейманкана* – парадная. Такие дома делали с плоско-двускатной крышей. Потолок, выстланный досками, традиционен на Иссык-Куле, юго-западе Кыргызстана. Стены были обычно глинобитными, построенными из *наксы* или утрамбованной глины *сокмо*. Фундамент – на камнях, с использованием балок *сынч*, проложенных у его основания. Внутри дома устраивалась *супа* из глины или дерева, айван не типичен. Как правило, ниш в стенах не было (лишь иногда они встречаются на юге Кыргызстана). Такие дома не



Внешний вид дома колхозника. Поселок Босбаркан, Калининский р-н, Фрунзенская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Балакана – летняя верхняя надстройка. Колхоз им. Крупской, Караванский сельсовет, Караванский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

строили в больших усадьбах, они характерны для малосостоятельных слоев населения.

В трехкомнатных жилищах все секции расположены по одной линии. Вход находится в среднем помещении, которое служит кухней, и где ставят печь-камин. Одну из боковых комнат занимают родители, другую – молодые. Дома такой планировки считаются удобными, их строили на зимовках. Вариантом трехкомнатного дома является такая же постройка без передней стены в средней комнате, которая становится глубоким айваном. На юге его называют *чукур айван*, на Тянь-Шане – *оозгу үй*.



Жилище сельского жителя со двором. Ошская обл., село Корул. 2008 г.  
Фото А. З. Жапарова

Печь-камин обычно строили на айване или в той комнате, где располагались родители.

Двор – *коргон* – это место для хозяйственных построек и хозяйственной деятельности, а также тот участок усадьбы, где члены семьи в теплое время года могут отдыхать, готовить пищу. Среди хозяйственных построек находятся помещения для содержания коня *аткана*, *агыл*, рогатого скота *малкана*, загоны для овец, сарай для топлива *отункана*, сена *чөпкана*, амбары, кладовые *сукон*, *кампа* для хранения продуктов, навесы на столбах *бастырма* различного предназначения. Около сараев располагаются кормушки для домашних животных, изготовляемые из глины, прутьев или дерева (*Антипина*, 1962. С. 199).

Местонахождение хозяйственных построек во дворе не имеет какой-либо определенной системы: их строят около дома, в отдалении от него, иногда по линии окраины двора. В северных районах Кыргызстана чаще встречаются дворы, в которых, как и у русских, хозяйственные постройки расположены по периметру двора.

В южных районах в каждом дворе имеется топчан *сере*, *келеват*, *чарная* в виде деревянного настила (2 × 2,5 м) на ножках, с трех сторон огороженного невысокими перильцами. *Сере* ставят и во дворе, и на айване, и в саду. Его используют для отдыха семьи, на нем расстилают *дасторкон*, встречают гостей (*Антипина*, 1962. С. 200, 201).

В процессе оседания кыргызы заимствовали широко распространенную в Средней Азии печь для выпечки хлеба *тандыр*. На юге используют печь узбекского типа (овальной формы, на подставке), а на Иссык-Куле, Тянь-Шане – кашгарского, который отличает цилиндрическая форма и отсутствие подставки (ставится непосредственно на земле). Кашгарские *тандыр* вошли в быт кыргызов позднее узбекских.

*Интерьер*. Переход к стационарному жилищу повлек за собой коренные изменения в убранстве интерьера. Долго сохранялось привычное для юрты

размещение вещей. Сохранялась стопка вещей *жүк*, характерная для традиционного быта кочевых кыргызов. По-прежнему в доме пестрели войлоки, одеяла, ковры, *чаваданы*, свертки с одеждой, сундуки и пр. Все лучшее и ценное в семье сосредоточивалось около *жүка*. Сохранялось понятие о почетном месте *төр*, которое было связано с расположением *жүк*. Но устройство и содержимое *жүка* изменялось в зависимости от типа жилища, от местных традиций. В домах ферганского типа содержимое *жүка* и до наших дней находится в нишах в определенном порядке, реже – отдельными стопками на сундуках. В домах без ниш в северных районах *жүк* складывают у стены в парадной комнате.

Пол застилается меховыми ковриками, войлочными и ткаными коврами, причем на юге по-прежнему широко бытуют ворсовые ковры. На стены первое время продолжали развешивать тканое полотно *таар*, хозяйственные сумки, обычные в кочевой жизни, а также вышитые панно *тушкийиз* – обязательный элемент приданого, который можно видеть в интерьере и сегодня.

На юге Кыргызстана в интерьере жилища прослеживается много аналогий с убранством домов узбеков и таджиков.

## ОДЕЖДА И УКРАШЕНИЯ

Формирование и развитие национального костюма кыргызов было обусловлено особенностями хозяйства, образа жизни, природно-климатическими факторами, миграциями родоплеменных групп, торговыми связями и контактами с другими этносами, а также религиозными установками, хотя в XIX в. последний фактор не являлся особо значимым.

Генезис форм одежды, как и всей материальной культуры кыргызов, восходит к периоду становления общества ранних кочевников евразийских степей (середина I тыс. до н.э.). Археологические раскопки курганов в Ноин-Ула (Монголия) и урочище Пазырык (Алтай), Кенкольского могильника, захоронений в Таласском и Баткенском районах Кыргызстана, а также другие находки свидетельствуют о наличии общих черт в материалах, покрое, манере ношения предметов одежды, видах украшений и типах обуви у ранних кочевников Центральной и Средней Азии – саков, гуннов (хунну), усуней, тюрок, с одной стороны, и кыргызов – с другой. Древнетюркские каменные изваяния – эти первые скульптурные изображения кочевников, встречающиеся на огромных пространствах евразийских степей, в том числе на территории Кыргызстана, также обнаруживают черты сходства в элементах древнетюркского и кыргызского костюмов.

Первые письменные свидетельства об одежде древних кыргызов (енисейских) имеются в китайских источниках периода династии Тан. Так, в династической хронике «Тан Шу» говорится: «Меха собольи и рысьи составляют богатое одеяние. Ажо (титул предводителя енисейских кыргызов. – А.К.) зимою носит соболью шапку, а летом шляпу с золотым ободком, с коническим верхом и загнутым низом. Прочие носят белые валяные шляпы. Вообще любят носить на поясу точило, иначе мусат. Низшие одеваются в овчинное платье и ходят без шляп. Женщины носят платье из шерстяных и шелковых тканей» (Бичурин, 1950. С. 352). Упомянутые черты костюма енисейских кыргызов



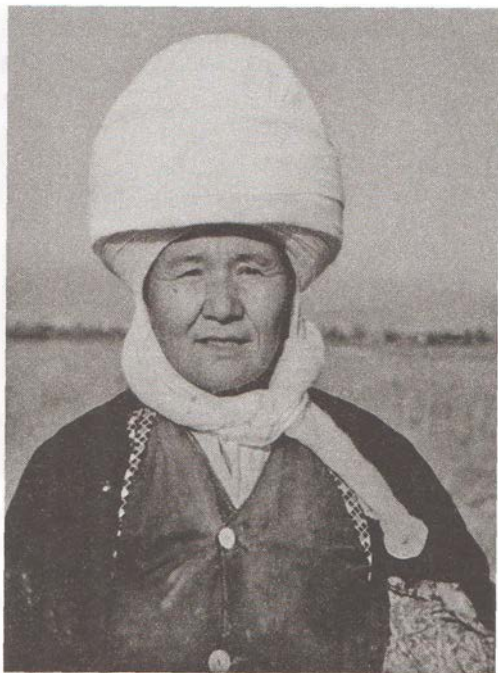
в какой-то степени были присущи и кыргызскому костюму, сохранившемуся до начала XX в., а войлочный мужской головной убор, вероятно, *дидтак*, по сей день является составной частью национального костюма.

Уже археологические и исторические источники свидетельствуют о ношении кыргызами одежды из привозных тканей. В первую очередь нарядные одежды из шелка, привозимого из Китая и переднеазиатских стран, носили знатные люди. Известно, что в древности между кочевой периферией и оседло-земледельческими центрами Евразии осуществлялась караванная торговля. Стабильно работал Великий шелковый путь, одно из ответвлений которого проходило через земли кыргызов. Енисейские кыргызы в обмен на железо, продукты скотоводства, меха диких животных, мускуса получали ткани китайского или переднеазиатского производства, а также другие необходимые предметы. Одежда, ткани, ценные меха всегда входили в систему дарообмена между кыргызами и другими народами древности, они составляли обязательный элемент дипломатических церемониалов.

Источниками по истории средневекового костюма кыргызов Тянь-Шаня, Памиро-Алая, Ферганы являются среднеазиатские миниатюры XV–XVI вв. (Пугаченкова, 1956), а также различные письменные источники. Так, источники XVIII–XIX вв., содержавшие более реальные и сопоставимые данные, сообщают о различии в одежде вождей (старшин) и простого народа. Первые носят одежду из парчи и войлочные шляпы с украшениями из меха, опоясываются красными шелковыми кушаками, обувь у них из красной кожи, а вторые – одежду из грубой шерстяной ткани с поясом из холста, шляпы без украшений и сапоги из сыромятной кожи (Абрамзон, 1990. С. 136).

В эпических сказаниях и исторических преданиях так же встречаются весьма интересные сведения об одежде. В частности, в эпосе «Манас» в изобилии содержатся красочные описания одежды богатырей, технология ее изготовления, назначение тех или иных предметов костюма. Народная память сохранила информацию об уникальных видах одежды, которые вышли из традиционного быта уже в конце XIX в. – это шуба *куну* из шерсти верблюжонка (Абрамзон, 1990. С. 146, 147), верхняя распашная одежда из птичьих перьев, девичья одежда типа корсета *көкузбек*, костюм шамана, многие виды боевого одеяния.

Ценнейшие описания, зарисовки и фотоснимки кыргызского костюма содержатся в работах русских и европейских путешественников, ученых, художников второй половины XIX – начала XX в.



Женщина в национальном головном уборе. Ленинпольский р-н, Таласская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Пожилая женщина в национальном головном уборе. Атбашинский р-н, Тянь-Шаньская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Упомянутые источники позволяют утверждать, что кыргызская одежда конца XIX – начала XX в. имела в целом единый тип, обусловленный кочевым образом жизни. Это не исключало наличие локальных комплексов, которые были результатом сложных этно- и культурогенетических процессов (Махова, 1959. С. 44–58; Антипина, 1962).

*Материальная основа и традиционные способы изготовления одежды.* Традиционная одежда кыргызов изготавливалась из продуктов натурального хозяйства. Обработка животноводческого сырья и производство на его ос-

нове предметов одежды были одним из основных направлений домашних промыслов (Бурковский, 1951).

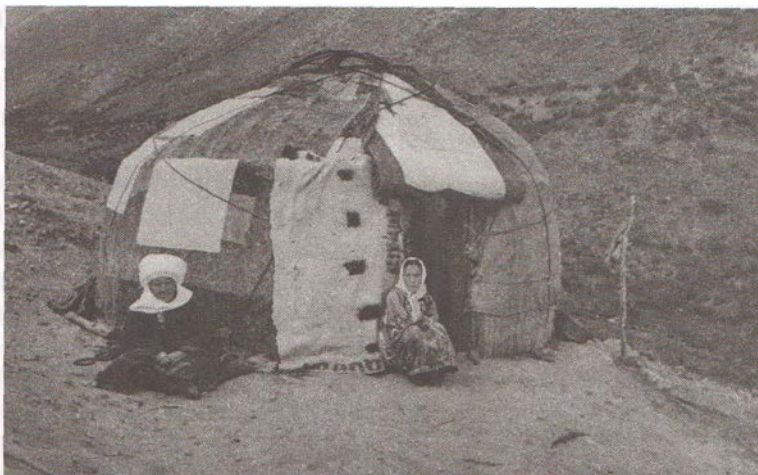
К разряду материалов, употреблявшихся издревле, относился войлок, из которого шили халаты, головные уборы, обувь, чулки, а также его использовали как подкладочный и прокладочный материал. Войлок для одежды катали из овечьей шерсти естественной окраски: белой, серой, коричневой. Шерсть тщательно обрабатывали, уплотняли, доводя толщину войлочного полотна до 0,4–0,6 см. На изготовление войлока для одежды затрачивалось значительно больше времени, чем на валку войлока для покрытия юрты.

Важным подспорьем в обеспечении материалом для изготовления одежды служила охота. Кыргызы славились как искусные охотники, знали много способов добычи пушныны без повреждения шкур. Высоко ценились шубы из шкуры волка, лисы, барса, рыси, куницы, соболя,

Женщина в национальном головном уборе. На лошади. Тогуз-Торо, Тянь-Шаньская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН





Юрта. Сидит женщина в «элечеке» (слева). Джайлоо Балыкты, колхоз им. Маркса, сельсовет Токтогула Сатылганова, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

горносталя, бобра, россомахи, считавшиеся дорогим подношением. К числу престижной одежды относились шубы из лисьих и волчьих лапок, мехом внутрь или наружу, называвшиеся *пайча ичик*, *бучкак ичик*. Из хорошо выделанной кожи дикого козла шили широкие шаровары *кандагай*, *жаргак шым*. В них заправляли верхнюю одежду и туго завязывали красочно вышитой тесьмой – *ычкыр*.

Целый ряд предметов костюма изготавливали из шкур не только диких, но и домашних животных – овцы, верблюда, коня, коровы, яка, козы. Шкуры обрабатывали женщины, очищая их вручную и окрашивая растительными красителями. Сыромятная кожа (*чылгый тери*) шла преимущественно на изготовление обуви. Высоко ценилась верблюжья кожа за ее влагостойкость, теплоизоляцию и прочность. Хорошо выделанную привозную кожу (*көн, көрмөч, болгары*) приобретали на рынках. Из нее шили сапоги. Для *чекменей* (верхняя распашная мужская одежда), халатов и шаровар самых обеспеченных слоев населения выделывали тонкую мягкую замшу (*күдөрү*) из кожи горного козла. Ценилась шкура недоношенных жеребят и породистых лошадей с короткой лоснящейся шерстью (*куну*) – она предназначалась для специальных шуб мехом наружу. Для сезонной теплой одежды – шуб, шапок – использовали мерлушки. Самым популярным материалом являлась овчина, различавшаяся по качеству шерсти, что нашло отражение во многих ее наименованиях: *көрпө, тармал көрпө, чап, куну, марий, жылбырска*.

Издавна у кыргызов были широко распространены ткани домашнего производства (*таар*) шириной 28–35 см, изготавливавшиеся на простом узкопоясочной ткацкой станке *өрмөк*, широко известном кочевникам Средней Азии. Пряжу готовили из овечьей и верблюжьей шерсти, пуха козы при помощи веретена *ийик*. Ткани для одежды не красили, сохраняя естественные цвета: коричневый, белый, серый. Из овечьей пряжи вырабатывали сукно *терме таар*,



Пожилая женщина в национальном головном уборе с украшениями. Ошский окр. Киргизстан.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. 1920-е годы. Российский этнографический музей. № 4594–29

На юге-западе ткали тонкую матерiu (несколько уже обычной ширины – 25–28 см) из шерсти молодых барашков с добавлением козьего пуха, которая предназначалась преимущественно для портянок. В этом же регионе из овечьей шерсти ткали женские и мужские кушаки длиной около двух метров, белого и красного цвета, один конец которых украшали полосками. Из белой овечьей шерсти лучшего качества или из козьего пуха изготовляли ткань для мужской *чалмы*, длиной около 150 см.

Наряду с тканями домашнего изготовления были широко распространены привозные ткани – хлопчатобумажные, шерстяные, шелковые. Наибольшим спросом пользовалась хлопчатобумажная *мата*, *бөз* (*даба*) (Валиханова, 1985. С. 209, 210; Венюков, 1868. С. 163), полупелюшковые *алача*, *адирес*, *алек*, *ак аркак*, *пашайы*, *бейкасам*, шелковая *шайы* и др. Эти ткани обменивали на скот.

Этнокультурные контакты предопределили особенности костюма второй половины XIX в. (Кушелевский, 1891. С. 350, 351). В конце XIX в. кыргызы приобретали не только ткани, но и готовые вещи, прежде всего халаты *чапан* из парчи, замши, шелка и полупелюшка, которых отличала значительная ширина стана и длинные рукава. Покупали *чапаны* узбекской и таджикской работы, а также меховые шубы, крытые сукном, тибетейки, поясные платки, большие женские головные платки, поступавшие из Кашгара, Хотана, Кульджи, Самарканда,

*басма таар*. Со станка ткань выходила с редкой структурой, но в процессе длительного валяния ее доводили до необходимой плотности. Это было теплое, прочное, но жесткое сукно. Сшитые из него мужские халаты и шаровары пользовались большой популярностью, ибо ткань была практична, хорошо защищала от влаги, ветра и сильной жары. Таар делали двух сортов: неваляную (*сокмо*) и валяную (*басма*) (Смешко, 1979. С. 214–216).

Еще более прочной была ткань *пиази*, сотканная из верблюжьей шерсти естественного цвета. Ее отличала высокая плотность и своеобразная фактура «в елочку». Халат из ткани *пиази* считался престижным видом одежды, но доступна она была преимущественно богачам. Особенно высоко ценилась ткань из шерсти белого верблюда.

В конце XIX в., когда в южных районах начали осваивать хлопок, появились ткани *пиази* из хлопчатобумажной пряжи. Окрашенная в охристый цвет растительными красителями эта ткань походила на *пиази* из шерсти. На

Бухары. Спросом у кыргызов пользовались мужская и женская обувь, женские украшения, особенно накосные и нагрудные. Покупали или выменивали излюбленные драгоценности – кораллы, перламутр, жемчуг, сердолик.

С развитием внутреннего рынка кыргызы и сами стали продавать продукты своего труда, в том числе войлочные *капкаки*, *чепкены* из *пиази*, которые пользовались широким спросом, особенно в южных районах. Русские переселенцы в Иссык-Кульской котловине изготавливали для продажи вязаные изделия из шерсти и пуха – платки, кружева, чулки. На рынках юго-западных областей появились вязаные узорчатые таджикские чулки (*жорон*).

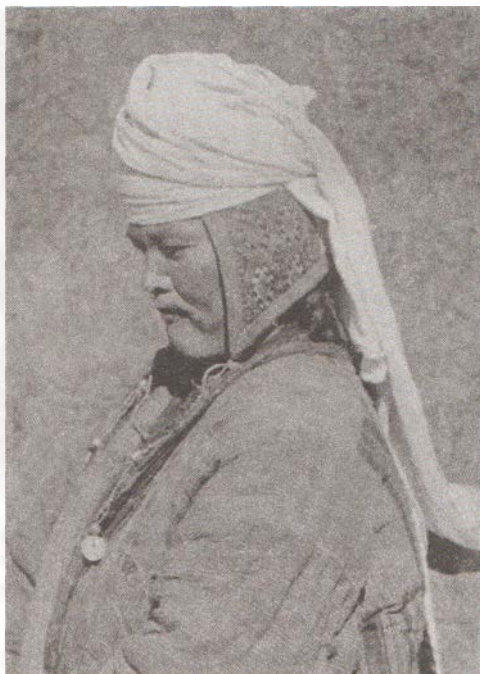
Во второй половине XIX в. для шитья одежды стали шире использоваться среднеазиатские кустарные ткани, а также фабричные европейские. Тесные торговые связи с рынками Бухары, Самарканда, Коканда, Маргелана, Намангана, а также Восточного Туркестана способствовали

появлению новых сортов тканей, которые постепенно стали привычными. В последней четверти XIX в. широкое распространение получили российские фабричные ткани – ситец, кумач, миткаль, кретон, коленкор, атлас, плюш, парча, бархат (*Валиханова*, 1985. С. 210). Некоторые сорта были известны кыргызам и ранее.

В XIX–XX вв. народные мастера украшали вышивкой женские платья, все виды женских головных уборов, поясные виды одежды *белдемчи*, шаровары, а также платки, пояса и прочие. Технические приемы народного искусства вышивки были разнообразны: применялись все виды петельных швов, гладьевые, счетные. Большой интерес и с исторической, и художественной стороны представляет обратный шов *терскайык*, которым вышивали нагрудник, нащечники шапочки.

Народная одежда различалась по полу, возрасту, а также по назначению – выделялась праздничная, повседневная, свадебная, похоронная, боевая, охотничья, сезонная одежда. Знатным семьям были доступны самые дорогие меха, ткани, обувь, шелковые, парчовые, замшевые халаты, драгоценности, а бедным – изделия из сыромятной кожи, овчины, домотканины. Целый ряд архаических представлений был связан с теми или иными элементами одежды, украшениями, манере ношения предметов костюма.

*Женская одежда и украшения.* В целом традиционный женский костюм имел единую основу на всей территории расселения народа. Общими элементами женской одежды в XIX – начале XX в. были нательная рубаха *көйнөк*



Женщина рода Кыдырша. Р. Тамчи-Кунген, Алайская долина. 1950-е годы

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Группа женщин у юрты. Колхоз им. Маркса, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратель Е. И. Махова, фото П. Н. Ильина. Архив ИЭА РАН

и шаровары *ыштан*, *дамбал*, *ылазым*, верхняя одежда: *кемсел*, *бешмант*, *чапан*, *ичик*, распашная юбка *белдемчи*; головные уборы: *элекек*, *шөкүлө*, *топу*, *жоолук*, девичий *тебетей*; обувь – сапоги *өтүк*, ичиги *маасы*, кожаные галоши *кетич*, *көлөш*.

Рубаха *көйнок* могла выступать и в качестве верхней одежды. Она имела туникообразный покрой, вставные боковины, рукава, пришитые к стану под прямым углом. По форме ворота рубахи можно разделить на два типа: *туура жака көйнок* с горизонтальным разрезом от плеча к плечу, который закреплялся с обеих сторон шнурочками *бүчүлүк* или застегивался на пуговицы, и *узун жака көйнок* с горизонтально-вертикальным разрезом ворота, скрепленный на юге круглой фибулой *төөнөгүч*, *төөнөч*. В XIX в. второй тип был распространен у всех групп кыргызов. Так же повсеместно бытовало платье с вертикальным воротом и отложным воротничком. Платья украшали нагрудником или вышивкой *өңүр* (на севере), вышитой или тканой полоской *жака* (на юге) (Наумова, 1989. С. 157–169). Нагрудник, который надевали на платье невесты в день свадьбы, носили в продолжение всей жизни.

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

Несколько позднее в северных районах женское платье начали кроить отрезным по талии. К лифу пришивали в сборку прямые полотнища подола. Платья *бүйүрмө көйнок* украшали оборками по низу подола и рукавов, а по воротнику – рюшей. В начале XX в. крой платья усложнился, появились плечевые швы, вырезная пройма и соответствующая ей головка рукава. В это же время на юге девушки и молодые женщины восприняли платье нового фасона на высокой кокетке, со сборами стана и отложным воротничком, которое

получило широкое распространение у таджиков и узбеков.

Шили платья преимущественно из хлопчатобумажных тканей, прежде всего из кустарной *маты*, в состоятельных семьях предпочитали атлас, шелк и другие сорта дорогих тканей. Молодежь предпочитала красные цвета, пожилые – белый или темные оттенки.

Женские шаровары *дамбал* шили из хлопчатобумажных цветных тканей. Их покрой был одинаковым на всей территории Средней Азии – между зауженными длинными штанинами вшивали большую вставку, облегчавшую сидение на полу или передвижение верхом на лошади. Штаны закрепляли на поясе плетеной шерстяной тесьмой *ычкыр*, продернутой в кулису, образованную отогнутым и пришитым краем *дамбал*. На юге низ штанин собирали в сборку и обшивали узорной тесьмой, обычно штаны были видны из-под платья.

Свободно ниспадающее широкое женское платье на юге опоясывали шерстяным кушаком, один конец которого украшали вышивкой или бахромой. Этот старинный способ опоясывания встречается и ныне в costume пожилых женщин. Позднее кушак был заменен поясным платком.

Своеобразным элементом традиционного женского костюма кыргызов являлась набедренная одежда *белдемчи* (Антипина, 1962. С. 243, 244; Лобачева, 1997. С. 70–83), которую женщина надевала после рождения первого ребенка. Эта одежда сшивалась из пояса *баш белдемчи* и юбки *этек*. Пояс обычно был войлочным, широким (14–18 см), покрытым тканью, часто черным бархатом. Он закреплялся сбоку посредством завязок или пуговиц. К нему пришивали юбку, стеганую на тонком слое шерсти (чаще верблюжьей), реже – ваты. Края подола обшивали полосками меха выдры, куницы, мерлушкой либо узкой тесьмой. Белдемчи надевали поверх платья или бешманта. В условиях кочевого быта этот вид одежды был очень удобен – не стесняя движений, он защищал женщину от холода во время верховой езды, домашней работы на воздухе или в холодной юрте. Выделяются два основных локальных варианта белдемчи, отличавшихся по покрою, материалу и художественному оформлению. В южных областях Кыргызстана и на Памире эту одежду сшивают из вертикальных полотнищ и небольших клиньев чередующихся цветов, часто красного и черного. К поясу полотнища пришивали без сборок, причем так, что полы спереди не сходились. В этом варианте вышивали пояс или полосу по краю пол и подола, но не всегда. Второй вариант, характерный для северных районов, отличали широкие, слегка скошенные полотна черного плиса или бархата, пришитые к поясу сборками



Девушка и мальчик в традиционных костюмах. Первая треть XX в. Кыргызстан (Киргизская ССР).

Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ. № И 1140–2



Женщины с ребенком в традиционных костюмах на фоне кошмы. Первая треть XX в. Кыргызстан

Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции МАЭю № И 1903–51

и обильно декорированные вышивкой. В зимнее время женщины носили белдемчи, изготовленную из овчины шерстью внутрь.

Основным видом женской верхней одежды в XIX – первой половине XX в. являлся халат *чапан* туникообразного покроя, стеганный на вате. Дети, девушки и молодые женщины могли носить *чапан* из ярких полушелковых тканей, пожилым приличествовали темные оттенки.

Начиная со второй половины XIX в. в обиход, особенно в северных районах, вошла узкая приталенная одежда *бешмант*, *желек*, *кемсел*, *келтече*, изменившая облик традиционного костюма как женского, так и мужского. Спинка этих видов одежды кроилась в форме «песочных часов», выраженное сужение в талии имели и борта. Рукава с вырезной головкой могли быть длинными или короткими, до локтя. Глухой ворот дополнялся стоячим воротником. Застегивался бешмант при помощи серебряных пуговиц и навесных петель. С боков имелись прорезные карманы с горизонтальным устьем. Шили *бешмант* из дорогих тканей, преимущественно плюша или бархата.

В это же время широко распространились безрукавки *кемсел* (*кемзир*, *камзол*), имевшие возрастные отличия. Пожилые женщины шили безрукавку из черного бархата или плюша, с невысоким стоячим воротником, с прорезными карманами на подкладке; безрукавки молодых женщин изготавливались из тканей красного цвета или других ярких тонов. Детский и девичий *кемсел* обильно украшали перламутровыми пуговицами. Так же поверх платья женщины надевали безрукавую одежду *келтече* (*күрмө*), а девушки носили *чып-тама* (короткую безрукавку типа жилета).





Девушка и мальчик. Каракольский уезд. Горное Семиречье. Киргизстан. 1926 г.

Собиратель Б. Д. Гимер (с его негативов). Российский этнографический музей. № 4541–11



Девочка, 10 лет, в традиционном костюме. Первая треть XX в. Киргизстан

Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции МАЭ. № И 1903–55

Для зимнего женского костюма была характерна шуба *ичик*, обычно лишенная, крытая бархатом, сукном или плюшем. По краям *ичик* оторачивали полоской более дорогого меха.

Эволюция верхней одежды женщин происходила как под влиянием европейских моделей, так и благодаря распространению новых материалов. Этот общий для народов Средней Азии процесс протекал в регионе разными темпами. С начала XX в. появилась одежда *тукаба пальто* – пальто из плюша, покроя которого отличала узкая спинка, рукава, вшитые в вырезную пройму, прорезные карманы, потайные петли для плоских пуговиц, воротник.

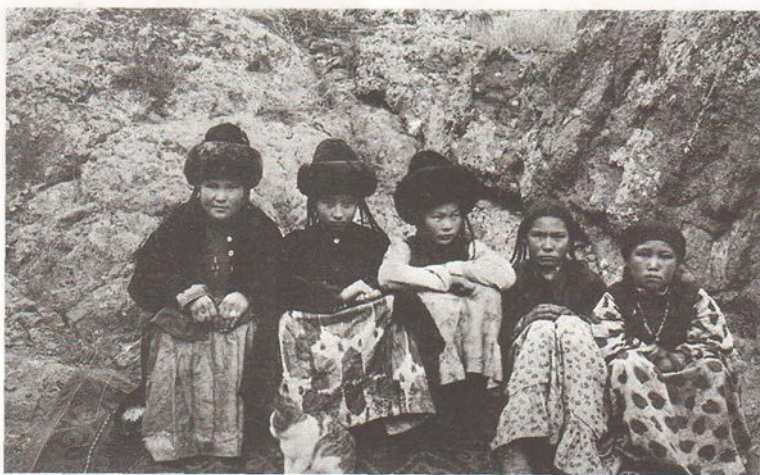
*Женские головные уборы* отличались разнообразием, в первую очередь обусловленным принадлежностью женщины к той или иной семейно-возрастной группе, а также локальными традициями.

Девичьим головным убором, который начинали носить по достижении 9–12 лет, являлась шапка тебетей с войлочной тульей, крытой плюшем, бархатом, сукном или шелком ярких цветов. Тулью обычно шили из четырех треугольных клиньев, высота которых определяла высоту убора. Старинные тебетей отличались значительной высотой. Также отмечено бытование шапок с невысокой цилиндрической тульей, имеющей плоский верх. Девичьи шапки *тебетей* имели опушку из меха выдры и пучок перьев филина, пришитый на макушке – *үкү тебетей*. Для южно-кыргызского костюма была



Сейтбай Бухарбаев, 24 года и его жена Сабира (родом саяк). Семиречье, г. Нарын. 1924 г.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 3928-4



Киргизские девушки. Репродукция. 1911 г.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

характерна *топу* – девичья тубетейка, верх которой украшался вышивкой или различными нашивными деталями из перламутра, бисера, серебра и т.д.

Старинный свадебный головной убор *шекулё* отличала высокая конусовидная тулья с тремя лопастями: прямоугольными наушными и треугольной затылочной. Убор шили из красного сукна или бархата, простегивали на шерсти или вате вместе с подкладкой частыми параллельными рядами, что придавало *шекулё* рубчатую фактуру и особую плотность. Декор этого ритуального головного убора составлял сложную знаковую систему и состоял из перьев журавля-красавки или цапли, нашивных фигурных бляшек из драгоценных металлов и перламутра, аппликации из парчи, вышитых орнаментальных элементов.

В лобной части прикрепляли большую округлую серебряную или позолоченную бляху *калкан*. *Шөкүлө* надевала невеста, отправляясь в дом жениха, затем носила его около года, после чего в ходе специального обряда сменяла на головной убор замужней женщины – тюрбан *элечек*, *теки*, *калак* сложной формы, надевавшийся поверх шапочки *кеп такыя* или *чач кеп*. У различных групп кыргызов тюрбан имел различия в способах наматывания полотна, отчего зависела и его форма.

Богатые женщины делали тюрбан из 30–50 м белой тонкой хлопчатобумажной ткани или кисеи. В северных районах практиковали три основных способа ношения тюрбана, определявшихся возрастом владелицы. Так, молодые женщины до 20 лет носили тюрбан с тремя-четырьмя волнообразными выступами спереди, подбородочной повязкой, прикрепленной

к боковой или задней части султанами из перьев журавля или филина, а также с серебряным ленточным украшением *кыргак*, кораллами или вышитой повязкой. Женщины старше 30 лет носили тюрбан с ровными выступами, украшениями и наспинным покрывалом; тюрбан женщин старше 50 лет сочетался с подбородочной повязкой и наспинным покрывалом, а также наброшенным поверх платком, концы которого отводились назад. Вдовы носили тюрбан без украшений, его высота была снижена или же верхнюю часть после наматывания слегка заваливали на левую сторону.

Шапочка *кеп такыя* или *чач кеп* имела шлемовидную форму, она плотно охватывала голову, закрывая волосы. Шили ее из белой хлопчатобумажной кустарной или фабричной ткани. Покрой шапочек северных и южных областей расселения кыргызов имел значительные различия. Так, на севере шапочка имела маленькую округлую тулью с короткой затылочной лопастью, а на юге у *кеп такыя* имелись выраженные наушные выступы *жаак* и длинная наспинная (назосная) полоса *куйрук*, пришивавшаяся к затылочной лопасти. Шапочки на севере не декорировались, на юге же *жаак* и *куйрук* обильно вышивались, а к концу каждого наушного выступа прикрепляли длинную коралловую подвеску *сагак*. Вышивали наушные лопасти двумя способами: либо тамбурным швом, либо старинным швом *терскайык*, выполнявшимся по счету ниток. Для вышивки накосной полосы шов *терскайык* никогда не применялся, ее стилистика зачастую не была связана с вышивкой наушных выступов. По краю шапочки, обрамляющему лицо, пришивали жемчужные или коралловые бусины, перламутровые бляшки или пуговицы, а также серебряные шаровидные бубенцы. Полосу *куйрук* завершала на конце тесьма с бахромой, плетеная из шелковых ниток.

В комплекс женского головного убора южных кыргызов входил большой белый платок *дурийа*, богато декорированный вышивкой шелком по



Три девушки. Киргизстан. 1928 г.

Киргизская антропологическая экспедиция КЭИ и КИПС (1928). Из коллекции МАЭ. № И 126–58



Девушка. Киргизстан. 1928 г.  
Киргизская антропологическая экспедиция  
КЭИ и КИПС. Из коллекции МАЭ.  
№ И 126-31

периметру и в одном из угловых сегментов. Платок набрасывали на тюрбан различными способами.

В начале XX в. тюрбан стал вытеснять большой платок российского мануфактурного или фабричного производства, шерстяной или шелковый с кистями, гладкокрашенный или полихромный.

Традиционную женскую обувь кыргызов составляла как кустарная местная продукция, так и покупная. Особой популярностью пользовались кожаные цветные (красные, зеленые) сапожки на каблуках бөдөнө өтүк. Сапоги невест и зажиточных женщин красочно вышивались, их украшали пуговицами, кисточками, монетами, серебряными бляшками. При заказе свадебной обуви мастера просили вставить в каблуки колокольчики *жылаажын*, которые звенели при ходьбе. Пожилые женщины носили мягкие выворотные сапожки *ичиги* и кожаные калоши на каблуках – *кепич*. Тюрколог В.В. Радлов,

наблюдавший быт кыргызов в 1860-е годы, упоминает, что «женщины умеют делать превосходные белые войлочные туфли из козьего пуха...» (Радлов, 1989. С. 349).

*Ювелирные украшения* – кооздонмо были важным компонентом женского костюма, среди них имелись повседневные, свадебные, праздничные комплексы, а также надевавшиеся по случаю прихода гостей и во время перекочевков. В траурные дни украшения не носили. Бытовали головные, накосные, шейно-нагрудные, ручные украшения.

Группу головных украшений составляли, главным образом, ушные и височные. Ушные серьги, отличавшиеся видовым разнообразием, можно разделить по конструкции на кольцевые и крючковые. К первым относились *балдак сырга*, *зере балдак*, *кашгар сырга*, изготовлявшиеся из серебряной проволоки в виде кольца, по нижнему краю которого с внутренней стороны припаивался ажурный филигранный элемент с обильной зернью. Среди крючковых серег на юге выделялись *сандыкча сөйкө* с кованым пирамидальным подвесом, грани которого украшали несложным чеканным орнаментом; на севере штампованный подвес с ложной зернью инкрустировали коралловыми бусинами. В разряд крючковых серег в начале XX в. вошло украшение *сөйкө желбурөөч*, которое традиционно было височным. Его отличали массивные филигранные подвесы конусообразной формы, соединенные подбородочной цепочкой. Носили это украшение девушки на выданье и молодухи.

К группе головных близки накосные украшения, обязательные и для повседневного ношения, что было обусловлено устойчивыми представлениями

о магии волос. Разнообразие видов косников определялось факторами возраста и локальными традициями. Например, девушки на уровне лопаток прикрепляли к косам специальное украшение *аркалык*, в виде прямоугольной металлической посеребренной ажурной пластинки на подложке из красного сукна. Широкое бытование имел *чач кап* – мешочек для двух кос, которые впервые заплетает молодой женщине в ходе свадебных церемоний в знак ее нового семейного статуса. *Чач кап* обильно украшался фигурными серебряными пластинками, перламутровыми пуговицами, жемчугом.

Молодые женщины вплетали в косы *чач мончок* – украшение, состоящее из связки кистей, закрепленных на одном стержневом шнуре; кисти состояли из нитей черного или цветного шелка с мелкими цветными бусинками на их концах. К разряду косоплеток относилось украшение *чач*

*капик* (*чач уштук*) – наиболее популярный вид накосников; в его основе находился черный шнур с серебряными пронизками и кистями на конце. Женщины более зрелого возраста носили *суйсал* – сплетенные из черного шелка шнурки, оканчивавшиеся одной или двумя кистями. Их скрепляли по несколько штук в один пучок, который посредством пуговицы крепился к косам. Разновидностью этого украшения являлся горизонтально расположенный шнур с кистями, концы которого подвешивали к косам также на пуговицу. Горизонтальная же планка, обтянутая черным бархатом, находилась в основе украшения *эшме* (*ангуш*): к планке, располагавшейся на уровне лопаток, прикреплялись шнуры с серебряными бляшками. Иногда это украшение подвешивали к концу накосной полосы шапочки *кеп такья*.

Особым видом косников молодых женщин являлось *чолту* – двух- или трехъярусное украшение, состоявшее из круглых металлических блях, соединенных с прямоугольными или треугольными пластинами. Пожилые прикрепляли к косам *зээр* – цепь из двух, трех и более круглых металлических блях.

Среди шейных украшений излюбленными являлись ожерелья *мончок* и коралловые бусы *шуру*. Девушки носили также бусы из серебра, перламутра, жемчуга.

В группе нагрудных выделялось девичье украшение *тор мончок* или *ала тамак*. Оно представляло собой сетку, плетенную из коралловых бус, с серебряными фигурными бляшками и монетами по ее нижнему краю. Молодые женщины на груди носили *бой тумар* – металлический футляр треугольной формы (кыргызской работы), прямоугольной или цилиндрической формы



Девочки. Кара-киргизы. Урочище Курган-Тур. Сырдарьинская обл. 1902 г.

Собиратель С. М. Дулин. Российский этнографический музей. № 44–40



Женщина и девочка. Перевал Гурумды.  
Алайская долина. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–53



Женщины (Мангыт). Рубаха и халат. Урочище Баука. Алайская долина. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–60

(бухарского производства), куда вкладывали талисманы и написанные на бумаге изречения из Корана. Спецификой южно-киргизского костюма являлась фибула *төөнөч*, служившая застежкой для ворота платья и одновременно нагрудным украшением.

Основными видами ручных украшений были кольца и браслеты. Первые являлись не только любимыми, но и обязательными женскими украшениями. Самыми распространенными были кольца *жалтак шакек* с чеканным или гравированным геометрическим орнаментом. Также были популярны кольца со щитками разной формы – четырехугольной, ромбовидной, круглой, сердцевидной, декорированные гравировкой, иногда с чернением.

Кыргызские браслеты *билерик*, как правило, были парными, по типу – жесткими, разомкнутыми; изготавливались в технике штамповки, литья иликовки. Наиболее архаичными можно считать дровотые круглые в сечении браслеты *сокмо билерик* с лаконичным орнаментом в виде штрихов, колец, полукружий. Эти браслеты могли быть и витыми. Пластинчатые браслеты *жалтак билерик* орнаментировались линейным штампом, гравировкой, чеканкой. Зачастую они также декорировались кастами с вставками из перламутра, кораллов или цветной эмали.

*Мужская одежда.* Традиционный мужской костюм конца XIX – начала XX в. составляла нательная одежда: распашная рубаха и штаны; верхняя одежда: поясная (шаровары), плечевая: короткополые бешметы *бешмант*, *желек*, *келтече*, длиннополые халаты *чапан*, чекмень из домотканины – *чепкен*, войлочный плащ *кементай*, шубы, а также пояса, кушаки и поясные платки; головные уборы и обувь.



Женщина в поясной одежде *белдемчи*.  
Село Охна, колхоз им. Кирова, Фрунзенский  
р-н, Ошская обл. Кирг. ССР. 1955 г.  
Собратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Ар-  
хив ИЭА РАН



Девочка Акылай в стилизованной одежде.  
Село Кызыл-Туу, Тонский р-н Иссык-Куль-  
ской обл. 2012 г.  
Фото Э. Болжурова

Распашная рубаха *ачык кәйнөк*, *жегде*, которую носили с раннего детства, шилась из белой бязи или кустарной маты. Она имела туникообразный покрой, стан расширялся за счет трапециевидных боковин. Длина рубахи – ниже колен, рукава закрывали кисти рук. На юге рубахи имели прилегающий воротник, на севере – отложной. Ворот скрепляли плетеными шнурочками, или застегивали на пуговицу. С конца XIX в. длинная распашная рубаха заменяется короткой нераспашной с плечевым швом, вертикальным воротом (20–30 см) с планкой, стоячим воротником, застежкой «пуговица – прорезная петля» (на севере) или воротом треугольной формы (на юге). Рубаху носили поверх шаровар, подпоясывая кушаком.

Нательные штаны *ыштан*, *дамбал*, *ылазым* шили из бязи или маты, их покроем отличал большой ромбовидный клин, вшивавшийся между штанинами для удобства движения и сидения на полу. Штанины длиной до щиколотки несколько сужались книзу.

Верхние шаровары шили из шерстяной домотканины, конских, овечьих и козьих шкур, кожи, замши, фабричных хлопчатобумажных и шерстяных



Шуба и халат. Алайская долина. 1901 г.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–57

тканей, бархата. Шаровары были глухие, стягивались пояском *ычкыр*, который пропускали в кулису из отогнутого наружу верхнего края штанов и завязывали спереди. У молодых концы пояса украшали разноцветной вышивкой и кистями. Покрой зимних шаровар отличался вставкой меньших размеров, составленной из клиновидных кусков, закругленных в линии шага. Значительно уже были штаны из овчины, которые не имели вставки и сшивались из кусков разной формы. Эти штаны носили мехом внутрь.

Из шкуры козули или дикого козла кыргызы выделывали тонкую замшу, которая служила материалом для шаровар *теке шым*, *жаргак шым*, *кандагай*, *чалбар*. Их отличала значительная ширина, поскольку отправляясь в дальнюю дорогу, полы верхней одежды путник заправлял в шаровары; широкие штанины лежали поверх обуви. Вставки эти штаны не имели,

штанины сшивались под углом, образуя в шагу аркообразное закругление. По низу штанин сбоку имелись разрезы. Замшевые шаровары вышивали шелком, располагая узор в нижней части штанин. Этот вид одежды надевали для участия в спортивных состязаниях, охоте, праздничных тоях.

Типичным видом верхней плечевой одежды мужчин являлся стеганный халат *чапан*. По покрою и способу простежки выделяются три варианта такого халата. Наиболее старинным являлся *туура чапан*, который шили из черной или синей плотной ткани. Для него был характерен туникообразный покрой, широкий, расширявшийся книзу за счет боковин стан, в который под прямым углом вшиты зауженные рукава, дополненные ромбовидной ластовицей. К передним полам пришивался клин *чалгай* с особо частой простежкой, в остальном *туура чапан* простегивался рядами стежков на расстоянии 3–4 см.

Чапан второго варианта – *чепкен*, *каптама чапан* – был распространен в северных районах страны. *Каптама чапан* отличало наличие плечевого шва и проймы, куда вшивался рукав с выкройной головкой. Этот халат имел свободный покрой, с сильно расширяющимися книзу полами, позволявшими создать глубокий запах. Верх простегивался вместе со слоем ваты или шерсти, а подкладка подшивалась свободно.

Третий вариант чапана был характерен для кыргызов равнинной части Ферганской долины, которые восприняли его у соседей – узбеков и таджиков. Этот вариант в южных говорах именуется *тон*. Ферганский мужской халат шили из черного сатина, но молодые люди предпочитали яркую полосатую ткань *бекасаб*. При общем туникообразном покрое стан халата *тон* был прямым и узким, полы имели небольшой передний клин – *чалгай* и боковые



разрезы *жырмач*; рукава также были узкими. Халат имел частую стежку, его края обшивались шнуром, обычно зеленого цвета.

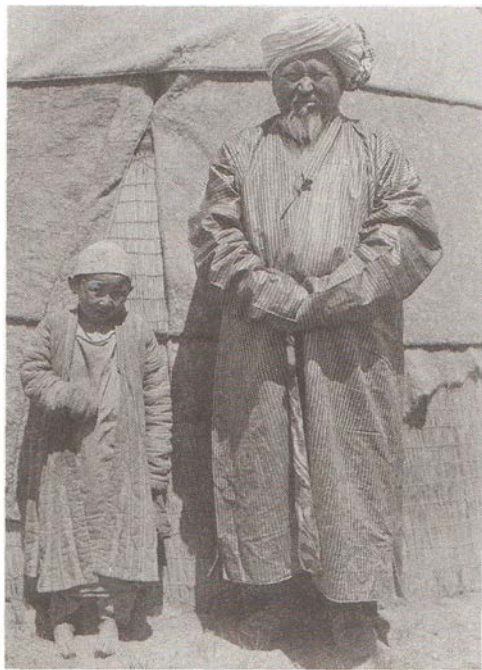
Традиционной верхней мужской одеждой был халат *чепкен* из шерстяной ткани домашнего производства. В зависимости от сорта этой ткани халат назывался *басма* (*тепме*) *чепкен*, *пиази чепкен*. *Чепкен* служил своего рода плащом, надевавшимся поверх всего костюма, включая даже шубу, поэтому его шили широким, длинным, с длинными и широкими рукавами. Покрой чепкени имел два варианта: с клином у передней полы и рукавами, сшитыми из поперечных полос, и без клина у передней полы, с рукавами, выкроенными по основе ткани. Чепкени могли иметь шалевый воротник.

Чепкен из ткани *пиази* стоил дорого и был доступен далеко не каждому. Он является праздничной одеждой, и продавался на среднеазиатском рынке.

Особенно ценились чепкены, сшитые из *пиази* белого цвета. Более доступным и наиболее популярным среди пастухов был *тепме чепкен*. С начала XX в. чепкены стали шить, сохраняя прежний покрой, из покупной фабричной ткани – сукна и плотной хлопчатобумажной ткани, часто в полоску.

Нагольный тулуп *тон* (на юге – *постун*) являлся непременной принадлежностью одежды каждого мужчины, необходимой в условиях горного климата, особенно для кочевых групп кыргызов. Мальчики начинали носить тулупчик с трехлетнего возраста. *Тон* для взрослых кроили из 6–8 овечьих шкур, плотно сшивая края деталей шерстяными нитками. Покрой повсеместно был единообразным: линия плеча слегка скошена, рукава широкие, полы расширены книзу, запах глубокий. Старинные тулупы традиционного покроя не имели воротника. *Тон* иногда окрашивали в оранжевый, реже – в черный цвет. Края его обычно обшивали полоской (4–5 см) черного меха, а иногда двойной двухцветной – черной и белой. Вдоль краев тулупа нашивали полоски черного бархата или сатина. В южных областях помимо этого на плечи, спину, начало боковых разрезов нашивали треугольные детали из черной ткани. В начале XX в. на Иссык-Куле под влиянием культуры русских переселенцев получил распространение новый покрой овчинной шубы – отрезной по талии, со сборками на спине и небольшим отложным воротником из овчины. Эта одежда получила название *орус тон* или *бүйүрмө тон*.

Богатые кыргызы наряду с тулупом имели крытые шубы из шкур лисы, соболя, волка. В качестве покрытия использовали плотную темную ткань, по краю шубу обшивали полоской меха шириной 2–3 см. Шубу в зависимости от



Бай и его сын. Алайская долина. 1901 г.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–58



Бай и его жены в народных костюмах. Урочище Гукдеве. Алайская долина. 1901 г.

Собиранье С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–59

вида меха называли *киш ичик*, *тулку ичик*, *карышкыр ичик*.

Спецификой кыргызского костюма являлась войлочная одежда *кементай* типа плаща или халата, пришедшая из глубокой древности. Наиболее старинные *кементай* изготовляли из единого войлочного полотна естественного цвета, позднее стали выкраивать две равные половины, сшивавшиеся плотным швом и декорировавшиеся узорной стежкой. Края и ворот кементай обшивали черным бархатом и вышивали. Войлочный плащ был незаменимой одеждой кочевника, прекрасно защищавшей скотовода от холода, дождя и ветра, служившей и боевым одеянием. Столь же древним видом верхней мужской одежды являлась доха *даакы* из шкуры жеребенка шерстью наружу, причем грива располагалась горизонтально по спине. Пастухи носили архаичный *чийдан* – халат из верблюжьего войлока, крытого кустарной шерстяной тканью.

К концу XIX в. в мужском костюме, так же как и в женском, получила развитие выкройная одежда *бешмант*, *кемсел*, *курмө* – короткие облегающие камзолы с узкими рукавами разной длины или безрукавки. На юге носили *желек* – одежду более свободного покроя, нежели бешмант и несколько более длинную; она могла иметь отложной воротник. Желек чаще всего шили из полосатых кустарных тканей. Приталенная кроеная одежда отличалась многообразием, что повлекло за собой терминологический разнобой: существовало больше двух десятков ее названий, некоторые из которых были двусоставными. В народном сознании переход к безрукавной и короткополой одежде в целом воспринимался как негативное явление.

*Головные уборы* являлись непременной частью национального мужского костюма. Их отличало большое видовое разнообразие. Повсеместно бытовали мужские зимние шапки *тебетей*, тулья которых сшивалась из четырех войлочных клиньев и покрывалась сукном, бархатом, плотной тканью. Форма клиньев определяла форму тульи – высокую четырехугольную или уплощенную. Традиционно тебетей имел опушку из мерлушки, лисьего или другого вида ценившегося меха. Эту шапку называли в соответствии с видом меха опушки: *көрпө тебетей*, *тулку тебетей*, *кундуз тебетей* и т.д.

В юго-восточных районах расселения кыргызов носили зимние шапки из овчины *кашгар тебетей*. Их стеганая на вате тулья состояла из четырех высоких клиньев, крытых сукном. Декоративной особенностью кашгар тебетей являлась нашивка из полосы ткани параллельная меховой опушке шириной 4–5 см, часто двух контрастных цветов.

Спорадическое распространение на юге имела овчинная шапка *телпек*, с тульей из 4–6 высоких клиньев треугольной формы, без подкладки, с узкой меховой обшивкой. Иногда телпек покрывали темной тканью.

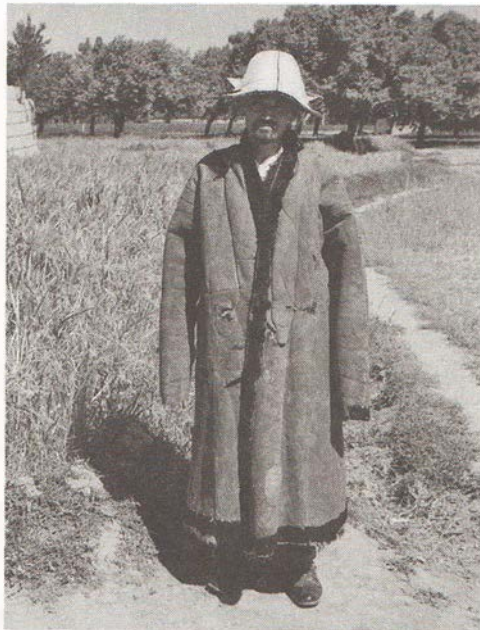
Старинным мужским головным убором является белая войлочная шляпа *калпак*, бытующая по сей день в различных вариантах покроя и декоративного оформления. Наибольшее распространение имеют два из них – это *калпак* с низкой тульей без разрезов и *калпак* с высокой тульей и двумя разрезами. Поля калпака второго варианта обшивают темной тканью, обычно черным бархатом, по которому вышивают зооморфные фигуры или растительный побег. Верх старинных калпаков оформлялся кисточкой *булбул чечме* («соловьиный узелок»), обрамленной в серебряный фигурный зажим. По покрою тульи можно выделить три разновидности калпака: цельнокатаные, из двух или четырех клиньев. Калпаки с цельнокатаной тульей вышли из быта еще в первой четверти XX в.

Наряду с калпаком в комплект старинных костюмов мужчин входила и меховая шапка – *тумак*, наподобие казахских *тымак*. В прошлом во время темных военных походов его надевали поверх шлема *туулга* (Кочкунов, 2008. С. 41–52).

Под верхний головной убор пожилые мужчины надевали тибетейку *топу*, дома шапку снимали и оставались в тибетейке. Старинной формой ее была *бурмэ топу*, сшитая из слегка овального донышка и немного скошенного широкого околыша. Шили из белой ткани без подкладки, своеобразно украшая ее сборками: собирали ткань так, что на поверхности всей тибетейки образовывалась рябь. Для стариков шили белые тибетейки и вышивали по околышу черными и красными нитями крестом.

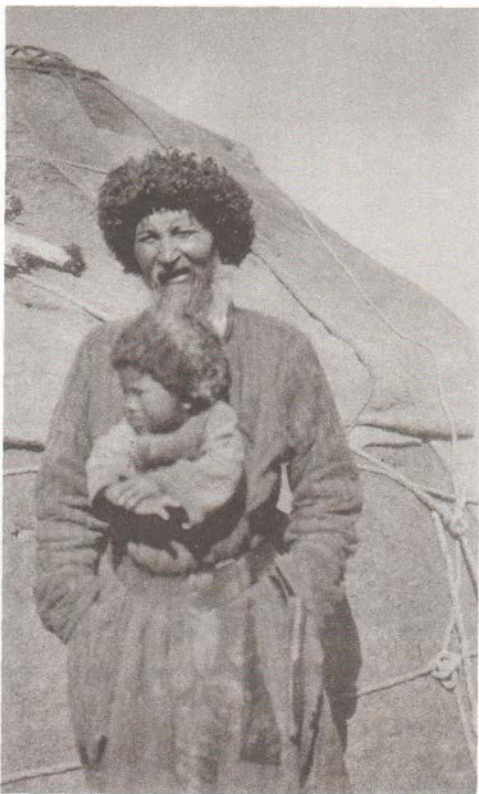
Распространена тибетейка с простежкой. Ее шили из четырех высоких клиньев на подкладке и простегивали вдоль по клиньям и поперек по околышу. Способ частой стежки создавал ребристую поверхность.

Пояс являлся обязательным элементом мужского костюма. Подпоясывались кушаком *бото кур*, *бел кур*, *белбоо* либо широким бархатным поясом, либо платком. При выборе расцветки кушака учитывался возраст мужчины. Так, пожилые предпочитали белый кушак, молодые – красный. Мальчики начинали носить кушак вместе с распашной рубахой. Со временем кушаки домашнего производства стали заменять фабричными. В Южном Кыргызстане и на Памире подпоясывались шелковыми или хлопчатобумажными поясными



Мужчина в тулупе. Киргизы. Село Бузун, колхоз им. Андреева, Баткентский р-н, Ошская обл., Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН



Балбай Баков, 65 лет с девочкой, которую он носит с собой, завернув в свой чапан и крепко подпоясавшись кушаком. Летовка джайляу в долине р. Арпа. 1-й район, Чаштюбинская волость, Нарынский уезд, Семиречье. 1924 г.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 3928-2

скалам и каменистым горным склонам охотники приспособляли обувь наподобие сандалий из пары копыт жеребенка *тай туяк*, соединенных кожаными ремешками; также к обуви привязывали специальные металлические «кошки» — *темир туяк*, а для переходов по глубокому снегу — ступательные лыжи *жапкак* в виде деревянных обручей диаметром 25–30 см с проволоочной сеткой.

*Детская и юношеская одежда* в основных чертах повторяла одежду взрослых, однако имела и свои особенные черты. До 3–4 лет дети носили одежду без половых различий, начиная с 5–7-летнего возраста девочки начинали носить платья. Наиболее характерной чертой детской одежды являлось наличие различных оберегов: украшений из бус, перламутровых и серебряных пуговиц, амулетов. Их пришивали к верхней одежде, амулеты же носили на шее, иногда на руках. По мере взросления одежду мальчиков украшали все меньше, оставляя только амулеты, а наряды девочек, напротив, усложнялись, в первую очередь, за счет ювелирных украшений — серег, косников, серебряных браслетов

платками *чарчы*, *оромол* по традиции соседнего узбекского и таджикского населения. Зачастую подпоясывались одновременно кушаком и платком или же платком и кожаным поясом.

Были распространены широкие кожаные *кемер*, *бедоно кемер*, украшенные серебряными фигурными накладками. Их надевали только поверх верхней одежды по торжественным случаям. Пользовались популярностью и узкие пояса с серебряными украшениями. Повседневно носили кожаные пояса *кур* с подвесками: на ремешках прикрепляли нож в ножнах, кожаные футляры с бритвой, шилом, огнивом и другими предметами личного обихода; футляры декорировали тиснением и посеребренными накладками.

*Мужская обувь*. Основным видом обуви являлись сапоги домашнего изготовления на жесткой подошве и каблуке. В южных областях постепенно распространились покупные мягкие ичиги с калошами. Была широко распространена обувь с короткими голенищами *чокой*, *чарык*, *пайчеки*. В XIX в. в юго-западных районах расселения кыргызов и в долине Чон-Алай бытовала деревянная обувь *жыгач кавши*, которую приобретали у таджиков. Для ходьбы по



Дети урочища Гукде-  
ве. Алайская долина.  
1901 г.

Собиратель С. М. Дудин.  
Российский этнографиче-  
ский музей. № 43-67



Киргизы (халаты). Пе-  
ревал Гурумды. Алай-  
ская долина. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин.  
Российский этнографиче-  
ский музей. № 43-54

и колец, коралловых бус, которые носили по несколько ниток. Возрастные изменения маркировались и прической: мальчиков стригли наголо, но иногда при этом оставляли челку и клочки волос *көкүл* на макушке или на висках, а девочки волосы заплетали в мелкие косички, подвешивая на них различные украшения и вплетая на концах кисти из цветных ниток (но не черных) или фитильки из ваты.

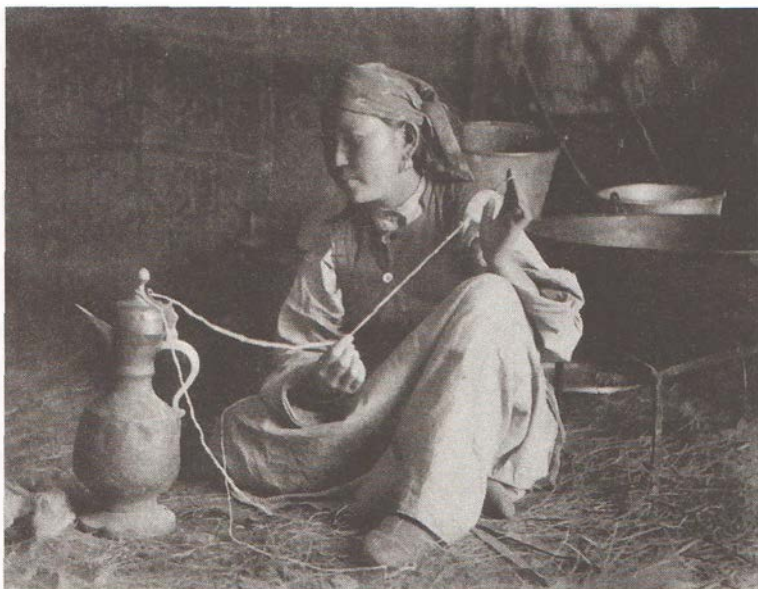
В целом отдельные элементы одежды, украшения, прическа, выбор цвета материалов, манера ношения были обусловлены целым рядом традиционных представлений, связанных с архаическими верованиями и культурами.

Особое место занимала одежда в традиционной системе дарообмена – *кийит*, *тартуу*, которая являлась важной частью календарной и семейной обрядности, включавшей детские, свадебные, погребальные и поминальные обряды. Почти все виды одежды входили в состав дарственных подношений.

## ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОМЫСЛЫ

*Традиции народного мастерства.* Своеобразие быта скотоводческого хозяйства кыргызов определило характер их промыслов, ремесел, а также декоративно-прикладного искусства. В домашнем производстве существовало разделение труда на мужской и женский, так обработкой шерсти занимались в основном женщины, выделявая из них войлок, шерстяные мешки, веревки, войлочные колпаки, ковры, предметы одежды и пр. Они же создавали предметы внутреннего убранства жилища, пряли, вязали, вышивали, плели шнуры, бахрому, делали циновки и т.п. В южных районах Кыргызстана, где выращивался хлопок, женщины изготавливали хлопчатобумажную пряжу и на простых станках (*ормок*) вырабатывали грубые ткани, из которых шили халаты, рубашки, мешки и другие вещи. Сырье обычно было из своего хозяйства. Среди мастериц всегда выделялись наиболее искусные и талантливые; они становились профессионалами, их почетно называли «*чебер*», «*ишмер*», приглашали на помощь в другие семьи при подготовке к разным семейным торжествам для изготовления приданого к свадьбе, подарков и пр. Часто рукодельницы получали заказы на изготовление узорных тканей из материалов заказчика, ковров, которые нередко выполняли в своем доме. Навыки женского рукоделия передавались по наследству внутри семьи, лишь изредка мастерицы демонстрировали свое умение другим ученицам.

Изготовлением бытовых предметов из твердых материалов занимались мужчины. Мастера работали по какой-либо определенной специальности – ювелирному делу, обработке дерева, камня или кости. Их уважительно называли уста: «*күмүш уста*» (или «*зергер*») – мастер по ювелирному делу, «*жыгач уста*» – мастер деревообделочник. Каждый в своей отрасли был универсалом. Например, деревообделочники изготавливали не только деревянный остов юрты, они делали также музыкальные инструменты, колыбели, деревянные сохи, различные поделки и т.д. А специалист по металлообработке был и кузнецом, и ювелиром, и слесарем. Уста в основном работали на заказ, сырье приобретали сами или получали его от заказчиков. На весь айыл или даже на целую волость мог быть всего один специалист определенной отрасли. Свободно передвигаясь со своим несложным инвентарем, мастера располагались где придется: в юрте, доме или даже под открытым небом. Отдельных мастерских не было, за исключением немногочисленных примитивных кузниц. Работали поодиночке, только в кузнечном и токарном производстве мастеру помогал кто-нибудь из членов семьи или семьи заказчика (для раздувания горна, вращения вала токарного станка).



Приготовление шерсти для сучения пряжи. Ошский округ, Алайская долина. Киргизстан. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152–32

Мастерство передавалось от отца к сыну, от дяди к племяннику. Иногда практиковалось и обучение. Будущие мастера овладевали навыками, работая с мастером и помогая ему в течение определенного времени.

Разделение труда на мужской и женский не было строгим, иногда, к примеру, вдовы ювелиров продолжали дело своих мужей. А в юго-западных районах южного Кыргызстана среди мужчин были мастера по производству на продажу кошм. В обработке шкур, кожи, изготовлении изделий из них принимали участие и женщины, и мужчины.

При ткачестве, изготовлении войлока, ворсового ковра, т.е. в работах, требующих участия большого количества людей, широко использовался древний обычай коллективной помощи – «*ашар*». За помощь в работе, по обычаю, хозяева выражали благодарность щедрым радушным угощением, иногда и дорогими подарками.

Труд мастера-ремесленника оценивался произвольно, в большинстве случаев низко, не вознаграждалась полная стоимость затрат. До последнего времени практиковалась оплата натурой. По традиции мерилom стоимости изделий являлись овца, ягненок, то или иное количество зерна. Позднее наряду с этим в оплату стали входить и предметы фабричного производства (платок, рубаха, отрез ткани и пр.), а также деньги.

*Кошмоваляние.* Шерсть служила основным материалом для изготовления войлока, ворсовых и безворсовых ковров, домотканых материй, разного вида плетений, вязания, вышивки, арканов и др. Изделиями из шерсти покрывали и украшали юрту; они использовались для выделки предметов, связанных с верховым и вьючным транспортом. Овечья шерсть широко использовалась для войлока,



Сучение нити. Ошский округ, Алайская долина. Киргизстан. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152–31

тканей, ковроткачества, применялась также козья и верблюжья шерсть. Иногда ее окрашивали в традиционные красный, малиновый, синий, желтый или зеленый цвета, красителями служили корни, стебли, плоды различных растений, впоследствии они уступили место анилиновым красителям.

Кыргызы делают войлок орнаментированный (*туш кийиз*, *ала кийиз*) с природными (белой, серой, коричневой, черной) расцветками. В прошлом он являлся незаменимым материалом, служащим для предохранения жилища от холода, дождя, ветра, солнечных лучей, влаги и сырости. Войлоки отличались большой прочностью (*Венюков*, 1861. С 111), пользовались спросом на рынках.

В каждом айыле живут искусные мастерицы (*оймочу*), их непременно приглашают, когда делают кошму: они соразмеряют цветовую и орнаментальные композиции, наносят контуры узоров на кошму, вырезают их; раскладывают шерсть и т.д. Им помогают женщины из семейно-родственной группы заказчика. В назначенный день по обычаю взаимопомощи (*жардам* или *кийиз ашар*) помогать мастерице приходят родственницы и ближайшие соседки.



Процесс изготовления кыргызских войлоков описан в литературе (*Антипина*, 1962. С. 23–27; *Махова*, 1958. С. 308–311; *Махова, Черкасова*, 1968. С. 13–30; *Абрамзон, Антипина, Васильева* и др., 1958. С. 122–124). Шерсть промывают, сушат, рыхлят при помощи прутиков (*сабоо*), затем раскладывают в два или три слоя на циновку из чия (реже из камыша), обрызгивают

Разборка шерсти. Ошский округ, Алайская долина. Киргизстан. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152–30



горячей водой, сворачивают вместе с шиновкой в рулон, перевязывают арканом и катают около часа или более, чтобы спрессовать шерсть. В процессе валяния рулон неоднократно раскрывают для смачивания горячей водой. Орнаментированный войлок создается путем вваливания узора из цветной шерсти, или «мозаичной техники», аппликацией цветной тканью или цветным войлоком, узорной стежкой, выкладыванием цветного шнура (Антипина, 1962. С. 22–41; Махова, Черкасова, 1968. С. 13–30).

Способом вваливания узора создают *ала кийизы* (пестрый войлок), размером от 0,8 × 1,6 м до 3 × 5 м. Шерстяную основу составляют из двух слоев: для первого используется шерсть осенней стрижки, второй – из весенней и осенней шерсти, по нему раскладывают узор из шерсти, окрашенной в два-три цвета, иногда рисунок настиляется на основу слегка сваленного уже войлока, после чего процесс валяния продолжается. Орнаментальными мотивами на *ала кийизах* выступают завитки разных вариантов, волнистые линии, s-образные мотивы и т.п., рисунок не имеет четкого контура, получается немного расплывчатым.

Более тонкий и плотный войлок *шырдак* размером от 150 × 200 до 200 × 400 см получается при использовании техник «*курак*» и мозаики, а также простегивания, аппликации цветным шнуром и тканью. Мозаичная техника предполагает построение орнамента двух контрастно окрашенных войлоков: красного, синего, желтого или оранжевого цветов, а также естественных – белого и коричневого. Узор вырезают острым ножом (или ножницами) одновременно из двух кусков войлока разного цвета, детали перекладывают и края войлоков сшивают. Шов маскируют красочным шнуром (*оң, сол*). Получаются два одинаковых по орнаменту и противоположных по цвету изделия, для которых характерно равновесие фона и орнамента, четкий контур рисунка. Основной узор на *шырдаках* – завиток (*кочкор мүйүз*) в различных композициях, скомпонованных в крестообразные фигуры, ромбы, квадраты, овалы (Махова, Черкасова, 1968. С. 17–24). Узоры на бордюрах иные (*кыял, куш канат, бадам*), чем на центральном поле.

И в наши дни *ала кийиз* и *шырдак* – неперенный атрибут в каждом сельском доме. В старину *шырдаки* были более распространены в южных районах, сейчас – практически повсеместно, хотя *ала кийиз* более популярны. Стали появляться *шырдаки* в виде длинных дорожек, которые более подходят к современному интерьеру комнат.



Изготовление *алакийиза*. Колхоз Кызыл-Байрак, Торт-Кульский сельсовет, Кеминский р-н, Фрунзенская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Выкладывание цветного рисунка (шерстью) на кошке. 1929 г. Приобретено Этнографическим отделом Государственного Русского музея от Б. Н. Бычкова

Регистратор Ф. А. Фиельstrup. Российский этнографический музей. № 5302–12

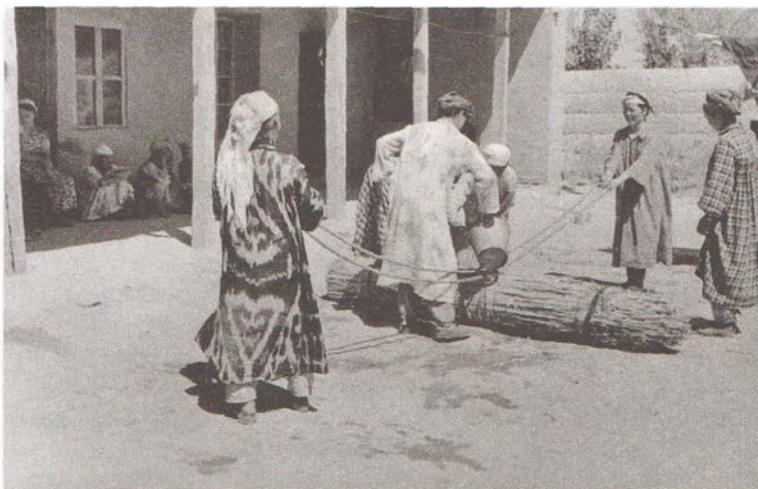


Укладка рисунка при изготовлении *алакийиза* (войлока). Колхоз Салиева, Наукатский р-н, Ошская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

*Ворсовое ковроткачество.* Российские исследователи, изучавшие среднеазиатские ковры, обращали внимание и на кыргызские ворсовые изделия, обладающие высокими художественными достоинствами (Боголюбов, 1908–1909; Фелькерзам, 1914–1915; Семенов, 1911; Дудин, 1929; Развадовский, 1916; Мошкова, 1954; Кумаченко, 1920; Антипина, 1962. С. 65–95; Антипина, 1968; Уметалиева, 1966; Абрамзон, 1971; и др.).

Ковроткачество более распространено на Юге страны, потомственные ковровщицы проживают в основном в Наукатском (в частности, селе «Кашкалдак» среди выходцев из родового подразделения ичкилик), Баткенском и Ляйлякском районах.

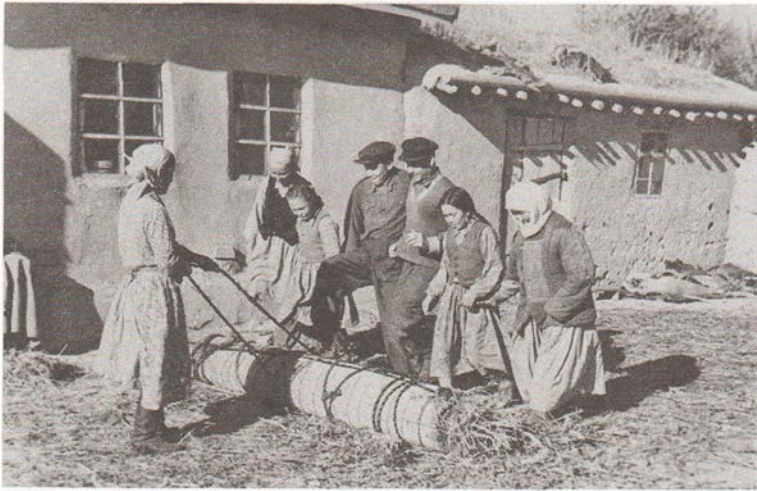


Перекатывание *алакийиза* с дополнительной поливкой. С. Меркут, колхоз Салиева, Наукатский р-н, Ошская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

На создание ковра уходит от одной–двух недель до месяца и более, занимаются ковроткачеством летом в свободное от сельскохозяйственных работ время. Пряжа готовится загодя, в день установки станка *килем дүкөн* хозяйка объявляет *килем ашар*: по традиции собираются соседки, ближайшие родственницы, нередко и мужчины. Основу ковра создают заказчица будущего изделия, опытная мастерица, руководящая процессом, непосредственные ковровщицы и несколько помощниц. Если ковер большого размера (3 × 5 м), работают 4–5 ковровщиц, а над изделием среднего размера (2,5 × 4 м) – 3–4 ковровщицы, меньшего размера (1,5 × 2 м) – 1 или 2. Пока устанавливают станок, хозяйка дома готовит угощение, обычно режут барана. Для работающих над ковром готовится *севет* (завернутые в *дастархан* лепешки и сладости), а каждой искуснице преподносят небольшие подарки. Со 2–3 дня работы на смотрины ковра (*килем көрүү*) начинают приглашать соседей, родственников и свойственников (в основном женщин). Соседки приносят завернутое в *дастархан* угощение, а ближайшие родственницы хозяйки ковра еще и подарки (отрезы на платье, платки и т.д.).

С момента начала работы над ковром, вплоть до ее окончания на смотринах, должны побывать почти все родственники хозяев. Приходят по очереди с *дастарханом* и подарками – это как бы помощь от близких людей, своеобразная форма их участия в создании ковра. У ковровщиц и у мастериц кошмоваляния есть обычай одаривания близких людей *учуком* (сплетенными на память в виде сувенира отрезками ковровой пряжи). Человек, получивший *учук*, обязан отблагодарить работающих угощением, а в некоторых случаях еще и подарками (духами, пудрой, платками и т.п.). Завершение работы отмечается угощением: нередко закалывается баран, приглашаются родственники и соседи, мастерицы усаживаются на почетное место (*төр*) и непременно на том ковре, который они соткали. После



Изготовление *алакийиза*. Колхоз Кызыл-Байрак, Торт-Кульский сельсовет, Кеминский р-н, Фрунзенская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Женщины за изготовлением войлока. Репродукция

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

угощения благодарят мастериц, по мере их участия делают посильные подарки, вручают деньги в соответствии с мерой их мастерства и участия в работе.

*Безворсовые художественные ткани.* Ткачеством в старину в той или иной мере владели все женщины (Антипина, Махова, 1968. С. 48–58; Антипина, 1962. С. 50–64; Иванов, Махова, 1960; Султаналиева, 2010). Изготавливались различные шерстяные, а в долинных районах юга Кыргызстана



Закатывание шерсти в *чий*. Под г. Фрунзе аул Узынгыр. 1929 г. Приобретено Этнографическим отделом Государственного Русского музея от Б. Н. Бычкова

Регистратор Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 5302–9

и хлопчатобумажные ткани (*таар*) для верхней одежды и предметов быта. Нередко по домотканине вышивали.

Ширина безворсовых узорных тканей (*терме*, *кара таар*, *каджары* или *букары*, *беш кеште*) от 4 до 70 см, ими скрепляют деревянные части юрты, войлочные покрывала, из них изготавливают попоны, сумки и т.п.). Прядут деревянным ручным веретеном (*ийик*) с грузилом-пряслищем (*ийик бай*) уплощенной формы из глины, свинца, камня или дерева (*Антипина*, *Махова*, 1968. С. 49; *Антипина*, 1962. С. 51; *Кармышева*, 1979. С. 257–259). В процессе прядения шерсти (*жун ийирүү*) можно получить одинарные (*жалаң жип*) или соединенные и ссученные нити (*чийратма жип*), которые сматываются в большие клубки (*турмөк*). Спряденную шерсть, если нужно, окрашивают. Излюбленные цвета – красный, синий, желтый, коричневый. Хлопчатобумажные нити пряли на самодельном несложном станке (*чарх*), имевшем широкое распространение среди оседлого населения Средней Азии, а также в Синьцзяне и Индии.

Кыргызский ткацкий станок – деревянный, узконавойный, горизонтального типа, он прост в устройстве и имеет небольшие региональные различия (*Антипина*, 1962. С. 51–53; *Шиббаева*, 1956. С. 29, 30). Основные его части: мечевидное бердо (*кылыч*), ремизка (*кузук*), дощечка (*такта*), расширитель (*шерик*). Навивают пряжу на вбитые в землю колышки (*казык*). Нити основы собираются у разделителя шерстяной ниткой в петли (*шерик байлооч*). *Такта*, лежащая между ремизками и расширителем, позволяет менять зев. Ткут преимущественно в теплое время года на воздухе, около жилища или под навесом – мастерица, сидя на корточках, ритмично работает, не разгибая спины.



Семья у ткацкого стана. Внутренний вид юрты. Памир. Альбом Тромбчевской. 1944 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Вплоть до недавнего времени кыргызы украшали юрту только тканями собственного производства. Самыми узкими полосами (*тизгич боо*) соединяют купольные жерди и связывают края решетчатых стенок юрты при ее установке; более широкими (*жел боо*) укрепляют юрту, а полосами *туурдук боо*, *узук боо*, *эшик боо* фиксируют войлочные покрышки; узкими полосами (*бокчо боо*) перевязывают свертки с вещами, окаймляют края конской попоны. Более широкими полосами – *чалгыч* (10–12 см) – скрепляют верх решетчатых стенок юрты. Декоративность юрте придают красочные широкие, до 70 см, полосы (*кереге тагуу*) и полосы фриза (*тегирич*), закладываемые за купольные жерди.

Для шитья конской попоны и для переметной сумы *курджун* на юге используют полосы *каджары*. Для широких узорных полос на остоле юрты *кереге тагуу* принято употреблять *терме*, для фриза – *каджары* и *беш кеште*, украшения купола юрты с внешней стороны – *беш кеште*.

Наиболее трудоемким считается изготовление толстой, прочной, с четким узором ткани *терме*, которая широко распространена не только у кыргызов, но и у других народов Средней Азии (*Антипина, Махова, 1968. С. 52*). Эти ткани бывают и двусторонними (*эки жүздүү*), как правило, двух контрастных цветов: красно-синие, бело-коричневые или черные, желто-оранжево-синие (*Антипина, 1962. С. 57–60*). Полосы обрамляются одной или двумя каймами, в которые вводятся дополнительные цвета. Для *терме* характерно равенство фона и узора, одни и те же орнаменты нередко интерпретируются по-разному, например, *мүйүз*, *кочкор мүйүз* (рог барана); *туура мүйүз* (прямой рог); *кайкалак* (выгнутый); *жолборс тырмак* (когти тигра); *тай туяк* (копыто жеребенка); *кара каш* (черные брови); *ат аяк* (копыто лошади); *кекилик каш* (брови куропатки); *кой көз* (бараний глаз); *ит таман* (след собаки); *чычкан изи* (след



Тканье узорной *таар*. Колхоз Коммунизм, Джангы-Талакский сельсовет, Акталинский р-н, Тянь-Шаньская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

мышь); *тогуз дөбө* (девять холмов); *шак* (ветвь); *кырк шак* (сорок ветвей); *ай көчөт* (узор луны); *тегерек көчөт* (круг); *казан кулак* (ушко котла); *ала мончок* (пестрые бусы) и др.

*Каджары* – мягкая, гладкая и сравнительно с терме более тонкая ткань, которая распространена на юге Кыргызстана, известна кыргызам Памира, Синьцзяна (*Шибаета*, 1955. С. 119; *Абрамзон*, 1959. С. 360–366). Пряжу для нее окрашивают в красный различных оттенков, синий и оранжевый цвета: белые и коричневые нити естественной окраски применяются в мелких узорах или кромках. Наиболее характерные сочетания: красный с синим, красный с белым, коричневый с красным или синим. Узор создается нитями основы, окрашенными в два цвета, и выявляется только на лицевой стороне. Обязательный элемент ткани – чередование гладких и узорных продольных полос. Типичны орнаменты из ромбов, треугольников, крючкообразные и S-образные мотивы. Помимо общепринятых кыргызских названий *кочкор мүйүз* (рог барана), *кыял* (фантазия), *ит куйрук* (хвост собаки), *бадам* (миндаль), есть и некоторые специфические: *таракча* (гребень), *кылыч* (меч), *ай нуска* (узор месяца), *тумарча* (амулет) и др. У кыргызов южного Синьцзяна на каджары встречаются узоры: *таргакча* (гребень), *балдак* (подставка, на которую охотник кладет руку с ловчей птицей), *пашайы*, *кочкорок*, *терс-кайык*, *ысылым*, а также узор *багжагай* (*Андреев*, 1958. С. 34).

*Беш кеште* – наиболее яркая и красочная ткань со светлым фоном, узор как бы вышит гладью красными, синими, желтыми, изредка зелеными шерстяными нитями, иногда использовали и хлопок. Ткань распространена на юге Кыргызстана, преимущественно среди кыргызов группы ичкилик, а также в северной части Ошской области и частично в Таласской долине. Наряду с общепринятыми бывают узоры, характерные только для беш кеште: «*чууртма*» (расположенный один за другим), «*панжара*» (решетка,



Циновка с узором из *шырдака*. Колхоз Маркса, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратель Е. И. Махова. Фото П. Н. Ильина. Архив ИЭА РАН

ажурная резьба), *тор кеште* (сетка, решетка), *ийрек* (зигзаг), *тегерек* (круг), *эчки туяк* (копыто козы), *кабырга* (ребро), *карга тырмак* (когти ворона), *балыкча* (рыбешка), *чаян* (скорпион), *алма гүл* (цветок яблони), *карагай бутак* (еловая ветка), *калемпир көчөт* (перец), *шак гүл* (цветок ветви), *ала бакан* (шест-вешалка) и др.

В наше время узорное ткачество сохраняется на селе, повсеместно ткут терме. Беш кеште и каджары даже на юге страны ткут далеко не везде, в основном – пожилые мастерицы. И все же неотъемлемым элементом убранства стационарного жилища, особенно на юге, остаются паласы и другие изделия из узорных тканей.

*Вышивка.* Это древнее искусство было самым доступным занятием девушек и женщин. Вышивкой украшали множество бытовых предметов (*Чепелевецкая*, 1968. С. 78, 79; *Антипина*, 1962. С. 97–124; *Сатыбалдиева*, 2008).

Многие вышитые изделия входили в состав приданого, которое мать с помощью родственниц готовила для дочери. В украшении современного жилища используются традиционные вышитые предметы, к примеру, настенные ковры *туш кийиз*, а также новые: вышитые занавески, декоративные полотенца, подзоры и др. (*Чепелевецкая*, 1968. С. 79). Постепенно вышитые предметы кочевого быта уходят в прошлое, но кое-что продолжает бытовать, например, на Юге не расстаются с традиционными вышитыми наволочками для удлиненных подушек (*жаздык*).

*Чий.* Узорные циновки из чия – высокого (до 1,5–1,7 м), жесткого, гладкого и легкого тростника – использовали при валянии кошмы и узорных войлоков; они также служили подстилками под войлочные ковры в юрте, заслонами от ветра, солнца в летних помещениях, беседках, при работе на воздухе, особенно на ткацких станках. Из чия делали крышки на казаны, подвесные полки и настилы для сушки продуктов. Для защиты и утепления



стены юрты (*кереге*) обтягивали циновкой (*Махова, 1968. С. 31–34; Антипина, 1962. С. 44–49*). В северных регионах мастерицу по чию называют *чырмакчы*, в южных – *чебер, ашкана чебер*. Выделяют два вида циновок – узорные (*чырмаган чий, орогон чий*) и простые (*чий, бойро, кышаа*). Длинными циновками (*чырмаган чий* или *чырмаган канат*) обтягивали юрту, короткими в 2,0–2,5 м (*чыгдан* и *ашкана чий*), как ширмами, огораживают кухонный комплекс в юрте с правой стороны от входа. Их называют тоже по-разному. Из орнаментированного чия делают основу для навесной войлочной двери юрты (*эшик чий*).

Создание орнаментированных циновок – трудоемкая работа. Подготовленные стебли чия оплетали крашеной шерстью в соответствии с задуманным узором, соединяли шерстяной нитью на простом станке (*Махова, 1968. С. 32, 33*). Работала одна мастерица, помогали ей лишь при скреплении оплетенных стеблей в циновку. В орнаментах циновок преобладают роговидные завитки, квадраты, ромбы, многоугольники. В наше время искусством оплетения чия стали заниматься профессиональные художники и любители: из него делают сумки, ширмы, шторы, абажуры, декоративные панно, салфетки.

*Изделия из дерева* издавна широко использовались в быту. Мастера по дереву (*жыгач уста*) ценили тополь (*терек*), иву (*тал*), можжевельник (*арча*), березу (*кайың*), карагачевое (*кайрагач, кара жыгач*), урючное (*өрүк*), ореховое (*жаңгак*), яблоневого (*алма жыгач*) и другие деревья. В основном работали по заказу, у мастеров была своя специализация (*Бурковский, 1954. С. 96; Антипина, 1962. С. 144; Черкасова, 1968. С. 132, 133; Капалбаев, 2007*). Из местных пород дерева делали остов юрты (*кереге, уук*), ее двери и косяки, а также предметы домашней обстановки: подставки под джюк (*секичек*), низкие шкафы с раздвижными дверцами (*жаван*), сундуки (*сандык*), хлебницы для хранения лепешек (*үкөк*), седла (*ээр, эгер*), в том числе и детские (*айырмач*), колыбели (*бешик*), футляры для посуды (*чыны кап, чайнек кап*), мешалки для кумыса (*тишкек*), шести-вешалки (*ала бакан*) и т.п., нередко украшаемые резьбой и росписью, а также чашки, блюда, большие чаши, половники, ложки, сосуды с крышками, ведра, подставки под светильники, ступы, корыта, сита и другую домашнюю утварь, части ткацких станков, веретена, точильные станки, сельскохозяйственные орудия, в том числе для обработки почвы (*омач*), лопаты (*бель*), вилы (*бешилик, айры*), сани-волокуши (*чийне, чигина*) и т.д. Иногда мастерство деревообработки сочеталось с кузнечным и ювелирным.

В некоторых районах страны до сих пор живут мастера, которые выдалбливают деревянные ложки (*кашык*) и половники (*чөмүч*). На юге повсеместно делали из арчи деревянные ведерки (*челек*) для воды и молочных продуктов. Непременной принадлежностью кочевого быта была цилиндрическая или бокалообразная ступа (*соку*) из твердого дерева с деревянным или каменным пестом. Сосуд для сбивания масла (*куу, гуу*) с крестообразной или круглой мутовкой выдалбливали или выжигали из целого бревна или делали из скрепленных железным обручем дощечек, второй, более поздний, способ, возможно, был заимствован у русских. В западных районах Юга Кыргызстана также бытует мутовка – *тарткы*, масло получают при вращении ее при помощи ремней, такой способ широко распространен у таджиков (*Пещерева, 1959. С. 302–304; Андреев, 1958. С. 141*).



Женщины ткут ковер. С. Бузюн, колхоз им. Андреева, Баткентский р-н, Ошская обл., Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН

Инструментами служили: небольшое тесло (*керки, теше, аталгы*), резец (*кескич*), деревянный молоток (*жыгач балка*), нож с кривым выгнутым лезвием (*ийги*), струг (*кыргы, тарткы*), лучковое сверло (*үшкү*), долото (*көзөөч*). При изготовлении каркаса юрты, в частности унин (*уук*), решеток (*кереге*) и верхнего обода (*түндүк*) пользовались приспособлением для выгибания жердей (*тез*). От российских переселенцев кыргызы заимствовали топор, пилу, рубанок, бурав и другое, с появлением которых появилась возможность изготавливать и несложную мебель: низкие столики, шкафы, подставки и т.п. Изделия украшались рельефной (преобладала в большинстве районов), плоскорельефной (в южных районах и только на небольших предметах) и двуплановой (в отдельных южных районах) резьбой, иногда сопровождаемой раскраской. Основные элементы орнамента – круги, рогообразные завитки, вихревые розетки, ромбы, треугольники и другие геометрические мотивы; изредка растительные мотивы. Распространенный элемент узора – *күн* (солнце) или *бурама* (вихревая розетка). Солярный знак помещался часто как оберег на верхней части створки двери юрты или на *босого* (верхняя перекладина или рама двери), на резных деревянных футлярах (*чыны кап*), переднем луке детских седел (*айырмач*).

Резьба иногда сочетается с раскраской и росписью, преобладают красный, синий, белый и черный цвета. Краску получали путем смешивания цветной глины, мела и клея. Роспись наиболее характерна для шкафа *жаван*, его переднюю часть покрывают многокрасочным узором, включающим в себя весьма разнообразные мотивы. Этот прием не типичен для кыргызов и по всей вероятности, как и сам *жаван*, заимствован у узбеков. Роспись по дереву распространена в Кыргызстане значительно меньше, чем резьба.

Мастера *кырмачы* работали на токарном станке, вал которого вращался ремнями, приводимыми в движение руками. Детали обрабатывали при помощи крючкообразного, обоюдоострого ножа (*кыргыч*) с деревянной ручкой.



Тканье ковра. Киргизы. Алайская долина. 1901 г.

Автор С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–89

На станке делали чашки (*аяк, кесе*), детские тонкие чашечки (*чөйчөк*) из корня дикой вишни (*чийе*), блюда (*тавак*), миски (*чара*), в южных регионах – сосуды (*тогорочо, курма*) с крышкой и ременной ручкой.

Киргизы группы *нойгут* делали «*илеген*» (Узбекско-таджикское ляган; *Пещерева, 1959. С. 247*) – две плоские тарелки из одного куска дерева, расположенные одна над другой. Вытачивали и небольшие цилиндрические сосуды для хранения соли, по форме напоминающие сосуды, обнаруженные в Кара-Булакском могильнике гуннской эпохи (Баткенский район Баткенской области) (*Баруздин, 1956. С. 64, 65; Баруздин, 1957. С. 29, 30*). Это сходство позволяет предположить преемственность некоторых элементов бытовой культуры на юге Кыргызстана с древних времен. Посуду либо коптили, либо окунали в кипящее масло.

Плетением корзин киргизы раньше не занимались, только в последние годы они научились у узбеков и таджиков делать корзины различной формы для хранения, сушки фруктов.

Из арчи и урюкового дерева делали и музыкальные инструменты: струнный *комуз*, смычковый – *кыяк* («*кыжак*») и флейту – «*чоор*». Уходит в прошлое широко распространенная прежде забава с игрушечным козлом *так теке* – марионетки, приводимой в движение при игре на *комузе*.

Сопоставление техники изготовления и ассортимента деревянных изделий у южных и северных киргизов позволяет сделать вывод, что, несмотря на некоторые особенности, у всех групп киргизов существуют единые формы, восходящие к древним временам. Об этом свидетельствуют археологические находки на территории современного Кыргызстана и Алтая (*Бурковский, 1954. С. 86, 87; Бернштам, 1940. С. 18–31; Руденко, 1948. С. 20–24, 57*).

В наше время массовое строительство обусловило появление в селах новых профессий – столяров, плотников. Мастера по художественной обработке



Выделка *алаши* на ткацком стане «*ормок*». 1950-е годы  
Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

дерева на традиционной основе создают новые формы изделий: шкатулки, сувениры, различные поделки, в том числе и точеные.

*Кожа.* Из кожи и шкур домашних и диких животных – лошади, коровы, верблюда, яка, овцы, козы, лисы, куницы, выдры, горного козла, косули (Айтбаев, Иванов, 1968. С. 123–131) шили одежду (мужские нагольные шубы, шапки, пояса для пожилых женщин, распашные юбки), обувь, делали посуду, утварь, конское убранство. Для одежды чаще использовали шкурки ягнят (*көрпө*). В домашних условиях кожу очищали, выкрашивали и дубили, смягчали руками или на кожемялке (*талкуу*), окрашивали растительными красителями (Бурковский, 1957. С. 75–86; Антипина, 1962. С. 127, 128). Из шкурок куниц и выдры шили богатые шапки; полосками меха этих животных обшивали не только одежду, ими окаймляли настенные вышитые ковры. Из шкур овец, коз, горного козла и косули выделывали и замшу, которая высоко ценилась за свои качества. «Киргизы необыкновенно ценят кожу кийика, потому что из нее делают самые прочные и непромокаемые чомбары» (Марков, 1901. С. 144). В. В. Верещагин на картине «Богатый киргизский охотник с соколом» (1874) изобразил охотника в великолепно отделанном *чомбаре*, художник отобразил также во множестве этюдах с натуры быт кыргызов (одежду, убранство коня, внутреннее убранство юрты и т.д.).

Почти все части разделанных туш животных использовались в хозяйстве. Из козьих шкур делали хозяйственные мешки, кузнечные мехи. Шкуры, снятые целиком с телят, ягнят, козлят использовали в качестве мешочков (*тулуп*) для хранения чая, пряжи, различных принадлежностей и продуктов. Из шкур телят и жеребят шили хозяйственные сумки для деревянной посуды, а также скатерти-подстилки для разделки теста (*сунпра*). Якоробразные сосуды (*көөкөр*), разной формы ведерки (*көнөчөк*, *көнөк*) для кумыса делали из кожи, снятой с горба верблюда. Из вымени сшивали посуду для молочных

продуктов, в очищенном желудке хранили животный жир, топленое масло, струны на *комуз* делали из скрученных на веретене кишок. Табакерки, поролонницы, подкладки для штамповки, пулелейки выдалбливали из рога. Подстилочные коврики (*көлдөлөң, постек*) делали из одной целой шкуры или сшивали из разных рацеток, составляя узоры из квадратов, треугольников, выделяя кайму.

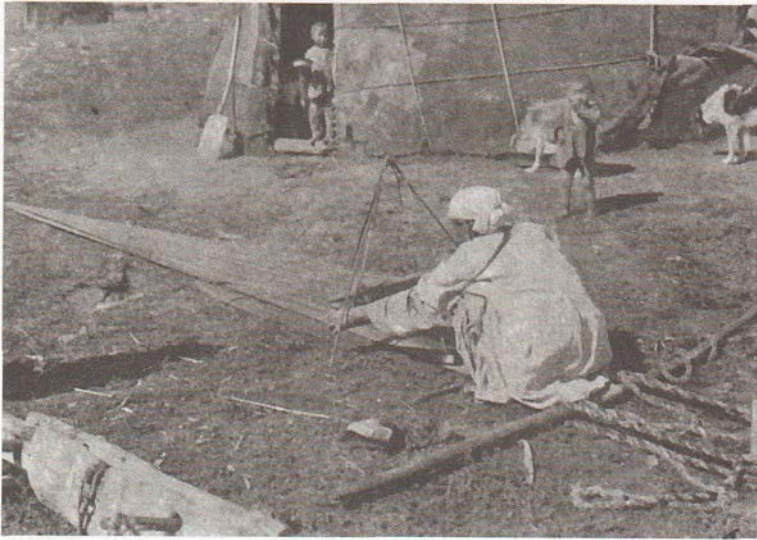
Изделия из кожи особенно разнообразны у северных кыргызов, на юге кожаная посуда с конца XIX в. постепенно стала дополняться привозной фарфоровой и металлической. Посуду из кожи (*көөкөр, көнөк*) изготавливали и украшали тисненными узорами преимущественно женщины. Все остальные изделия – конскую сбрую, домашние коврики, кожаные сундуки, всевозможные футляры для фарфоровой посуды – делали мужчины.

Обработкой шкур и кож занимались – летом при помощи острого ножа, заостренной палочки; при шитье применяли сухожильные нити, конский волос. Кожаные сосуды и сумки коптили в вырытых в земле ямах-копильнях (*ыштык, ыстадым*). Украшали изделия тиснением, аппликацией из цветной кожи или ткани, прошивкой цветными нитками, металлическими лентами, накладными металлическими бляшками или пластинками, декоративными гвоздями со шляпками, узорами, нанесенными чеканкой (*Айтбаев, Иванов, 1968. С. 125, 126*).

Кожаные футляры для перевозки посуды, в основном фарфоровых пиал и чайников, в прошлом были распространены у народов Средней Азии и Казахстана, в том числе и у кыргызов, их названия по всему региону схожи: «*серкеш*» (туркм.); «*теркеш*» (узб. и каз.); «*чинни кап*» (узб.); «*шыны кап*» (каз., карак.); «*чыны кап*» или «*пиала кап*» (кырг.), «*калмак баш*» (каз., кырг.). Футляры украшались вставками из серебра, кости, рога, цветной кожи. В наши дни появились профессиональные мастера по художественной обработке кожи, изготовлению различных сувениров, коробочек, сумок.

*Кузнечное ремесло и ювелирное искусство.* Обработка металлов, известная кыргызам из глубины веков, сложившиеся к XVIII–XX вв. технические и художественные приемы, обнаруживают переименность с древней традицией. Кузнецы (*темирчи, темир уста, кара уста*, а в северных регионах – иногда и *даркан*), обеспечивали инструментами и инвентарем ремесленное, сельскохозяйственное производства и домашние промыслы. Всю работу мастер выполнял сам: подготовку металла, изготовление изделий, их отделку. Как правило, один и тот же человек был и кузнецом, и ювелиром, но все же одни в большей мере специализировались на обработке серебра, а другие – железа (*Бурковский, 1958. С. 80*).

В набор кузнечных инструментов входили: меха (*көөрүк*), наковальня (*дөшү*), несколько молотков (*балка, теке балка, миздүү балка, быткылдагыч балка*), кувалда (*барскан, базган* или *чоң балка*), несколько клещей (*кычкач, аттиш*), ножницы (*кайчы*), зубила (*кескич*), пробойники или бородки (*тешкич, чөпсөү*), подбойки (*из салгыч*), гвоздильни (*мык баш, мыкчегер*), тигли для плавки серебра, олова или припоя (*чөйчөк, данакер эриткич*), ножи для срезки нароста на копытах (*сымтарач*), различные штампы (*калып*), чеканы (*чапкы*), резцы для гравировки (*калам, ойгуч*), пуансоны, подсечки, напильники (*өгөө*), точила (*кайракташ*), кочерга (*көсөө*), тиски (*тиштээк, сапсалга*) и др.



Женщина за тканьем шерстяной материи на горизонтальном станке.  
1930-е годы. Киргизстан

Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции МАЭ. № И 1903–114

Инструменты ювелира изготавливались им самим или кузнецами. Часть их переходила по наследству.

Мастера по обработке металлов пользовались уважением в обществе. Так, об известном кузнеце и ювелире Кулуке Кулукееве из п. Токтогул Джалал-Абадской области пел акын Т. Сатылганов:

Если ты мастер, будь умельцем, как Кулуке,  
Среди киргизского народа образцом бессмертным служи,  
Плавил железо он на огне, мастером искусным называли его.  
Изготавливал пики и ружья, прославленный ты, ювелир.  
Делал серебряную сбрую, прославленный ты, Кулуке.

Ювелиры создавали разнообразные женские украшения, детали костюма, туалетные принадлежности, изделия домашнего обихода; отделявали бляхами и накладными пластинками седла и сбрую коня, мужские пояса, охотничье снаряжение, оружие, музыкальные инструменты, деревянную и кожаную посуду и многое другое. Серебро в слитках (китайские ямбы) поступало от торговцев, пускали в дело и серебряные монеты («үлпүя» или «сээр»), отчеканенные в России, Кашгаре, Бухаре и даже Польше. Вспомогательное сырье (свинец, олово, медь, квасцы и т.п.), также покупали, иногда добывали в горах (Сулайманов, 1982. С. 16–19; Он же. 1983. С. 19).

Мастера владели ажурной резьбой (просечной или «резьбой на проем»), профилировкой краев предмета, чеканкой, гравировкой, чернью (*зоот*, *зооткер* или *саат*), зернью, филигранью, инкрустацией, эмалировкой, вставляли в серебряные изделия цветные камни и кораллы. Широко практиковалась техника насечки или набивной таушировки – накладывание фольги или



Приготовление основы для сукна из ниток двух цветов (светлой и темной) шерсти. Летовка в долине р. Арпа. Чаштюбинская вол. Семиречье. 1924 г.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 3928–12

проволоки из серебра на железные пластины. В первом случае поверхность становится сплошь посеребренной, во втором проволоку вбивали по краю непрерывной линией (орнамент *суу* «вода»). Между линиями можно получить зигзагообразный, волнистый, треугольный и другие орнаменты (*ийрек*). Свободное пространство в середине пластинки заполнялось орнаментом *ыспылы*\*. Благодаря воронению (путем нагрева в горне) железо приобретало бурый цвет, внешне это похоже на чернение.

Техникой штамповки из тонкой серебряной пластинки изготавливали полые, обычно состоящие из двух спаянных половинок детали (*кубёк*, *бакалор*, *көварча*, *найча*, *тумарча*, *тээк* и др.) женских накосных украшений *чач*, *учтук*, *чолпу*. Матрицу делали из рога горного козла или барана либо из железа, а штамп, повторяющий рисунок на матрице – из твердого металла. Штампованное украшение «*көрчөгө*» (для конского убора, поясов, деталей юрты), состоящее из одной половинки, внутри заливалось оловом.

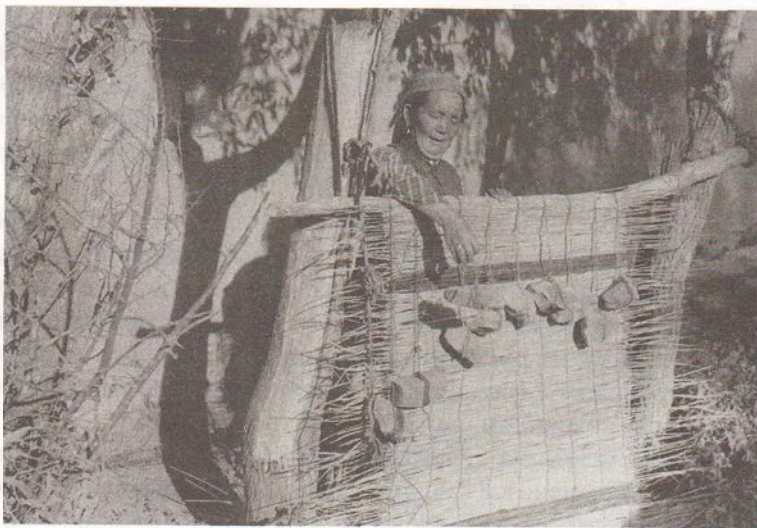
На рубеже нашей эры на территории Евразии возникает полихромный стиль ювелирных украшений из золота, серебра и бронзы, выполненных с использованиемковки, штамповки, зерни, инкрустации и пайки. Полихромный стиль сохранился до наших дней в изделиях среднеазиатско-казахстанских мастеров – *зергеров*. Не только сама техника, но и название серебряных или золотых шариков (зерни) у народов региона схожи: крупные зернышки – *зыгырек*, помельче – *зире*, а совсем мелкие – *сирке* (*зыгыр* – зернышки льна, *зире* – тмин, *сирке* – «гнида»).

\* *Ыспылы* (фонетические варианты «ыслымы», «ислими») – один из распространенных орнаментов растительного типа в виде непрерывного волнистого стебля с ответвлениями. Им украшаются не только металлические предметы – серебряные браслеты, посеребренные металлические накладки к конской сбруе и другое; у кыргызов он часто встречается в вышивке, на изделиях из войлока и т.д. У других народов Средней Азии, в частности у узбеков и таджиков, орнамент *ислими* имеет множественные вариации.



Войлочный ковер *шырдак*. Киргизы, колхоз им. Ворошилова, Советский р-н, Ошская обл., Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН



Плетение *чия* на станке. Янги-Базар, Чаткальский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

*Женские украшения* работы местных ювелиров – неперменный атрибут традиционного наряда кыргызки. Богато декорирован старинный свадебный головной убор – *шокулө*, который представляет собой высокий колпак на каркасе, украшенный рядами штампованных серебряных пластинок, коралловыми нитями, стеклянными бусинами. В комплект убранства женщины входили разнообразные серьги: штампованные (круглые, овальные, грушевидные), состоящие чаще всего из двух спаянных половинок, а также кованые.



с несложным растительным узором. На юге носили крупные ажурные серьги в форме круга или полумесяца, украшенные филигранью и зернью.

Своеобразные височно-нагрудные украшения (*сөйкө желбирөөч*) состоят из двух крупных конусов с крючками, обвитых серебряной проволокой и соединенных цепочками, украшенными мелкими листовидными пластинками. На груди цепочки соединялись амулетницей – коробочкой треугольной или прямоугольной формы, украшенной черневыми узорами, вставками полудрагоценных камней. Такое украшение надевали в торжественных случаях. *Билерик* – несомкнутые браслеты – могли быть витыми или плоскими с расширяющейся центральной частью, также украшенной графичным черневым узором. Серебряные кольца и перстни (*шакек*) несложны по форме, с изящным растительным орнаментом и вставкой из полудрагоценных камней.

Всевозможные пуговицы (*топчу*) служили обычно и застежкой, и украшением одежды. Очень эффектны крупные полые пуговицы с выпуклым чеканным узором, заканчивающиеся пирамидкой зерни. На севере распространены выпуклые полусферические пуговицы с черневым узором на верхней части, а в южных областях встречаются пуговицы (*шуру-топчу*) в виде плода или ягоды, скомпонованные из крупной овальной коралловой бусины, насаженной на серебряный стержень с группой зерни на одном конце и петлей на другом.

*Убранство коня.* В комплект конской сбруи *жабдык* (в юго-западных районах также *абзел, ат абзели*) входили: седло (*ээр, эгер*), стремяна с путлицами (*үзөңгүлөр, боолору менен*), потфеи, пахвы или подхвостья (*куюшкан*), подперсье или нагрудник (*көмөлдүрүк*), подпруги с шнурочками для прижатия одеяльца или подушки к седлу (*басмайылдар, көпчүк бастыргыч быштаңдары менен*), седельные пуки, или подкладки под полки ленчика (*желдиктер, жаздар*), потник с потниковой крышей (*тердик, ичмеги менен*), уздечки (*жүзөн*), недоуздок с чумбуром (*нокто, чылбыры менен*), одеяльца к седлу (*көпчүк, көрпөчө, орундук*), попона (*ат жабуу*), подстилка на седле (*көпчүк* – на юге, *көрпөчө, орундук* – на севере страны) и другие принадлежности. Все это – повседневный комплект, кроме того, в недавнем прошлом были и специальные комплекты убора для тех коней, которые использовали в различных конно-спортивных, развлекательных состязаниях, конская сбруя для невесты и жениха и т.п.

По форме и устройству передней луки выделяются следующие типы верховых седел: *дан баш ээр, ак каңкы ээр, куш баш ээр*. По назначению – мужское, женское, детское седло, а по способу изготовления – седла, состоящие из монолитного остова – ленчика (*туяк ээр*) и собранные из нескольких частей (*курама ээр*).

Распространенная на юге попона *дикак* из домотканной верблюжьей шерсти (*таар*), входила в обязательный комплект убрания коня для жениха. Другой вид попоны – *жалтооч* выделялся из материи *манат* и богато вышивался, он предназначался для коня невесты и входит в состав приданого. Специальная попона *оромо* из ткани домашней выработки и войлока предназначалась для коня, участвующего в спортивных играх (*байге, эниш, кыз куумай* и др.), она отличалась наличием *көзмөлдүрүк* (наглазника), *кулакчын* (наушника), *жалдык* (нагвивника), *куйруктук* (нахвостника). Подобные элементы были известны



Кожаная сумка. 2008 г.  
Фото К.Ш. Табалдиева

конь и прекрасное седло символизировали для кыргызов жизненный успех. В прошлом каждый мужчина имел свой комплект. Сбруя для коня невесты входила в состав приданого (*сен*) и отличалась изяществом, высокой техникой отделки, обильно украшалась. Предметы, изготовленные из материи, красочно вышивались.

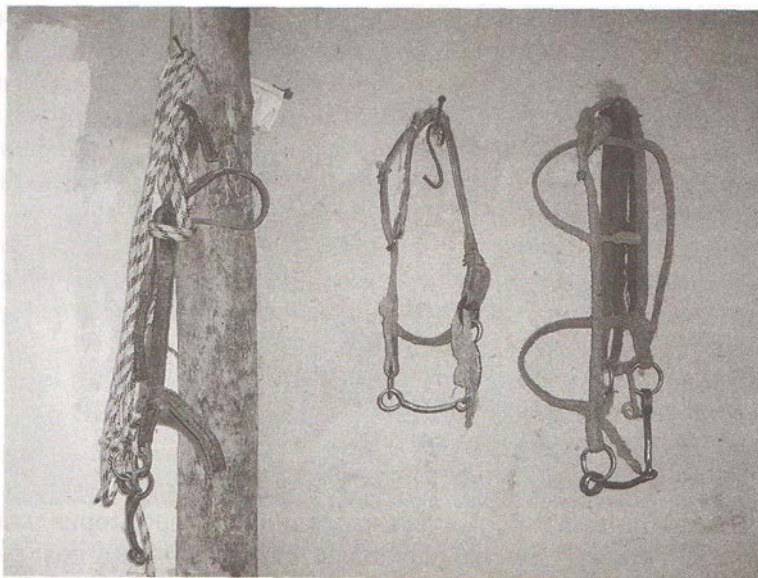
Различные типы седел (монгольского, сусамырского, андижанского) имели особую отделку. Луки старинного седла *дан баш* окаймляли крупные посеребренные пластинки, а детали полулунной формы помещались в центре передней луки. На них располагались по три рельефных медальона, иногда со вставными камнями или тремя розетками. Раздвоенная верхняя часть передней луки седла андижанского типа (*куш баш ээр*) украшалась медальонами с рельефным узором или с сердоликом (*акак*). Дуга луки оконтурена металлическими полосками, между которыми располагались медальоны с цветными камнями и мелкие бляшки в виде розеток, сдвоенных пальметт, парных завитков и т.п. Во всех типах седел самым распространенным украшением были гвозди с фигурными шляпками, образующие традиционные кыргызские орнаменты.

Стремена делали прежде из дерева и украшали костяными пластинками. Старинные стремяна из рога обкладывались по контуру металлическими, чаще всего посеребренными полосками. Большая часть стремяна украшена профилировкой, ажурной резьбой и насечкой. Стремена иногда украшали узорами в виде врезанных концентрических кружков – прием, который, несомненно, ведет свое начало от древней техники орнаментации кости.

и древним скифам. При раскопках на Горном Алтае рядом с конскими захоронениями найдены такие элементы попоны, что свидетельствует о преемственности традиций.

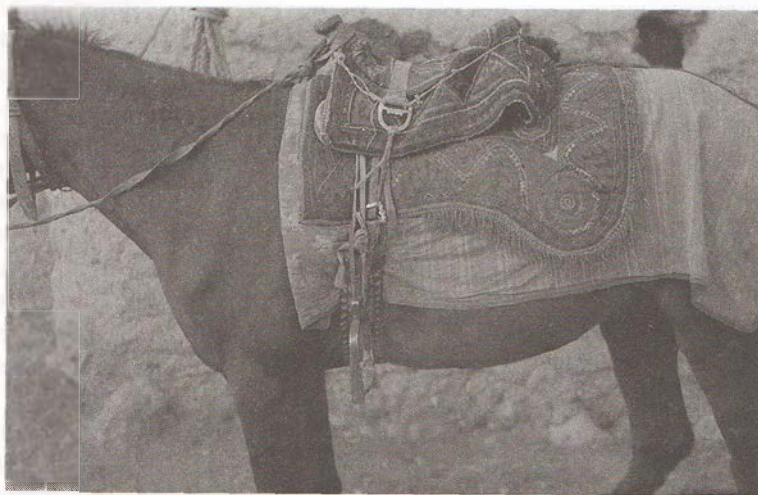
Необходимая принадлежность снаряжения всадника – кожаная плеть *камчи* – сшитая (*тикме*) и плетеная (*өрмө*), мастеров по ее изготовлению называли «*камчы уста*», «*өрмөчү*», «*өрүмчү*». Рукоятку делали из таволожника (*табылгы*), жимолости (*ыргай*), боярышника (*долоно*), тamarиска (*жылгын*) или ножки косули с шерстью (*элик*). Плетни, предназначенные специально для женщин, были более изящны, меньшего размера и обильно украшенные.

Особое значение придавалось украшению различными бляшками, пластинками, подвесками всех предметов снаряжения, так как отличный



Часть конской сбруи. 2008 г.

Фото К.Ш. Табалдиева



Конная упряжь: седло и сбруя. Киргизы. Село Пульгон, колхоз им. Ворошилова, Фрунзенский р-н, Ошская обл., Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН

Особенно богато украшались ременно-кожаные части: уздечка, потфей, нагрудник: в местах соединений ремней швы прикрывались бляшками с четырьмя, восемь лепестками (*кумпа*). Уздечка с пятью бляшками называлась «беш кумпа» «жүгөн». Самую красивую выпуклую и большую бляху располагали на самой середине намордного ремня. Крупные куполообразные бляшки и пластинки отделялись драгоценными камнями, цветной пастой. Бляшки с крючкообразной петлей на верхнем конце и утолщенной нижней частью

располагались на узде, нагруднике и потфее, они имели треугольную форму, напомилавшую колокольчик и назывались «*тумарча*» (амулет). Крупные пластинки делали глухими или ажурными разнообразной формы, близкой по рисунку к накладным ажурным кожаным нашивкам, помещаемым иногда по углам кичима. Очень разнообразны мелкие бляшки, украшавшие кичим. Вышитые кичимы с тебеньками для женской упряжи лошадей отделялись также плетеной бахромой *токума гажым*.

Ныне лишь изредка встречаются по всем правилам украшенные конские уборы. Давно забыто изготовление наглазников, наушников, тебеньков, нагривников. Но все же в некоторых горных районах есть мастера по изготовлению предметов парадного конского убора.

### *Художественные промыслы: традиции и современность*

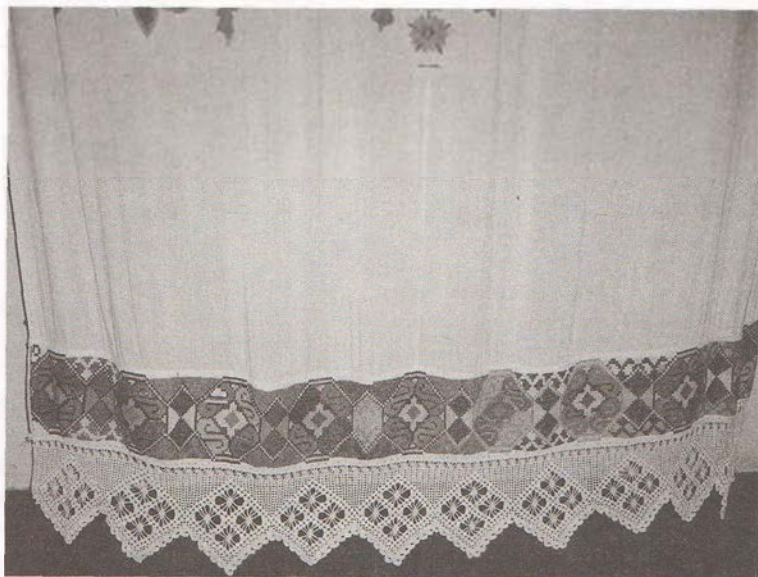
Декоративно-прикладное искусство различных территориальных групп кыргызов имеет много общего, наблюдаются и некоторые локальные особенности. Для южных районов характерно ворсовое и безворсовое ткачество с полихромными узорами по светлому фону и особыми швами (на женских головных уборах и предметах убранства жилища). Южным кыргызам группы *ичкилик* почти неизвестны узорные войлоки, вышитые настенные ковры *туш кийиз*; у них слабо развито и плетение узорных циновок из чия, тиснение по коже; не практикуются такие приемы обработки металла, как чернь, эмаль. На севере страны отсутствуют ворсовое ткачество, вышивка на женских головных уборах, сложные декоративные швы, в то же время широко распространено производство узорных войлочных ковров, орнаментированных изделий из кожи, богато орнаментированных циновок из чия и цветной шерсти, применение аппликации цветной тканью по войлоку для предметов декора кочевого жилища и настенных ковров. Локальные особенности обусловлены родоплеменными различиями в прошлом, а также культурным взаимодействием с соседними народами: северные кыргызы более близки к казахам, а южные – к узбекам, таджикам и народам Восточного Туркестана.

Основные группы орнаментальных мотивов, встречающихся в кыргызском декоративном искусстве, отражают этногенетические процессы и историко-культурные связи народа. Пальметты, полупальметты, крестообразные фигуры, рогообразные мотивы, «волна» с завитками и некоторые другие мотивы, украшающие изделия из кожи, дерева, металла, были широко распространены среди кочевников степной зоны в Средние века, но отдельные элементы известны и ранее, например, в согдийском орнаменте VII–VIII вв. Круги, восьмиугольники, крупные кресты, сложные ромбы на ковровых изделиях и на циновках из чия, а также цветочные и вообще растительные мотивы, сложные розетки на вышивке были распространены и у оседлого населения Средней Азии. Простейшие геометрические рисунки (квадраты, вихревая розетка, пересеченные квадраты, шевроны и т.д.), на предметах из дерева, отчасти в вышивке и изделиях из кошмы менее распространены, но являются, пожалуй, одними из самых древних – некоторые из них находят на предметах



Образец орнаментированного полотенца. Кыргызстан (Киргизская АССР). 1928 г.

Собиратель К. К. Юдахин. Из коллекции МАЭ. № 3793–8

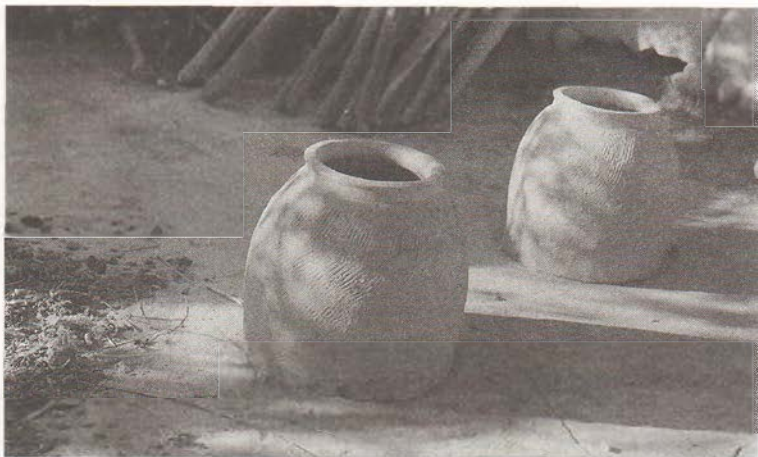


Вышитое покрытие для одежды. Алайский р-н. 2008 г.

Фото А. З. Жапарова

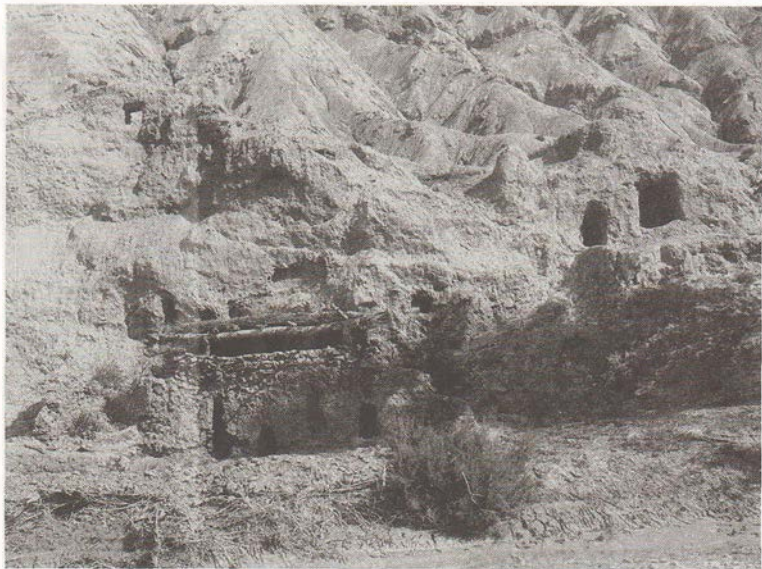
эпохи ранней бронзы. Символические солярные знаки, меандр и облаковидные узоры являются общими для всего центрально- и восточноазиатского региона.

В настоящее время количество народных умельцев в различных областях декоративно-прикладного искусства велико по всей стране, хотя многообразие видов домашних производств сокращается, при этом современный быт обуславливает создание не известных прежде изделий в народном стиле.



Глиняные тандыры. Киргизы. Колхоз им. Жданова, Ляйлякский р-н, Ошская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН



Медно-плавильные горны у ст. Улукчат (Кашгария). Алайская долина. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–110

И сегодня обязательным подарком старших родственников по случаю какого-либо семейного торжества, новоселья являются новые шырдаки, ала кийизы, туш кийизы, ворсовые ковры и традиционные тканые изделия. Лишь ювелиров, работающих в старинной манере, стало мало, а их ассортимент главным образом ограничен женскими украшениями. Ювелирное мастерство переходит в профессиональное русло, появляются современные стили и формы, работа ведется с новыми материалами.

## КУЛЬТУРА ПИТАНИЯ

Формирование традиционной пищевой культуры кыргызов прошло ряд этапов, обусловленных особенностями этнической истории, хозяйственного уклада и этнокультурными контактами с соседними народами. Первые фрагментарные сведения об особенностях пищи кыргызов со второй половины XIX в. имеются в сообщениях, отчетах, трудах путешественников и ученых, посетивших кыргызские земли накануне и после присоединения его к Российской империи. Среди них, в первую очередь, следует назвать В. В. Радлова, Ч. Ч. Валиханова, Г. С. Загряжского, Н. И. Ильминского, Н. Зеланда, Ю. Д. Головину, Г. Бонвало, Капюс и др. В историко-этнографическом исследовании различных аспектов пищи заметный вклад внесли Е. И. Махова, С. М. Абрамзон, М. А. Айтбаев, Ю. А. Шибаета, Ф. А. Фиельструп, Л. А. Фирштейн, Ч. К. Омурбеков, А. С. Кочкунов, С. Т. Кайыпов и др. В их работах были выявлены этнические особенности системы питания, описывались отдельные виды продуктов и блюд, установлены обрядово-ритуальный, календарный, престижный характер блюд, а также вопросы трансформации традиционной системы питания в советский и постсоветский периоды.

Традиционное питание кыргызов с древнейших времен до середины XIX в. формировалось в общем русле развития этой культуры кочевых народов Центральной Азии, характерной особенностью которого было преобладание продуктов скотоводческого происхождения. Вместе с тем в рационе кочевников определенную долю составляло питание на основе злаковых культур.

Во второй половине XIX в. в хозяйственном развитии кыргызов произошел ряд важных изменений, оказывая, в свою очередь, непосредственное влияние на многие стороны народной жизни, в том числе и на пищевые особенности. Эти изменения обусловлены более или менее стабильным развитием земледелия, усилением торговых отношений с соседними народами, прежде всего с народами оседло-земледельческих центров Средней Азии и Восточного Туркестана. Происшедшие изменения в этническом составе населения на территории современного Кыргызстана, связанные с переселением русских, украинцев из Центральных и Южных губерний России, а также дунганского, уйгурского народов из Восточного Туркестана, оказали существенное влияние на экономическое развитие края. Эти народы, за исключением уйгуров, чья культура, в общем-то базировалась на общих среднеазиатских традициях, привнесли с собой новую культуру, основанную на высоком уровне земледелия и агротехники, во многом отличающуюся от земледельческих традиций среднеазиатских народов, в том числе кыргызов. В крае получили развитие новые культурные растения: овощи, картофель и др.

Все эти факторы оказали определенное влияние на систему питания кыргызов в целом. Однако, как свидетельствуют литературные источники, материалы полевых этнографических изысканий, пища кыргызов во второй половине XIX в. не подверглась коренному изменению. Традиционная пища кыргызов этого периода, ее состав, набор блюд и т.д. основывались на продуктах скотоводства и земледелия. Однако продукты скотоводства играли доминирующую роль. Только на исходе XIX в. и особенно первой четверти XX в. появились некоторые новшества в структуре блюд, в хлебопечении и т.д., которые



Приготовление *айрана* (кипячение молока). Ошский окр., Алайская долина. Киргизстан. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152–27

в дальнейшем получили заметное развитие. Эти новшества возникли двояко: спонтанно, на основе присвоения и переработки, в соответствии с культурой питания кыргызов, и путем полного заимствования иноэтнических элементов в системе питания.

Во второй половине XIX в. пища у кыргызов продолжала носить сезонный характер. Основные продукты питания получали преимущественно от скотоводства. В пищу шло мясо верблюда, лошади, овец, коз, крупного рогатого скота, в том числе яка. Важную вспомогательную роль играла также охота, особенно в период массового падения скота – *джута*. Использовали в пище и дикорастущие съедобные растения, названия которых превышают три десятка. Однако в пищевом рационе продукты земледелия – пшеница, просо, ячмень – составляли основу самостоятельной линии питания.

Наиболее распространенным видом пищи у всех групп кыргызов во второй половине XIX в. были молочные продукты и мясо. Они были характерными для всех кочевых народов евразийской степи. Молочные и мясные продукты скотоводства в течение календарного года потребляли неравномерно. С середины весны до середины осени употребляли преимущественно молочные блюда, а в более состоятельных и зажиточных хозяйствах и мясные. Однако основная масса скотоводов в весенне-осенний период мясные продукты употребляли нерегулярно. Зимняя пища была в основном мясной, кроме того использовалась молочная еда, заготавливаемая впрок в летнее время. Подобный традиционный сезонный пищевой режим отмечается исследователями у многих кочевых народов Центральной и Средней Азии (Этнография питания... 1979. С. 65; Жуковская, 1981. С. 121).

Пищу – *тамак*, *тамак аш*, *окат* – кыргызы подразделяли на следующие виды: по основному составу продуктов – молочные – *сут тамак*, мясные – *эттен жасалган тамак*, каши и кашницеобразные – *атала*, *ботко*, *аш (палод)*;



напитки – *суусундук*; по характеру приготовления: жидкие блюда – *суюк тамак*; по температурному режиму: горячие блюда – *ысык тамак*, холодные блюда – *муздак тамак*, теплые блюда (разогретое) – *жылымык*, *жылытма* (блюда, подвергшиеся вторичному приему); по рациону: легкая пища – *жеңил тамак*, нейтральная пища – *мүнөз тамак*; по режиму приема пищи: завтрак – *өзөк жалгоо*, обед – *түшкү тамак* или *түштүк*, ужин – *кечки тамак* или *түнүк* (отличался калорийностью); дорожная пища – *жол азык* и ее разновидности (провизия) – *гулазык*. При регулярном обильном употреблении питательных (высококалорийных) блюд, обычно мясных – *чүйгүн тамак*, происходило несварение желудка – *күптүү* и переходили к легким жидким блюдам. А при длительном воздержании от мясных кушаний организм сильно ослабевал – *сууктайт*. Тогда для поддержания организма калорийными мясными кушаньями обязательно забивали скот или увеличивали долю горячих блюд из продуктов земледелия в общем рационе питания. В летнее время при частом приеме горячих блюд, наоборот, происходил перегрев – *ысылык*, тогда переходили к прохладительным блюдам.

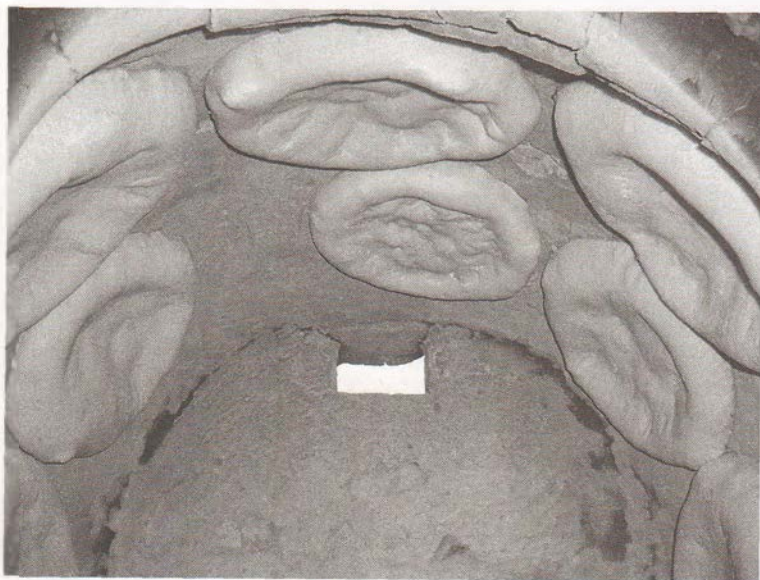
*Молоко и молочные продукты.* В традиционной системе питания кыргызов среди всех продуктов, доступных широкому слою населения, были молоко и молочные продукты. Употребляли овечьё, коровье, кобылье молоко, в меньшей степени козье, верблюжье. Кыргызы внутреннего Тянь-Шаня, Алая, Памира использовали также ячье молоко, отличавшееся высокой жирностью. Цельное молоко кыргызы употребляли крайне ограниченно, его давали детям в смеси с различными видами творога, а также в лечебных целях.

Молоко каждого вида животного перерабатывалось как отдельно, так и смешанно. Могли добавлять овечьё и козье молоко, по утверждению Ю. А. Шибяевой, а также и верблюжье (*Шибяева*, 1973. С. 109). Вообще смешивание молока тех или иных видов животных у многих кочевых народов практиковалось, особенно в малообеспеченных скотом хозяйствах. Так, у казахов молоко рогатого скота сливали с верблюжьим и кобыльим только в малоскотных хозяйствах, при отсутствии необходимого количества продуктов (*Руденко*, 1930. С. 28).



Приготовление *курута* (сырки). Ошский округ. Алайская долина. Киргизстан. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152–28



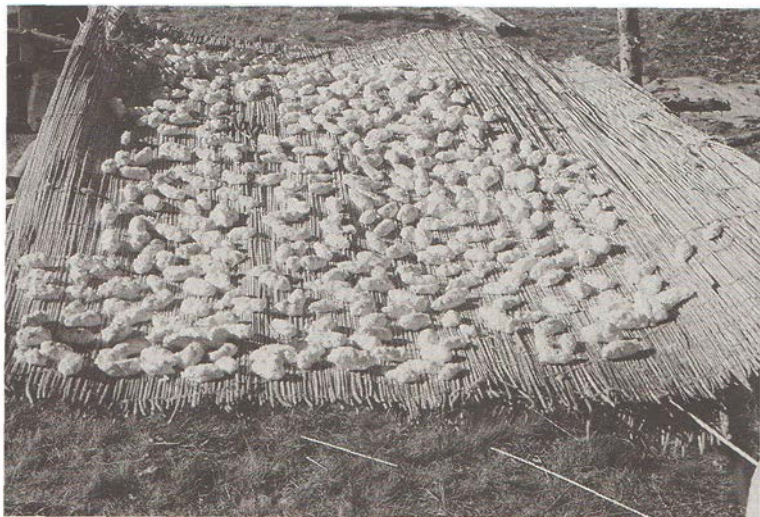
Выпечка лепешек на тандыре. Село Корул. Ошская обл. 2008 г.  
Фото А. Буржо

Все виды молока, за исключением кобыльего, подвергались тепловой обработке. Следует уточнить, что кыргызы получали *айран* также и из сырого молока, особенно в жаркую погоду, и перед употреблением к нему добавляли небольшое количество воды. Причем этот вид айрана встречается повсеместно. Парное молоко крупного рогатого скота давали людям, страдающим желудочными заболеваниями.

Молочная пища у кыргызов отличалась большим разнообразием, в основном совпадающим с молочной пищей народов Центральной Азии, Алтая, Южной Сибири. Сразу же после дойки молоко процеживали. Путем дальнейшей обработки из айрана получали *сүзмө* и *курут*. Первый преимущественно употреблялся повседневно, в качестве напитка – *чалап*, а второй заготавливался впрок, на зиму, в большом количестве. *Курут* употребляли в пищу в сухом виде или растертым и разведенным в теплой воде. *Сүзмө* также заготавливали впрок. Для этого *сүзмө* после дополнительного подсаливания заливали в кожаные бурдюки – *чанач*. Обычно к заготовке *сүзмө* приступали поздней осенью, когда *курут* не просушивался из-за недостатка солнечных лучей. Зимой *сүзмө* в бурдюке замерзало и не теряло своих вкусовых качеств. Иногда такое *сүзмө* называли *сүзмө катык*. *Сүзмө катык* использовали в качестве дополнительного компонента для горячих блюд: *кесме көжө*, *жарма көжө*, *үзмө* (из теста) *көжө* и др.

Из твердых молочных продуктов главное место принадлежало, безусловно, *куруту* – кислому сыру. Его готовили из коровьего, овечьего, козьего, а также из ячьего молока. Технология его получения у всех групп кыргызов совпадает.

Кыргызы делают *курут* из отжатой и спрессованной творожистой массы, полученной в результате отцеживания айрана в специальном мешке, еевливают в казан, подсаливают, затем тщательно и равномерно перемешивают.



Сушка молочного продукта *курут* на циновке, пастбище Кашка-Суу, Нарынская обл. 2006 г.

Архив Общественного фонда «Ак-Терек»

Из полученной творожистой массы делают маленькие шарики и подсушивают на специальном приспособлении *сере* – навес из циновки. После сушки шарики собирают в специальный мешок и хранят весь зимне-весенний период. У кыргызов встречаются две разновидности *курута*: *кайнаткан курут* и *туздалган курут*. Разница заключается только в том, что первый способ приготовления *курута* получают путем кипячения творожистой массы, тогда как второй – не кипятят. *Курут* хранили иногда годами, и в этом случае он не терял свои вкусовые качества. Богатые, зажиточные скотоводческие хозяйства имели возможность заготавливать *курут* впрок в большом количестве. Это позволяло спокойно перезимовать, а в годы *джута* – массового падежа скота, избежать голода.

Существовал и другой вид сушеной снеди. По мнению Ю. А. Шибяевой, у мургабских кыргызов из снятого молока иногда делали особый сыр – *иш*: процеживали свернувшуюся массу, скатывали в лепешки весом 1–1,25 кг и подсушивали (Шибяева, 1973. С. 109). Однако *иш* делали непосредственно для еды, а не про запас, так как он плохо хранится.

Из молока готовили такую широко известную среди тюркских скотоводов разновидность *пищи*, как *эжигей*, *ууз* – один из видов творожистого сыра из кипяченого овечьего или козьего молока (Айтбаев, 1963. С. 15; Фиельструп, 1930. С. 288). Его употребляли чаще всего в свежем виде, иногда в сушеном, заготавливали также на длительное хранение. Чтобы придать особые вкусовые качества, шарики смазывали маслом, добавляли пряности. Иногда *эжигей* смешивали с *курутом*, кипятили, просушивали и получали *эжигей-курут* (Мифтаков, РФ НАН КР. Инв. № 359. С. 118).

Основными видами *пищи*, полученными из молочных продуктов, являются различные сливки – *каймак* и масла – *май*. Существовали такие разновидности сливок: *жыйылган*, *бышкан* или *сыдырма каймак*, сливки, снятые



Семья за питьем кумыса. Уголок внутреннего вида юрты  
Из коллекции МАЭ. № И-1433-26-1

с кипяченого молока, *кам-каймак* или *бал каймак*, сливки, снятые с некипяченого молока. Сливки как с кипяченного, так и с некипяченого молока смешивали и подвергали тепловой обработке в казане примерно 2–3 часа и получали топленое масло – *сары май*. Его подсаливали (иначе при длительном хранении испортится) и хранили в овечьем желудке. Масло получали также путем взбивания рукой или ложкой (*Шубаева*, 1973. С. 109). Этот вид масла назывался *жууган май* – сырое масло. Оно не предназначалось для длительного хранения. Его получали во время неожиданных перекочевков. Иногда его перетапливали. Третий способ приготовления – с использованием чаще всего деревянных или металлических маслобоек. Сбивали масло также при помощи раскачивания сосуда-бурдюка, прикрепленного к седлу. Во время езды из молока сбивалось масло (*Фирштейн*, 1975. С. 57).

Верблюжье и кобылье молоко являются составной частью системы питания почти всех кочевых народов евразийских степей. У кыргызов во второй половине XIX в. наибольшей популярностью пользовалось кобылье молоко, нежели верблюжье. Употребление верблюжьего и кобыльего молока носило сезонный характер – в летне-осенний период. Снеди из этих продуктов не заготавливали впрок. В зажиточных хозяйствах иногда, особенно в лечебных целях, зимой делали кумыс.

В традиционной пище кыргызов выделяется целый ряд блюд, ингредиентами которых выступают молочные продукты: сүзмө, курут, айран, жуурат. Молочными продуктами приправляли жидкие блюда: *көжө* – похлебки из различных видов муки, *кордо* – похлебка из риса; *атала* – болтушка, похлебка из воды, муки и кислого молока и т.д. Добавление в разные жидкие блюда кислого молока называлось – «*катыктайт*». И в зимнее время в качестве затирухи использовался курут, что придавало пище вкус и питательные свойства. Кислым молоком, курутом, сүзмө, а также кумысом приправляли также мясные бульоны. Например, приправленный кумысом (иногда айраном) мясной бульон называли *ак серке* или *чыгыр*.

В богатых семьях готовили *малкам* – кушанье, известное среди северных кыргызов преимущественно в зажиточных хозяйствах. Мясо жирного барана разваривают в кобыльем молоке с добавлением сахара до кашеобразного состояния, отделившиеся кости вынимают из котла (*Айтбаев*, 1963. С. 18; КРС. 1985. С. 15). Иногда свежее кобылье молоко варили с овечьим курдюком, такое блюдо называлось «*бал*» – мед.

Молочные напитки также отличаются большим разнообразием. При этом четко можно выделить два основных типа молочных напитков: из продуктов, подвергшихся тепловой обработке, и из заквашенного кобыльего и верблюжьего молока. К первому типу относятся *айран*, *чалап* (айран, или сүзмө, разбавленное водой) и его разновидность *чаңыт* (от чалапа отличается тем, что в чаңыте количество воды больше, чем в чалапе) и др. Ко второму типу относится перебродившее в специальном кожаном сосуде *саба* кобылье молоко – *кымыз* (*кумыс*), чрезвычайно популярное у всех групп кыргызов сезонный напиток. Очень популярен *айран*: овечьё и козье молоко кипятили в больших котлах, остужали, снимали сливки – *каймак*, а в остальное молоко клали закваску, которой служили остатки старого, уже закисшего айрана. На другое утро оно было готово к употреблению. Айран пили как разбавленным холодной водой, так и без нее.

Кобылье молоко на разных стадиях приготовления имеет различные названия, и, главное, любое из них пригодно для употребления. Так, только что заквашенное молоко называется *саамал*. Его пили в основном в лечебных целях. Утром, не взбалтывая, осторожно снимают сверху жидкость, которая отстоялась. Она называется *тундурма*, крепче кумыса, её пили в богатых хозяйствах. Однако основная часть кобыльего молока шла на приготовление кумыса. Его после каждого доения кобылиц (каждые 2 часа) вливали в кожаный сосуд *саба* и периодически интенсивно взбалтывали. Перебродившую таким образом молочную массу называли *кымыз*. Его употребляли все, от мала до велика.

Существовал напиток *көөрчөк*, который употреблялся в основном на пастбище пастухами овец – *койчулар*. К. К. Юдахин дает такое описание этого напитка: «Көөрчөк – питье овечьих пастухов, приготовленное из овечьего или козьего молока, заквашенного кумысом или айраном» (КРС. 1985. С. 426). Из козьего, овечьего и коровьего молока готовили также *какырым* – напиток из смеси айрана и кумыса; *жууурат* – цельное кислое молоко; *сүзмө* – отцеженное кислое молоко; *чийдем* – айран, разбавленный водой; *чаңыт* – айран или сүзмө, разбавленное водой; *кымыран* – кипяченое молоко (кислое или пресное), разбавленное водой, и другие. При наличии толокна, перед употреблением напиток приправляли им, что придавало вкус и питательность. Делали напитки также из затерухи – *курут*. Из верблюжьего молока готовили только кумыс – *төө кымыз*. В бедняцких хозяйствах – *уй кымыз* – коровий кумыс, для чего использовали небольшое количество кобыльего кумыса.

Во второй половине XIX в., по другим историческим сведениям еще раньше, кыргызы производили алкогольные напитки (*Валиханов*, 1985. С. 343, 344; *Радлов*, 1989. С. 349). Существовало два типа алкогольных напитков: *бозо*, сделанный из вареных, сброженных зерен проса, из которого перегоняли водку, и молочная водка – *арак*, *чагырмак* перегонялась из кумыса на специальном аппарате – *капка чорго*. Были и другие способы получения хмельных



Трапеза за дастарханом. Село Кургон, колхоз им. Жданова, Ляйлякский р-н, Ошская обл. Кирг. ССР. 1955 г.

Собиратели К. И. Антипина, С. М. Абрамзон. Архив ИЭА РАН

напитков из кумыса и *бозо*, не перегоняя их. Например, чтобы получить сильный хмельной напиток из кумыса, на дно бурдюка – *саба* клали очищенный корень растения *кучала* – чилибуха. Для крепления кумыса использовали также корень растения *ак кодол* – аконит круглолистный. Напиток *бозо* был доступным для всех.

*Мясные кушанья.* Во второй половине XIX и до начала XX в. в пищевом рационе кыргызов мясу отводилась важная роль. Кыргызы употребляли в пищу баранину, конину, говядину, в меньшей степени верблюжатину, козлятину. В районах яководства в пищу часто употребляли мясо яков. Особо ценилась баранина и конина. В богатых хозяйствах пренебрежительно относились к говядине, так как считали его вонючим – *сасык*, а тех богачей, которые имели большое количество коров, называли *сасык бай* – букв. «вонючий бай». Для заготовки мяса впрок предпочитали забивать овец и лошадей. Существовали следующие способы заготовки мяса: *кургатуу* – вяление, *тоңдуруу* – замораживание, *сүрсүтүү* – копчение. Мясо потребляли только в вареном и жареном виде. Первый способ представлял собой наиболее распространенный вид приготовления мясных кушаний. Кыргызы ели мясо как в хорошо сваренном, так и слегка недоваренном, жестком виде, особенно баранину. Последний способ наименее распространен и локализуется в отдельных районах юга Кыргызстана. Известно, что в таком виде употребляли мясо монголоязычные народы, в частности, калмыки. Жарили мясо нечасто, в дни пиршеств, во время похода или находясь на охоте, т.е. в экстремальных условиях. Мясо варили в чугунных котлах – *казанах*. Существовали и другие, экстремальные, способы жарки и запеканки мяса, которые использовали охотники, пастухи в полевых условиях: *таш кордо*, *таш казан* – запекание туши мелкого скота при помощи раскаленных камней, забрасываемых через горловину в брюшную полость не освежеванного животного; жарка в яме, засыпанной землей, на которой разводится костер, *шишкебек* – жарка над огнем костра и др.



Внутренний вид дома. Мужчины за трапезой. Узгенский р-н, Ошская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Овца считалась наиболее предпочтительным животным для закалывания в честь небольшого количества гостей, а также для удовлетворения повседневных потребностей семьи в мясе. Для гостей старались забивать валухов, годовалых-двухгодовалых барашков, при этом предпочтение отдавали черной масти, так как их мясо отличалось наилучшими вкусовыми качествами.

Блюда из баранины можно подразделить на две группы: приготовленные из внутренностей – *ич эт* и собственно мяса – *эт*. Из внутренностей – только что освежеванного животного готовили *жэргөм* – кушанье из легких и желудка, разрезанные полосками и переплетенные кишками, *быжы* – мелко накрошенные печень и жир складывают в 12-перстную кишку и варят. У различных территориальных групп кыргызов встречаются несколько разновидностей *быжы*: если у иссыккульских и нарынских кыргызов его готовят по описанному выше способу, то на Юге, в основном на Алае и Чоң Алае, делают *быжы* или *олобо быжы* – колбасу из мелконакрошенного и поджаренного мяса с рисом или мукой. В Таласской долине так готовят мозг, сало и кровь, жир должен быть внутренним. Однако у всех территориальных групп кыргызов для *быжы* используется печень, мелконакрошенное мясо, сало, а также кровь. Любили блюда из внутренностей, известные всем группам кыргызов: *олобо* или *куйган өпкө* – кушанья из легких овцы, наполненных молоком, топленным маслом и сваренных в воде. Мясные блюда из баранины – это *куурдак* – жареные на масле мелкие куски мяса, *куйрук боор* – вареное курдючное сало и печенка и, собственно, *эт* – мясо. Мясо козы считалось целебным.

Блюда из конины отличались меньшей трудоемкостью, чем из баранины. Конина, особенно мясо жеребенка, была всегда предпочтительнее, чем мясо остальных домашних животных. У всех групп кыргызов, за исключением памирских (мургабских), где лошадей было меньше, в пищу употребляли



Старик-бай за трапезой. Ошский округ, Алайская долина. Киргизстан. 1930 г. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР

Российский этнографический музей. № 5152–43

тоях назначался специальный человек – *чыгданчы* или *бөкөөл*. На него возлагалась ответственная роль – правильно распределять куски мяса между сотрапезниками. В случае ошибки, согласно нормам обычного права – *адата*, он нес ответственность и даже наказание в виде штрафа – *айына*. Куски мяса из баранины гостям подавались в определенном порядке, по статусу гостей, начиная с самого высокого: *жамбаш* – подвздошная кость, *жото жилик* – берцовая кость, *кашка жилик* – бедренная кость, *кар жилик* – лучевая кость, *куймулчак* – копчиковая кость, репица, *далы* – лопатка, *карчыга* – часть туши от ребер до ляжек. В отношении бараньей головы у различных групп кыргызов существовали разные традиции (Абрамзон, 1990. С. 158, 159). Баранью голову *баш* варили, предварительно убрав нижнюю челюсть – *тил жааак*, которая не подавалась гостям, а употреблялась домочадцами. Саму голову у одних групп кыргызов подавали гостям, добавив к нему одну из почетных кусков: подвздошную или лучевую кость или ребра, у других групп подавали младшему из гостей. В чашках, предназначенных для женской половины гостей, самым почетным куском считается хвостовой отросток или копчик – *куймулчак*. Грудинку – *төш* подавали молодухам. У кыргызов Восточного Памира, Чон Алая (Абрамзон, 1990. С. 159), а также Какшаала (Китай) самым почетным считался бараний курдюк – *куйрук* (Кыргыздар. 1997. С. 576). Самой

конины. Естественно, она была доступна в основном для состоятельных хозяйств. Из нее делали блюда, пользующиеся особой популярностью. Это прежде всего *чучук* – конская колбаса из подбрюшного мяса – *казы*. У кыргызов различных территориальных групп встречались в основном три разновидности *чучука*: изготовленный только из подбрюшного жира, из ребра, снятого вместе с подбрюшным жиром и *тай чучук* – колбаса из мяса жеребенка. Наиболее распространенными считались первая и третья разновидности.

В этнокультурных традициях кыргызского народа обычай распределения мяса по половозрастному составу гостей, степени престижности тех или иных кусков *жиликтер*, характеру трапезы (праздничной, по случаю встречи сватов, похоронно-поминальной, обрядовой, культово-ритуальной) имели исключительно важное значение. Судя по историческим источникам, этот обычай очень древний, имеет глубокие корни. Каждый кусок – *жиликтер* имел свое значение. Для распределения кусков мяса на



почитаемой частью мяса у кыргызов была задняя, крестец – *уча*, если это коровина, *сан эт* – если это мясо овцы. Сан эт состоит из трех суставов-частей: жамбаш, кашка жилик и жото жилик. Эти части баранины всегда предназначались почетным гостям – *аксакалу или улуу* (старшему) *устукандару*. Некоторые куски мяса вообще не входили в состав гостевой трапезы. К ним прежде всего относится коленная кость до лопатки – *куң жилик*, шея или шейные позвонки – *моюн* (мясо, снятое с шеи, могло подаваться). При подаче лопатки – *далы* в обязательном порядке срезали хрящ – *кечир*. Если за гостевой трапезой находились одни женщины, то голова барана никогда не подавалась.

Категорически запрещалось угощать гостей разрубленными на две части кусками мяса мелкого домашнего животного. Что касается крупного скота, то мясо варили, предварительно разрубив его. Однако при подаче к столу учитывали престижность разрубленных кусков.

Распределение вареных кусков мяса гостям – *устукан* было важным элементом культуры питания. Определение престижности тех или иных частей туши животного носит древний характер и, возможно, он сформировался в среде первобытных охотников. Такое предположение основано на аналогии с обычаем кыргызских охотников раздавать туши дикого барана, козла в обязательном порядке всем встречным. Этот ритуал носил название «*шыраалгы*», при встрече охотника с добычей произносили формулу своеобразного приветствия «*шыраалга, баатыр*» «с удачной охотой, батыр». Охотник распределял куски мяса согласно возрасту, социальному статусу. Иногда он мог таким образом раздать весь трофей.

*Растительная пища.* Во второй половине XIX в. в пищевом рационе кыргызов заметное место отводилось продуктам растительного происхождения. При этом использовали продукты как культурных растений, так и дикорастущих. Первым отводилась доминирующая роль. Исследованиями подтверждено, что навыки земледелия были давно известны всем группам кыргызов. Наибольшее распространение оно получило в приферганских районах, Кетмен-тюбинской, Таласской, Иссык-Кульской долинах.

Выращивали и использовали в пищу: на юге Кыргызстана – пшеницу, кукурузу, джугару, рис, люцерну, бахчевые культуры; на севере – пшеницу, просо и ячмень, в небольшом количестве овес и люцерну. Посевы овса появились во второй половине XIX в. под воздействием русских переселенцев (*Абрамзон, 1990. С. 88, 89*).

В состав пищевого рациона входили блюда из целых зерен *дан*, круп *акшак* и муки *ун*. В частности, из целых зерен (пшено, пшеница, ячмень) готовили повседневную еду: *көжө* (каша), *саксай* или *көптүрмө* (род плова), из круп – *шорпо көжө*, *сүт көжө* (молочная каша), *бөртмө таруу* (молочная каша из дробленного проса), *бөртмө ботко* (каша), *жанчымал* (из жареных зерен с добавлением масла, молока), а также обрядовые блюда *ууз көжө* (каша из молотого зерна), *оруздама* (*чоң көжө, сүмөлөк*). Эти блюда были популярны во всех районах Кыргызстана, в том числе кочевых. Они были доступны практически всем слоям населения. Ууз көжө обычно готовили после отела крупного рогатого скота или ягнения овцы и приглашали всех соседей на трапезу или передавали им еду в небольших чашках. Блюдо оруздама связано исключительно с календарными обрядами. Оно готовилось только раз в году, во время встречи Нового года по лунному календарю, который приходился на 20 марта месяца.

Другой вид похлебки готовился из *конок* – итальянского проса (мегара), известное как *конок аш*. Зерно этого вида проса мельче, чем обыкновенное и имеет красноватый цвет. Его дробили в ступе, затем варили на пару. Конок аш употребляли в основном бедняки (Кочкунов, 2003. С. 10).

Другими распространенными блюдами были каши – *ботко* из проса, чаще всего или из ячменя, а также из итальянского проса. Блюдо *жанчымал* стряпали по сложной технологии. Просо варили, затем просеивали через сито и жарили, несколько раз толкли, добавляли сливки, еще раз толкли в ступе, получившуюся массу употребляли в пищу (Кочкунов, 2003. С. 10). *Саксай* готовили следующим образом: отшелушившееся просо варили в молоке, добавив небольшое количество топленого масла, укрывали и долго держали в тепле, затем употребляли.

Во многие из упомянутых блюд добавляли масло, сливки (сметану), кислое молоко. В очень бедных семьях готовили исключительно на воде. Пища из проса, пшеница пользовалась популярностью почти у всех групп кыргызов, что свидетельствует о том, что умели выращивать просо с давних времен.

На исходе XIX в. во всех районах Кыргызстана, где земледелие стало неразрывной частью хозяйства, в рационе питания населения заметно увеличилась доля мучных блюд. В тех районах, где земледелия из-за суровых климатических условий и отсутствия плодородных земель не было (преимущественно районы внутреннего Тянь-Шаня), мучные блюда не были распространены. Люди покупали мучные продукты или обменивали их на продукты скотоводства. Во всяком случае, как свидетельствуют литературные источники, к концу XIX в. почти все группы кыргызов употребляли мучные блюда. Соотношение их в рационе питания, естественно, варьировалось.

Из растертых в муку зерен получали два вида продуктов: собственно муку – *ун* и толокно – *талкан*. Из муки пшеницы, ячменя преимущественно делали различные болтушки – *атала* (разновидности – *курут атала*, *жарма атала*, *жылым атала*, *көжө атала* и др.), и похлебки – *умач* (разновидности – *сүт умач*, *умач атала* и др.), а также густую кашу из прокаленной муки – *тархалва* (Кочкунов, 2003. С. 10). Широкое распространение получило блюдо *май талкан*, или *талкан*. Для этого талкан (толокно) проваривали в сметане (каймак), но чаще всего в небольшое количество толокна вливали кипяченую воду, добавляли масло или сливки и сахар, тщательно перемешивали и употребляли – *майга көөлөнгөн талкан*, *каймакка көөлөнгөн талкан*. Этим рецептом пользовались также во время военного похода, охоты, длительных переходов. Толокно использовали часто и как приправу в кумыс, чалап, жарму и другие напитки, чтобы придать больше питательности.

Другой вид талкана – из муки кукурузы использовали в качестве обрядового блюда, в связи с рождением ребенка. Его подавали пришедшим на смотрины гостям, или гости уносили с собой небольшие порции. Женщины часть этого талкана давали своим детям, а остальным осыпали *төр* – почетное место в юрте напротив от входа, с пожеланием иметь еще больше детей.

Во второй половине XIX в. в систему питания кыргызов стали включаться блюда из раскатанного теста, в первую очередь они распространились в Чуйской долине (у племени *солто*), Таласской долине (у племен *саруу*, *кушчу*, рода *алакчын*), а также приферганских районах Юга. А в первой

четверти XX в. почти на всей территории страны встречаются блюда из теста, сваренные в воде, бульоне и частично в молоке. Названия этих блюд разные: *көжө*, *гулчө* (*кулчөтай*), *кесме*, *жайма аш*, *кесме атала* и т.д., каждое из которых имеет несколько вариантов. Так, *көжө* подразделяется на *кескен көжө* – рваное тесто (рванцы), *сүт көжө* – тесто, сваренное в молоке, и др. Иногда в подобные блюда добавляли кислое молоко, *сүзмө*, разбавленный в воде курут, отчего еда становилась питательнее и вкуснее. В большинстве эти блюда имели жидкую консистенцию и употреблялись сразу же после варки. Раскатанное тесто, нарезанное ленточками или квадратиками, стали заправлять мелконакрошенным мясом – это *туураган эт*, или *беш бармак*. Особенно это блюдо было популярно у кыргызов Чуйской, Таласской долин, граничащих с южно-казахскими племенами. Вся эта пища готовилась из пресного теста.

В начале XX в. блюда из теста заняли прочное место в рационе кыргызов. Их стали готовить вместе с мелконарезанным мясом, картофелем, добавлять различные специи и приправы. К ним в первую очередь относится *гулчөтай* – сложное составное блюдо, *кесме* или *кесме аш*.

*Хлеб и хлебные изделия.* Хлебопечение наибольшее распространение получило в южных районах, а также на Каратегине. Оно основано на общих среднеазиатских традициях, носителями которых были преимущественно узбеки – сарты и таджики.

Печеный хлеб составлял незначительную долю повседневной пищи. Мучные изделия в различных вариантах сочетались с мясными и молочными продуктами; нередко они выполняли и самостоятельную роль в пищевом режиме. Широко распространены были выпечка теста в золе, поджаривание в сухом котле или сковородке, варка в жиру, бульоне. У разных территориальных групп кыргызов эти приемы различались в деталях.

Хлебные изделия готовили из двух видов теста: пресного и кислого. Существовали следующие разновидности хлеба – *токоч* или *нан*: *казан көмөч*, лепешка из кислого теста, выпеченная в котле (называлась – также *катырма*, *катама*), *көмөч* – хлеб, испеченный в сковороде на золе, *каттама* – сдобная слоеная тонкая лепешка, жареная на говяжьем жиру; *чабаты* – слоеная лепешка из пресного теста, печеная в сухом котле (каждый слой смазывали топленым маслом); *боорсок* – жареные в животном жире или масле кусочки кислого теста, раскатанные и разрезанные в различные формы (обычно режут квадратиками и ромбиками, но встречались и *бурама боорсок* – винтовые боорсоки, *чий боорсок* – боорсоки продолговатые и тонкие); *май токоч* – жареные в жире большие круглые лепешки с двумя параллельными разрезами в центре и его разновидность – *челпек*, отличающийся от май токоча тем, что в центре имелось небольшое круглое отверстие и др. Все эти виды хлебных изделий встречались повсеместно. Другое изделие из кислого теста, способ приготовления которого такой же, как и май токоч, однако оно имеет более широкую форму и раскатано тоньше – *чозмо*. Его раньше готовили на Новый год в богоугодных целях – *кудайы*, т.е. оно носило обрядовый характер (Кочкунов, 2003. С. 12). Наибольшее распространение получили *көмөч нан* или *көмкөрмө* из кислого теста, печеные в сковороде на золе.

В южных районах и отчасти в Таласской и Чуйской долинах стала распространяться выпечка хлеба в *тандыре* и в русской печи. В остальных районах

устойчиво сохранялась выпечка хлеба в золе. Хлеб, выпеченный в тандырах, назывался *тандыр нан* или чаще всего по названию культуры, из муки которой пекли хлеб: *арпа нан* – ячменный хлеб, *тарык (таруу) нан* – просяной хлеб, *загра (зыгыр) нан* – хлеб из джугары, *конок нан* – хлеб из мегары (итал. проса) и др. Однако, как свидетельствуют наши полевые материалы, тарык нан, конок нан выпекали также в горячей золе.

Некоторое распространение в пище киргизов получили пресные блины или оладьи – *куймак*. Для этого обычно использовали просяную муку.

Различные типы хлебных изделий употреблялись повседневно, а некоторые, например, боорсоки, май токоч, готовили в праздники, для поминок по усопшим, т.е. они носили обрядовый характер.

Из злаковых культур (толокна, муки, различных круп) также варили напитки: *максым* – кислое питье, приготовляемое из дробленого ячменя без солода (не хмельное), *ачкыл жарма* – напиток из дробленого жареного зерна пшеницы или ячменя. В зависимости от дополнительных ингредиентов *жарма* имела такие разновидности, как *сүзмө жарма*, *сүт жарма*, *сорпо жарма* и др. Перечисленные напитки иногда приправлялись кислым молоком, затерухой.

Во второй половине XIX в., по другим историческим сведениям еще раньше, киргизам были известны хмельные напитки (*Валиханов*, 1985. С. 343, 344; *Радлов*, 1989. С. 349). Существовало два типа хмельных напитков: *бозо*, (из вареных, сброженных зерен проса), из которого перегоняли водку, и молочная водка – *арак*, *чагырмак* перегонялась из кумыса на специальном аппарате – *капка чорго*. Были и другие способы получения хмельных напитков из кумыса и бозо, не перегоняя их. Например, чтобы получить сильный хмельной напиток из кумыса, на дно бурдюка – *саба* – клали очищенный корень растения *кучала* – чилибуха. Для крепления кумыса использовали также корень растения *ак кодол* – аконит круглолистный. Напиток бозо был доступным для всех. Хлебные напитки, содержащие алкоголь, в основном были достоянием имущих слоев населения.

Все группы киргизов употребляли чай (*Валиханов*, 1985. С. 257; *Кушелевский*, 1881. С. 255). Наибольшее распространение он получил в южных и западных районах страны. Употребляли в основном плиточный чай, в его отсутствие применяли дикорастущие заменители. Чай заваривали трех видов: чай с молоком, без молока и зеленый чай. Особняком стоит *куурма чай* – аналог калмыцкому чаю. Чтобы его получить, сначала жарили на масле муку или *талкан* (толокно), затем заливали водой, молоком и кипятили. В готовую смесь добавляли соль, масло, для питательности свойства клали мелконакрошенное вяленое мясо, бараний курдюк. Куурма чай наибольшей популярностью пользовался в северных районах Кыргызстана.

В целом в традиционной пище киргизов продукты скотоводства играли доминирующую роль. Мясные блюда, различные молочные напитки на всей территории расселения киргизов в целом были однотипными, что позволяет заключить, что этот пласт пищевой культуры устойчиво сохранялся с древности. Распространение мучных блюд и изделий проходило неравномерно и зависело от степени развития земледелия в тех или иных районах и интенсивности межэтнических контактов с носителями оседло-земледельческих традиций. Однако просо и пшено повсеместно употреблялось в пищу

и, главное, блюда из них отличались разнообразием. Существующее мнение в этнографической литературе о том, что эти злаковые были характерны для полукочевого населения Центральной Азии с давних времен, вполне подтверждается на кыргызском материале.

Пища играла важную роль регулятора в системе традиционных социальных отношений. По существу, с ее помощью разрешались конфликтогенные ситуации, а в иных случаях она выступала катализатором их возникновения или обострения, особенно во властных отношениях (*Кочкунов*, 2012. С. 105–114). В общественных трапезах любой вид пищи имел особый статус, в отличие от внутрисемейных, хотя и внутри семьи строго соблюдался порядок старшинства.

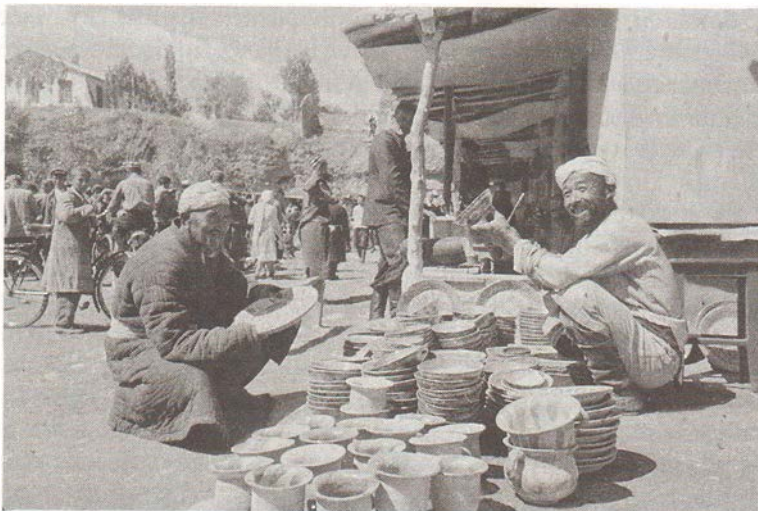
## ТРАДИЦИОННАЯ УТВАРЬ

Направленность и характер домашних промыслов были обусловлены кочевым и полукочевым образом жизни народа и связаны в основном с обработкой продуктов скотоводства. Они отличались от существовавших у оседлых народов – ремесло не имело цеховой организации производства. Типичными были отдельные мастера, работавшие в одиночку. Некоторые из них не имели даже специального помещения (*Бурковский*, 1954. С. 85).

В замкнутом цикле процесса домашнего промысла мог быть задействован любой трудоспособный член семьи, но их участие было строго регламентировано (*Промыслы и ремесла...* 1966. С. 135). Кроме того существовала и обменная торговля с китайскими (кашгарскими), узбекскими, а потом и с русскими купцами, которая установилась еще задолго до принятия русского подданства. Об этом свидетельствуют и записи дореволюционных путешественников. Так, М.И. Венюков, возглавивший рекогносцировочный отряд в долину р. Чу и на западное побережье Иссык-Куля в 1859–1860 гг., писал, что ташкентские, кокандские, кашгарские и отчасти русские купцы «привозят в аулы кара-киргизов все, что нужно для киргизского быта и остаются в аулах иногда целый год... В особенности здесь ценны железные вещи и юфть. В обмен на них берут быков, баранов, меха лисьи и куньи... Чугунные и железные вещи продаются по произвольно высоким ценам» (*Венюков*, 1861. С. 3).

Материалами для посуды и утвари, помимо продуктов животноводства, служили также растительное сырье и металлы. Традиционная посуда кыргызов имела много общего с посудой других кочевников Азии, в то же время она отличалась особым способом изготовления. Посуда, необходимая для приготовления, хранения и перевозки продуктов питания, должна была выполнять несколько функций: сохранение провизии свежей в течение длительных переездов, возможность навьючивания на животных, в связи с этим массовое развитие получила мягкая кожаная утварь. Использовались в основном шкуры домашних животных (коз, верблюдов, телят, лошадей). Обработкой шкуры занимались главным образом женщины, хотя не исключался и мужской труд. Способы обработки были разные.

Использование различных видов шкур зависело от того, что будет храниться в ней. Из снятой целиком козьей шкуры изготовляли мешки (*меш*,



Посудная лавка на базаре. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

чанач) для хранения и перевозки жидкостей (*кумыс*, *айран*), а также для хранения различных твердых пищевых продуктов (хлеб, мясо, сыр, мука, толокно). Кожаный бурдюк для кумыса (*саба*) делали в основном из шкуры хорошо упитанной молодой лошади.

Кожаные сосуды и выкроенные детали *саба*, а также кожаные меха *чанач* подвергались копчению в специально устроенных коптильнях – *ыштык*. Обычно одной коптильней пользовалось несколько семей, а в небольших аулах она была одна на всех. На летних пастбищах встречались более примитивные коптильни, которые были почти у каждой семьи. Для сшивания кусков шкур обычно использовали своеобразную нитку из ваты (*пахта жип*). Чтобы жидкость не протекала, между швами подкладывали ленту из хлопчатобумажного материала (*милте*).

Необходимой принадлежностью домашней утвари являлась посуда для кумыса из верблюжьей кожи (использовалась кожа, снятая с горба) (*Антипина*, 1962. С. 125). Это были якоробразные сосуды *көөкөр*, разной формы ведерки *көнөчөк*, *көнөк*.

В условиях кочевого быта из животноводческого сырья использовалось все возможное. Так, из вымени сшивали посуду, в которой держали молочные продукты, главным образом сметану (*каймак*). В тщательно очищенном желудке хранили топленое масло (*сары май*). Из рога делали табакерки, рукоятки для ножей.

Для изготовления посуды и домашней утвари применяли и дерево. Материалом служили арча, ива (*тал*), береза (*кайын*), тополь (*терек*), урючное (*өрүк*) и ореховое (*жангак*) деревья. Применялись точение, долбление, выжигание, сгибание. Деревообделочники (*жыгач уста*) вручную при помощи ножа (*ийди*) и на токарном станке (*кырма*, *дүкөн*) делали большие деревянные блюда (*жыгач табак*) круглой формы, с плоским дном и широкими загнутыми кверху краями (*Бурковский*, 1954. С. 89) и большие глубокие миски *чара* (диаметр от 40 до 50, глубина от 12 до 20 см). В хозяйстве кочевника миска имела широкое

применение. В ней замешивали тесто, складывали куски мяса в сыром и вареном виде, хранили молоко, ею пользовались при подаче разных кушаний (*Антипина*, 1962. С. 145).

На токарном станке также делали чашки (*аяк, кесе*) разной величины и глубины, с разными профилями, днищами и поддонами. Некоторые из них были бокалообразной формы, другие – широкие. Мастера также изготавливали маленькие чашечки (*чөйчөк*), которые обычно имели более изящный вид, тонкие стенки – иногда для этого использовали корень дикой вишни (*чийе*).

Из дерева также изготавливали плоские тарелки (*илеген*), небольшие цилиндрические сосуды для хранения соли. Для хранения масла, сметаны делали своеобразные сосуды, называемые *тогорочо, курма*. Широкое применение в домашнем быту имели скалка (*үбөлүк*), доска для раскатывания теста (*камыр такта*), сундук для хранения продуктов (*үкөк*), деревянное приспособление для сушки мяса (*аш ала бакан*) (*Акматалиев*, 1990. С. 112). Изготовленную на токарном станке посуду слегка прокапчивали в небольшой, сделанной из глины коптильне (*гужу*). Снаружи посуду иногда окрашивали в красный цвет, употребляя для этого минеральную краску (*жошо*), или в белый. Для изготовления деревянных ложек (*кашык*) и половников (*чөмүч*) использовали древесину березы или ивы (*Акматалиев*, 1990. С. 112).

Повсеместное применение в быту имели деревянные бочки, ведерки (*челек, кубу, жыгач кубу*) разных размеров и форм из древесины арчи. В них держали воду, делали и хранили молочные продукты. Производство носило сезонный характер, так как арча только летом поддается сгибанию. Ведерки готовили из обмоченных, легко гнущихся деревянных досок, которые сгибали в трубку так, чтобы один край заходил на другой. Края затемнялись двумя палочками (*кычкач*) (*Антипина*, 1962. С. 148).

Ступа (*соку*) имела две формы: цилиндрическую или бокалообразную. Ее делали из деревьев твердой породы двумя способами. В одних случаях середину обрубка предварительно выжигали, а затем обрабатывали теслом. В других – только выдалбливали. Пест к ступе был из дерева (*соку билек*) или из камня (*соку таи*). Из древесины твердых пород делали сосуд для сбивания масла (*куу, гуу*). Его выдалбливали из целого бревна (применяли и выжигание) или из скрепленных железным обручем дощечек, вставляя дно. Мутовки к сосудам изготавливали в виде крестовины или круга с треугольными вырезами (*Антипина*, 1962. С. 149). Также делались мутовки для взбалтывания кумыса – *бишкек*, ручки которых покрывались резным орнаментом.

Непременной принадлежностью домашней утвари были деревянные футляры, в которые складывали фарфоровые пиалы при перекочевке. Их прикрепляли к седлу выпуклой стороной наружу, а в юрте подвешивали к верхнему краю стенки. Этот вид утвари обычно выдалбливали из дерева мягкой породы, снаружи обтягивали кожей, иногда украшенной тисненным орнаментом. Футляр имел кожаную крышку и ремennую дужку. Бывали футляры и других типов, в частности, плетеные из прутьев. Для повседневных нужд кыргызские мастера из цельного куска дерева вырезали простую посуду всего нескольких форм, часто без декоративной резьбы.

Другим материалом для изготовления посуды и домашней утвари служил металл. Обработка металла известна кыргызам уже давно. Это один из старинных видов декоративно-прикладного искусства, сравнительно высоко развитый у племен, живших на территории современного Кыргызстана с древнейших времен. Еще в середине II тыс. до н.э. в некоторых районах нынешних Казахстана и Кыргызстана кочевали пастухи-скотоводы, знакомые с выработкой металла (бронзы). Из бронзы изготовляли особые топоры, наконечники стрел и копий, а также мелкий инструмент для обработки дерева и кожи (*Бернштам*, 1950. С. 58). В эпоху бронзы начинается добыча и использование железа (*Бубнова*, 1975. С. 4). Так, из добывавшегося на озере Иссык-Куль шлихового железного песка путем его плавки в примитивных горнах получали железо. Древние мастера постепенно овладевали более сложными способами обработки металла. Наряду с кованными и литыми изделиями появляются металлические предметы, изготовленные с применением техники насечки, чеканки, штамповки, зерни и т.д. (*Сулайманов*, 1982. С. 5). Литейное, кузнечное и ювелирное производство развивалось в течение последующих столетий, совершенствуясь и передаваясь из поколения в поколение.

Степень развития металлообработки и других видов домашних ремесел в конце XIX в. у северных и южных кыргызов была различной. Так, в южных районах, граничащих с современным Узбекистаном, где население в основном вело оседлый образ жизни, ремесленно-кустарное производство, например, производство медной и металлической посуды, развилось значительно раньше, чем в северной части. Там население специализировалось в основном на скотоводстве и сохраняло кочевой быт, не способствовавший значительному развитию ремесла (*Сулайманов*, 1982. С. 69). Постепенный переход к оседлости благоприятствовал дальнейшему развитию ремесла, в том числе и металлообработки (*Сулайманов*, 1982. С. 70).

Кузнецы (*темир уста*) изготовляли металлическую утварь, употреблявшуюся в домашнем быту кочевника: скребки для чистки котла (*кыргызч*), подковы, ножи, ножницы (*кайчы*), щипцы для угля (*кычкач*), таганы для котла (*тулга*), якоробразные крючки для подвешивания разных предметов, ушки, колечки для прикрепления бечевки к различным деревянным сосудам, гвозди, посуду и другие предметы.

Частично металлическая утварь приобреталась на рынках Узбекистана и Кашгара или же у приезжавших торговцев, в том числе чайники (*кумган*), медные тазы (*дагара*, *жез чара*), приборы для омовения (*чылапчын*, *аптава*), самовар. Металлическая посуда украшалась накладными металлическими же пластинами, декорированными насечкой, гравировкой, чернением, вставками из сердолика, лазурита и других полудрагоценных камней, цветных эмалей (*Джанибеков*, 1982. С. 70).

С переходом на оседлость стала входить в быт привозная керамическая и фарфоровая посуда – тарелки, пиалы, блюда, большие сосуды. Постепенно подобная посуда вытесняла деревянную и кожаную (*Абрамзон*, 1990. С. 357). Так, например, в южных районах для хранения кумыса стали использовать большие глиняные кувшины (*хум*) узбекской работы (*Антипина*, 1962. С. 133).





Интерьер современного дома. Село Меркут, колхоз им. Салиевой, Первомайский сельсовет, Янги-Наукатский р-н, Ошская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Таким образом, в процессе общественного развития одни виды ремесла исчезали, другие продолжали жить, обретая новые формы в соответствии с требованиями времени. Все больше стала покупаться домашняя утварь промышленного производства.

## СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

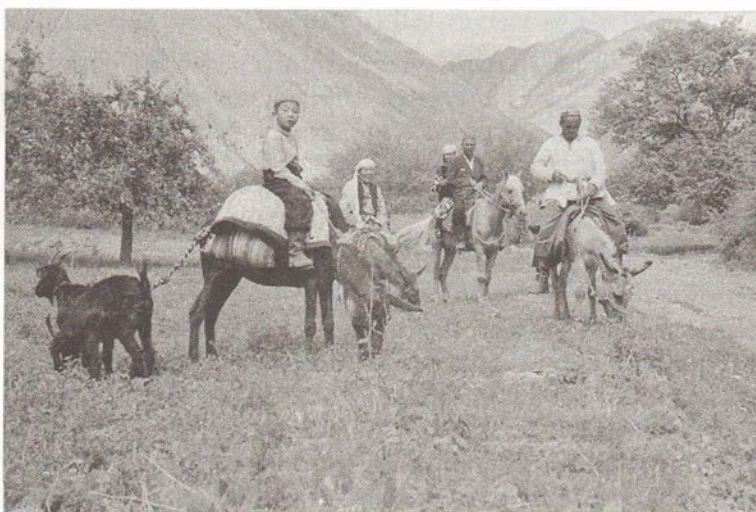
Основным животным для верховой езды из глубины веков оставался конь – *ат*. На нем люди преодолевали дальние расстояния быстрее, чем на других верховых животных. В условиях экстенсивного скотоводческого хозяйства его использовали для перевозки вьючных грузов. О том, что предки современных кыргызов практически не обходились без лошадей, свидетельствуют разнообразные источники. Образно говоря, сидя на лошади, люди проводили больше времени, чем ступая по земле. Древнейшая традиция верховой езды сохранялась и в недавнее советское время. В горных районах верховая езда широко распространена и по сей день.

Лошади, разводимые кыргызами, были прекрасно адаптированы к сложным условиям гористых и каменистых мест. Эти животные уверенно чувствовали себя, неся по склонам гор всадника или нелегкий груз. На их высокие ездовые качества обращали внимание исследователи: «Хотя киргизская лошадь и невелика ростом, но длинна, глубока, костиста, с замечательно развитыми мускулами, а потому, если она и не особенно быстра, зато крепка, вынослива и очень удобна под верх. Темперамент киргизской лошади живой, но вместе с тем спокойный, причем, отличаясь большим умом, она легко поддается выездке и дрессировке. Выносливость ее и приспособленность к лазанию по горам поразительны. По тем горным карнизам, по которым киргиз на своей лошаденке едет



*Чине* – волокуши. Гульчинский р-н. Ошский округ. Киргизстан.  
1920-е годы

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4594–34



Семейная группа в дороге. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.

Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

рысью, европейская лошадь не пойдет шагом» (*Безвуглый*, 1916. С. 66). «Копыта киргизской лошади выделяются своей умеренной величиной и исключительной прочностью. Твердость рога их настолько велика, что неподкованная киргизская лошадь легко и без вреда (для себя. – *А.Ж.*) совершает весьма длительные переезды, взбираясь на горы и спускаясь с них по каменистому, а нередко прямо каменному грунту» (*Зуйтин, Войтицкий*, 1930. С. 78–80).

В народе ценились легкие быстроходные кони, предназначенные для верховой езды – *журушиттуу жылкы*, а с иноходным аллюром – *жорго*. Другую группу составляли лошади, предназначенные для перевозки грузов, тягловой силы – *унаа* или *көлүк*.

При верховой езде отдавали предпочтение меринам. Однако это не исключало возможности широкого использования кобылиц и жеребцов, особенно в бедняцких и середняцких хозяйствах. Мерины были самыми спокойными и выносливыми.

Перевозка грузов вьюком осуществлялась при помощи специально предназначенных для этой цели приспособлений, снаряжений и сосудов. Небольшой груз перевозили на верховом седле, приторачивая его ремешками (*канжыгага байлоо*). Воду, молочные продукты, как правило, перевозили в кожаных бурдюках. Для этого использовали, в частности, *чанач*. Для перевозки вещей очень удобны были тканые переметные сумы (*куржун*), которые перекидывали через седло, размещая равномерно по обе стороны. Если груз небольшой, то в этом же седле помещался и всадник. При перевозке наполненных зерном или другими вещами мешков или элементов переносных жилищ использовали крепкие толстые веревки – *аркан*, из конских волос – *кыл аркан*.

Крупный рогатый скот использовали также в качестве транспортного средства и вьючных животных при перекочевках. «Под вьюк и седло идут не только быки (бугаи и волы), но нередко и коровы; только в более состоятельных хозяйствах, где много волов и бугаев, коровы освобождаются от этой работы», – писали участники научной экспедиции, изучающие домашних животных (*Лус, Колесник, 1930. С. 92*). Все же факты использования коров в указанных целях отмечались крайне редко, чего нельзя сказать о волах – на них перевозили снопы и другие грузы, как и на лошадях. В районах, где получило развитие земледелие, волы и быки служили основной тягловой силой во время пахоты и боронования, перевозки урожая при помощи волокуши *чийне*, молотьбы зерновых и т.п.

Для вола применяли вьючное седло – *ыңырчак*, которое состояло из двух досок-полок – *каптал*, расположенных по бокам животного и соединенных двумя дугообразными луками. Седло укрепляли волосяным арканом, сырмятным кожаным ремнем – *басмайыл*, пропускавшимся под брюхом животного.

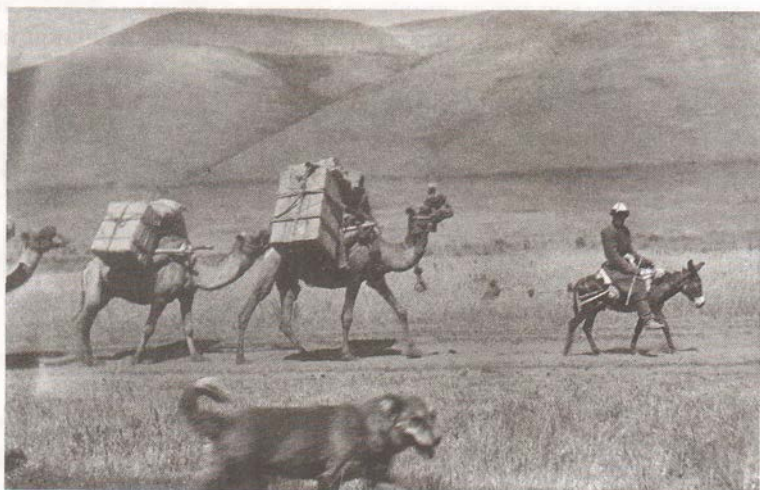
В высокогорных зонах Алая, Тянь-Шаня, где разводили яков (*топоз*), их подготавливали также для транспортных целей, особенно под вьюк, в меньшей мере для верховой езды. Считали, что один як по силе заменяет пять лошадей (*Шубаева, 1973. С. 108*). Для верховой езды на яках, как и на волах, использовали верховое седло. Управляли яком таким же образом, как и волом. Я. Я. Лус указывал на высокие верховые и вьючные качества яка, с которым в условиях высокогорья в этом смысле не может сравниться ни одно другое домашнее животное (*Лус, 1930. С. 199–227*).

Верблюдов использовали только под вьюк. Это животное выносливое и легко ходит не только в равнинной, но и в горной местности. На верблюдах перевозились разнообразные грузы. На них могли ездить дети, старики и женщины. Верблюды хорошо приспособлены к условиям вертикальных перекочевков. Эти могучие животные, отличающиеся чрезвычайной выносливостью, способны переносить значительно больше тяжести, чем лошади и волы. «Нагрузка верблюдов доходит до 15 пудов веса вьюка, причем и проводник тоже садится на него, и верблюд идет своим широким и крайне размеренным шагом, делая 6–7 верст в час» (*Безвузлый, 1916. С. 84*). Это животное могло нести на своей спине не многим меньше груза, чем лошадь с арбой.



Мужчина верхом на верблюде. Нарынский р-н. Нарынская (Семиреченская) обл., Кыргызстан. 1926 г.

Собиратель Н.П. Дыренкова. Из коллекции МАЭ. № 3661-17



Караван верблюдов. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

Российский этнографический музей. № 5152-17

На лошадях, волах перевозили, как правило, части юрты при перекочевке, а также бревна, зерно, снопы с поля и т.п., впрягали этих животных в волокушу (*чийне*). Если нетяжелые грузы перевозили на близкое расстояние, то обходились иногда и без седла, покрывая только спину животного войлочным потником. При перевозке бревен привязывали их арканом по одному с каждой стороны выючного или верхового седла. Те же бревна, сухие деревья на дрова могли перевозить и волоком – *сүйрөтүү*.

Лошадь была главным перевозочным средством при сборе урожая. На нее могли навьючивать по несколько снопов с каждой стороны для доставки на ток. Если выючное животное отличалось большой силой, то между двумя сторонами грузили еще несколько снопов. Таким же образом обычно нагружали

большие тюки сена, которые крепились по одному с каждого бока. Вьючным способом перевозили и мешки с зерном: по одному привязывали с обоих боков лошади, а третий – на спине. На верблюдах перевозили снопы зерновых. Поверх вьюков между горбами сидел возчик *төөкөч*. Он мог ехать также верхом на лошади, впереди верблюда, держа его за повод.

Волокуша *чийне* часто использовалась для перевозки грузов, особенно во второй половине XIX в. Она была без колес и состояла из двух параллельных жердей длиной 3–4 м, укрепленных при помощи сыромятных ремешков гвоздем поперек перекладин. Передние концы жердей крепко привязывались к бокам грузового или верхового седла, задние концы расходились на ширину 1,5–2 м и волочились по земле.

Среди части земледельцев получила распространение двухколесная арба кокандского типа, которую применяли в равнинных и предгорных районах. Она служила преимущественно для перевозки тяжестей, имела два колеса очень большого диаметра, надетых на толстую деревянную ось. На оси помещалась дощатая платформа – кузов, в передней части которого имелись оглобли, являющиеся продолжением продольных брусьев рамочной основы. Обод, ступицы, ось делались из прочного дерева карагача, а оглобли – из тополя *терек*. Все части арбы первоначально соединялись между собой без гвоздей и других железных креплений. Платформа притягивалась к оси ремнями. В конце XIX в. большинство арб уже имело металлические обручи на колесах, металлическую ось, все деревянные ее части скреплялись железными гвоздями.

Во второй половине XIX – начале XX в. под влиянием крестьян-переселенцев появляются повозки – телеги, брички и другие виды упряжного транспорта (*Брусина*, 2001). Самым распространенным видом экипажа являлась телега так называемого тюменского типа, небольшая по размерам и легкая по весу, с деревянным кузовом. Ходовую часть телеги представляли две пары колес. Обычно она предназначалась для быстрой поездки и перевозки малогабаритных грузов. Другим видом упряжного транспорта, получившим также большое распространение, была крупногабаритная четырехколесная телега – мажара, имевшая большой кузов с решетчатыми стенками из досок. На них перевозили солому, сено, снопы хлеба с поля, предметы домашнего обихода. Разновидностью крупногабаритной телеги были дроги, также заимствованные у русского населения. Отдельные богатые хозяйства стали приобретать крытые тарантасы, относящиеся к разряду легких экипажей.

В районах глубокого залегания снега использовались грузовые сани с полозьями, также заимствованные. На них перевозили воду, дрова, фураж для скота. В грузовые сани запрягали волов и лошадей, для запряжки волов использовалось ярмо.

Существовали приспособления, позволяющие людям переносить тяжести. Повсеместно взрослые носили на спине малолетних детей, техникой ношения *аркага кәтөрүү* владели как старики, так и подростки. Нередко человеку приходилось переносить какие-то вещи на короткие расстояния. При помощи коromptысла *апкеч* молодые девушки доставляли воду из колодцев и источников. Для сена, соломы применяли аркан и располагали тюк на спине.



Кочевка. Женщины с детьми на лошади. Перевал Гурумды. Кара-киргизы. Алайская долина. 1901 г.

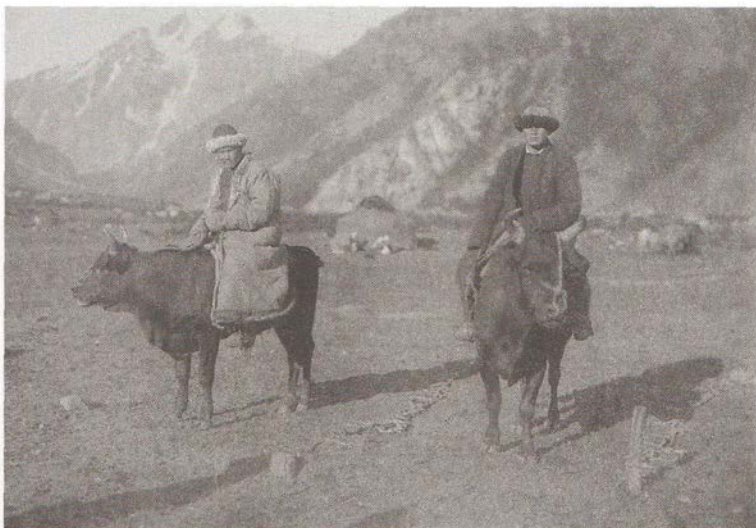
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–71



Девушка, готовая к перекочевке. Урочище Тегирменти. Долина р. Кембин. Пишпекский округ. Горное Семиречье. Кирг. Автоном. Республика. 1925 г.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4419–16

До второй половины XIX в. на большей части территории современного Кыргызстана основными путями передвижения служили вьючные тропы. В долинах они напоминали полевые грунтовые дороги, по которым могли пройти простые колесные телеги. Если тропа сужалась, то по ней мог с трудом проехать всадник на лошади или перевезти какой-то груз. О том, как порой трудно было проехать по таким тропам, можно судить из следующего описания: «Путь от караула до самой Алайской долины тянется в узком ущелье.



Киргизы на коровах. Урочище Курган-Тур. Кара-киргизы. Сырдарьинская обл. 1902 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 44–47

местами между двух каменных стен скал, сходящихся настолько близко, что двигаться приходится, как в щели. Обрывки голубого неба видны наверху» (Разгонов, 1910. С. 17).

Горные тропы обычно пролегали вдоль берегов рек, поднимались вверх и шли по крутым, зачастую скалистым склонам гор. Они тянулись и вдоль обширных высокогорных пастбищ, и межгорных долин, пересекая высокие горные перевалы. Вьючные тропы, проложенные самими скотоводами, были многочисленны и разнообразны. Они проходили по территории в различных направлениях, связывая сезонные пастбища с зимними стойбищами, долины с высокогорьями.

Помимо вьючных троп проходили кочевые пути, по которым совершались переходы на сезонные пастбища. Скотопрогоны служили для перегона скота на рынки среднеазиатских городов, а иногда – на рынки торгово-ремесленных центров Восточного Туркестана. Караванные пути, связавшие кыргызские районы с Восточным Туркестаном, соседними среднеазиатскими государствами, центрами европейских цивилизаций выполняли важную коммуникационную функцию.

Вьючные пути в ряде мест проходили через бурные горные реки. Для переправы сооружались мосты самого простейшего вида. На выбранных узких местах реки с одного берега на другой перебрасывались параллельно друг другу несколько деревьев. А затем пространство между ними застилалось дерном, брусьями. «Переправа с одного берега реки на другой производится по небольшим мостам, очень ловко перекинутым через речку, пользуясь большими камнями и прибрежными скалами» (Разгонов, 1910. С. 17).

После вхождения в состав России расширялись торговые связи, прокладывались новые дороги, началось строительство больших мостов на опорах. Такое инженерное сооружение можно было встретить на всех почтовых



Як, груженный топливом (арча). Киргизстан, Ошский округ, Алайская долина. Киргизы. Получено РЭМ от Центрального музея Киргизской АССР. 1930 г.

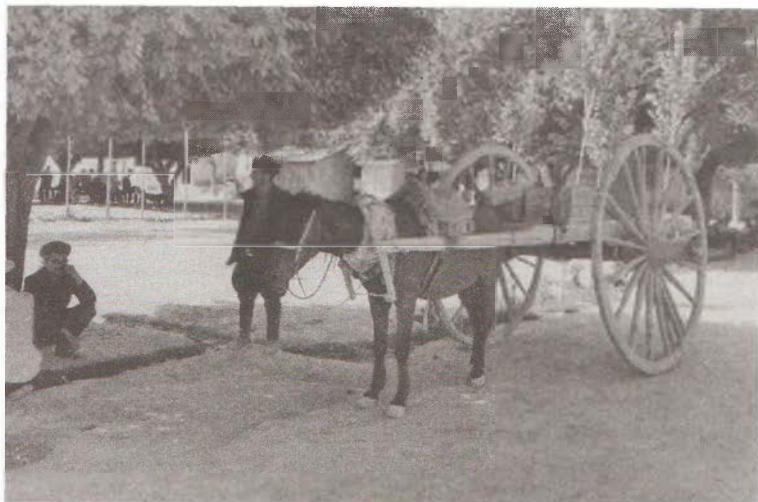
Российский этнографический музей. № 5152-10

и многих второстепенных трактах. Строительство и ремонт выполнялись за счет земского сбора подрядным способом, киргизское население принимало в них самое активное участие, широко использовались местные стройматериалы – в порядке мостовой натуральной повинности.

Там, где не было мостов, речки преодолевали вброд, переправлялись на простейших плотках – *сал*, сооруженных из веток, жердей, к которым крепились надутые воздухом цельные шкуры коз *кубулду*. Пловец захватывал левой рукой бурдюк, надутый воздухом или наполненный мелкой соломой, а правой греб. Помощник Пишпекского уездного начальника в 1898 г. писал: «...киргизы через Нарын переплывают на чаначах – бурдюках, привязывая себя к хвосту лошадей, а одежду вмещающую и увязывая в других чаначах» (*Айтмамбетов*, 1967. С. 212). Овец тоже переправляли через реку: их ловили, ставили их по две в ряд, арканом привязывали за шею плотно друг к другу и затаскивали животных в воду. Конец аркана с прикрепленными к нему овцами цепляли к хвосту лошади, и она тянула их по воде. Использовались и другие способы.

Во второй половине XIX в. местное население принимало самое активное участие в строительстве дорог для колесного транспорта. Киргизы быстро осваивали технику строительства, особенно инженерных подходов. Они работали вместе с саперными подразделениями и солдатами царской России. Прокладывали почтовые тракты, расширяли вьючные тропы. В письменных источниках не раз упоминается о их безупречной работе. Так, о строительстве одной колесной дороги, где были задействованы 60 человек саперной команды и 1 тыс. рабочих киргизов, в «Туркестанских ведомостях» сообщалось: «Производится дорога ими с поражающей быстротой и успехом. Достаточно сказать, что за 45 дней сделано от Оша до Талдыка 160 верст совершенно годной





Арба. Село Ала-Бука, Саруу, Ала-Букинский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Перевозка воды на арбе, впряженной в осла (эшек араба). Нарынская обл., Кара-Ой. 2005 г.

Фото Б. Петрика

колесной дороги, за исключением, конечно, самых труднейших мест, где пока еще приходится очищать взорванные камни» (*Айтмамбетов*, 1967. С. 46).

Проложенные тракты, связывающие города Андижан, Ош, Джалал-Абад, Узген, а также вьючно-колесная дорога, соединявшая Юг и Север края: Наманган – Кетмен-Төбө, Нарын играли важную экономическую роль (*Сатыбалдиев* и др., 1996. С. 5). В 1902–1903 гг. продолжена колесная дорога Нарын – Джалал-Абад, через урочище Тогуз Тороо и Кугартский перевал Ферганского хребта. Были построены и другие дороги.



Тарантас между г. Караколом и селом Преображенским. Начало XX в.  
Репродукция

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного  
агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Перевозка сена на арбе. Село Тоголок Молдо. Нарынская обл. 2005 г.  
Фото А. З. Жапарова

Кыргызы исправно выполняли обязанности почтарей и возчиков на трактах, заменяя, наряду с казаками и калмыками, казаков, которые раньше занимались этим делом. Они обслуживали и хозяйства почтовых станций, которые обозначали термином «бекет». До середины XIX в. местное население не знало специальных средств связи, сообщения устно передавались от айыла к айылу, от кочевья к кочевью – узун кулак; связь поддерживалась также благодаря гонцам – всадникам *чабарман*, считалось, что они выполняли ответственную миссию.



Доставка грузов к пароходу на пристани Рыбачье, у причала первый пароход «Прогресс Киргизстана». Конец 1920-х годов

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

Кыргызы познакомились с железнодорожным транспортом с момента построения узкоколейных линий для вывоза угля в другие районы Средней Азии в 1908–1911 гг. Эти пути связывали станцию Кызыл-Кия со станцией Скобелево и станцию Сулюкта со станцией Драгомирово. Попытки наладить водное сообщение предпринимались уже в последней четверти XIX в., а развитие водного транспорта относится к началу XX в.

Ныне страна имеет разветвленную транспортную систему. Наземные, воздушные, трубопроводные виды транспорта обеспечивают перевозки пассажиров и грузов как внутри Кыргызстана, так и за его границу. На озере Иссык-Куль развито водное сообщение, начиная от лодок и заканчивая сравнительно большими кораблями и баржами. Достигнуты огромные успехи в освоении сложных видов техники и современных транспортных средств.

Традиционные средства передвижения повсеместно продолжали применяться в течение XX в., несмотря на распространение моторизованных видов транспорта. Телеги продолжали бытовать не только в селах, но и в городах. А в колхозах и совхозах их использовали во время перекочевков, при доставке грубых и сочных кормов для общественного скота, для перевозки зерна, молока, строительных материалов и других грузов. В сельской местности существовало два основных вида повозок. Первый из них называли *ат араба* – в такую телегу, которая имела четыре колеса, впрягалась лошадь. Тягловой силой телеги *эшек араба* был осел. Она была одноосной. Ат араба в основном пользовалась в общественных хозяйствах, тогда как в личных подворьях преобладали телеги второго типа.

В первые трудные годы после распада СССР люди больше стали применять традиционные средства и навыки. Возрос спрос на телеги с пневматическими шинами на двух осях, которые часто заказывали мастерам. В годы

системного кризиса в начале 1990-х годов в силу недоступности механизированных средств такими бричками успешно пользовались во многих районах. Преимущественно их задействовали в летний и осенний периоды для доставки удобрений и семян, перевозки скошенного сена, убранных картофеля и других сельхозпродуктов. И ныне в выходные дни ранним утром можно видеть брички, направлявшиеся из Джеты Огузского района в город Каракол на рынок (Žaparov, 2010). В целях обеспечения безопасности при движении по шоссе дорогам в темное время на них устанавливаются отражатели луча света (катафоты). В селах часть населения продолжает традиции по использованию арб для перевозки грузов на небольшие расстояния. Во многих деревнях на этом народном транспорте возят фляги с водой, фураж для скота и другие грузы, для повозок не требуется затрат на топливо, как для автомобиля. Тем не менее удельный вес такого транспорта уменьшается.

Лошадей и верблюдов тоже продолжали использовать как вьючных животных в советское время вплоть до широкого распространения грузовых автомобилей и тракторов. В 1960-е годы фактически было уничтожено поголовье верблюдов, а народная практика перевозки грузов вьюком продолжалась на лошадях, ослах, хотя большие грузы стали возить уже на моторизованных транспортных средствах. В 2000-е годы в некоторых регионах намечилось возрождение верблюдоводства. В ходе полевых исследований, проведенных в 2001–2006 гг. на территории Ак-Талинского района Нарынской области, автором зафиксировано некоторое увеличение поголовья верблюдов, которых использовали пастухи для доставки груза на пересеченной и труднодоступной местности. Подобная картина наблюдалась и в восточной части Ат-Башинского района Нарынской области.

Кочевые пути, по которым проходили предки кыргызов, продолжают служить для сообщения с другими населенными пунктами, стойбищами при перекочевках. Ими пользуются охотники, забираясь на крутые скалы высокогорья. В наши дни часть туристов, интересующихся природой и традиционной культурой кыргызов, ездят на лошадях по высокогорным труднопроходимым тропам.

# ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

## СОЦИАЛЬНЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ



### ГЛАВА 5

#### СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

##### ОБЩИНА

Община, как один из основных традиционных институтов, играла ключевую роль в общественном устройстве кыргызов. Наряду с семьей и племенем она выступала в качестве базовой социальной структуры, на которой зиждилась вся система общественных отношений. Этот тип общности людей имел как социальную, так и экономическую функции, направленные на обеспечение производственного процесса для получения продуктов жизнеобеспечения и поддержание прочных человеческих связей. Немаловажное значение имело проявление преемственности культурных традиций, наиболее отчетливо выразившихся в рамках общины.

Кочевая община кыргызов состояла из отдельных семей, которые являлись основными хозяйственными и социальными ячейками. К их числу относятся и новообразованные домохозяйства, которые сформировались путем отделения женатых сыновей в самостоятельное хозяйство с соответствующими наделами (*энчи*) еще при жизни отца. Они имели и определенную автономию в ведении своего хозяйства, в соблюдении взаимных обязательств перед близкими родственниками и соседями, однако родительское влияние и роль «большого дома» были велики. В частности, это проявлялось в организации коллективного угощения, дарообмене в пределах общины.

Общину отличали сложный состав, иерархичность структуры, а также мобильность, обусловленная особенностью образа жизни подвижных скотоводов.

Кочевой айыл был основой общинной организации, являвшейся наиболее стабильной ячейкой. В ее состав входило в среднем 5–6 семей. «Аул обычно состоит из 5–15 кибиток, весьма редко и более» (Записки о поземельном устройстве... № 62. С. 191). Эта малая община, основанная на семейно-родственной группе, включала семью отца и семьи его выделившихся в отдельное хозяйство детей. В айыле могли быть родственники как по линии мужа, так и по линии жены. «Иногда подобные общины первого порядка, которые можно назвать нуклеарными кочевыми общинами, совпадают с семейно-родственными группами. Но это совсем не обязательно. Нередко они состоят не только из агнатов и их семей, но и из когнатов, свойственников и лиц, связанных лишь дальним родством и то не всегда» (Хазанов, 2002. С. 235). Тем не менее в малую общину входили преимущественно самые близкие родственники,



Семья Кокумбая Чинина с туземной борзой и ловчим беркутом. Село Кызыл, Пишпекский окр., Горное Семиречье. 1925 г.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4419-3

объединенные общими семейными интересами – совместным кочеванием, защитой стада от посягательств, выполнением общих хозяйственных задач.

Следующая, более расширенная, ступень кочевой общины образовывалась путем интеграции нескольких малых общин. Члены общины данного уровня в определенные сезоны совместно использовали пастбищные и водные ресурсы, осуществляли перекочевки. Между хозяйствами, входящими в подобное объединение, существовали тесные производственные, социальные и бытовые связи, широко практиковалась взаимная материальная и трудовая взаимопомощь (Хазанов, 2002. С. 235). Различные виды кооперации, взаимовыручка в таких объединениях проявлялась только при необходимости, в целом же она была значительно слабее, чем в малых общинах. При использовании сезонных пастбищ все члены общины второго порядка не могли всегда расселяться компактно в одном месте, а, напротив, занимали участки в некотором отдалении одно от другого, но в пределах данного пространства. Несколько кочевых групп, входящих в состав более расширенной общины, совместно пользовались пастбищами, реальную принадлежность которых не так просто было определить. Как правило, маршруты перекочевок нескольких подразделений перекрещивались, причем смежные участки считались их совместным владением (Плоских, 1972. С. 27–29).

Общины третьего уровня, в состав которых входило несколько кочевых общин второго порядка, занимали значительную территорию, а члены их были между собой в слабых и непостоянных связях. В условиях подвижного образа жизни такая община отличалась наибольшей дисперсностью и нестабильностью состава. Отмечалось немало случаев, когда общины более низкого таксономического уровня по разным причинам покидали ее, а другие включались в ее состав. Иногда группы семей переселялись на территорию других административных единиц по политическим и другим соображениям. В целом такая община *чоң айыл* (большая община) представляла собой аморфное образование с недостаточно прочными экономическими, социальными связями.

В общинах среднего уровня доминировали представители одного племени, считающие себя потомками «одного отца» («*түпкү атасы бир*»), тем не менее их этнический состав нередко был разнородным: включались и инородцы, и семьи, имевшие свое отдельное, неродственное с большинством членов происхождение (Джамгерчинов, 1959. С. 67; Ильясов, 1963. С. 345). С.М. Абрамзон не полностью соглашался с этим утверждением, он только допускал, что в «некоторых случаях в аил могли входить выходцы из другого (все же родственного) рода» (Абрамзон, 1971. С. 200). «Чужаки» здесь находили защиту, покровительство и пользовались всеми основными правами. Община являлась тем институтом, который был в состоянии более мягко и безболезненно, нежели племенные структуры, инкорпорировать представителей других родов в свой состав. Община у кыргызов в XIX в., как пишет В.М. Плоских, не представляла собой первобытной родоплеменной организации, а выступала как хозяйственная и административная единица (Плоских, 1972. С. 24).

Большие общины не отличались стабильным составом, их размеры то расширялись, то уменьшались, выпас скота был совместным или отдельным, перекочевки совершались большими или малыми группами. Легкость образования новых общин, значительная текучесть ее состава – своеобразная черта этой структуры. Ее разрастание неминуемо вело к сегментации отдельных частей, которые в свою очередь могли формировать новую общину. В силу особенностей скотоводческого хозяйства и мобильного образа жизни отдельная семья или группа легко могла покинуть свою общину и объединиться с другими на новом месте. Дробление кочевых общин выглядело естественным явлением и обуславливалось необходимостью соблюдения оптимальной нагрузки на пастбища.

Община находилась в ведении *айыл аксакалов* (глав общины) – представителей старшего поколения, занимавших высокое социальное положение, и обозначалась их именами. Аксакалы решали хозяйственные и социальные вопросы, управляли на основе лидерских качеств и реального личного авторитета. Они несли моральную ответственность за коллектив, устанавливали и развивали межобщинные контакты.

Богатые байские хозяйства могли образовать сравнительно немногочисленную общину, в которой использовался наемный труд. Состоятельные владельцы больших стад и табунов ограничивали количество совместно кочующих семей из-за необходимости обеспечивать скот подножным кормом. Они предпочитали обособленность, что позволяло свободно выпасать свои стада на более обширных участках.

Совместный труд, регулярные тесные социальные связи наиболее отчетливо выражались в пределах общин нижнего порядка. Скотоводческая община – это прежде всего трудовой коллектив: в условиях экстенсивного хозяйства, когда пастбища находились в общем пользовании, было удобно формировать достаточно многочисленные стада, объединяющие скот нескольких малых семей. Это способствовало разделению труда, оптимальной организации производства, разумному использованию пастбищ, обеспечивало определенную безопасность членов семьи и сохранность стада.

Члены общины совместно стригли овец, холостили животных, перегоняли скот для продажи на рынках, заготавливали топливо. При перекочевках со



Кыдыр (старик) с семьей перед своей кибиткой. Горное Семиречье, Киргизстан. Аксуйская вол. Каракольский уезд. Первая треть XX в.

Собиратель Б. Д. Гимер (с его негативов). Российский этнографический музей. № 4541–15

стадами на дальние маршруты, где нужно было преодолевать трудные участки (*ашуу* – перевал, *тоо суусу* – горные реки и т.д.), всегда требовалось больше людей, чем обычно. В подобных работах нужно было использовать сравнительно большое количество транспортных и вьючных животных, что также подталкивало скотоводов к кооперированию.

Решения, связанные с организацией и проведением многих видов хозяйственных работ, принимались в общине. При этом важно было опираться на богатый опыт, накопленный предшественниками и современниками, навыки, которые основывались на коллективных эмпирических знаниях. Естественно, здесь были востребованы рациональные советы народных знатоков.

Совместный труд был необходим при проведении весенне-полевых, осенних земледельческих работ. Вспашка полей, сев, жатва зерновых, обмолот урожая и другие виды работ требовали от людей приложения усилий большего числа людей. К тому же отдельные домохозяйства заимствовали тягловый скот у других членов коллектива. Для выполнения определенных видов работ (например, для сева) приглашались опытные люди.

Изготовление войлочных изделий и некоторых других предметов также невозможно было осуществить без коллективных усилий. Производство кошм *ала кийиз*, *өрө кийиз*, *шырдак* требовало участия не менее четырех–пяти женщин, которым должны были помогать дети. Женщины всегда откликались на призыв оказать помощь родне и соседям, поскольку и сами часто нуждались в услугах.



Обычно общины были неоднородны по социальному составу: туда входили и зажиточные скотоводы, и беднота. Часто последние примыкали к состоятельным сородичам, что позволяло им кочевать и обеспечивать свои семьи. В XIX – начале XX в. была распространена практика материальной поддержки экономически слабых членов общины. Богатые люди практиковали передачу скота для выпаса (*саан*) рядовым сородичам и одноайылцам. Состоятельные хозяйства могли также включать на определенное время в свои стада несколько голов скота малоимущих членов общин для совместного выпаса. Это не было жесткой эксплуатацией, основанной на классовых противоречиях, как об этом писалось в советскую эпоху. Часто в этом были заинтересованы сами обедневшие люди, чтобы на время взять лошадь для верховой езды или дойную корову для получения молока. В подобные отношения общинники с разным социальным положением и достатком могли выступать без всякого принуждения.

Скотоводы, не совершавшие дальние перекочевки на высокогорные альпийские пастбища и остававшиеся у подножия гор *жатакчы*, образовывали также временные общины. Они должны были периодически возвращаться на земледельческие участки, чтобы ухаживать за посевами. В словесном плане данные общины отличались однородностью, они распадались с наступлением холодного сезона года, поскольку зимнее время часто проводили в разных местах.

Стойбище кочевых общин обычно обозначалось термином «*айыл*», а близлежащие пастбища, где выпасались разнообразные виды скота, назывались «*өрүш*», «*жайыт*», эти земли были особо значимы: большинство выпасало скот и имело стойбища на тех же сезонных пастбищах. Жители одного айыла обычно объединяли свой скот в общую отару, табун или стадо, поочередный выпас скота назывался *кезек* или *кезуу*. Так выпасали свой скот в основном бедняцкие и середняцкие хозяйства.

Одной из особенностей кочевых общин специалисты считают «внутренний дуализм», где сочетались коллективная собственность на землю и частная собственность на скот. «В них (айыльные общины. – А.Ж.) входили частные собственники скота, объединенные прежде всего совместным использованием кочевьями и пастбищами. Производство и присвоение продуктов носили в айыльной общине индивидуальный характер, кочевание же и пользование пастбищами строились на общинном принципе» (Абрамзон, 1971. С. 201). Сезонные пастбища, как один из видов ключевых ресурсов, находились не во владении, а лишь в пользовании отдельных общин (Хазанов, 2002. С. 233). Реальными же собственниками этого природного ресурса выступали родоплеменные подразделения, на базе которых формировались многочисленные иерархически построенные общины. Земли, принадлежащие одному племени, разделялись между родовыми подразделениями и общинами (Талып Молдо, 1993. С. 527).

Специфика скотоводческого хозяйства не допускала превращения людей, занимающих высокое социальное и материальное положение, в крупных собственников земли (пастбищ). Вряд ли правильно утверждать, что «основу классового расслоения в киргизской пастбищно-кочевой общине составляло неравенство ее членов по отношению к земле, особенно к пастбищам – главному средству производства» (Нураков, 1975. С. 66). В этом утверждении

недооценивается значение скота. Обширные пастбища востребовались только тогда, когда имелись значительные стада животных. К тому же высокое положение человека поддерживалось соплеменниками, которые обеспечивали стабильность его власти.

Каждая община, занимавшая определенные пастбища, в случае необходимости (бескормицы, неблагоприятных климатических условий, вынужденной миграции и т.д.), могла кочевать в поисках подножного корма на территории соседних общин. Существовавшие формы землепользования и нормы обычного права допускали это, «такая перекочевка с места на место на территориях других общин, волостей, районов и уездов была возможна только при общинной форме землепользования. Частная же собственность и даже подворно-участковая форма землепользования исключали такую возможность» (Ильясов, 1963. С. 206).

Сотрудничество общинников имело значение и при проведении календарных праздников и ритуалов, обрядов жизненного цикла (рождение ребенка, обрезание, заключение брака, смерть и др.). Общинники оказывали материальную помощь в случае семейного события, приносили подарки, совместно участвовали в их подготовке и проведении, разделяя радость или горечь кого-либо из членов общины. Обязанностью взрослых было принимать гостей: обслуживать прибывших и их транспортных животных. От людей, приехавших издалека, общинники получали свежие новости, которые распространяли акыны-импровизаторы. Важнейшим элементом праздника или ритуала считалось устройство трапезы, которую готовили сообща. Соседи оказывали друг другу помощь практически такую же, как родственники. Такое близкое отношение нашло отражение в народной пословице, которая гласит: «*Алыскы туугандан жакынкы кошуна артык*» (Близкий сосед лучше, чем живущий далеко родственник).

В общине устраивались совместные игры детей, посиделки, развлечения отдельно для мужчин, женщин, различных возрастных групп. По случаю закалывания откормленного животного для заготовки мяса впрок (*согум*) члены айыла устраивали поочередное угощение. А после удачной охоты часть добычи уходила на подарки (*шыралга*), оставшуюся варили и угощали ей соседей.

Существовала патронажная система, которая наиболее ярко проявлялась в богатых коллективах. Состоятельные предводители распределяли продукты совокупного труда, наращивали сети социальных связей, обеспечивали правовую защиту своих подопечных. К главам общин обращались за советом и помощью, и они должны были находить выход из сложных ситуаций. Это способствовало развитию патерналистской психологии. Парадокс заключался в том, что, с одной стороны, любая самостоятельная семья, являющаяся отдельной экономической единицей, соблюдала общепринятые нормы обычного права и коллективные обязательства, а с другой – не всегда могла защитить свои частные интересы, несмотря на либеральность общины по сравнению с родоплеменными структурами. Объективно насущная необходимость кооперирования скотоводов и порождала общинное мышление.

Скотоводам было неудобно массово концентрироваться на ограниченном пространстве из-за специфики их экстенсивного хозяйства. В обычное мирное время размеры общины ограничивались количеством наличного скота разных видов и пастбищными ресурсами, в пределах которых можно было свободно

выпасать его, а также ландшафтом. Размер и состав кочевого коллектива колебался по сезонам: в зимнее время он был минимальным, а на высокогорных летних пастбищах, где выпасался скот летом, – максимальным. На узких лощинах, где размещались зимой кочевники, невозможно было располагаться большими группами, не было и необходимости интеграции малых общин в этот период. Скот выпасался на относительно большем радиусе от зимних стоянок. «Каждое урочище было занято одним или двумя небольшими родами, объединенными в один или два самостоятельных хозяйственных аула» (Ильясов, 1963. С. 207).

Структурно и численно кочевая община расширялась с наступлением тепла, когда погодные условия и появление свежего травяного покрова позволяли провести перекочевку на высокогорные альпийские пастбища. На летних стоянках несколько минимальных общин локализовались в одной местности с небольшим удалением друг от друга. Такое расселение и контакты между малыми общинами были продиктованы не только хозяйственными, но и духовными потребностями кочевников летом: организацией коллективной охоты, народных игр и развлечений, взаимных угощений (*улуш, шерине*).

При экстремальных обстоятельствах, особенно в нестабильные периоды войн и междоусобиц, кыргызы вынуждены были сосредоточиваться для коллективной защиты неприятельских нашествий. Происходило преобразование скотоводческих общин в военно-кочевые подразделения, выступавшие составной частью целого рода или объединения племен. В такие периоды селились, ставя юрты вдоль реки непрерывной цепью, на что обратил внимание В. В. Радлов. В условиях политической нестабильности и войны общины и роды разной величины не только оборонялись, но и кочевали вместе. Так, произошло объединение многочисленных айылов под руководством Уметаалы в период, когда шел процесс присоединения кыргызских территорий к России.

Во второй половине XIX – начале XX в. формы землепользования трансформировались. «Очевидно, под влиянием некоторого утеснения стали дробиться пастбищные угодья и закрепляться уже за более мелкими группами. Прямой захват целого ряда лучших зимовых пастбищ со стороны русских (с севера) и со стороны узбеков (с юга) также несомненно сказался на формах пользования землей, которая стала уже ценностью, тщательно оберегаемой как от новых пришельцев, так и от соседних кочевых групп» (Погорельский, Батраков, 1930. С. 91). Наметилась тенденция превращения пригодных к возделыванию призимовочных угодий в частную собственность. Одна община, которая объединяла несколько семей близких родственников и свойственников, на рубеже XIX–XX вв. стала административной единицей. Так, «Сарыбагышская волость Пишпекского уезда состояла из 135 айылов, во главе этих айылов стояли 135 айыльных аксакалов. Каждый айыл имел от 4 до 15 хозяйственных юрт. Мужчин насчитывалось 3905, женщин – 1980. Все 135 айылов составляли 16 административных центров. Тургеневская волость Пржевальского уезда состояла из 162 айылов, управляемых 162 аксакалами. Все 162 селения входили в состав административных айылов с населением 5963 мужчины и 4677 женщин» (Айтбаев, 1962. С. 118). Юрта главы общины, как правило, располагалась в центре, вокруг – юрты остальных членов общины.

Российская власть использовала традиционную социальную организацию кыргызов: административные айылы, во главе которых стояли *айыл*

*аксакалдары*, являлись низовой структурой управления и сбора налогов. Основная экономическая функция общины не потеряла своей актуальности в условиях установлении советской власти. В первой трети XX в. из хозяйственно-экономических соображений, для сохранности охраны пастбищ, защиты скота от нападения, грабежа, рационального сбыта скота на рынках хозяйства объединялись от 3 до 21 в одну группу, чаще всего – по 6 хозяйств, численность скота в них колебалась в пределах от 200 до 1500 голов (Сыдыков, 1992. С. 111, 112).

В годы перехода к оседлости структура кочевой общины оказала влияние на характер расселения и размеры поселений. Оседающий скотовод стремился учесть условия для выпаса скота в зимнее время года. Для строительства зимних помещений собирались небольшими группами в 5–10–15 хозяйств, а наиболее зажиточные хозяйства часто обособлялись от других. Поселения создавались на значительных расстояниях одно от другого. Малая плотность населения, рассосредоточенность строений, патронимический характер расселения, наличие в родовом составе «инородцев» являлись общей чертой кыргызских поселений в 20-е годы XX в., жители которых имели между собой тесные экономические, социальные связи, составляя общину оседающих скотоводов (Сахаров, 1934. С. 104).

В советское время общинные традиции продолжались в пределах сел и кварталов. Проживающие на одном участке семьи были интегрированы в соседско-территориальную общину, представляли собой единый коллектив. Близкие родственники стремились быть соседями. Рядом с ними могли поселиться представители других родов. Между жителями существовали хозяйственные, духовные и иные связи. Соседи формировали общую отару овец, которых выпасали по очереди. Такая практика продолжается и в наши дни.

Институт общины претерпевает немало изменений со времени распада Советского Союза. В первую очередь это связано с признанием государством разных форм собственности. Активные миграционные движения, процесс глобализации также оказывают на эти процессы существенное влияние. Былые прочные связи общинников становятся слабыми и эпизодическими из-за изменения социальных ценностей, нарастающей тенденции индивидуализации общества.

## СОЦИАЛЬНАЯ ИЕРАРХИЯ

Достоверные сведения о социальной структуре кыргызского народа имеются в разнообразных источниках второй половины XIX в. В советский период социальные отношения рассматривались с позиции теории классовой борьбы. Не отрицая социально-имущественную дифференциацию, следует отметить, что система общественных отношений функционировала на базе патриархально-родовых отношений. Различные страты общества можно сгруппировать по половозрастным, семейно-брачным, имущественным, социально-профессиональным, ранговым, культурно-символическим (религиозным), мифологическим признакам.

Любой человек, даже раб, находился внутри системы, которая отвергла только тех, кто вероломно нарушал общепринятые правила – такие люди

становились изгоями. Их было крайне мало, так как выход из системы означал неминуемую гибель. Это важнейший методологический принцип помогает правильно понять социальную структуру кыргызов. Формулы «*эл менен, журт менен бир бол*» (букв. быть вместе с народом), «*эл көргөн күндү көр*» (букв. испытать то, что испытывает народ), «*эл менен бийиксиң, элден чыксаң кийиксиң*» (букв. величие твое с народом, вне народа ты – дикий зверь) были основой идеологии, обеспечивающей внутриэтническое единство, сплоченность, нацеленность на коллективные действия.

*Половозрастная иерархия.* Людей одного возраста собирательно называли «*курбу-курдаштар*» (букв. ровесники), «*теңтуштар*» (букв. равные), «*достор*» – друзья.

Уделом женщин было ведение домашнего хозяйства, воспитание детей, подготовка девочек к замужеству, участие в межсемейной трудовой кооперации в рамках семейно-родственной группы. Мир женщины ограничивался собственной юртой, айылной общиной. Жизненный путь женщины имел несколько этапов: детство – *бала чак*, отрочество – *тестиер*, *кыз кези* или *секелек балагат*, помолвленный период – *кайындалган кези*, замужество – *эрге чыккан*, зрелый возраст – *катын*, *аял*, пожилой возраст – *байбиче*, возраст старухи – *кемпир*. До замужества девочка находилась на особом положении: была баловнем семьи, все лучшее и красивое доставалось ей, пользовалась всеобщим уважением и почитанием. Ее считали гостем дома – *кыз үйдөгү конок*. С ровесниками, в том числе с мальчиками, она могла свободно общаться, играть. Этот беззаботный период был очень коротким, положение коренным образом менялось со дня согласия отца выдать ее замуж. С этого момента дено и ночью возле нее находилась мать или кто-нибудь из снох, которые всячески оберегали ее целомудрие. Пространство ее действий резко сужалось, круг общения сокращался до ее подруг, главным занятием были шитье, вышивка, помощь матери в подготовке свадебного приданого. Замужество помолвленной означало исключение ее из рода отца. В замужестве жизнь женщины протекала в семье, в кругу семейно-родственной группы, однако не была затворнической. Невестка свободно общалась со своими сверстницами-женщинами, могла принимать участие в массовых общественных мероприятиях, в том числе выступать в соревнованиях верхом или в пешем виде. С переходом к зрелому возрасту ее статус менялся. Если женщина стала матерью многочисленных детей, бабушкой внуков, она пользовалась непререкаемым авторитетом не только в своей семье, но среди членов всей семейно-родственной группы. С ее мнением считались, следовали совету.

Мужчина считался продолжателем рода, наследником семейных традиций, от его действий зависели жизнь и безопасность семьи и рода. Мальчика воспитывали в суровых условиях. Его жизнь состояла из следующих этапов: младенчество – *бала чак*, детство – *тестиер*, отрочество – *балагат боз улан*, возмужалый возраст – *жигит*, зрелый возраст – *чоң киши*, пожилой возраст – *аксакал*, старик – *абышка*, *чал*. С раннего возраста мальчики приобщались к труду. Их воспитание было не только семейным делом, но и семейно-родственной группы. Жизнь мальчика протекала в кругу детей семейно-родственной группы, айылной общины. Детские игры и развлечения формировали чувство коллективизма, а также проявление лидерских качеств. Именно в играх просматривалась склонность ребенка к определенным видам

деятельности. С наступлением отрочества хозяйственных забот прибавлялось, повышалась ответственность за выполнение работ в скотоводстве, земледелии или охоте. Мальчик мог заночевать рядом со скотом, охраняя его от воров, нападения хищных зверей. Это возраст, когда дети объединялись в группы, подражая взрослым, играли в групповые игры. Имитировали конноспортивные игры взрослых (козлодрание, поднятие монеты с земли, скачки и т.д.). Мальчик мог быть наездником, участвуя в больших конных скачках. Происходило приобщение к устным рассказам стариков об истории, геройских поступках предков, к эпическим произведениям. Отец подростка начинал подбирать ему невесту.

В период возмужания сына его отец думал о предстоящей женитьбе, что являлось долгом отца, и сын не вправе противиться его выбору. Поскольку речь шла о будущем потомстве, родитель старался найти невестку равного социального статуса, не страдающую неизлечимыми болезнями, хозяйственную и самое главное – способную родить здоровых детей. Джигит принимал живое участие во всех общественных и семейных праздниках, играх, развлечениях. В хозяйственной жизни семьи он постепенно становится не только потребителем, но и добытчиком. Вместо отца выполняет мужские функции, даже мог принимать участие в советах семейной группы, выполнять поручения глав патронимии, рода. С момента отделения его от отцовской семьи человек выступает самостоятельным членом родственной группы, на него распространяются все решения, принятые на советах. Выходцы из знатных семей обязательно участвовали в делах на уровне рода и племени. Перешедший в категорию аксакала становился опытным советником, вершителем человеческих судеб, его слово подлежит безусловному выполнению. Авторитетного человека, хорошо знающего обычное право (*адат*), могли выбрать *бием* – судьей. На всех торжествах аксакал сидел на самом лучшем месте и получал почетные куски мяса. С переходом в возрастную категорию *абышка*, *чал* старик отходит от общественных дел и ограничивается формальным участием в них, все время находится в кругу родственников (Жапаров, 2005. С. 122–131).

*Социально-профессиональная структура.* У кыргызов отсутствовали закрытые сословные объединения, характерные для оседлого населения Туркестана, кроме так называемых избранников духов – носителей особых знаний и навыков религиозно-мистического плана, впрочем иногда такими людьми становились и пришельцы со стороны.

Не обязательно иметь богатых и именитых предков, чтобы завоевать авторитет среди соплеменников; главное – проявить энергию и умение, отвагу и храбрость. Люди, наделенные лучшими качествами, быстро превращались в народных любимцев, про них складывали легенды, предания, славу о них передавали соплеменникам. Открытость социальной системы для молодых энергичных людей и возможность их быстрого возвышения позволяла рекрутировать новых лидеров из народа. В то же время это привело к появлению в XVIII–XIX вв. социальной группы манапов, воспользовавшихся, по народным преданиям, доверчивостью соплеменников и искаживших обычай.

Главными критериями деления на те или иные социальные слои были экономическое состояние, родовитость, влияние, авторитет. Богатые, состоятельные люди именовались *баи*, а бедняки – *жарды* или *кедей*. С. М. Абрамзон считал, что в начале XX в. «Основную массу киргизского населения

составляли владельцы сравнительно небольших стад (*букара, чарба*). Во главе той или иной группы населения стояла феодально-родовая знать в лице биев и манаров» (Абрамзон, 1990. С. 167). Источники XIX в. выделяли две основные группы по происхождению: *ак сөөк* – белая кость и *кара сөөк* – черная кость. Белой костью считались принадлежавшие к известным и крупным родам, черной костью – мелкие роды, с неясным происхождением (Кыргыздар. 1991. С. 529). Статус первых был более высоким. Белая кость в социальном плане не была однородной, для нее характерно расслоение на богатых и бедных, те в свою очередь состояли из нескольких неравноправных групп.

Дореволюционный исследователь Б. Солтоноев отличал следующие социальные слои: *бай, манар, хан, бий, дыйкан, чарба, букара, кул и сот* (Кыргыздар. 1991. С. 591). Он приводил поговорку, которая содержит указание на соотношение различных страт в родовом подразделении: «*Баатыр алтоо, бай төртөө, кедей сегиз, бий жалгыз, кул тогуз*» (букв. богатырей – шесть, баев – четыре, бедняков – восемь, бий – единственный, рабов – девять. – А.К.). То есть самые многочисленные бедняки, затем рабы, за ними следуют баатыры, потом бай и бий» (Там же. С. 596, 597). Такая структура была характерна для второй половины XIX – начала XX в. В XVIII – первой половине XIX в. бедняки не составляли большинства, соотношение было примерно 2:8 в пользу состоятельных семей. Резкое увеличение доли бедных семей во второй половине XIX в. было обусловлено гнетом Кокандского ханства, а затем – политикой царской России, в результате которой социальные институты частично трансформировались. Негативные изменения нашли отражение в творчестве ряда народных певцов – акынов, указавших на наступление новой эпохи в жизни народа.

Мерилом богатства и главным эквивалентом в торгово-экономических отношениях выступал скот, соответственно состоятельность хозяйства определялась его количеством. *Баи* в зависимости от состава и численности стада, а также от образа жизни и личных качеств назывались: «1) *чоң бай* – большой бай или *март бай* – щедрый (богач, который не скарденничал и знался с властью имущими); 2) *сараң бай* или *колтукчу бай* – скупой бай (жил грязно, гостей избегал); 3) *сасык бай* или *кокуй бай* – вонючий бай, бай-скряга, бай-скарעד; 4) *жеке мерез бай* – нелюдимый бай (жил обособленно, кочевал только со своей семьей); 5) *уюткулуу* или *кордолуу бай* – наследственный, потомственный бай; 6) *ордолуу бай* – бай, близкий к ставке правителя» (КРС. 1985. С. 94). Б. Солтоноев классифицировал баев по четырем категориям. *Чоң баи* считались наследственными, потомственными богачами, отличались аристократическими манерами, жили в чистоте, одевались в дорогие одежды, хорошо питались; жена бая, другие домочадцы не выполняли грязную работу. На них трудились слуги, рабы, бедные и зависимые родственники, последних такие баи могли поддержать скотом. Остальные три группы баев составляли категорию состоятельных людей, которые вели замкнутый образ жизни, одевались скромно. Для них превыше всего было сохранение и увеличение поголовья своего скота, которым они ни с кем не делились (Кыргыздар. 1991. С. 598, 599), принципиальных различий в имущественном плане между ними не было, уважением народа они не пользовались. Представители именно этих групп эксплуатировали бедных сородичей под прикрытием родовой взаимопомощи.

В целом бай, особенно *чоң бай, уюткулуу бай, ордолуу бай*, владели от нескольких сот до нескольких тысяч голов скота, в том числе крупного. Они были носителями элитарной кочевой культуры, активными и деятельными участниками общественно-политических процессов, хранителями народных традиций. Обычаи и обряды жизненного цикла выполнялись в наиболее полном объеме именно в байских семьях.

Высокие ступени общественной иерархии занимали *бии*. Вероятно, первоначально бий управлял делами кочевого социума. Производными от слова «бий» является *бийлик* – власть, *бийле* – властвовать. Бии делились на айылные и родовые (племенные) (*Кожоналиев, 2000. С. 19–24*). С. М. Абрамзон считает, что бии были основным костяком феодально-родовой знати кыргызского общества в XVIII в. и в более раннее время, в их руках сосредоточивалось руководство общественной жизнью, в том числе суд – главнейшая функция управления в то время (*Абрамзон, 1990. С. 168*). Позднее, в первой половине XIX в., в связи с появлением и укреплением на социальном пространстве института манапства бии выполняли лишь судебские функции на основе норм обычного права *адата* (*Джамгерчинов, 1958. С. 98*). Однако судейство они стали делить с новой энергичной социальной группой – манапами.

Согласно историческим источникам, в конце XVIII – начале XIX в. у некоторых групп северных кыргызов появляются *манапы* – новая социальная прослойка людей, история происхождения которых дискуссионна. Одни историки считают, что манап – новое название старого термина бий и манапами становились, так же как и в старые времена, родоправители. Другие относят их к новой прослойке, выдвинувшейся в лидеры без поддержки родовых старейшин, т.е. узурпировавшей власть внутри рода. Как бы ни было, манап был типом руководителя рода или племени. Уже в XIX в. манапство представляло собой реальный институт власти, опиравшийся на родовую солидарность (*Джуманалиев, 2003*). Манапство более отчетливо проявлялось у племен *сарыбагыш, солто*, менее – у *саяков, бугу*, и совсем отсутствовало у кыргызов Юга. Согласно народным представлениям, существовало несколько категорий манапов: 1) *чоң манап* или *ага манап* – старший манап (ему подчинялись более мелкие манапы его рода, племени); 2) *жынжырлуу манап* – наследственный манап; 3) *чала манап* – второстепенный манап (зависимый от старшего манапа); 4) *чолок манап* – самый мелкий манап (из таких манапов обычно выбирались в царское время пятидесятники); 5) *букара манап* – родственник манапа, который все же стоял выше других людей, были среди них и совершенно разорившиеся, опустившиеся (КРС. 1985. С. 16). Манапы находились в одной социальной страте с баями. В отличие от последних, внутри манапской прослойки существовала иерархия: мелкие манапы зависели от старших. Старшие манапы имели в своем подчинении население *тутун* – до тысячи и более, владели огромными стадами, выполняли властные функции, в том числе судебные. Статус старших манапов передавался по наследству (*Абрамзон, 1990. С. 169, 170*). Самоуправство, граничащее с тиранством в отношении рядовых скотоводов и земледельцев было почти безграничным: «манапы обладали почти деспотической властью над своими поданными» (*Радлов, 1989. С. 353*).

*Баатыр*. Институт баатырства эволюционировал из военно-демократического строя. Главное назначение баатыра – обеспечение безопасности социума. С древнейших времен до начала XX в. баатыр был ключевой фигурой



в военных операциях, военачальником над группой бойцов. Из числа выдающихся, бесстрашных, дальновидных баатыров выросли основатели кочевых ханств, государств и империй. В истории кыргызского народа известна плеяда баатыров, которые в самые трудные моменты брали инициативу на себя, защищали народ от внешних угроз, сами организовывали нападения с целью захвата пленных, добычи скота, участвовали в военно-политических событиях.

В зависимости от деятельности баатыров, их удали, физической силы Б. Солтоноев выделяет шесть категорий баатыров: 1) *адамдын шери* (букв. лев в человеческом облике). Удадь этих баатыров не знала предела, они бесстрашно бросались даже в тысячную толпу, сражались днем и ночью, вновь и вновь вступая в сражение, и либо побеждали, либо погибали на поле брани, не считаясь с опасностью; 2) *кара көк* или *көк жал баатыр* (букв. упрямый баатыр), стойко переносил ранения. Переломленную руку он подвязывал к шее, ногу – в *торока* и продолжает бой. Протирая кровь с лица, вновь вступал в схватку. В случае жажды облизывал пот своего коня; 3) *илекор баатыр* – баатыр, который изнуряет противника своими военными хитростями. Он умел действовать в команде, ложно отступал, завлекал противника в засаду, отходя, внезапно поворачивался и вступал в бой. На поле боя не оставляет своих соратников. Такие баатыры пользовались большим уважением среди воинов; 4) *жеке баатыр*, отправляющийся на угон коней в одиночку; 5) *ээрчиме баатыр*, идущий в бой или на барымту, только глядя на других. В действительности он боялся прямого боя, но стыд перед товарищами закалял и превращал его в баатыра; 6) *онсуз баатыр* подражал другим богатырям, безрассудно бросался на врага и обычно попадал в плен (Кыргыздар. 1991. С. 597, 598; КРС. 1985. С. 90).

Все же сущностью института баатырства является физическое и тактическое умение вести боевые действия. Баатырами у кыргызов называли также людей, которые, помимо военного предводительства, были лидерами родов или племен (Атаке баатыр, Жайыл баатыр, Балбай баатыр, Жангарач баатыр и др.). Слово «*баатыр*» могли использовать в качестве обращения к мужчинам. Баатыры, отличившиеся во время войны, пользовались почетом и уважением общества. В мирное время занимались хозяйством в кругу семьи.

В период господства Кокандского ханства в социальной иерархии произошли некоторые изменения. Многие южнокыргызские правители родов и племен входили в правящую элиту ханства: Кубат бий, Акбото бий, Ажыбек датка, Алымбек датка, Курманджан датка и др. Кроме того, часть конного войска ханства состояла из кыргызских воинов, во главе которых были кыргызские военачальники. Предводителям кыргызских родов и племен хан присваивал титулы: *датка*, *бек* (глава бекства – территориально-административная единица ханства в Ферганской долине), *элуу башы*, *жуз башы*, *миң башы* (пятидесятник, сотник, тысячник – военачальники на основе десятичной системы). Титул *датка* присуждался многим видным представителям кыргызских племен, в том числе Кетмен-Тюбинской, Таласской долин. Главной целью раздачи титулов было стремление склонить кыргызскую кочевую элиту на свою сторону, создать опору ханства в кочевых районах с целью сбора налогов для ханской казны, выполнения повинностей, в том числе воинской и т.д. (Усенбаев, 1961. С. 135–154; 1980; Плоских, 1977; и др.). Однако кокандские

титулы не вытесняли традиционную кыргызскую титулатуру, не изменили социальную иерархию. Так, И. Ювачев писал об известном предводителе алайских кыргызов, видном сановнике Кокандского ханства Алымбеке и его супруге Курманджан, получавших от руки хана титулы «бек» и «датка»: «...хотя муж ее (Курманджан. – А.К.) получил звание бека от Худояр-хана, но эта ханская инвеститура была скорее условием приличия, чем действительным правом хана, так как алайские киргизы высоко чтити родовую “белую кость” своего бека и беспрекословно шли за ним, куда он их вел, даже без овящения их прав ханской властью» (Ювачев, 1907. С. 965).

Новацией было и появление у некоторых предводителей китайских чинов. Кыргызские племена, кочевавшие в Восточном Туркестане, вступали во взаимоотношения с китайскими властями, особенно после разгрома Джунгарского ханства в середине XVIII в., когда китайские войска оккупировали Восточный Туркестан. С целью склонить кыргызских лидеров на свою сторону им присуждали китайские административные чины, которые, впрочем, не имели для них особого значения.

Многочисленную социальную категорию составляли бедняки – *кедейлер* – рядовые кочевники и земледельцы. В период военных действий они были основой ханских армий, в мирное время кедейлер являлись опорой родоплеменной элиты. В XVIII – первой половине XIX в. в целом бедняки были экономически состоятельными, обеспечивали себя всем необходимым. На случай войны в их распоряжении были как минимум две боевые лошади и доспехи. «Все боеспособные мужчины рода должны были по первому зову манапа взяться за оружие, чтобы отразить нападение или совершить его» (Радлов, 1989. С. 353). Отказ или ссылка на отсутствие боевого коня означали неминуемую гибель. В каждой кыргызской юрте находилось боевое оружие: пика, топор, сабля и другое, готовое к применению для отражения внезапного нападения врага.

Во второй половине XIX в. бедняков становится все больше. Впервые появляется категория безлошадных семей, что означало начало серьезного социального кризиса. «Росло число бедняцких хозяйств, лишившихся своего скота, оказывавшихся в полной зависимости от манапов и баев и вынужденных обслуживать их хозяйства на условиях отработок» (Абрамзон, 1990. С. 170). Именно к этому периоду относится социальный термин «букара», означающий зависимое положение от биев, манапов.

Из бедняков при благоприятных обстоятельствах могли выдвинуться люди, которым удавалось разбогатеть – в результате удачных набегов – *барымта*, получения призов за победу на состязаниях, передачи скота богатыми сородичами за какие-либо заслуги. Состав бедняков-скотоводов и земледельцев различался, но общей чертой было то, что, входя в родовое подразделение, и те, и другие вели хозяйство вместе со своими богатыми сородичами: кочевали с ними или на условиях отработок, долевых начал обрабатывали их земли.

Б. Солтоноев приводит народную классификацию бедняков: 1) *томояк* или *орочу*; 2) *кара кашка кедей*; 3) *малай* или *жалчы*; 4) *жылкычы*; 5) *коңшу-колоңчу*; 6) *жакыр кедей*; 7) *аштыкчы*; 8) *койчу* (Кыргыздар. 1991. С. 599). Первая группа – нищие во всех отношениях. Они существовали за счет подачек за охрану байского имущества, особенно хлебных ям – *ороо*, отсюда их второе название «*орочу*». Вторая группа могла иметь одного исхудалого коня

или корову. Богатые семьи сторонились таких бедняков, поскольку те, помимо всего прочего, имели чванливый характер. Третью группу составляли наемные работники в богатых хозяйствах, они собирали дрова, подносили воду, выполняли домашнюю работу в байских семьях. Четвертая группа – табунщики, тоже наемные работники, их задача – охрана лошадей богатых семей на пастбищах. Это была исключительно мужская профессия, труд табунщиков был престижнее и почетнее других занятий бедняков. Из их числа набирались дружины для набегов при предводителях родов или племен, а также конное войско. Табунщиков обычно набирали из своих сородичей, так как выходцам из чужих родов не доверяли. Они выступали также наставниками богатых отпрысков, которых обучали секретам коневодства. Одним словом, табунничество было своеобразной школой мужского воспитания. Пятая группа всей семьей нанималась в байские хозяйства. Женщины доили коров, кобылиц, выполняли домашнюю работу; мужчины ухаживали за скотом. Дети таких семей помогали родителям. Шестая группа представляла собой полностью деградировавшую часть бедняков, у которых не было семьи, детей. Даже не пытаясь трудиться, они перебивались случайными подачками. Седьмая группа бедняков обрабатывала земли, принадлежавшие богатым хозяйствам, постоянно живя на зимовьях. Восьмую многочисленную группу составляли *койчу* – чабаны, которые ухаживали за мелким скотом баев, с разрешения последних они могли держать в общем стаде несколько собственных овец. Часть бедняков – *коңшу*, *койчу*, *жылкычы* кочевала вместе с байскими хозяйствами, другая – *аштыкчы*, *орочу* оставалась на зимовьях, ухаживая за байскими посевами, охраняя хлебные ямы, зимнее стойбище.

У кыргызов Юга, помимо описанных, существовала также категория издольщиков – *чайрикеров*, поденщиков – *мардикеров*, характерная для таджикского и узбекского населения Ферганской долины. В торговой сфере была прослойка людей *далдалчы*, *ортотчу*, занятых посредническими услугами: при совершении сделок, по сведению интересов продавца и покупателя.

Между стратами богатых и бедных находились середняки – *орто чарба*. «Середняки хотя и сводили концы с концами, но их уверенность в завтрашнем дне при всесии манапов и частых бескормицах была весьма относительной» (Абрамзон, 1990. С. 171). Они могли пополнить ряды богатых, а также оказаться среди бедных слоев населения.

В социальной структуре существовало и рабство *кулчулук*, носившее патриархальный характер. Рабами были военнопленные, а также преступники, за которых сородичи отказывались уплатить выкуп (Абрамзон, 1990. С. 171). Мужчина-раб назывался «*кул*», рабыня – «*куң*». Б. Солтоноев приводит восемь народных категорий: 1) *боору такыр кул* – потомственный раб; 2) *уйдө туума кул* или *тондуу кул* – раб, рожденный от людей, находящихся в рабстве; 3) *төшкө жатар кул* – раб, рожденный рабыней от любовника; 4) *жумшатылып келген кул* – раб, пришедший в составе приданого; 5) *калыңга келген кул*, *куң* – раб, рабыня, пришедшие в составе калыма; 6) *олжо кул* – раб-военнопленник; 7) *түпсүз* или *жетесиз кул* – раб, не помнящий своего происхождения; 8) *кесик кулак кул* – раб, купленный на невольничьих рынках (Кыргыздар. 1991. С. 600). В случае хорошего поведения, послушания и преданности рабы могли получить свободу, более того, обзаведясь семьей, потомством остаться в роду хозяина, тому имеется масса исторических свидетельств.

Таким образом, рабы становились родоначальниками новых подразделений в составе того или иного кыргызского племени. Такая практика существовала почти у всех тюрко-монгольских народов с древнейших времен до их оседания в первой четверти XX в. Рабы со временем инкорпорировались в структуру скотоводческого социума, а их потомки при благоприятном стечении обстоятельств могли составить знатные кланы.

Военно-полицейский институт в древнее время назывался «чоро» или «кырк чоро» – сорок витязей, в позднее – «жигиттер» – джигиты, «жасак» – порученцы, «аткаминер» – всадники (конец XIX – начало XX в.). Первоначально этот институт был основой военно-демократического строя, затем – личной гвардией ханов и предводителей племен. В условиях раздробленности джигиты выполняли разнообразные функции: от военной, для отражения внешней угрозы, до карательной, для беспрекословного подчинения соплеменников воле главы рода или племени. Последняя функция стала главной со второй половины XIX в., однако под давлением русской администрации число джигитов значительно сократилось. Каждый бий, бай, манап, датка имели в своем распоряжении небольшую группу джигитов – *жасоол*, которые, наводя страх перед рядовыми кочевниками, добивались исполнения воли начальников.

Среди лиц, связанных с религиозными и духовными практиками, выделяются последователи различных вероучений и культов. Европейские путешественники, побывавшие в кыргызских кочевьях в XIX в., отмечают поверхностное представление у кыргызов об исламе, чрезвычайно тонкую социальную прослойку мусульманского духовенства. Доисламским верованиям и обрядам следовали *бакшы*, *бубу бакшы* – шаманы, *жайчы* – заклинатель, якобы вызывающий изменение погоды, *куучу* – знахарь, якобы способный отгонять злых духов от роженицы, а в рамках ислама действовали: *молдо*, *эшен*, *калта*. Эти люди вели полноценную жизнь в обществе, их деятельность ограничивалась предоставлением религиозных, ритуальных, обрядовых услуг в необходимых случаях. Мусульманское духовенство находилось на стадии формирования, оно вело замкнутый образ жизни, занимаясь религиозными делами, в том числе обучением молодежи в медресе.

В общественной иерархии фундаментальное значение имел институт старшинства – *аксакал*, *жашы улуу*, *жолу улуу*, который следует понимать не только в геронтократическом смысле – по возрасту людей, но и как старшинство в зависимости от степени родства, свойства, статуса рода или племени, когда старшинством могли обладать и более молодые люди. Порядок старшинства проявлялся во всех без исключения аспектах поведенческой культуры, он подразумевает почтительное, уважительное отношение к старшим. Он строго соблюдался во время семейных и общественных трапез, в системе дарообмена, играл главенствующую роль во всех обрядах семейного и годового цикла. Институт старшинства распространялся на все ситуации и половозрастные группы населения, только наследование отцовского дома и имущества происходило по миноратному принципу – самому младшему из сыновей.

Таким образом, традиционная социальная структура имела в целом патриархально-родовой характер. Кыргызскому обществу было присуще свободное перемещение из одной социальной страты в другую как в горизонтальном, так и в вертикальном плане. Вчерашний бедняк или середняк мог превратиться

в состоятельного человека, и наоборот. Были развиты механизмы инкорпорации бесправных людей, которые не считались окончательно потерянными для общества, прежде всего это относится к институту рабства.

## СИСТЕМА ВЛАСТИ И ИНСТИТУТЫ УПРАВЛЕНИЯ

Кыргызский народ, согласно историческим источникам, с конца III – начала II в. до н.э. и до первой половины XIX в. прошел ряд этапов государственно-политического развития – от простейшей политической организации в форме «владения» до централизованной средневековой империи в IX–X вв. В Южной Сибири и в Восточном Туркестане вплоть до начала XVIII в. существовало несколько кыргызских княжеств и ханств, которые играли заметную роль в военно-политической истории Центральноазиатского региона. Эти образования существовали независимо одно от другого, имели разные политические ориентации.

Политическая раздробленность была характерна и для XVIII – первой половины XIX в. Племена объединялись только для отражения внешней агрессии, в другое время существовали автономно, со своей системой власти и управления. Каждое племя или группа племен вступали в международные отношения с соседними государствами или ханствами самостоятельно, соответственно международные обязательства распространялись исключительно на конкретное племя. Зная эту особенность, соседние государства и ханства пытались установить контакты с лидерами конкретных племен. Таким образом, отсутствовал единый центр власти и управления, кыргызские племена независимо друг от друга строили военно-политические, дипломатические, торговые отношения с Цинским Китаем, Кокандским, Бухарским ханствами, казахскими ханствами, зыбкими государственными образованиями Восточного Туркестана, позже – с Российской империей.

Для кыргызской системы управления не был характерен институт чингизидов, который существовал у казахов, кочевых узбеков, а также у народов, отпочковавшихся от Золотой Орды. В кыргызской политической практике легитимность власти преимущественно обладали так называемые природные ханы.

В XVIII – первой половине XIX в. южно-кыргызские племена входили в состав Кокандского ханства наряду с узбеками, таджиками, кыпчаками. Северо-кыргызские племена долгое время, вплоть до первой четверти XIX в., жили автономно, не входя в состав ни одного государства, только с 1825 по 1863 г. находились в номинальном подчинении Кокандскому ханству, при этом постоянно совершали выступления против него. А общее восстание южно-кыргызских племен в 1873–1876 гг. привело к глубокому кризису ханства, чем воспользовалась Российская империя, которая насильственно присоединила большую часть восставших племен.

В целом кыргызы, хотя и имели опыт государственного строительства, не преодолели систему родоплеменных отношений. Родоплеменная солидарность оставалась основой общественного строя, ведущей тенденцией политического развития, организации системы власти и управления вплоть до начала XX в., а ее рецидивы проявлялись и в советское время. В период постсоветского

развития эта система переживает возрождение, превращаясь в один из действительных компонентов политической культуры начала XXI в.

Несмотря на отсутствие централизованного государства, у кыргызов была собственная территория, общезнаковая идентичность и культурная общность. В XVIII – первой половине XIX в. система власти и институты управления основывались на родоплеменной организации и патриархальных отношениях. Кыргызы делились на племена *уруу* и рода *урук*, которые четко идентифицировали себя общим этнонимом «*кыргыз*». Имеются достоверные исторические свидетельства, что эта структура существовала в XV–XVI вв. (Материалы... 1973. С. 200–216). Она отражена в устных исторических генеалогических преданиях *санжыра*, которые у всех групп при некоторой вариативности в целом совпадали, нося канонический характер. Кыргызские племена и роды, в свою очередь, делились на многочисленные родовые подразделения. «Как и у других народов Средней Азии, это деление уже давно не соответствовало кровнородственной структуре первобытного общества». Их объединяла «общность территориально-хозяйственных и общественно-политических интересов» (Абрамзон, 1990. С. 192, 193).

Количество людей в племенах обычно считали по числу юрт. В последних исследованиях историка Д. Б. Сапаралиева численность кыргызского населения в середине XIX в. оценивается в 1 млн – 1 млн 200 тыс. человек. В разрезе племен он приводит следующие данные: племена *солто* и *сарыбагыши* состояли из 40 тыс. юрт, *бугу* – 15 тыс., *саяк* – 13 тыс., *черик* – 5–6 тыс. (Сапаралиев, 2002. С. 258), крупными племенами были также *адыгене* (около 17 тыс. юрт), *кушчу*, *саруу*, *чоң багыш*, *басыз*, *мундуз*, *монолдор*, *тейит* и др.

Количество родов, составлявших одно племя, различалось, один род насчитывал от нескольких сот до двух тысяч и более юрт. Наибольшим влиянием пользовались племена, имевшие многочисленные родовые подразделения. В худшем положении находились мелкие группы, а также роды, имевшие неясное происхождение *кирме уруулар*, *букара уруулар*. Они занимали самое низкое место в иерархии родоплеменных отношений, их могли поставить в качестве приза на больших тризнах или тоях, включить в состав приданого и т.д.

*Система власти* у всех групп кыргызов была схожей и не предполагала централизованного управления. Она ограничивалась племенным уровнем, во главе стояла родоплеменная знать, управление осуществлялось преимущественно на основе неписаных правил адата, отношения господства и подчинения строились на базе традиционных институтов. В конце XVIII – первой половине XIX в. в связи с включением приферганских, памиро-алайских, таласских кыргызов в орбиту государственной политики Кокандского, отчасти Бухарского ханств, начинает формироваться ханская номенклатура, появляется новая социально-политическая прослойка: *датка*, *бек* и другие – ими становились представители родовой верхушки, которые наряду с выполнением полномочий биев также осуществляли чиновничьи функции, возложенные ханской администрацией. У северных кыргызов появился новый слой *мананов*, не связанных с Кокандским ханством, но ставших влиятельной силой. Народ в их лице видел узурпаторов власти, тиранов, разрушителей общепринятых норм и правил кочевого социума.

Племенные институты власти состояли из предводителя, совета родоправителей, военной дружины. Во главе племени стоял верховный бий *чоң бий*.

Предводителем племени становились по наследству, должность передавалась от отца одному из способных детей, со временем биев чаще стали выбирать из числа выдающихся соплеменников. Бий выполнял военную, административную и судебную функции. Военная функция заключалась в организации племенного ополчения в случае войны, назначения военачальников различных подразделений, ведения переговоров о войне и мире, мобилизация ресурсов. Во всем этом бий опирался на институт баатыров. Административная функция включала распределение пастбищ между родами, установление порядка использования водных источников, решения спорных вопросов между родовыми подразделениями внутри племени, наказания злостных нарушителей правил поведения, созыв общеплеменного совещания. В выполнении административных функций бию помогали советники, реализация его указаний осуществлялась институтом *джигитов*. Одной из важных функций верховного главы племени была судебная. Он рассматривал гражданские и уголовные дела – те, по которым одна из сторон не была удовлетворена решением родового бия, или дела, имеющие особое значение. В отличие от единоличного судопроизводства на уровне рода, верховный бий рассматривал дела в присутствии не менее трех родовых биев своего племени.

При верховном бие мог быть совет *жыйын*, *топ* или *кеңеш*, который состоял из родовых биев. Он созывался в необходимых случаях, каждый участник имел право свободно выразить свое мнение. Совет мог работать в течение одного или нескольких дней, расходы по пребыванию членов совета брал на себя верховный бий. Решения, принятые на совете, подлежали неукоснительному выполнению, если возникали новые обстоятельства, то совет созывался вновь.

До вхождения в состав России существовал институт *курултай*. Он созывался редко и только для решения судьбоносных вопросов. Курултай мог созываться отдельным племенем самостоятельно или группой племен по предварительному согласию. Так, 1825 г. в местности Жыргалаң на р. Тюп (Иссык-Куль) был созван курултай бугинских кыргызов, где обсуждался вопрос о принятии российского подданства племенем бугу; 1842 г. в местности Кызыл-Саз на западном побережье оз. Иссык-Куль созывался курултай с участием нескольких крупных северо-кыргызских племен, где верховный манап племени сарыбагыш Ормон был провозглашен ханом (*Усенбаев, 1999*). На курултаях участвовали не только родовые бии, но и другие влиятельные в своем племени люди, баатыры. Состав участников межплеменного курултая отбирался лично главой племени. Верховный бий держал при себе постоянную вооруженную дружину *жигиттер* и личную охрану *жасоол*.

На следующем уровне была власть родового бия. Ему формально подчинялись айылные старейшины – аксакалы, которые в свою очередь были главами патронимических объединений – *бир атанын балдары* «дети одного отца». Родовой бий осуществлял административные и судебные функции. Первые включали определение дня перекочевки, порядок движения людей и скота, мобилизацию ресурсов и участие в общеплеменных мероприятиях. Ко вторым функциям относилось рассмотрение гражданских и уголовных дел, определение меры наказания, взыскание штрафов с провинившихся. Родовой бий опирался на старейшин патронимических объединений. Возле него могли находиться несколько джигитов, которые выполняли поручения. Власть родового

бия ограничивалась пределами своего рода, власть мог унаследовать один из его детей, но она могла перейти к другому авторитетному человеку внутри рода.

Реальной властью в рамках семейной группы обладали старейшины – *аксакалы*, которые замыкали вертикальную структуру управления в кыргызском обществе. Аксакалами называли не только седобородых людей в преклонном возрасте, но и тех, кто из-за отсутствия старших по возрасту вставал во главе патронимии – семейно-родственной группы *бир атанын балдары*. Эта группа представляла собой первичную структуру рода. Основной единицей группы была семья двух типов: большая патриархальная (в форме расширенной или неразделенной семьи) и малая индивидуальная (моногамная) семья. Семейно-родственные группы состояли из нескольких десятков семей *тутун*, члены которых находились в реальных кровнородственных отношениях, а назывались по имени общего предка, к которому восходили 4–5–7 колена. Каждый член группы прекрасно знал имена предков своей родственной линии, ответвлений внутри группы. Семейно-родственные группы были экзогамными, браки внутри них строго запрещались. Власть старейшины распространялась на всех членов семейно-родственной группы, соответственно – на членов конкретных семей. Старейшина в основном выполнял административно-хозяйственные, воспитательные функции. Иногда выступал в роли третейского судьи, когда к нему обращались за решением мелких споров, нарушений. Именно в мелких родовых подразделениях сохранялись «комплекс живых и активно действовавших явлений патриархально-родового быта» и «живой» формой родоплеменной организации, и своеобразным пережитком патриархальных семейных общин (Абрамзон, 1990. С. 193).

Такая вертикаль власти была характерна практически для всех кыргызов. При самостоятельности решения хозяйственно-бытовых проблем в рамках семейно-родственной группы существовали вопросы, которые разбирались на уровне рода или племени – прежде всего о начале цикла кочевания, занятии пастбищ, проведении больших торжеств, определении состава гостей, порядка угощения, размерах призов, предъявлении обвинений по убийству, организации барымты. В периоды обострения военно-политической ситуации родовые подразделения по приказу предводителя племени старались держаться близко друг к другу, чтобы кочевья образовывали цепочку вдоль реки, имея выгодные позиции для отражения внезапной атаки противника. А во время перекочевки в нестабильное время организовывали охрану кочевья. В этом отношении представляет интерес организация перекочевки племени бугу (иссык-кульских кыргызов), относящаяся к первой половине XIX в.

Предводители бугинцев Боронбай, Муратаалы созвали родоправителей, айылных старшин на общеплеменной совет, где обсуждались вопросы о назначении дня перекочевки племени, порядка движения, охране кочевья (территория кочевья бугинцев составляла Иссык-Кульскую котловину, горные пастбища, простирающиеся от Кулжи до Текеса). Известным баатырам поручили следующий порядок охраны кочевья: охрана северного побережья озера поручается Балбаю баатыру, южного побережья – Жанек баатыру, восточного – Омур (Өмүр) баатыру. Их задача – со своими воинами отразить внезапное нападение противника (Кыргыздар. 1991. С. 527). В назначенный день все



родовые подразделения, айылы в обязательном порядке должны были сниматься с места.

*Советы* были важными институтами управления племени, рода. Проводимые на уровне племени назывались *чоң жыйын*, *чоң топ*, т.е. большой совет. В них решения принимались на коллегиальной основе, каждый участник должен был высказаться, окончательное решение принадлежало верховному бию (манапу) племени. В теплое время советы проводили на воздухе, на возвышенном месте *дөбө* (или *дөбөгө чыгуу*, что означало советоваться). Как правило, начало и окончание совета сопровождалось угощением, для чего забивали крупный скот. Если совет проводился в рамках племени, без участия посторонних лиц, участники питались и жили за счет верховного бия (позже манапа). Когда на совет собирались представители нескольких племен, каждая группа обеспечивала себя сама, заранее отправляя к месту проведения собрания облуживающий персонал, который устанавливал несколько юрт, пригонял несколько голов скота. Безопасность лидеров племени и персонала обеспечивала вооруженная дружина.

Надплеменные собрания обычно проходили при строгом соблюдении «кочевого протокола». Вербальные и невербальные приемы общения имели глубокий смысл, каждое слово обдумывалось. Ход собрания, выступления лидеров, поведение участников собрания, всевозможные нюансы подробно обсуждались в кругу своего племени, вырабатывалась «стратегия» на последующие заседания. У каждого лидера были приближенные, которые отличались проницательностью, находчивостью, политическим чутьем, способные повернуть ход собрания в выгодном направлении. Такими способностями отличались в XIX в. Тилекмат, Шамен, Кыдыр, Кокотой (Көкөтөй) (Актан Тыныбек уулу. 1991. С. 19, 187) и другие – их слова, мудрые решения, обращения к участникам собраний, практическая деятельность составляют бесценное наследие потестарно-политической культуры кыргызов. В эпосах и фольклоре представлено множество персонажей, владевших искусством воздействия на личности или массы народа.

Важным элементом института управления в традиционном кыргызском обществе было оформление общепринятых решений *бутум*, *кесим*. В XVIII – первой половине XIX в. все решения закреплялись в устной форме, которая в зависимости от вопроса (военного, административного, судебного) и уровня принятия решения называлась *ант* (вар. ар. *касам* или *касам ичүү*) (клятва), *шерт* (обязательство), *жан берүү* (присяга), *кесим* (приговор суда по обычному праву), *убада* (обещание держать слово) и т.д.

*Клятвенные заверения* были важным элементом отношений на надплеменном уровне, они касались преимущественно военно-политических вопросов и действовали до достижения оговоренной цели. Договор, носивший надплеменной характер, скреплялся кровью, для чего забивали коня определенной масти, как правило, светло-сивого *ак боз ат*, окропляли сабли кровью забитого коня и при этом произносили формулу: «*Кимде ким ушул антты бузса көк кирип кызыл чыксын*» («Пусть тому, кто нарушит клятву, сабля войдет и выйдет красным»). Данная форма клятвы зафиксирована еще в Средние века, упоминание о ней имеется в труде М. Кашгари «Словарь тюркских наречий». Позже вместо сабли внутрь жертвенного животного просовывали правую руку со словами: «*Кимде ким антты бузса ушул малдай мууздалып*

калалы» («Кто нарушит клятву, тот будет зарезан как это животное»). Клятвотступничество *анттан таюу* считалось из ряда вон выходящим событием, хуже преступления; те роды или племена, лидеры которых нарушили ее, преследовались не одно поколение. Клялись именем синего неба *көк теңир*, землей и водой *жер-суу*, именами предков *ата-баба*, духов *арбак*, выдающихся личностей, родителями, детьми, материнским молоком *эне сүтү* и т.д., позже обет держали на Коране. Клятвенные формулы имели краткий, емкий, глубокомысленный характер, с четкой формулировкой санкций в случае ее нарушения одной из сторон.

Обещание между двумя людьми скрепляли обнажением сабли, разрезанием пополам палочки, кровопусканием из мизинца и другими ритуалами, которые завершались умиловительными жертвоприношениями.

*Судебное решение* на основе обычно-правовых норм называлось *кесим*. В 1920-х годах зафиксирован ритуал *чыбык кыркуу* (разрезать палочку) в знак окончания судебного вопроса о мести за убийство: «Берут палочку по приказанию старейшин, двое держат ее за концы. Вместе с палочкой держат двух-трехгодовалого бычка. Палки и отрезок хвоста бросают, а бычка берет тот, кто резал палку. Люди, принимавшие в этом участие, являются свидетелями конечного решения спора, который не может быть после этого снова поднят. Это древний обычай» (*Фиельструп*, 2002. С. 242). В случае, когда человека обвиняли в совершении преступления, которого он в действительности не совершал, проводили ритуал *жан берүү* (букв. «отдать душу»; перен.— «дать присягу»), для чего он, по решению суда, один поднимался на возвышенность и вслух произносил клятвенную формулу о своей невиновности. Специально назначенный судом человек должен был незаметно подойти к нему и услышать его клятву, чтобы убедиться в его искренности. Затем обвиняемый проводил обряд *уй (торпок) кескилейт* – резал корову или бычка на куски, а мясо раздавал людям. Иногда общество продолжало его подозревать даже после этого ритуала, тогда к нему относились с презрением, считали нежеланным гостем (*Фиельструп*, 2002. С. 243, 244).

Наряду с вербальной формой оформления решений, в международных отношениях практиковались письменные формы договоров, соглашений, обязательств. Эта традиция имеет глубокую историю, истоки которой уходят в древнекыргызский, древнетюркский периоды истории. В китайских исторических анналах сохранились письма китайских императоров к кыргызским каганам, относящимся к эпохе центральноазиатской кыргызской державы IX–X вв. Двенадцать таких писем стали достоянием современной исторической науки (Кыргыздар. 1998. С. 99–108; Проблемы политогенеза... 2003. С. 386–390). В период установления дипломатических контактов с Российской империей крупные северо-кыргызские племена в письменной форме обращались к русским царям с просьбой о принятии в подданство и брали на себя вполне конкретные обязательства. Эти прошения назывались «*шерт*», составлялись арабским письмом на кыргызском языке и удостоверялись подписью глав родов племени с проставлением отпечатков большого пальца и печати «*мөөр*» (*Сапаралиев*, 1995).

*Намыс*. Система управления в традиционном кыргызском обществе жила на принципах солидарности, взаимопомощи, взаимовыручки (патронимической, родовой, племенной), коллективной ответственности. В основе

системы лежала идея о чести рода, племени – *намыс*, за которую каждый должен отдавать всего себя. В советской историографии такую систему считали скрытой формой эксплуатации сородичей имущей частью населения, в действительности феномен *намыс* заслуживает иного определения. Честь, достоинство *намыс* служили знаменем в борьбе за авторитет рода или племени, за подобающее место в родоплеменных отношениях. По призыву лидера каждый взрослый, способный нести оружие, должен был выступить в полном снаряжении в поход. На массовых празднествах или тризнах соревнования проводились между родами и племенами, каждый участник вступал в состязание за честь рода. Любой член рода, независимо от социального или общественного положения, находился под защитой своих сородичей. Унижения, оскорбления, побои члена рода, семьи, родовых подразделений воспринимались как покушение на честь и достоинство всего рода или племени. Жалобы на подобные действия представителей чужих родов сразу становились предметами межплеменных или межродовых разбирательств. Лидер рода или племени требовал объяснений, возмещения морального вреда *айыном* (штрафом), который виновный род или племя собирало всем миром. За тяжкие преступления, пролитую кровь когда-то отвечали кровью *канга кан, олумгө олум* (кровь за кровь, смерть за смерть). В XVII – первой половине XIX в. кровную месть заменил *кун* (плата за убийство). *Кун* платили крупным скотом, могли отдать мелкую родовую группу неясного происхождения, девушку. Ответчиком выступал весь род или племя, в зависимости от масштаба конфликта. Самыми сложными считались ситуации, связанные с убийством родоправителей. Такие дела разрешались при посредничестве влиятельных родоправителей, не втянутых в конфликт. Институт посредничества *арачы, ортомчу, кепилдик* был одним из действенных механизмов мирного решения спорных вопросов в сфере межродовых, межплеменных отношений.

Власть племенного лидера не распространялась на представителя чужого племени, даже занимавшего низкое социальное положение. Любые попытки подчинения воспринимались как покушение на честь другого племени, т.е. система властных отношений ограничивалась рамками рода или племени. Родоплеменная солидарность имела жизненно важное значение и, по существу, гарантировала защиту, обеспечивала помощь, социальную поддержку бедствующим сородичам. Это было продиктовано заботой о сохранении благосостояния всего рода или племени, от которого зависел его авторитет и влияние в межплеменных отношениях.

*Социально-имущественная дифференциация* кыргызов углубилась в период кокандского владычества и после вхождения в состав Российской империи, с чем было связано усиление налогового гнета. Количество безлошадных, бескотных семей резко увеличивалось, социальная поддержка сородичей превратилась в открытую форму их эксплуатации, родовая солидарность стала утрачивать былое значение и приобретать искаженные формы. Родоплеменные институты власти и система управления подверглись сильной трансформации. У северокыргызских племен институт биев уступает новому институту власти – маналству; у южнокыргызских племен под влиянием Кокандского ханства (государства восточно-деспотического типа) начинает формироваться чиновничье-бюрократический аппарат управления.

*Манапство* сложилось на базе института бийства, и за короткий период превратилось в один из действенных институтов власти с элементами деспотизма. Манап опирался на особую группу людей *аткаминеров* (всадников), которые поддерживали и выдвигали его среди сородичей, выполняли его распоряжения, от его имени наказывали ослушников. Кроме того, манап мог держать группу молодых людей – *жигиттер* для выполнения карательных функций. Рядовые общинники боялись манапов, которые заставляли их делиться с ним своим скотом и другим имуществом. Манапам надо было отдавать часть туши скота, заколотого впрок *согум*. При проведении *тоя* – семейного пиршества, самая почетная часть конины – *уча* передавалась манапу, хотя это считалось нарушением традиционных норм, согласно которым *уча* подавалась родовым старшинам, айылным старейшинам, почетным гостям, непосредственно присутствующим на праздничных или поминальных трапезах.

*Российские реформы.* После вхождения в состав Туркестанского генерал-губернаторства были проведены реформы управления и судопроизводства в соответствии с российским законодательством. Административно территории делились на области, те – на уезды, далее – на волости, последние – на айылы. Управление областями и уездами имели полувоенный характер, они возглавлялись царскими офицерами, участковыми приставами. Волости и айылы находились в ведении волостных и старшин, которые избирались из числа местных баев и манапов под надзором царских чиновников, позже военные губернаторы областей были наделены правом по своему усмотрению предлагать кандидатуры на эти должности. Также выборными стали должности биев – судей, разбиравших дела по адату (обычному праву). Аксакалы, родовые бии и другие авторитетные люди участвовали в управлении на уровне местных сообществ, однако их авторитет и влияние заметно слабели.

Введение российской системы территориального деления и управления сопровождалось переселением больших групп населения для выравнивания численности в пределах административных границ аулов, волостей, уездов, что нанесло чувствительный удар по родоплеменным отношениям. Целые айылы, родовые подразделения воссоединялись с сородичами или переходили на новые территории, в результате чего произошло смешение населения. Бывшие мелкие, зависимые от сильных племен, роды получали самостоятельную административную территорию со своими органами управления. Это явление в народе получило название *куюлуш, кең куюлуш* (букв. «сливание, вливание») (Кыргыздар. 1991. С. 553). Сильные племена не могли смириться с тем, что бывшие слабые роды получали самостоятельность, и ожесточенно сопротивлялись нововведениям. Веками сложившаяся система господства и подчинения рушилась на глазах, бывшие «безродные» группы выходили из зависимого положения. Сильные роды и племена лишились тех, кто находился у них в услужении. Конфликты нередко носили вооруженный характер, однако русская администрация неуклонно подавляла силой противоборствующие стороны.

Царская администрация запретила межродовые конфликты, *барымту* (угон скота), что в целом благоприятно отразилось на развитии кыргызского общества. Представители традиционных институтов власти, несмотря на резкое урезание их полномочий, постепенно становились опорой российской власти на местах. Из их среды комплектовались органы управления на уровне

волостей и айылов. Способные юноши, выпускники русско-туземных школ из числа кыргызской молодежи, после получения соответствующего образования в уездных, областных учреждениях поступали на службу в органы колониальной администрации. Позже из их числа выросли видные государственные и общественные деятели страны.

## РОДОПЛЕМЕННАЯ СТРУКТУРА

Жизнь кыргыза вне тесной связи с кругом близких и дальних родственников была практически невозможна. Каждый человек стремился сохранить эти связи, укреплять их и восстанавливать, если они нарушались, при этом важную роль играли генеалогические сведения (Абрамзон, 1960. С. 7), причем родственные отношения могли быть как реальными, так и фиктивными.

Наличие многочисленных родов и племен не было препятствием для формирования единого самосознания кыргызов. Напротив, совсем незначительные различия в диалектах и говорах, повсеместное распространение почти идентичных элементов культуры, стереотипов поведения свидетельствуют об этнической общности народа. Яркий тому пример – бытование у всех кыргызов героического эпоса «Манас», сыгравшего огромную роль в консолидации этноса.

Родоплеменная структура кыргызского народа характеризуется сложной иерархией подразделений разных таксономических уровней (Аристов, 1896. Вып. 3–4; Абрамзон, 1951; Асанов, 2011; Жапаров, 2004).

Первые и сравнительно подробные сведения о родоплеменной структуре, состоящей из трех больших частей относятся к XVI в. Это правое крыло – *оң канат*, левое крыло – *сол канат*, внутренняя родоплеменная группа *ичкилик*. Кыргызы, живущие в Синьцзян-уйгурском автономном районе КНР, к левому крылу относили всю группу отуз уул, а к правому – всю группу ичкилик, тогда как под названием «*отуз уул*» большинство кыргызов объединяли оба крыла (Абрамзон, 1971. С. 26). Этнонимы «*булгачы*» и «*он уул*» подразумевали группу *ичкилик*. Сведения аналогичного характера встречаются в персоязычном сочинении XVI в. «Шажарат ал-атрак», в котором есть легенда о происхождении кыргызов и делении их на две ветви: кыргыз и отуз уул (Материалы по истории кыргызов. С. 36). В сочинении «Маджму ат-таварих» Сейф ад-Дина Ахсикенти, хронологически относящемся к этому же веку, описываются события о разделении кыргызов на *оң канат* и *сол канат*. Существует мнение о том, что «*оң*» и «*сол*» служат обозначением распределения родовых групп по отношению к сторонам света (Сыдыков, 1992. С. 85). Список родов и племен, приведенный в «Маджму ат-таварих», почти полностью подтверждается данными, собранными в XIX–XX вв., что позволяет говорить об устойчивости генеалогических преданий (Жолдошов, 1999. С. 55). А. М. Хазанов отмечал, что «сам принцип происхождения в кочевых обществах проявляется двояко: в генеалогиях (*genological descent*) и в представлениях об общности происхождения всех членов данного общества. ...Оба эти проявления не обязательно должны совпадать друг с другом» (Хазанов, 2002. С. 245).

Правое крыло охватывает ветви *тагай*, *адигине* и *мунгуш*. В состав первого из перечисленных входят племена *сары багыш*, *бугу*, *саяк*, *солто*, *тынымсейит*, *чекир саяк*, *жедигер*, *азык*, *черик*, *багыш*, *моңолдор*, *баарын*, *суу мурун*. Ветвь адигине охватывала племена: *жору*, *бөрү*, *баргы*, *кара багыш*, *сарттар*. Третья ветвь состояла из подразделений *жагалмай* и *кош тамга*, которые в свою очередь распались на ряд племен. Конгломерат племен, входящих в правое крыло, занимал северо-восточную половину территории современного Кыргызстана, к ним относятся и большинство кыргызов Китайской Народной Республики.

В состав левого крыла входят племена: *кушчу* (*кутчү*), *саруу*, *мундуз*, *жетиген*, *кытай*, *басыз*, *төбөй*, занимающие северо-западную часть территории Кыргызстана, а также *чоң багыш*. Родоплеменная группа *ичкилик* включала в свой состав племена *кыпчак*, *найман*, *тейит*, *кесек*, *жоо кесек*, *каңды*, *оргу*, *бостон*, *нойгут*, *төөлөс*, *ават*, иногда выделяли и группу *кыдырша* (Абрамзон, 1971. С. 26, 27).

По материалам, накопленным С. М. Абрамзоном, Р. Я. Винниковым и А. Сыдыковым (Абрамзон, 1960. С. 3–136; 137–181; Винников, 1957. С. 71–75; Сыдыков, 1992. С. 111–156) можно судить о расселении некоторых племен. В конце XIX – начале XX в. основной массив племени сарыбагыш населял восточную часть Чуйской долины, территории Чоң-Кемина и Кичи-Кемина, северную и западную части оз. Иссык-Куль, Кочкорскую долину, урочища в долинах рек Нарына и Ат-Башы.

Бугинцы занимали восточную, северо-восточную часть и значительную территорию южного побережья Иссык-Кульской котловины. Кочевья их простирались также в долине р. Текес, расположенной на территории КНР. Происхождение тынымсейитов почти во всех генеалогических преданиях связывается с племенем бугу. Они проживали к северу от р. Нарын до р. Он-Арча, расположенной на территории современной Нарынской области. Отдельные роды тынымсейитцев были расселены также в Прииссыккулье, главным образом в современном Жеты-Огузском районе.

Крупные группы саяков жили на юго-западном, северо-западном, западном побережьях оз. Иссык-Куль, некоторых урочищах в среднем течении р. Нарын, Джумгалской долине и на Суусамыре. Небольшие группы саяков были расселены в долине р. Чу. Представители этого племени компактно проживали также на территории Кетмен-Тюбинской долины, северо-восточной части Базар-Коргонского района.

Солтинцы издавна обитали в пределах центральной и западной частей Чуйской долины. Кочевья этого племени располагались также на прилегающих территориях хребта Кыргызского Ала-Тоо. Их представители обитали и на территории соседнего Аулиеатинского уезде Сырдарьинской области.

Племя чекир саяк населяло долины рек Джумгала и Суусамыра Центрально-Тянь-Шаня, ряд урочищ, расположенных в средней части р. Нарына. Небольшие их группы проживали в Чуйской долине и в западной части Иссык-Кульской котловины. Высокогорная Ат-Башинская долина стала местом обитания племени черик. Представители некоторых родов этого племени, составляющие многочисленную группу, проживали на территории Синьцзяна соседнего Китая, а представители племени жедигер – в нынешней Ошской области. В начале XX в. небольшая его группа была зарегистрирована в Пишпекском уезде.

Местами проживания азыков были многие пункты шести волостей Пржевальского и Пишпекского уездов, среди которых выделялась крупная группа, расселенная в Кочкорской долине.

Компактные группы племени багыш расселялись в долине р. Талас на севере края и в пределах Наманганского уезда Ферганской области на юге. Племя суу мурун, обитавшее в Чуйской долине, переселилось сюда из Аулиеатинского уезда Сырдарьинской области в середине XIX в. Баарынцы населяли несколько пунктов Таласской и Чуйской долин. Группы представителей этого племени жили также в Узгене и Аксы.

Жору, бөрү, кара багыш, сарттар, входящие в состав ветви адигине, в начале XX в. обитали в долине р. Гүлчө, в Ак-Бууринской, Кашгар-Кишлакской, Куршабской, Узгенской, Наукатской и ряде других волостей Ошского округа. Сарттар жили компактными группами также в Кетмен-Тюбинской долине.

Во втором десятилетии XX в. большая группа племени кушчу жила в урочищах, расположенных в верховьях р. Талас, западной части Пишпекского уезда. Основная часть племени саруу локализовалась компактными группами в Бешташской, Кенкольской, Уч-Курганской волостях Аулиеатинского уезда, в урочищах Аксы и Чаткал современной Джалал-Абадской области.

Большая часть выходцев племени мундуз проживала на территориях юга – Базар-Курган, Аксы, в пределах Пишпекского и Аулиеатинского уездов. Племя кытай преимущественно было расселено в урочищах, расположенных на северных отрогах хребта Таласский Ала-Тоо и в западной части р. Таласа. Небольшие их группы были отмечены в Пишпекском уезде. Жетигенцы были зарегистрированы на отдельных территориях всех трех уездов северной части страны.

Племена, входящие в структуру объединения ичкилик, в основном были сосредоточены на юге. Так, кыпчаки населяли группами северо-восточные части Баткена, Сузакский, Чоң-Алайский районы. Компактные группы найманов проживали на Чоң-Алае, в западной части юга и на некоторых других территориях. Тейиты и кесеки занимали территории Алайской долины, отдельные волости Ошского и Джалал-Абадского округов. Немалые группы их представителей проживали в Таджикистане, Узбекистане и Китае. Представители племени төөлөс проживали компактными группами в центральной части Ошского округа и на юго-востоке Прииссыкуля.

Некоторые группы были расселены дисперсно – вкраплениями среди других. Нередко сородичи, компактно проживающих на юге племен, могли встречаться и на северных территориях. В целом родоплеменной состав подавляющего большинства административно-территориальных единиц был гетерогенным.

На научной сессии по этногенезу кыргызов, состоявшейся во Фрунзе в 1956 г., С.М. Абрамзон выделил несколько рядов этнических групп, названия которых отражали важные этапы этнической истории народа, хронологически охватывающие промежуток длительного исторического времени с VI по XIX в. На основе этнографических данных в этническом составе кыргызов им выявлены три главных слагаемых различного происхождения: а) центрально-азиатские, б) ногайско-казахские и в) поздние западнотуркестанские элементы. Формирование их происходило на различных территориях и в различное время (Абрамзон, 1959. С. 36, 37).

В этническом составе кыргызов были представлены такие племена, как *күркүрөө, күрөң, калча, келдике, калмак, сарт-калмак, калмак-кыргыз, чала казак* и другие, в структурном плане не являвшиеся составными частями указанных выше трех ветвей. Исторические сведения и данные генеалогических преданий говорят о том, что они относятся к компонентам смешанного или инородного происхождения (Абрамзон, 1971. С. 26–28; 1960. С. 87–92; Алымбаева, 1966. С. 200–212).

Крупные племена, входящие в состав правого и левого крыльев, а также объединения ичкилик в свою очередь разветвлялись на многочисленные роды, величина которых определялась количеством домохозяйств (*түтүн*).

Подразделение уровня «дети одного отца» («*бир атанын балдары*»), являющееся низшим звеном родоплеменной организации, отличается прочностью, которая обеспечивалась кровнородственными связями и общностью экономических интересов. Его основу составляли семейно-родственные группы, С. М. Абрамзон назвал его «живой» формой родоплеменной организации кочевников (Абрамзон, 1951. С. 152). В пределах *бир атанын балдары* строго соблюдались патриархально-родовые нормы при решении хозяйственных, социальных, культурных вопросов, во главе стоял старейшина *аксакал* (Асанов, 2011. С. 197, 198). Для этого уровня характерны совместные производственная деятельность и кочевание, общность территорий. Однако необходимость коллективной организации производства в его рамках возникала не всегда, но даже при раздельном хозяйствовании внутренние связи оставались стабильными. Этому способствовала и пространственная близость, поскольку «дети одного отца» стремились расселяться на небольшом удалении друг от друга.

В следующую по иерархии общность «*урук*» входили близкородственные группы, объединенные на базе общего генеалогического древа. Этот таксономический уровень в свою очередь делился на три, связанные друг с другом ступени: «*берки ата*» – близкий предок, «*аркы ата*» – дальний предок, «*түпкү ата*» – самый дальний предок или родоначальник (Асанов, 2011а. С. 199). Каждый член *урука*, входящий в этот круг, обладал выраженным осознанием родовой принадлежности, что отражалось в общем самоназвании. Индивид был обязан защищать интересы рода и одновременно находил здесь более или менее надежное покровительство. Он нес определенную ответственность перед сородичами, участвовал в системах взаимопомощи и взаимной защите (Ильясов, 1963. С. 348).

Обычно *урук* концентрировался на части общеплеменной территории, в рамках которой совершал круглогодичный скотоводческий цикл, занимался земледелием. В условиях господства родоплеменных отношений род не только в бытовой, но и в политической жизни играл всеобъемлющую роль. Положение человека в обществе прямо зависело от степени знатности и численности его рода.

Племя (*уруу*) представляло собой еще более высокий уровень этнической и социальной общности, обладающей своей не совсем четко очерченной территорией, племенным самосознанием и самоназванием. На этом уровне экономические интересы выражались главным образом в совместной эксплуатации пастбищных ресурсов и защите скота от набегов других племен и соседних кочевых народов. В военно-политическом плане племя давало определенную



гарантию безопасности своим членам. Единство генеалогических связей на уровне этого звена проявлялось гораздо слабее, нежели в пределах мелких единиц родоплеменной структуры. В его состав входили разные по происхождению группы и объединялись на основе сочетаний генеалогических и территориальных принципов вне зависимости от кровнородственных связей. Генеалогический принцип был достаточно условным, так как состав племени носил гетерогенный характер. Тем не менее все группы, составляющие уруу, были объединены общей идеологией.

Иногда отдельный род или его часть покидали территорию своего племени и перекочевывали на территорию другого, входя в его состав. Мотивом такого отделения и ухода могли быть обиды из-за пренебрежительного отношения к какой-то части рода со стороны сородичей (*Талын Байболот уулу*, 1993. С. 516). Племена, принявшие новую группу, выделяли ей пастбища и предоставляли возможность устанавливать и расширять социальные связи, участвовать в общеплеменных мероприятиях.

Нередкими были случаи, когда выходец из одного рода усыновлял ребенка «чужого» происхождения, который становился после проведения соответствующих ритуалов полноправным членом как семьи, так и соответствующей родоплеменной структуры. «Вся процедура усыновления у киргизов говорит о том, что хотя она осуществлялась отдельной семьей, но означала одновременно и принятие в род, к которому принадлежала семья» (*Абрамзон*, 1948. С. 151). Усыновленный имел такие же права, как и родные дети, в том числе в вопросах наследования скота и имущества. Инкорпорированные члены выступали как представители этого рода, неся ответственность по выполнению взаимных прав и обязанностей. Их обычно называли «тондуу уул» (приемные дети), поскольку были приняты в семьи уже не младенцами, а подростками, происходящими из других генеалогических ветвей. Называя такие группы тондуу уул, общество санкционировало принятие их в племя (*Асанов*, 2011б. С. 24).

В более высоких по иерархии родоплеменных общностях кровнородственные, экономические, территориальные связи ослабевали. В племени главную роль играли уже политические интересы, племенная организация регулировала систему военно-потестарных отношений.

Между племенами бывали убоицы и вооруженные столкновения, набеги с целью угона скота. Когда же возникала серьезная угроза всему народу, разрозненные племена могли сконцентрировать совместные усилия по отражению неприятеля. Побудительным механизмом здесь среди прочих служило единое этническое самосознание народа. В условиях войны разные племена относительно легко могли преобразоваться в военную организацию. А в спокойные периоды они рассредоточивались, связи становились непрочными, каждое подразделение занималось своим делом.

Временами важная роль в общественно-политической жизни принадлежала военачальникам – баатырам. В частности, значимость Балбай баатыра в глазах людей была не ниже верховного манапа бугинцев Боронбая в периоды, когда нужно было обеспечивать безопасность сородичей, организовать набеги, вести войска для сражения с противниками (*Жапаров*, 2007. С. 88). В подобных ситуациях наиболее отчетливо проявлялись политические функции племени.

У отдельных племен могли существовать некоторые локальные различия в разговорной речи, обычаях и обрядах. Племена в основном были эндогамны, браки заключались внутри них.

Система управления была схожей у различных племен. Собственность на животных обозначалась общеплеменной тамгой – этот знак в определенной степени защищал скот от воров и грабителей, указывая на принадлежность к определенному роду и племени (Солтоноев, 1993. С. 152–154; Талып Байболот уулу, 1993. С. 532, 533). К примеру, тамга племени солто была в виде серпа луны и называлась *ай тамга*, тамга племени адигине напоминала букву «С», сарыбагышцы наносили лошадям тавро, напоминающее дикую ловчую птицу – *жагалмай тамга* (Каратаев, 2003. С. 70–127).

В борьбе с противниками использовался особый боевой клич (*ураан*): во время вступления в бой или в ходе наступления, а также в состязаниях всадников на пиках – *эр сайыш*. Каждый знал не только свою генеалогию, но и боевой клич, что имело значение в идентификации человека как представителя определенного рода и социального слоя. К примеру, Суранчы баатыр из племени багыш, отвечая на вопрос помощника уездного начальника, сказал: «Род мой жангороз, ураан мой сарыбагыш» (Асанов, 2011а. С. 205). Встречаются тамги, изображенные на камнях, вероятно, они обозначали принадлежность территории к определенному роду. Каждый род имел свое родовое кладбище, где хоронили умерших родственников – этот обычай соблюдался строго (Жапаров, 1999. С. 34). Родоплеменная структура прослеживалась при переходе на оседлость: часто селились патронимиями.

Группы, включающие множество племен, в XVI в. образовали дуальную этнополитическую организацию: правое крыло (*оң канат*) и левое крыло (*сол канат*). О разделении кыргызов на крылья и родоплеменные группы *ичкилик* упоминается в народных преданиях (Жолдошов, 2011. С. 253). «Подобная структура была присуща многим, генетически связанным с киргизами кочевым народам – сюнну, древним тюркам, древним уйгурам и огузам, древним монголам и ойратам. Истоки возникновения подобной дуальной племенной структуры у кочевников следует искать в дуально-экзогамной системе взаимоотношений двух родов, затем и фратрий, основанной на брачно-родственных отношениях. Стоит отметить, что киргизские племена, заселившие новые земли, остро нуждались в создании эффективной военно-административной системы, регламентирующей, в том числе и вопросы пользования кочевьями, территориями в целом. Это и предопределило те процессы, в результате которых киргизские племена оформили подкрепленную генеалогическими схемами дуальную родоплеменную структуру» (Абдуманов, 2007). Разделение на две части произошло вследствие увеличения численности населения и разрастания сегментарных структур. Об этом в китайском источнике «Си-юй-чжи» говорится так: «Постепенно население увеличилось, всем охоты не хватало, и по этой причине среди них поднялась борьба за землю... 220 с лишним лет тому назад они сообща вели мирные переговоры и разделили население на равные части. Выделили два подразделения, выбрали из богатых предводителей, каждому указали владения: земли, реки, горы разделились на две ветви – северную и южную, южная называлась То-го-со-холэ, северная называлась Кэ-эр-гэ-ци-сы. Каждая делилась внутри на ветви» (Супруненко, 1976).

Высшую ступень родоплеменной структуры следует рассматривать как форму политической и военной организации, необходимую при ведении военных действий. В целом родоплеменная организация кыргызов была многослойной, иерархически выстроенной социально-этнической структурой. Кровнородственные и экономические связи были наиболее прочными в нижних звеньях родоплеменной организации, а на более высоких уровнях объединение происходило на основе идеологической и политической общности. Несмотря на неоднородность по происхождению их членов, единство родов и племен базировалось на патрилинейных генеалогических связях, так как социальное родство имело не менее важное значение, чем родство реальное.

Родоплеменная структура кыргызов продолжала сохранять свое значение в течение всего советского периода, хотя ее рассматривали как пережиток прошлого. Параллельно с социальными нормами советского строя продолжали функционировать отношения на базе родоплеменных структур. По мнению Н. Э. Масанова, в условиях идеологизации групповых форм общественного сознания, имеющего место в условиях тоталитарного режима в эпоху СССР, как это парадоксально не звучит, родоплеменная организация получила новые импульсы в своем развитии (Масанов, 2007. С. 59). Родственные связи использовались в занятии руководящих должностей (Джунушалиев, Койчугев, Плоских, Джунушалиева, 1999. С. 88). А в конце 1980-х годов более открытый характер стали носить такие явления, как межродовое соперничество, клановая солидарность и т.д. (Жапаров, 1999. С. 40).

Инструментализация племенной идентичности нередко была выгодна отдельным кандидатам в ходе выборов в государственные органы власти в целях получения поддержки электората, в борьбе за экономические ресурсы и в некоторых других случаях в годы строительства нового независимого государства (Джусупбеков, 2009; Petric, 2011. P. 358–363; Gullette, 2007. P. 373–375; Zaparov. P. 335, 336). Игра на чувствах, связанных с родоплеменной принадлежностью продолжается и в наши дни, особенно в политической сфере. По инициативе идеологов родов проводились их курултай, где обсуждались вопросы солидарности, экономические и политические проблемы. Однако такое явление носит скорее спорадический характер и не получает поддержки среди широких слоев населения.

## ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ – САНЖЫРА

*Сущность санжыра.* Санжыра является устной летописью, в которой отражены генеалогические ветви отдельных родов, племен и народа в целом, а также исторические события минувших эпох. Являясь одним из важных идеологических институтов при отсутствии единого государственного управления, санжыра, наряду с обычным правом (*адат, нарк*), имели отношение к регулированию социальных взаимоотношений в обществе. По структуре и содержанию они охватывали все племена, роды и этнические группы, образовавшие современный кыргызский народ. Санжыра означало социально-политическую и идеологическую модель кочевого мира, объединившего разные родоплеменные сообщества в рамках дуальной

этнополитической организации. Простота данной модели заключалась в том, что она была доступна рядовому человеку, который мог определить свое место в обществе на основе генеалогии предков. Обычно в патриархальной семье требовалось знание генеалогии до седьмого колена, это было нормой. Знание генеалогии своих предков как ветви определенного рода или племени позволяло идентифицировать себя с той или иной группой *урук* и *уруу*. Генеалогические предания включали истории о деяниях ближайших предков, их подвигах и связанных с ними событиях, а также сведения о происхождении рода и племени.

Составление устных исторических рассказов о своих предках традиционно. Каждый взрослый человек имел необходимый минимум знаний о своих прадедах. О них рассказывали аксакалы в кругу близких родственников и соплеменников, отец – своим сыновьям, формируя у них первоначальное представление об историческом прошлом рода. Были знатоки санжыра *санжырачы*, они специально собирали генеалогические предания и многое знали. Обычно их отличали природный ум и хорошая память, в народе их называли «*куйма кулак*», т.е. памятливым. Такие люди, хотя не имели особого статуса, но пользовались уважением народа за глубокое знание истории, генеалогий и легендарных событий, касавшихся и ближайших, и дальних предков.

Генеалогические сведения знаток устно передавал другому человеку. Требовалось, чтобы люди, рассказывающие санжыра, не допускали искажений и отклонений, касавшиеся реальных родословных связей и исторических событий. Если предусмотренная традиционными канонами точность изложения не совсем соблюдалась, народ сам отстранял таких сказителей, не одобряя их рассказы. Поэтому знаток генеалогии придерживался только воспринятой от первоисточника достоверной версии санжыра. К рассказам об истории отдельных родов и племен подходили с большой осторожностью, так как осознавали, что возвеличивание одних родов или принижение других не может привести к консолидации всего народа. Таким образом, обеспечивалась объективность и устойчивость передаваемой информации, сохранность устного исторического знания. Именно наиболее объективный вариант санжыры принимался обществом и распространялся среди людей.

Все же бывало, что санжыра имели тенденциозный характер. Конфликты и разногласия между отдельными родами и племенами не всегда объективно интерпретировались. В таком случае санжырачы одного племени или рода мог в искаженном виде излагать какое-либо событие, связанное со взаимоотношениями между группами – на первый план выходил родовой интерес.

Охватывая все события легендарного и исторического характера, санжыра становились своего рода идеологией кочевого общества. Именно на них опирались и ориентировались родственные и этнические связи в иерархической структуре общества от патриархальных семей до племени. Санжыра обеспечивало родовую и племенную солидарность, на его основе в трудные времена народ объединялся. По обычному праву, человек, считавшийся членом данного рода, должен был носить все тяготы и лишения вместе с другими его членами. Так что генеалогия организовывала систему иерархического соподчинения различных уровней родственных общностей: патриархальная

семья «бир атанын балдары» находились в составе определенного рода «урук», а та, в свою очередь, в составе «уруу» или племени, которое входило в крупное родоплеменное объединение. В этом ракурсе история и генеалогия отдельных родов и племен переплетались, дополняя и создавая единую информационную базу в соответствии с требованиями традиционного общества.

*Источники и историография.* В источниках, вплоть до XVIII в., содержится мало информации о родоплеменной структуре или генеалогии тяньшаньских кыргызов. Правда, в некоторых персо-таджикоязычных сочинениях XV–XVI вв. вскользь упоминаются легендарные объединения племен: Отуз-уул и Кыргыз, Ак-уул («оң канат») и Куу-уул («сол канат») (Материалы по истории... 1973. С. 206, 207; РФ ИЯЛ НАН КР. Вып. 2. № 5179), и эти сведения согласуются с генеалогическими преданиями. В сочинении ферганского автора Сейф ад-Дина Ахсикенти изложены ранние генеалогические сведения о легендарном делении кыргызов на правое («оң канат») и на левое («сол канат») крыло. Данные аналогичного характера встречаются и в китайских источниках XVIII в. (*Супруненко*, 1976. С. 78).

Большое источниковедческое значение имеют труды русских путешественников и первопроходцев. Толмач И. А. Бардашев, работавший коллежским регистратором и переводчиком в Алатавском округе, в 1856 г. посетил кыргызские земли в составе первой русской военно-научной Иссык-Кульской экспедиции вместе с Ч. Ч. Валихановым. Небольшая статья И. А. Бардашева опубликована в Туркестанских ведомостях (*Бардашев*, 1870). Личный рукописный материал под названием «Сведения о дикокаменных киргизах, собранные Толмачом Бардашевым» хранятся в архиве (ЦГВИА РФ. Ф. ВУА. Оп. 1. Д. 18551). В этом материале есть ценные сведения о географическом расположении и границах проживания родов и племен кыргызов, их родоплеменной структуре и численности, а также о правителях – биях и манапах. Такие же данные, но более подробно изложены и в трудах Ч. Ч. Валиханова (*Валиханов*, 1986. С. 82–89). Работа названных авторов представляет большой научный интерес при сравнительном изучении санжыры с историческими данными.

Н. Ситняковский составил родоплеменную таблицу южных кыргызов на основе их деления на уезды и волости, а также мест кочевья отдельных родов и племен (*Ситняковский*, 1900. С. 99–110). За исключением сведений этого автора, не обнаружены какие-либо иные материалы по группе «ичкилик», не считая разработок Я. Р. Винникова, возглавлявшего Южнокиргизскую этнографическую экспедицию в 1953–1955 гг. (*Винников*, 1956. С. 136–169). С этого времени этнографические исследования в южном регионе страны по данной тематике не проводились.

Известные исследователи С. П. Толстов, Т. А. Жданко, Г. И. Карпов и другие пришли к единому мнению о существовании у тюркоязычных кочевников дуальной организации, в основе которой лежала двухфратриальная структура племени (*Толстов*, 1935; *Жданко*, 1960; *Карпов*, 1945). Данный вопрос был исследован С. М. Абрамзоном (*Абрамзон*, 1971. С. 200; *Абрамзон*, 1951), выявившим факт существования у кыргызов дуальной организации, состоящей из правого – «оң канат» и левого – «сол канат» крыла. Впоследствии эта тема детально проанализирована А. Мокеевым (*Мокеев*, 2010. С. 117–136). Как

убедительно пишет А. Сыдыков, «расщепление кыргызов на два крыла произошло действительно в отдаленные времена и имело значение лишь для той эпохи». Легенда об «отуз уул» и «он уул», наиболее распространенная среди кыргызов Ошского округа, объясняет происхождение этих названий не от собственных имен, а от общих названий, приобретенных двумя основными кыргызскими ветвями и связанных с генезисом всего народа (Абдыкерим Сыдыков – национальный лидер. 1982. С. 86).

В изучение этногенетических сведений кочевых племен внесли весомый вклад С. М. Абрамзон и Л. П. Потапов. Они обосновали историко-культурное и источниковедческое значение устных генеалогических преданий в изучении этнической и социальной организации тюркских народов. По их заключению, устные исторические и генеалогические сведения на самом деле и есть народное историческое знание, обозначенное ими термином «народная этногония». Ученые раскрыли роль народной этногонии в изучении этнической, социальной и хозяйственно-культурной жизни кочевников на примере тюркских народов (Абрамзон, Потапов, 1975. С. 28–41).

Кыргызские исследователи, получившие религиозное или светское образование, пытались самостоятельно изучать историю своего народа. Среди них – Осмоналы-молдо Сыдыков, издавший свой труд на основе санжыра в 1913–1914 гг. в г. Уфе. Историографическая позиция Осмоналы-молдо Сыдыкова не была предметом специального изучения историков, хотя имеются некоторые статьи, посвященные его биографии и изданным им книгам. В его работе есть интересные сведения о родоплеменной структуре правого крыла «оң канат» и роли манапов в начале XX в. (Сыдыков, 1990). Большое значение имеет работа безвинно репрессированного историка Белека Солтоноева «Кызыл кыргыз тарыхы» (История кыргызов), изданная только после обретения Кыргызстаном суверенитета. В начале своего труда историк отмечает, что сбор материалов и написание данной работы начался еще в 90-е годы XIX в. Несмотря на увлеченность автора трудами В. В. Бартольда и Н. А. Аристова, он смог получить новые оригинальные историко-этнографические сведения. Знание русского языка и знакомство с исторической литературой позволили ему сделать самостоятельные заключения по некоторым вопросам истории кыргызов (Солтоноев, 1993).

С. Аттокуров в своей работе рассматривает санжыра как летопись племен и указывает на связь исторического прошлого с генеалогической таблицей (Аттокуров, 1995). Фольклорист С. Закиров исследовал вопросы, связанные с происхождением кыргызов, этимологией этнонима, расселения народа и историческими событиями XVI–XIX вв. (Закиров, 1996). Этнонимия кыргызов в лингвистическом плане стала объектом исследования О. К. Каратаева (Каратаев, 1994). Источниковедческое значение санжыра в раскрытии проблем этносоциальной структуры кыргызов в XVI–XIX вв. и исторических связей было исследовано Т. И. Асановым (Асанов, 1999). Р. Жолдошов широко использовал данные санжыра в своих публикациях по проблемам этнической истории (Жолдошов, 1998. С. 123–133; Он же. 1998. С. 50–53). В своих работах исследовательница из Германии Г. Салк обращает внимание на морфологию, антропологическую и социальную природу санжыра, а также на их культурные истоки (Салк, 1996. С. 26–34).

*Санжыра и генеалогические связи.* Анализ показывает преемственность историко-генеалогических сведений санжыра. Устойчивый генеалогический след имеет легенда о Долон-бие и его потомках. В разных вариантах санжыра он выступает как прадед кыргызов правого («оң канат») и левого крыла («сол канат»). В различных версиях он является родоначальником всех основных ветвей («оң канат», «сол канат», «ичкилик») этнополитической структуры кыргызов.

Идеологический след санжыра прослеживается в формировании иерархической родоплеменной структуры на уровнях «бир атанын балдары», «урук, уруу». Как показывают санжыра, на уровне «уруу» племя являлось универсальной категорией, оно формировалось далеко не только на основе кровнородственных взаимоотношений. В состав «уруу» входили разные по происхождению группы и объединялись они по генеалогическо-территориальному принципу – под единой идеологией, без которой не было бы социально-экономического, территориально-демографического расширения и политического подъема данного объединения. Вошедшие в состав племени инородные группы или этнические компоненты, могли интегрироваться в его генеалогию. Есть немало примеров, когда из потомков приемных детей, т.е. «тондуу уул», имеющих по кровнородственному признаку чужеродное происхождение, образовывались целые племена. Такие группы, согласно родовым законам, считались полноправными членами общества, где они были интегрированы, а приемных детей приравнивали своим детям, что соответствовало генеалогическим нормам. Именно такая черта давала возможность племени собирать вокруг себя разнородные группы и занимать обширные территории. Об этом свидетельствует генеалогия колена Тагай, одна из крупных ветвей правого крыла. По генеалогическим преданиям, племена «саяк», «азык», «черик» усыновлены легендарным предком правого крыла Тагай-бием.

Встречались случаи, когда небольшая группа, представляющая определенный род, по различным обстоятельствам оказывалась в составе другого объединения, где ее воспринимали в качестве чужаков или рабов. Генеалогическая линия таких групп отрывалась от изначальной ветви и они постепенно сливались с новым племенем. Как свидетельствуют генеалогические данные, их нарекали новыми именами, которые навсегда закреплялись за ними, напоминая об их чужеродном происхождении. Инкорпорированные чужие группы фактически отрывались от племени, в рамках которого были раньше, и продолжали свою родословную уже в составе нового племени. Они уже считались подразделениями новой родоплеменной общности.

Родственная близость в санжыра определялась по генеалогическим принципам. Внутри рода сама генеалогия имела идеологическое значение. На основе её данных можно было четко проследить генеалогическую цепочку предков, сохранившихся в народной памяти. Несколько патриархальных семей объединялись по кровнородственному признаку и назывались «бир атанын балдары», т.е. «дети одного отца» – они считались потомками одного человека, который был их предком в четвертом или пятом колене.

Взаимоотношения членов общества во многом зависели от генеалогических критериев, основанных на знании родословной. Среди кочевников особо почиталось знание семи предков, юридически оформлявшее принадлежность

человека к какому-либо клану или роду: «*Ким жети атасын билбесе, эл безери*» (Тот, кто не знает своих семи предков, считается отступником) – гласит нравственный кодекс.

В семейном кругу почитание семи предков становилось духовной реликвией и обозначалось такими терминами, как «ата», «чоң ата», «баба», «буба», «кубаар», «жото», «жете». В памяти народа сохранились изречения и выражения, подтверждающие глубокую традиционность этого обычая. Например, «*Жетеге жетчүү кек*» – месть до седьмого колена, «*Кудай кылса кубаарыңдын акысы барбы*» – если Богом так определено, то имеет ли право твой кубаар, «*Кубаарыңдын куу чокусу*», дословно – «черт бы побрал высохшие макушки твоих предков» и т.д.

Генеалогические связи поддерживались именно в «урук» или в родовом кругу. Этому способствовали веками выработанные нормы брачных и родственных взаимоотношений, которые неукоснительно соблюдались всеми членами общины. «*Ал кезде жети атасын сурап кыз бермек расим болгон*» (Раньше было принято выдавать замуж, спрашивая о семи предках), – говорится в санжыра. Это означало, что вступление в брак внутри рода было запрещено, пока не пройдет семь поколений. Считалось, что этот запрет предупреждал нежелательные последствия близкородственных браков.

При этом в санжыра не скрывалось социальное происхождение отдельных инородческих групп, вошедших в состав племени, в том числе в качестве рабов. Хотя такие группы давно адаптировались в составе племени, их названия, напоминавшие о таком происхождении, оставались неизменными. В принципе, это не означало, что они должны занимать низкое социальное положение. В кочевом обществе не наблюдалось сильного вытеснения групп по этому признаку, наоборот, за счет вошедших в состав новых членов увеличивалась численность, а следовательно, и сила рода, племени. Санжыра лишь фиксировали и напоминали о происхождении.

*Отражение в санжыра истории и генеалогии народа.* Санжыра, как исторический источник, по структуре состоит из легендарного и нескольких исторических пластов. Легендарная часть охватывает в основном предания о сорока девушках, как основу древнего исторического предания. Рассказы об Угуз хане и Тюрк ата, а также имя знаменитого средневекового суфия Шейх-Мансура ал-Халаджа, вероятно, попали в санжыра под влиянием книжной культуры и деятельности мусульманских миссионеров. В числе легендарных предков последним упоминается в санжыра Шаа Мансур или Аналак (Аналхак). Среди легендарных предков особое место занимает Долон бий – родоначальник двух ветвей кыргызов. Согласно санжыра, из потомков его сыновей Ак уула и Куу уула происходит деление кыргызов на правое крыло (оң канат) и левое крыло (сол канат). Именно с этих событий начинается переход от легендарной к исторической части санжыра.

Историческая часть генеалогических преданий правого крыла обычно так же содержит имена легендарных предводителей. Судя по историческим рассказам, среди упоминаемых Тагай бий, возможно, был подлинным историческим лицом. Таковую версию впервые выдвинул историк Белек Солтоноев (Солтоноев, 1993. С. 81). Опираясь на некоторые сходные моменты в биографии двух деятелей, историк отождествлял Тагай бия с предводителем



Моголистанских кыргызов Мухаммед-кыргызом. Все следующие за Тагай бием генеалогические имена правого крыла являются действующими историческими лицами XVII–XVIII вв. Санжыра сообщают их имена в связи с событиями указанных эпох, когда кыргызы отстаивали свою независимость. Цикл исторических преданий о сопротивлении кыргызов нашествию джунгаров охватывает целый исторический период. Сравнительное изучение показывает, что запечатленные в санжыра события тех времен во многом совпадают с письменными источниками. Санжыра охватывают полную историческую хронику этих событий.

Сведения санжыра историко-легендарного характера имеют большое значение в изучении вопроса этногенеза кыргызского народа. На основе этих данных можно проследить образование этнополитической дуальной организации и формирование этнического состава кыргызов.

С. М. Абрамзон разделяет на три пласта кыргызские этнонимы, встречающиеся в санжыра. Ученый датирует первый пласт VI–XI вв. н.э. и к этому периоду относит этнонимы, которые связаны с кругом древнетюркских и ранне-средневековых племен. Это *төөлөс*, *мундуз*, *кыпчак*, *каңды*, *кушчу*, *арык*, *уйгур* (подрод в составе теит), *бугу*, *азык*, *солто*, *саяк*, *багыш*, *сары багыш*, *чоң багыш*, *жедигер*.

Происхождение следующего пласта кыргызских этнических групп относится к XII–XIV вв. По мнению ученого, данный период характеризуется двумя крупными историческими событиями: киданьским и монгольским вторжением на территорию обитания ряда тюркоязычных племен, в том числе вошедших несколько позднее в состав кыргызской народности. Это: *кытай*, *нойгут*, *коңурат*, *катаган*, *баарын*, *найман*, *керейит*, *меркит*, *кара кунас*, *ардай*.

Третий пласт относится к периоду XV–XVIII вв., в него входили в основном монгольские элементы: *баарын*, *балыкчы*, *барак*, *дуулат*, *керейит*, *кушчу* (*кутчу*), *моңолдор*, *нойгут*, *баргы*, *булгачы*, *черик*, которые когда-то вошли в состав основного ядра кыргызского народа, поэтому их названия закрепились в санжыре (Абрамзон, 1971. С. 24–70).

*Запись и сбор генеалогических преданий.* В середине XIX в. некоторые влиятельные манапы, осознав значение санжыра, начали записывать их содержание на бумаге. Однако их первые рукописные варианты не получили широкого распространения. Такие записи фактически были генеалогией определенного правителя, *манапа* или *бия*, и в редких случаях рода. Б. Солтоноев напоминает о недошедшей до нашего времени записи санжыра, сделанной по велению верховного манапа кара-кыргызов Ормон-ханом. Манап пригласил грамотного муллу из Намангана и поручил записать санжыра кыргызов правого и левого крыла. Лично видевший эту рукопись автор описывает, что по внешнему виду это был свиток около 2–2,5 м в длину и в две ладони по ширине (Солтоноев, 1993. С. 86). Примерно такой же вид имеет сохранившаяся генеалогия манапа Байгазы-баатыра и кокандских правителей (Шажарат насаб наме илатия // РФ ИЯЛ НАН КР. № 148). Таким образом, в конце XIX – начале XX в. инициативные люди из уст санжырачы записали на бумагу немало материалов. Грамотные санжырачы сами писали и распространяли его среди народа.

Начиная со второй половины 1920-х годов начинается целенаправленный сбор фольклорных и этнографических материалов. С образованием научных центров и Академии наук республики эта работа продолжалась. Именно в этот период был собран богатейший материал по устным санжыра. Эти материалы в основном охватывают генеалогические предания правого и левого крыла и являются основной источниковедческой базой в изучении санжыра. Рукописные варианты санжыра приобретены в разные годы Академией наук, иногда граждане сами приносили ценные списки на хранение. Значительный массив санжыра хранится ныне в рукописном фонде Института языка и литературы им. Ч. Т. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики. Это рукописи конца XIX – начала XX в., в основном 1920–1930-х годов. Наряду с Белеком Солтоноевым, машинописная копия работы которого хранится в двух экземплярах в рукописном фонде Национальной академии наук, сбором санжыра занимались Бала Айылчы (Бала Айылчынын санжырасы. 1994. С. 177), Насирдин Боомбаев (РФ ИЯЛ НАН КР. № 808), Умет Молдо (РФ ИЯЛ НАН КР. № 47), Мухаммед Али Кыпчаки (РФ ИЯЛ НАН КР. № 47) и другие исследователи. Рукописные материалы этих авторов, основанные на генеалогических сведениях, дают возможность сравнительного изучения разных вариантов санжыра, в том числе относительно взаимоотношений кыргызов с соседними народами.

*О санжыра в годы перестройки и суверенитета.* Гласность перестроечного периода открыла новые возможности в изучении и популяризации историко-культурного наследия. Именно в этот период распространение санжыра получило новый импульс. Начиная с районных и областных периодических изданий и заканчивая такими популярными журналами республики, как «Ала-Тоо», «Кыргызстан маданияты» и другими, стали публиковать санжыра, дав возможность ознакомиться с ними широкому кругу читателей. В 1990 г. в с. Шалба Иссык-Кульской долины впервые проводился конкурс сказителей санжыра. Потом такие мероприятия организовывались в областных масштабах. В 1990-е годы возрастающий интерес населения к генеалогическим преданиям удовлетворялся путем публикации соответствующих материалов на страницах периодической печати.

С 2000-х годов начали издавать книги по отдельным регионам, а также по родам и племенам на основе устных рассказов. Стало популярным публиковать книги о своих предках и о конкретных личностях, известных в народе, – таких как *баатыр*, *бий* или *манан*. Судя по вышедшим книгам, в последнее время в этом направлении ведется интенсивная работа по группе ичкилик (*Нурбек Туран*, 2012; *Нурбек Туран*, *Тейит*, 2013). В названной группе прежде не проводились целенаправленные работы по сбору материалов. Но об их достоверности трудно судить, поскольку традиция передачи генеалогических сведений в этой группе еще в начале XX в. начала терять свое значение. Об этом свидетельствует историк молдо Осмоналы Сыдыков, побывавший в южном регионе в 1910 г. Возможно, немалая часть информации тогда уже была утеряна и собиратели при составлении санжыра опирались только на имеющиеся отрывочные материалы, носителями которых являются наши современники.

В современном кыргызском обществе немало людей уделяют большое внимание восстановлению своей генеалогии. В этом заинтересованы

определенные части городской и сельской интеллигенции, спонсируемые чиновниками и бизнесменами. В издаваемых ими генеалогических сборниках значатся имена современных поколений, включая родившихся детей по мужской линии. Также в такие издания, обычно включают генеалогию и историю определенного рода и племени, их современное расселение, биографию знаменитых соплеменников, а также перечень историко-культурных объектов на местах компактного проживания. По нашим наблюдениям, такие «просветительские» мероприятия, несмотря на некоторую недостоверность предоставляемой информации, носят в основном познавательный характер.

Уже нет в живых многих сказителей, являвшихся носителями генеалогических преданий, в какой-то степени нарушилась преемственность между поколениями. Ныне наблюдается утеря традиции по распространению преданий санжыра в устной форме. Большинство современных знатоков санжыра стали рассказывать события прошлого и генеалогию предков, опираясь на сведения из книг и исторических источников.

## БРАК И СЕМЬЯ

## СЕМЬЯ И СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННЫЕ ГРУППЫ

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

Семья прошла последовательно несколько этапов, для каждого из которых были характерны соответствующие существующим общественным отношениям формы семьи, семейных отношений. На ранних этапах господствовала большая патриархальная семья, затем в период усиления социальной дифференциации общества на основе прогрессирующего имущественного расслоения появляется малая семья, которая становится ведущей тенденцией развития семьи. Однако в силу консервативности патриархально-родовых отношений большесемейные общины в различных формах и сочетаниях продолжали существовать в кыргызском обществе вплоть до XIX в.

Во второй половине XIX – начале XX в. основной формой семьи у кыргызов была малая индивидуальная семья, наряду с этой формой существовали неразделенные семьи, как переходные от больших патриархальных семейных общин к малым. Отец выделял женатых сыновей, ставил им отдельные юрты, из общесемейного хозяйства они получали определенную долю скота – *энчи*. Такой выдел осуществлялся в рамках обычного права – *адата*: «Обычай устанавливает определенные доли каждого сына в семейном хозяйстве при выделе; обычай запрещает отцу лишать своих сыновей наследства или отказывать в выделе, если для этого нет слишком веских оснований» (Кушнер, 1929. С. 69). Хотя семьи выделенных сыновей в одних случаях питались отдельно, в других больше полугода находились в отрыве от родительской семьи – в долинах, чтобы обрабатывать землю, они по-прежнему имели право на долю в общесемейной собственности. Разделенная на две части семья – скотоводческая и земледельческая – вновь соединялась осенью, а с наступлением весны опять разделялась. Такая форма неразделенной семьи была характерна и для тех групп скотоводов, у которых земледелие получило заметное развитие, в частности в Иссык-Кульской, Чуйской долинах. Размер неразделенных семей нередко доходил до нескольких десятков человек. У зажиточных кыргызов члены таких семей жили в нескольких юртах или домах стационарного типа. Их экономической основой была семейная собственность на скот, а у полукочевников – и на пахотную землю; имуществом управлял глава семьи, он же имел право полновластно распоряжаться скотом.

Присоединение к России, проникновение новых капиталистических отношений в натуральное хозяйство, рост частно-собственнических интересов каждой брачной пары, продолжающееся оседание кочевых хозяйств ускорили процесс распада больших неразделенных семей. Обычно после смерти отца, главы такой семьи, они распались. По обычаю минората, отцовский

дом и часть имущества переходили по наследству к младшему из сыновей, остальные брачные пары жили малыми индивидуальными семьями, составляя общий айыл. На первых порах распавшиеся семьи на некоторое время сохраняли и некоторую экономическую целостность. По мере разрастания малых семей, они из-за неудобства ведения общего хозяйства обособлялись окончательно.

*Типы семьи.* Преобладающим типом в конце XIX – начале XX в. была малая семья, которая состояла из прямых родственников – родителей и детей. Размер таких семей в различных районах проживания кыргызов варьировался. Так, в Пишпекском уезде в 1912–1913 гг. средний размер семьи был равен 5,6 человека обоего пола (Материалы... 1913. С. 284), в Наманганском уезде – 5,5 (Материалы... 1913. С. 90), в Андижанском – 5,9 (Материалы... 1913. С. 90), в Ошском, Скобелевском и Кокандском уездах – 5,9 человек (Материалы... 1915. С. 108), в Маргеланском Алае – 5,6 (*Покровский, Стогов*, 1914. С. 94). То есть средний размер семьи – 5,6 человека, но он сильно зависел от материальной обеспеченности, в зажиточных хозяйствах колебался от 10 до 20 и более человек. Такой размер был обусловлен, помимо наличия большого количества домашнего скота, еще и многоженством ее главы, более низкой смертностью детей, чем у бедняков.

Разновидностью была так называемая расширенная, или неразделенная, семья. В ней жили один или оба родителя мужа или кто-нибудь из близких родственников по мужской линии. Общей чертой семьи у многих других народов Средней Азии и Казахстана является то, что в семье дочери ее родители почти никогда не проживали, только в исключительно редких случаях. В связи с этим существует поговорка: *«Кыздын төрүнө отургуча, уулдун керегесине отур»* («чем сидеть на почетном месте у дочери, лучше сидеть на пороге у сына»). Редким явлением было и проживание брачной пары в доме родителей жены. В этом случае мужа презрительно называли *куч күйө* – примак.

В неразделенных семьях вместе с родителями и детьми жили представители старшего поколения, родители, братья главы семьи, внуки. Не исключалось также временное или постоянное проживание в ней родственников по мужской линии, племянников по линии матери главы семьи – *жээн* и т.д.

*Состав семьи.* Социальный состав семьи прямо зависел от хозяйственной специфики семьи и имел региональное различие. В XIX – начале XX в. кочевнические традиции, а равно скотоводческая направленность хозяйства, лучше сохранились в горных районах, преимущественно в центральной части



Бий и его жена. Урочище Куркурсу. Сырдарьинская обл. Начало XX в.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

Тянь-Шаня, Памиро-Алая. Для удовлетворения потребности в продуктах земледелия часть семьи или нанятые родственные семьи оставались на зимовках, где выращивали ячмень, просо и т.д. В долинных районах, в частности в приферганской, кыргызы постепенно оседали, переходили к земледельческому образу жизни. Это в свою очередь коренным образом меняло ментальность вчерашних кочевников вследствие постоянного этнокультурного взаимовлияния и взаимообогащения с оседлыми народами Ферганской долины. Основу жизнедеятельности таких семей составляло земледелие, кроме того, они приобщались к навыкам торговых отношений, предоставления посреднических, бытовых услуг, а также другим занятиям, характерным для оседлого населения. Среди них особо следует отметить появление, пусть и тонкой, прослойки деятелей религиозных общин на основе ислама.

С присоединением кыргызского края к России в социальном составе семей происходят изменения. Появляются семьи, глава и взрослые дети которых работали в промышленной, торговой, образовательной сферах, в колониальной администрации, однако эта прослойка была в зачаточном состоянии.

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

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

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

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

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

В управлении хозяйством главе семьи помогал старший или наиболее способный и грамотный из сыновей. Чаще всего это наблюдалось в неразделенных семьях и в семьях, ведущих комплексное занятие. Однако глава семьи – отец – пользовался непререкаемым авторитетом. Слово отца, его указания выполнялись беспрекословно.

*Статус женщины* во внутрисемейных отношениях менялся в зависимости от возраста, количества рожденных детей, авторитета среди родственных семей и т.д. Принципы патриархально-феодальной морали по отношению к замужней женщине сводятся к следующему: женщина должна подчиняться мужу, не вступать с ним в пререкания; она должна уважать и почитать всех родственников мужа, женщина обязана строго соблюдать нормы поведения в семье и кругу родственников; утром она должна вставать раньше всех и приступать к домашним делам, вечером ложиться поздно; меньше разговаривать, не вмешиваться в разговоры мужчин и т.д.

Вся жизнь женщины протекала дома, в кругу женщин семьи, семейно-родственной группы и айыльной общины. Она, кроме работы по дому, занималась также переработкой животноводческих продуктов, домашними промыслами, шитьем одежды и т.д. Помимо этого, была обязана помогать в тех или иных трудовых процессах родственным семьям. Н. И. Гродеков заметил: «...невестка принадлежит не лицу, а роду» (Гродеков, 1889. С. 12).

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

В целом изменения преобладающего типа семьи не привели к кардинальному изменению положения женщины в семье и обществе. По-прежнему женщина зависела от произвола мужа. Если состояние позволяло, то муж мог взять себе вторую жену. При этом он ставил каждой отдельную юрту и делил все имущество между обеими женами. Каждая жена вела хозяйство и присматривала за выделенной ей частью имущества. «Если киргиз брал третью жену, то тогда из выдела первых двух жен отделялась часть на уплату калыма за третью жену, а также производился передел имущества между тремя женами.



Женщина с детьми. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.

Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

То же проделывалось в случае взятия четвертой жены» (Кисляков, 1977. С. 41, 42). Это «требовалось для правильного ведения хозяйства и устранения ссор между женами, особенно в случае смерти» (Там же). В такой семье младшая женщина, помимо мужа, полностью подчинялась старшим женам. Самая старшая *байбиче* управляла всеми домашними работами, следила за поведением младших женщин.

*Взаимоотношения родителей и детей* также были пронизаны духом беспрекословного подчинения главе семьи и матери. Отец имел право свободно распоряжаться жизнью детей. Дети не должны были спорить с отцом, вступать в пререкания, шутить с ним и т.д. В неразделенных семьях эти отношения имели более сложный характер: отец и мать ребенка при своих родителях не должны были ласкать ребенка, брать на руки, открыто проявлять свои родительские чувства. В семьях, где было старшее поколение, собственных родителей дети называли «*аба*», «*байке*» – дядя, брат; «*эжсе*», «*жеңе*» – тетя, сестра, сноха. В малых индивидуальных семьях, хотя и сохранилось сдержанное отношение к детям, они все же иногда своих родителей называли «*ата*», «*эне*» или «*апа*» – отец, мать.

В семье и обществе дети строго соблюдали определенные традиционные нормы поведения. «Киргиз с детства воспитывается в повиновении старшим. Сын и все семейство его должны были вставать при входе отца в юрту и не могли сесть до тех пор, пока не сядет отец, даже при совершеннолетию детей» (Джумагулов, 1960. С. 21). Детей воспитывали в духе соблюдения всех законов и правил этикета кыргызского народа, в числе которых беспрекословное соблюдение института старшинства имело важное значение. В традиционной кыргызской семье существовали различные методы воспитания детей – вплоть до телесного наказания. Сын должен был (для девочек это было необязательно) знать наизусть имена всех предков до седьмого колена – *жети ата*, родословную своего рода. Статус родителей освящался нормами обычного права и шариата: «За побои и оскорбления родителей со стороны детей полагается телесное наказание и посрамление перед народом. За оскорбление отца (ложный донос на него и т.п.) выделенный сын платит ... аттон, т.е. лошадь и халат, должен заколоть животное и просить на коленях прощения. Его увещевают, говоря: “кто больше: ты или народ (юрт куппе, сен куппе) и, наконец, старшие и акакалы бьют его без счета, вплоть до раскаяния”» (Гродеков, 1889. С. 33). В крайнем случае отец отрывается от сына. Формы отречения: «...если ты будешь убит, я не потребую хуна (кун – выкуп. – А.К.) за тебя; если ты убьешь кого, я не плачу хуна вместо тебя» (Там же. С. 35).

Женатый сын, живущий с отцом, без его согласия не считал возможным предпринять что-либо самостоятельно. При частых ссорах с женатым сыном разгневанный отец выделял его с незначительным наделом или вовсе ничего не давал. При выделе в нормальных условиях «отец мог без спроса взять у сына на время или навсегда скотину и даже продать ее. Сын против этого не возражал, и никакой суд подобную жалобу сына на отца не рассматривал» (Кисляков, 1977. С. 44). Младшего сына, по обычаю минората, оставляли жить в доме родителей. Если он был женат, то наследовал отцовскую юрту, имущество и часть скота. При других обстоятельствах, после смерти отца право распоряжения хозяйством, обязанность женить младших братьев и выдать замуж сестер, переходили к старшему сыну. Он же представлял семью на совете





Портрет семьи. Кыргызстан (Киргизская АО). 1925 г.  
Собиратель П. С. Массажетов. Из коллекции МАЭ. № 4382–24

семейно-родственной группы. Однако старший сын не мог принять самостоятельное решение без согласия матери. Отцовская власть, правда, в несколько ослабленном виде, распространялась и на отделившихся сыновей.

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

*Обычаи избегания.* Одной из специфических сторон внутрисемейных отношений у кыргызов является существование этикета, именуемого в этнологической науке обычаем избегания *качуу*, *ызат кылуу*. Под избеганием понимается совокупность различных запретов, соблюдаемых супругами в отношении друг друга, своих детей и определенного круга родственников и свойственников. Жена и дома, и в обществе не называла мужа по имени, употребляла при обращении к мужу слово «байым» (мой господин – в состоятельных семьях) или называла его отцом их ребенка, произнося имя последнего (например: *Казыбектин атасы*, *Чынардын атасы*). Часто имена мужей женщины заменяли похожими или придумывали новые. Слова, входящие как составная часть имени мужа, женщины также не употребляли и заменяли сходными по смыслу (*Дыренкова*, 1927. С. 15). Муж, в свою очередь, обращался к ней «*кайнатамдын кызы*» (дочь тестя), *балдардын энеси* (мать моих детей) и т.д.

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

Обычай избегания и запретов между невесткой и свекром носил двусторонний характер. Свекор, в свою очередь, должен был соблюдать в присутствии невестки ряд запретов. Он не мог сидеть рядом с ней, они не могли ехать вместе в одной повозке: если свекор ехал в повозке, невестка должна была ехать верхом на лошади, не допускались ни смех, ни шутки между ними, как и между невесткой и старшими родственниками мужа (*Дыренкова, 1927. С. 19*). Невестка строго соблюдала запрет на произношение имен старших и младших родственников мужа – *тергөө*. Особенно строго запрещалось ей называть по имени свекра, старших братьев мужа и сестер как в их присутствии, так и в отсутствии. Невестка точно также не могла произносить названий предметов, созвучных с именем этой категории свойственников, а должна была заменять их иными словами. Всех других родственников, носящих одинаковые с ними имена, она не звала по имени, а заменяла имя словом «*ат тескери*» (букв. обратное имя). Она обычно называла свекра по его профессии или положению. Невестка не могла произносить имена даже умерших предков мужа (Там же. С. 19, 20).

В отношениях между невесткой и младшими родственниками мужа, кроме запрета произносить имя, никаких других запретов не было.

*Патронимии.* Малые и неразделенные семьи составляли особую группу, они сохраняли экономическую, идеологическую, родственную связь между собой и территориальное единство. Такие группы получили название «патронимий» (*Косвен, 1963. С. 91–205*), или семейно-родственных групп. У кыргызов такая группа носила название «*бир атанын балдары*» (вар. *тон, ража*) – «дети одного отца». Она составляла основу айыльной общины, играла большую роль как внутри айыла, так и в жизни отдельных семей (*Абрамзон, 1990. С. 194–211; Джумагулов, 1960. С. 18, 19*). Семейно-родственная группа у кыргызов всегда носила конкретное имя предка, например: Калча уулу, Токо уулу, Эсенкан балдары и т.п.

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

Все члены группы жили или, по крайней мере, старались жить, компактно. Характер расселения групп был разным: у одних юрты образовывали

большой круг или полукруг, у других протягивались цепочкой вдоль водного источника. Семейно-родственные группы имели более или менее стройную организационную структуру. Управление жизнью группы осуществлялось общим собранием – *жыйын, кеңеш*. В него входил глава каждой семьи, а при его отсутствии кто-нибудь из мужчин в семье. Во главе *кеңеша* всегда стоял самый старший по возрасту мужчина группы – аксакал. После его смерти автоматически старейшиной группы считался следующий по возрасту мужчина.

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

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

Роль семейно-родственной группы в жизни отдельных семей, входящих в нее, в традиционных социальных отношениях имела исключительно важное значение. Члены семьи всегда принимали живейшее участие в делах родственных семей. Некоторые входили в состав группы сватов и принимали участие в переговорах о женитьбе, вносили свою лепту при уплате калыма. После приезда невесты в айыл жениха каждая родственная семья совершала обряд посвящения домашнему очагу *отко киргизүү*, смысл которого состоял в том, что невестка знакомилась с членами родственных семей своего мужа. Кроме этого, в течение трех дней она должна была выполнять обряд *түндүк тартуу* – вставать раньше всех и открывать кошму с верхнего остова юрты родителей и семей, членов родственной группы. Члены каждой семьи принимали участие также в семейных обрядах по случаю рождения ребенка, наречения, укладывания в колыбель, в праздниках по поводу обрезания и других семейных событиях, происходивших у родственных семей. На эти торжества приходили с подарками, дарили скот и т.п.

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

Помимо обязательного личного участия членов семейно-родственной группы в этих мероприятиях, между семьями группы всегда соблюдался обычай материальной взаимопомощи *кошумча* по случаю свадьбы, устройства поминок по умершим, а также в несчастных случаях и при тяжелом

материальном положении родственной семьи. Помогали, как правило, обычно различными видами скота, предметами быта и хозяйства.

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

Таким образом, в традиционных социальных отношениях институт *бир атанын балдары* – семейно-родственная группа – был одним из форм кровнородственных отношений, имевших важное значение в функционировании семьи. По существу, несмотря на то что малая индивидуальная семья была ведущей формой семьи, полноценное ее существование прямо зависело от родственных семей. Она находилась под защитой и опекой группы родственных семей. Однако по мере разрастания количества семей, входящих в группу, и отдаления от общего предка внутрigrупповая сплоченность ослабевала. От нее отпочковывались новые семейно-родственные группы.

## БРАЧНЫЕ И ИМУЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

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

*Экзогамия и эндогамия.* Исследователи этнографии кыргызского народа Н. П. Дыренкова, С. М. Абрамзон, А. Джумагулов и другие установили нормы, бытовавшие в традиционных семейно-брачных отношениях в конце XIX – начале XX в. В целом признавая, что род кыргызов был экзогамным, они выявили распространенность «поколенной» экзогамии, когда по прошествии нескольких поколений отцов, как правило от четырех до семи, разрешались браки внутри рода (Дыренкова, 1927. С. 12; Абрамзон, 1990. С. 232; Джумагулов, 1960. С. 27, 28). Однако в более ранний период родовая экзогамия сохранялась строго, о чем свидетельствуют нормы обычного права, запрещающие браки ближе седьмого колена. Дореволюционный исследователь кыргызского быта Г. Загряжский указывал, что считалось неприличным вступать в брак людям, находившимся в степени родства от четвертого до седьмого колена. Брачная пара, находясь в таких степенях родства, хотя и не могла быть разведена, но подвергалась презрению своих родичей (Загряжский, 1876. С. 154–157). В XIX в. в результате ослабления патриархальных устоев в кыргызском обществе, укрепления малых моногамных семей и усиления тенденции имущественного расслоения браки ближе седьмого колена (в четвертом, пятом) встречались все чаще. Однако близкородственные по отцовской линии браки – между детьми двоюродных, троюродных

братьев категорически запрещались, предпочтение отдавалось женам из других родов или другого племени.

С. М. Абрамзон, говоря о нормах брака, пишет о возможности родственных браков по женской линии: «У киргизов были распространены кузенные браки. Браки с кузенами и кузинами по линии матери, в том числе браки между детьми сестер ... пользовались предпочтением, поощрялись. Как удалось установить, многим группам киргизов был свойствен перекрестно-кузенный, или кросс-кузенный брак. Он существовал в обоих разновидностях (брак с дочерью брата матери и брак с дочерью сестры отца), однако вторая была распространена значительно реже. Ортокузенные браки (с дочерью брата отца) встречались исключительно на юге Киргизии. По-видимому, они появились там под влиянием ислама с его шариатными установлениями» (Абрамзон, 1990. С. 232, 233). Браки с кузенами и кузинами заключались с целью укрепления свойственных отношений и назывались «сөөк куда» или «сөөк жаңыртуу» (букв. обновление свойственных отношений), браки между детьми сестер – *бөлө алуу*.

*Формы заключения брака.* Существовали различные формы заключения брака: сватовство своих, еще не родившихся детей *бел куда*, сватовство своих детей с колыбели *бешик куда*, перекрестный брак двух дочерей и двоих сыновей близких или отдаленных родственников – *кайчы куда*, пережитки ранних форм брака – левират *жеңе алуу* и сорорат *балдыз алуу*, брак с выплатой калыма *калың берип үйлөнүү*, и крайне редкий, осуждаемый обществом и обычным правом, брак с умыканием *кыз ала качуу*. Кроме этого, если два рода в течение нескольких поколений находились в постоянных брачных отношениях, то такие свойственники назывались «*өтмө катар сөөк*» или «*сөөк куда*». Самой распространенной формой брака был калымный брак, остальные формы зависели от конкретных жизненных обстоятельств.

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

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

В обоих случаях калым уплачивался, его выплата продолжалась в течение многих лет, до момента переезда новобрачной в дом мужа (Абрамзон, 1990. С. 238, 239).

По взаимной договоренности заключался и перекрестный брак – *кайчы куда*: две семьи обменивались дочерьми или сестрами. Обмен девушками происходил с целью уменьшения или сведения на нет материальных затрат на свадьбу и прежде всего – на выплату калыма (*Васильева, 1954. С. 194; Абрамзон, 1990. С. 244*).

Левиратный брак – женитьба на жене умершего старшего брата *жеңе алуу* или *жеңе катын*, встречался чаще, чем сороратный брак – женитьба на сестре умершей жены *балдыз алуу*.

*Линии родства.* Для обозначения различных категорий родственников кыргызы пользовались определенными терминами (*Абрамзон, 1990. С. 230; Исраилова-Харьехузен, 1999*). В системе родственных отношений строго различаются родство по отцовской линии и родство по материнской линии. Эти две линии родства не были равнозначными, безусловно, родство по отцовской линии являлось главным. Однако родственники со стороны матери *тайлар* пользовались особым почетом и уважением, целый ряд обрядов и обычаев жизненного цикла проходил при активном участии родственников матери.

Третья линия родственных связей – отношения, возникающие в результате брака – *куда сөөк*. *Куда сөөк* выступали также в форме отношений между группой дядьев – братьев матери – *таяке* или *тага* и группой племянников по женской линии – *жээн* (*Абрамзон, 1990. С. 231*).

*Калым.* Важное место в семейно-брачных отношениях занимал калым (правильнее – «калың») – выкуп за невестку. Размер калыма в богатых семьях имел разный характер и выплачивался в натуральном виде. Основным видом калыма был скот. Во второй половине XIX – начале XX в. в его состав начали включать зерно, в редких случаях платили деньгами, слитками серебра – *жамбы* (*Джумагулов, 1960. С. 36; Абрамзон, 1990. С. 235*). Количество скота, предназначенного для калыма, традиционно исчислялось девятками *тогуз*. Это число у кыргызов имело сакральное значение. В состав калыма не входил крупный и мелкий рогатый скот, особенно это было характерно для кыргызов иссык-кульско-нарынской зоны. У кыргызов Чуйской долины в конце XIX – начале XX в., наоборот, калым состоял из крупного рогатого скота (*Джумагулов, 1960. С. 35, 36*). Калым состоял из девяти голов двух или трех видов скота, как правило, в число девять входил только крупный скот (лошадь, верблюд), в более богатых семьях в калым могли включить только лошадей одной масти девяти видов – из разных возрастных групп. После выплаты всей части калыма, при выражении отцом невесты удовлетворения, назначали день свадьбы. Однако отец невесты мог выразить и недовольство калымом или качеством, предъявив претензию отцу жениха, которая в большинстве случаев принималась. При этом отец невесты мог назвать конкретное число голов скота или затребовать хорошего скакуна.

В семьях среднего достатка и бедняцких бремя калыма ложилось в основном на плечи самой семьи и членов семейно-родственной группы. Иногда в целях сохранения чести рода *намыс* уплатить калым могли помочь богатые сородичи. Сама свадебная церемония имела скромный характер, многие обряды свадебного цикла выполнялись скоротечно или вовсе не выполнялись. Бывали случаи, когда после свадьбы «новобрачные отправляются пешком» (*Гродеков, 1889. С. 84*). Величина калыма в бедных семьях различалась, но в любом случае он должен был содержать хотя бы одну голову скота, желательнее лошадь, и девять предметов (вещи, ткань).

В случае отказа от выдачи просватанной девушки после выплаты калыма, согласно обычному праву, отец девушки обязан был вернуть его в полном объеме. Кроме того, на него мог быть наложен штраф за нарушение брачного сговора – *эриш бузган айбы учун* в количестве 12 голов кобылиц и одного жеребца (РФ НАН КР. Инв. № 787. С. 55).

В конце XIX – начале XX в., в связи с углублением социальной дифференциации кыргызского общества, количество малообеспеченных семей увеличивалось. «Особенно тяжелым было положение батраков, наемных пастухов, безземельных и бескотных издольщиков. Некоторые из них так и умирали неженатыми, не успев скопить средства для уплаты калыма, многие были вынуждены откладывать брак на долгие годы» (Абрамзон, 1990. С. 236).

*Имущественные отношения.* Основными правовыми институтами, регулировавшими сферу имущественных отношений внутри семьи, были нормы обычного права (адат), позднее с укреплением позиции ислама – нормы шариата, а с присоединением к Российской империи – официальное законодательство последней. Однако адат, несмотря на изменения в политическом развитии Кыргызского края во второй половине XIX в., продолжал регулировать имущественные отношения внутри кыргызских семей. Спорные вопросы по поводу владения, пользования, отчуждения решались как на основе адата, так и по шариату. Тем не менее в вопросах имущественных отношений внутри семьи преимущественно использовались изустные нормы обычного права.

В традиционной кыргызской семье принято было считать, что все находящееся в общем семейном пользовании (жилище, предметы убранства, утварь, скот, орудия труда и т.п.), является собственностью главы семьи – мужчины. Понятие «собственность» в традиционном сознании кыргызов имело не правовое, а скорее культурное значение. Для обозначения этого состояния правомерно слово «ээси» – хозяин, владелец. Глава семьи, мужчина, в действительности был не только владельцем, подлинным хозяином всего семейного имущества, он распоряжался и жизнью членов семьи. Без его согласия ни одна вещь не отчуждалась из его владения, никто не имел права распоряжаться скотом, даже при его отсутствии. Даже те предметы быта, которые были созданы трудом и потом других членов семьи (предметы прикладного искусства, ремесленничества и т.д.) являлись собственностью главы семьи. Жена или другие члены семьи не имели ни малейшего права свободно распоряжаться ими. Однако у кыргызов присутствовало понятие личной собственности. Каждый член семьи имел в своем распоряжении вещи



Киргизка и киргиз-старик с детьми. Сырдарьинская обл. Кара-киргызы. 1902 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 44–35

личного пользования: одежду, предметы туалета, украшения, наборные пояса, оружие и т.п.

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

*Выделение сыновей.* Характер имущественных отношений в кыргызских семьях ярко проявлялся при наследовании и разделе имущества, скота.

Вопрос о выделении сыновей и наследстве решался также на основе норм обычного права. Выделение женившихся сыновей, наделение их имуществом и скотом было общепринятой практикой. Однако главы состоятельных семей старались удержать при себе женившихся сыновей, что было продиктовано желанием сохранить семейное имущество в одних руках. В народном понимании: у кого больше детей, родни, у того больше возможности приумножить скот, сохранить влияние в обществе. В богатых хозяйствах для каждой брачной пары ставили отдельную юрту, которая всегда находилась в небольшом отдалении от отцовской юрты *чоң уй*. Имущество молодой брачной пары состояло в основном из части приданого невестки. Такие семьи питались из общего котла в юрте родителей, при общем хозяйстве существовало разделение труда. Все члены неразделенной семьи подчинялись воле и указаниям отца – главы семьи, право распоряжения общим имуществом и скотом оставалось за ним же.

Выдел одного сына происходил, как правило, когда женился следующий. Родители старались, чтобы молодые брачные пары как можно дольше жили с ними, ведя общее хозяйство, чтобы снохи (*абысындар*) узнавали характер, нравы, привыкали друг к другу. Это было залогом крепких родственных отношений между семьями братьев в будущем. При выделе в норме (при наличии детей у брачной пары, хорошем нраве и трудолюбии невестки, хозяйственности женатого сына и т.д.) глава семьи выделял долю из общесемейной собственности – *энчи*: по несколько голов различного скота (например, кобылу с жеребенком, корову с теленком, несколько голов овец с ягнятами, коз с козлятами), домашний скарб – *оокат* – постельные принадлежности, утварь и т.д. – т.е. все необходимое для автономного существования молодой брачной пары. В первые годы жизни родительская семья оказывала помощь, материальную поддержку молодой семье – выпас скота был совместный, как и выполнение трудоемких работ. Окончательный раздел скота происходил после смерти отца.



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

Женщина не имела прав на владение имуществом. По обычному праву в случае смерти мужа женщина не могла выступать наследником. «Все имущественные и хозяйственные права в семье находились в руках мужа. Адат совершенно лишал женщину права наследования (в первую очередь права на скот). Все имущество умершего главы семьи, не имевшего наследников мужского пола, поступало в пользу ближайших родственников мужа» (*Джумагулов*, 1960. С. 24).

*Вдова (жесир)* являлась собственностью семьи, рода. Так, в § 40 постановления Токмакского чрезвычайного съезда (для кыргызов Чуйской долины) от 1893 г. о правовом положении вдовы пишется: «По смерти всякого киргиза жена его по истечении года должна выйти замуж за одного из братьев умершего. Если она вместо братьев предпочтет родственника или одноаульца, то отпускается к новому мужу, а имущество и дети остаются у братьев умершего, и кроме того с нового мужа приговариваются наследникам подарки. Если же жена выйдет помимо своего рода за чужого человека, то новый муж должен уплатить братьям умершего мужа, смотря по состоянию, от одной лошади с халатом до 15 голов скота и верблюда. Если женщина убежала тайно и унесла с собой часть имущества, то с нового мужа или с нее присуждается похищенное по тройной стоимости» (*Кожоналиев*, 2000. С. 276). Уход вдовы вследствие нового замужества считался явлением из ряда вон выходящим, подлежащим общественному порицанию фактом, наносящим оскорбление семье, роду поступком. Поэтому члены семьи, семейно-родственной группы всячески воспрепятствовали такому повороту событий. Если это и случалось, то вдова уходила к чужому человеку абсолютно одна, без детей и доли имущества, которые оставались в собственности семьи бывшего мужа. Сам уход был обставлен выполнением компенсационных выплат (*жетим акы*) (букв. плата за сиротство) от родителей вдовы, так как при повторном замужестве родители вдовы получали калым. Такую выплату (*жесир доо*) должен был осуществить в зависимости от материального состояния новый муж вдовы. При отказе выплаты родственники покойного имели право обращаться в суд биев. Дети оставались под опекой родственников их отца и по достижении определенного возраста вступали в права собственности на оставшиеся после покойного семейное имущество, скот.

Существовала также практика обмена вдовами: если по стечению обстоятельств обнаруживалось, что в роду, куда ушла вдова, была вдова (равноценная), то ее могли отдать в семью умершего (*Кыргыздар*. 1991. С. 530). В таком случае обе семьи не имели права требовать выплаты за уход вдов.

Вдова, как правило, не могла возвратиться к своим родителям. В противном случае «ее родственники должны были вернуть родным умершего полученный калым; однако если вдова имела от умершего сыновей и отказывалась выйти замуж, заявив, что она не желает “осквернять ложе умершего”, ее не заставляли вновь выходить замуж и она оставалась на всю жизнь вдовой вместе с детьми в ауле мужа, ведала хозяйством покойного до совершеннолетия сыновей. Но если она была еще молода и имела лишь дочерей, ее не избавляли

от вторичного замужества, а дочери переходили к ее новому мужу или разбирались родственниками покойного» (Кисляков, 1977. С. 40).

Согласно обычаю левирата, который был распространен у всех кыргызов, вдова переходила в качестве жены к одному из братьев умершего мужа (обычно младшему), даже если он был в детском возрасте. Дети и имущество соответственно также переходили к новому мужу. Он нес полную ответственность за жизнеобеспечение семьи, воспитание детей, которых не должен был отделять от своих детей. При наследовании и разделе имущества, скота дети брата имели такие же права, как родные дети. Таким образом, женщина с детьми продолжала жить в родственной группе покойного, а обязанность по содержанию ее детей, их воспитанию и т.п. переходила в полном объеме второму супругу. Однако «если мать, имеющая малолетних детей, оставалась вдовой и воспитывала их, отказавшись выйти замуж, то она становилась как бы полноправной хозяйкой, женила сыновей, выдавала замуж дочерей и наделяла имуществом» (Кисляков, 1977. С. 42). Об этом говорится в § 41 упомянутого постановления Токмакского чрезвычайного съезда: «Вдова немолодых лет (свыше 35) по желанию может и не выходить замуж, если у нее есть сын и прочие дети, то все имущество мужа и дети остаются при ней. Если у нее остались дочери и она не усыновила ближайшего родственника мужа, то все имущество мужа и дочери остаются в ее распоряжении до ее смерти, а после ее смерти переходят к наследникам мужа. Если же она имеет усыновленного ближайшего родственника мужа, то имущество после ее смерти переходит к усыновленному» (Кожоналиев, 2000. С. 276, 277). Такие женщины пользовались уважением родственников мужа, им оказывали всяческую поддержку.

*Полигамные семьи.* Такие семьи, как правило, отличались сложным многопоколенным составом родственников, большим количеством членов семьи, а также большим сложным хозяйством. При жизни главы такой семьи каждая жена имела обособленное хозяйство, которое включало юрту со всем убранством и домашней утварью. Скот находился в общем пользовании, и им распоряжался глава семьи. Все жены, помимо мужа, подчинялись первой жене (*байбиче*), которая жила в юрте главы семьи (*чоң үй*). Дети, рожденные от остальных жен, *токол*, называли старшую жену отца *эне* (мать). Руководство домашним бытом: уборка, стирка, приготовление пищи для всех членов семьи и т.д. принадлежало старшей жене, которая пользовалась непререкаемым авторитетом. Она имела право самостоятельно устанавливать порядок в семье, следить за поведением остальных женщин, наказывать за проступки, в том числе физически и т.п. По существу она выполняла роль заместителя главы семьи в ее пределах. Глава семьи с целью предотвращения возможной распри после своей кончины, при жизни распределял свое имущество и, главное, скот между детьми от разных жен, определял каждому свою долю и долю для приданого дочерей, причем эти доли не были равнозначными. Их величина зависела от старшинства, от того, кто должен оставаться вместо главы семьи, и т.д. Данное обстоятельство также отражено в нормах обычного права. Так, в § 44 упомянутого выше документа говорится: «При многих женах дети от каждого брака и их матери имеют отдельные доли, причем старшая жена и старший сын получают более аксакалдык (как старшие. – А.К.). Если после умершего останется усыновленный, то он получает долю как родной сын» (Кожоналиев, 2000. С. 277).

*Наследование.* В вопросах наследования имущества умершего приоритетным правом обладали сыновья. Также было принято выделять из общего имущества приданое незамужним дочерям умершего. В § 43 постановления Токмакского чрезвычайного съезда говорится: «После умершего наследство делится так: из общего достояния выделяется приданое, полученное сыновьями за жен. Из прочего затем скота и имущества выделяется сестрам необходимое приданое. Остальное делится поровну между матерью и всеми детьми мужского пола. Если нет сыновей, то раздел производится между женою умершего и его ближайшими родственниками мужского пола по равной доле. А если не осталось жены, то между ближайшими родственниками мужа. Если после умершего осталась мать, то ей присуждается половина имущества сына, а остальная половина делится между ближайшими родственниками поровну» (*Кожоналиев*, 2000. С. 276, 277). Дочери получали свою долю (*энчи*) при первом посещении родительского дома после рождения первенца. Однако их долю нельзя было сравнить с долей, которую получали братья.

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

В целом у кыргызов в имущественных отношениях приоритетным правом пользовалась мужская часть родни. При отсутствии у умершего мужского потомства, согласно общепринятому обычаю, имущество, скот переходили ближайшим его родственникам, даже если они давно жили обособленно. Н. А. Кисляков по этому поводу пишет: «Род у них составляет как бы братство, в котором и должно остаться все имущество умершего. Поэтому киргизы не считают возможным отдавать свое имущество кому-либо, помимо своего рода, и обычай этот так свят, что ни один родственник не решится отступить от него. Наследуют всегда кровные родные, самые близкие, если не разделены, то глава семьи, в крайнем случае – сородичи» (*Кисляков*, 1977. С. 47).

Таким образом, кыргызы ни при каких обстоятельствах не допускали перехода материального богатства на сторону, чужому роду. Этот обычай восходит к более древним временам, когда имущество, скот, другие материальные ценности находились в коллективной собственности рода, сначала материнского, затем отцовского. С усилением частнособственнических тенденций и развитием малых индивидуальных семей понятие собственности претерпевает изменения. Круг наследников семейной собственности расширяется за счет незамужних дочерей, доля которых значительно уступает доле мужского потомства. То, что в случае отсутствия прямых родственников мужского пола имущество, скот поступали в распоряжение двоюродных, троюродных родственников умершего, членам семейно-родственной группы, говорит о существовании «общинно-родовой формы собственности» (*Кисляков*, 1977. С. 48).

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

## ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

## СВАДЕБНЫЙ ЦИКЛ

*Досвадебные обряды и обычаи*

**Ц**икл свадебной обрядности в полном объеме выполнялся в семьях зажиточных людей, где по взаимной договоренности выплачивали калым «калың». При заключении калымного брака соблюдались все элементы свадебного цикла, в котором были переплетены в той или иной мере дислокальные, матрилокальные и патрилокальные формы брачного поселения. На каждом этапе обряда свадебного цикла состав участников, роль различных родственников, свойственников, друзей менялась. Участие каждого лица строго регламентировалось общепринятыми в данном роду или племени правилами и ритуалами.

Исследования этнографов убедительно показывают, что общепринятая и обязательная для всех групп кыргызского населения свадебная обрядность не существовала. Она имела «локальные особенности, происхождение их связано как с былыми племенными традициями, так и с результатами многолетних контактов между отдельными группами киргизов и соседними народами» (Абрамзон, 1990. С. 246). Особенности касались проведения отдельных ритуалов свадебной обрядности, продолжительности действий того или иного акта, названий отдельных элементов свадебного цикла и др. Однако во второй половине XIX – начале XX в. у всех групп кыргызов основные этапы свадебного обряда: сватовство, помолвка, выплата калыма, добрачные свидания жениха и невесты, свадебный церемониал, цикл обрядов, связанных с переездом молодухи в айыл жениха и первые дни ее жизни в айыле мужа, совпадали.

**Сватовство.** Переговоры между родителями юноши и девушки о браке-сочетании было уместно вести по достижении ими совершеннолетия. Совершеннолетие у кыргызов считалось для девушек – 13–15 лет, для юношей – 16–18 лет (Джумагулов, 1960. С. 33). Конечно, были случаи ранних или поздних браков, однако они были исключениями. Распространенное мнение о том, что девушку выдавали замуж в том возрасте, когда она могла устоять от удара мужским головным убором – *«тебетей менен урганда жыгылбаса күйөөгө берген»* скорее относится к рассказам шуточного характера для непосвященных. Родители девушки ни при каких обстоятельствах не соглашались выдать замуж малолетнюю, и сама просьба об этом со стороны родителей юноши считалась нарушением норм обычного права. Однако считалось семейным позором, если девушка засиделась до достижения 17–18-летнего возраста. Такую девушку называли *кара далы* (букв. черная спина), так как она, в отличие от раннего девичьего возраста, должна была носить на спине украшение – накосник, который в основном носили взрослые замужние женщины. В кругу родственников, в айыльной общине, она постепенно становилась объектом насмешек. Поэтому родители девушек старались выдать

замуж дочерей по достижении совершеннолетия и обычно не отказывались от предложений.

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

Знакомство будущих супругов происходило в различных ситуациях: во время больших межродовых, межплеменных общественных мероприятиях, как «*той*» праздник или «*аш*» поминки, в молодежных играх, развлечениях, во время перекочевков, когда та или иная родовая группа проходила со своим кочевьем мимо айылов. Жители встречных айылов, как правило, выносили напитки с пожеланиями доброго пути, при этом происходило знакомство молодежи. Во время кратковременных встреч юноши и девушки, вызывавшие друг у друга взаимные симпатии, незаметно для родителей могли обмениваться личными вещами в качестве подарков и знаков для будущих встреч. Важную роль в налаживании контактов между молодыми играли подружки девушки *курбу*, ее сноха *жеңе*. Через них юноша мог передать весточки, назначать свидания. За посреднические услуги юноша преподносил недорогие подарки. Впоследствии, во время свадебной церемонии, а также в жизни молодеженин эти женщины играли заметную роль, в том числе участвовали при разрешении конфликтных ситуаций между супругами.

Однако чаще всего судьбу детей решали родители и знакомство происходило во время добрачных свиданий жениха и невесты. При патриархально-родовых отношениях инициатива заключения брака всегда исходила со стороны отца жениха, ему же принадлежало исключительное право выбора невесты для сына. Сын должен был беспрекословно подчиняться воле отца и жениться на той девушке, на которой отец остановил свой выбор. Конечно, отец жениха ответственно подходил к женитьбе сына. Он старался подобрать невестку, подходящую по характеру, возрасту, телосложению, здоровью, но на первом месте стояло равное социальное положение семьи невестки в обществе.

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

При выборе подходящей девушки отец юноши тайно отправлял специального человека *арачы*, с тем, чтобы тот высмотрел все и донес, насколько удачен его предполагаемый выбор (Фильструп, 2002. С. 20). Арачы тайно собирал достоверную информацию, не просватана ли девушка, о семье, роде,

к которой относилась семья, о родословной семьи, ее способностях, о семейных болезнях и т.д. Обычно услугами арачи пользовались только тогда, когда семья девушки и ее род были мало знакомы. Удостоверившись, что девушка подходит, а ее семья достойна для породнения, отец юноши направлял для переговоров авторитетных мужчин почтенного возраста, посланников *жуучу*. В их задачу входило добиться согласия отца девушки. Этот визит имел важное значение для дальнейших отношений, так как при удачном исходе открывалась перспектива стать сватами, родственниками, а при неудачном – могла возникнуть напряженность между двумя семьями и родами, результатом которой было либо умыкание девушки *ала качуу*, либо межгрупповые стычки. Жуучу обычно приходили вечером, чтобы при отказе не стыдно было возвращаться домой (*Джумагулов*, 1960. С. 34). Арачи и жуучу могли выступить в одном лице (*Абдрахманов*, РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 117. С. 9).

Существовал строгий этикет проведения переговоров, словесные формулы, которые однозначно давали понять о намерениях жуучу. Чтобы получить согласие, он мог приходиться несколько раз. Функции жуучу были сродни функциям посла, что отражено в пословицах: «*Элчи менен жуучуга өлүм жок*» («Посол и посланник не должны предаваться казни») или другой вариант: «*Элчиликке өлүм жок, жуучулукка кордук жок*» («Нет смерти послу, нет издевательства над жуучу») (*Абдрахманов*, РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 117. С. 9).

После получения согласия отец юноши с несколькими своими родственниками приходил к родителям невесты для определения размера калыма. С этого времени обе стороны становились сватами *куда* (в отношении мужчин) и *кудагый* (в отношении женщин). Допускались взаимные посещения сватов. Каждая из сторон в обязательном порядке приносила подарки *кийит*, причем подарки с стороны жениха отличались дороговизной. Отец жениха при посещении дома невесты привозил с собой лошадь, обычно кобылу. Эти подарки не считались уплатой калыма, а были, скорее, как жест добрых, истинных намерений, подкрепляли зарождающиеся свойственные отношения. Поводом для таких взаимных визитов были различные обстоятельства, но целью – проведать будущих жениха и невесту, поподробнее разузнать о них, познакомить молодых людей.

Просватанную девушку называли *кайындуу кыз*, родители жениха надевали ей серьги из серебра – *сойкө салуу*, девушку уже никто не имел права заново просватать. В случае отказа ее родителей выдать замуж за просватанного жениха или умыкания другим человеком отец девушки должен был вернуть калым в полном объеме. Обычно после заключения договоренности о женитьбе родители и родственники невесты охраняли ее денно и ношно, рядом с ней все время находилась одна из молодых *жеңе*, которая несла полную ответственность за ее поведение и сохранение ею целомудрия.

Размер, состав и сроки выплаты калыма зависели от материального положения семьи жениха. В богатых семьях женитьба юноши превращалась в общеродовое мероприятие, каждый член рода старался чем-нибудь помочь родителям жениха: участвовали в уплате калыма, представители разных семейно-родственных групп входили в состав сватов при посещении айыла невесты, участвовали в свадебных церемониях и т.д. По поводу уплаты калыма созывался совет *кеңеш*, куда приглашали айыльных старейшин *аксакалов*, иногда глав близких семейно-родственных групп внутри рода. После

соответствующего угощения отец юноши обращался к приглашенным: «*Кашоруңар барбы?*» – «Чем можете помочь?». Иногда отец обходил родственников и таким образом собирал калым. Те, которые давали крупный скот в качестве взноса, обычно входили в состав сватов для поездки в айыл невесты. Значительный вклад вносили дяди по линии матери жениха, они, как правило, включались в состав сватов.

С началом свойственных отношений и до свадьбы жених и его сородичи должны были выдержать всякого рода притязания со стороны сородичей невестки, которые носили ритуальный характер. В частности, существовал обычай, согласно которому при проходе во время перекочевки группы родственников жениха через айыл сородичей невесты имели право забрать одного животного из стада и зарезать. Этот обычай назывался «*бээ кармоо*» (букв. «поймать кобылу»).

*Добрачные свидания жениха и невесты.* Обычай добрачных свиданий (Кочкунов, 2012. С. 196–207) в зависимости от формы заключения брака различался. При сватовстве малолетних отец мальчика под разными предложениями, чаще всего под предлогом уплаты очередной части калыма, мог нанести визит в дом будущей невесты со своим сыном. В этом случае дети, не подозревая о предстоящем браке, знакомились друг с другом. По мере взросления такие встречи становились все более редкими, а если и случались, то в обязательном порядке в присутствии одной из молодых со стороны невесты. До начала свадебных церемоний жених соблюдал строгий этикет: не показывался старшим родственникам невесты, избегал их, не посещал юрту будущего тестя даже в его отсутствие. Встречи жениха и невесты были возможны после полной выплаты калыма и назначения дня приезда за невестой.

Первый санкционированный обычным правом приезд жениха в айыл невесты назывался «*күйөлөө*» – зятевание, или «*жүз көрүшүү*» – знакомство. Перед выездом отец жениха ставил в известность об этом отца невесты. Жениха сопровождал «*күйө жолдош*» – друг жениха, как правило, острослов, находчивый, владеющий музыкальными инструментами человек. Это была одна из центральных фигур, он играл роль посредника во время добрачных и брачных церемоний, должен был сопротивляться шуточному или серьезному давлению со стороны родни невесты и т.п.

В свой первый приезд жених брал с собой несколько голов скота: лошадь и баранов, а также вареное баранье мясо как гостинец. В проведении обрядов открывания лица невесты «*жүз көрүшүү*», укладывания будущих молодоженов в общую постель *коюнга салуу* и других участвовали молодые со стороны невесты, и от них жених откупался дорогими подарками, чаще всего отдавал пригнанный скот.

Жених со своим другом останавливался неподалеку от айыла невесты в укромном месте. Здесь их встречали молодые и младшие родственники невесты, и совершался первый ритуальный обряд *баш уруу* – поклон: жених и его товарищи, стоя, несколько раз кланялись родственникам невесты, после чего тут же устраивали трапезу из мяса, привезенного специально для этой цели. После трапезы жениха и его друга везли в юрту одного из родственников невесты, где молодежь проводила различные игры с участием жениха и его друга. Во время игр, в темное время суток, в юрту, где находился жених, приводили невесту и снаружи через решетки остова юрты *кереге*

показывали жениха, затем уводили обратно. Только после того, как жених откупался (обычно лошадь), девушку приводили обратно в юрту и сажали выше жениха. Во время встречи проводили различные игры, пели, играли на музыкальных инструментах, много шутили, рассказывали веселые истории, особая роль отводилась другу жениха. Перед началом развлечений *оюн салуу* одна из снох невесты *жеңе* выходила, держа жгут из плотной ткани, или полотенце и начинала игру *токмок салуу*. Она подходила к другу жениха и говорила: «*Кана күйө жолдош, шайтан мойнун сындыралы*» («*А ну-ка, друг жениха, давай переломим шею дьяволу*»). Согласно поверью, каждый ритуал начинался с магического избавления от нечистых сил. Друг жениха наклонялся и сноха девять раз била его по спине. По правилам он исполнял песни, в которых расхваливал сноху. После этого «оба выходили на середину юрты и, став спиной друг к другу, сплетали вытянутые в стороны руки, после чего наклонялись назад и целовались» (Симаков, 1984. С. 179). Таким образом продолжалась игра и с другими парами. Эти игры были прелюдией перед проведением обряда *жар көрүштүрүү* – свидание с возлюбленной: жениха и невесту ставили спиной друг к другу, и под возгласы присутствующих они скрещивали вытянутые в стороны руки, наклонялись назад и целовались. При этом за жениха песни исполнял его друг. После совместной трапезы невесту уводили обратно. Жениха и его друга одаривали халатами (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 320. С. 10, 11). Игра *токмок салуу* продолжалась и при отсутствии невесты, постепенно она могла принимать откровенный характер, песни, шутки могли иметь эротическое содержание. Молодухи во время игры прятали жгут, заставляя друзей жениха исполнять песни, в случае неумения петь заставляли подражать животным, за отказ их били жгутом. Так заканчивалось первое свидание жениха и невесты. В исключительных случаях, если жениху категорически не понравилась невеста, он мог отказаться от женитьбы, в таком случае калым должен был возвращаться отцу жениха полностью.

Второе свидание жениха и невесты приходило через некоторое время и называлось «*үй жанына баруу*» («подойти близко к юрте»). Отец жениха обязательно предупреждал о приезде, так как некоторые обряды были связаны с затратами родных невесты: для жениха готовили полный комплект одежды (рубаху, штаны, халат, головной убор), друзьям – рубахи или носовые платки (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 527. С. 126). В этот приезд жениха сопровождали несколько друзей, пригоняли с собой скот в качестве угощения на вечеринке и для выкупов. Приехавшие останавливались, как и в первый раз, в низине, чтобы посторонние их не заметили. С наступлением темноты молодухи со стороны невесты провожали жениха к юрте родителей невесты и через отверстие решетчатого остова юрты знакомили с родителями невесты и ее родней *кыздын ата-энесин шыкалоо*. За эту услугу молодухи требовали оплату от жениха – скот, или, например, хорошие отрезки ткани. За услуги молодых до и во время свадьбы жених должен был дарить дорогие подарки, иначе родня невесты не шла на контакты, отказывалась помогать.

Для свидания жениха и невесты специально устанавливали гостиную юрту *конок үй*, сам обряд носил название *жүз көрүштүрүү* – очное свидание. Резали скот и готовили совместную трапезу. В юрте собиралось много народа – в основном молодежь, участники рассаживались в определенном порядке. Выше всех, на почетном месте, сидели младшие родственницы невесты и ее



подруги, молодухи располагались ниже, с правой стороны от входа в юрту, в женской части юрты, жених и его друг сидели на коленях. В такой позе было принято сидеть провинившемуся человеку или вообще молодежи в присутствии старших. Жених находился как бы в положении виноватого по отношению к родным девушки, так как он собирался увести навсегда члена их рода, поэтому он должен был терпеть все испытания. Если жених или его друг садились, как обычно, скрестив ноги, молодухи тут же били их по коленям (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 527. С. 127, 128).

В юрте молодежь развлекалась: пели, шутили, рассказывали различные прибаутки, устраивали игры. Особенно доставалось другу жениха: он должен был выдержать натиск родственниц невесты, выполнять все их шуточные желания, причем молодухи время от времени надирали уши жениху и его другу, а те откупались подарками. Потом молодухи приводили невесту для очного свидания *жүз көрүштүрүү* – в этот момент все в юрте вставали и сажали ее выше жениха, при этом будущие супруги соприкасались и надавливали коленями – чье колено окажется выше, тот и будет верховодить в семейной жизни (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 527. С. 128).

Жених дарил снохе за встречу с невестой ценный подарок или скотину, лошадь. Тогда все приступали к трапезе, в конце подавали мясные блюда. Старшие родственницы девушки могли подглядывать в щель юрты – как проходит свидание. После угощения невесту уводили обратно, а молодежь в юрте продолжала развлекаться. Далеко за полночь, когда большинство участников расходились по юртам, невесту в сопровождении трех-четырех молодых приводили снова в юрту, где находился жених. Участники повторной встречи – не более семи-восьми человек – снова садились за трапезу, после которой невесту уводили. На следующий день, как и накануне, молодежь развлекалась: играли, пели, слушали музыку, острословили. Вечером вновь приводили невесту к жениху. На этот раз он мог вести себя более раскованно, дотрагиваться до девушки, которая старалась пресечь подобные попытки. Но ее сноха заставляла невесту взять протянутую руку жениха, говоря при этом «*Биз деле ошенткенбиз*» – «Мы тоже делали подобное». Таким образом происходило постепенное привыкание молодых людей друг к другу – в деликатной форме, даже в шутках не должно быть ничего грубого или обидного.

В этот вечер происходил обряд *коюнга салуу* – укладывания невесты и жениха в общую постель. Рядом ложилась самая близкая сноха девушки, которая следила, чтобы не нарушались правила. Физического сближения не происходило, молодые люди проводили ночь в интимных беседах, игривых действиях. Наутро невеста вставала раньше всех и возвращалась в юрту родителей, а женская родня, которая накануне участвовала в развлечениях, приходила провожать жениха. Перед проводами его одевали в новые одежды *кийит*, одаривали и его друзей. После этого он мог по своему желанию свободно посещать невесту, приезжая со своим другом, пригоняя скот для угощения ее молодых родственников. Посещения назывались *күйөлөө* – зятевание, и длились до полной выплаты калыма, между молодыми не происходило физической близости.

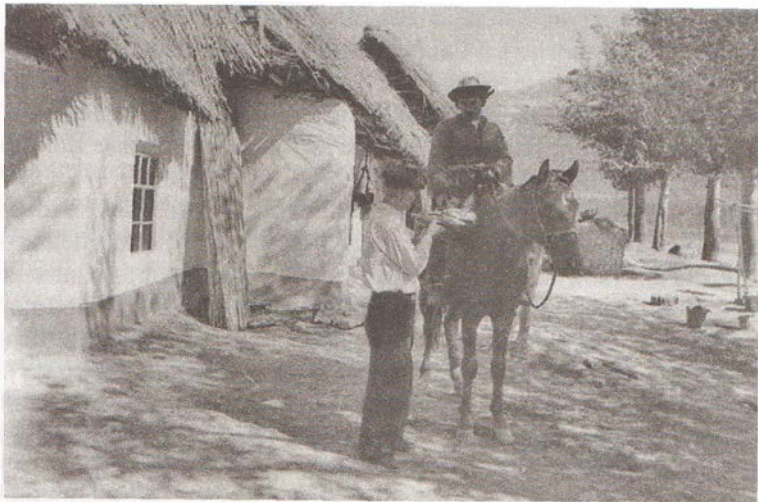
В одно из посещений, ближе к свадьбе, во время развлечения в специально установленной юрте, устраивали обряд *такыя саюу*. На голову невесты надевали конусообразный, украшенный драгоценными камнями (кораллами, жемчугом)

головной убор *такья*, поверх него надевали *шөкүлө* – свадебный головной убор, и сажали ее внутри юрты, недалеко от решетчатого остова. Жених должен был через отверстие в юрте сбить палкой головной убор. На конец палки привязывали завернутые в белый платок небольшие подарки. Окружавшие невесту время от времени говорили ей: «*Бек отур*» – «Сиди прочно, неподвижно». Друзья жениха подбадривали его снаружи «*түз сая көр*» – «не промахнись». Невесту окружали молодухи и жениху было трудно увидеть суженую и сбить головной убор. За повторную попытку надо было подарить лошадь или овцу (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 342. С. 12; Симаков, 1984. С. 154). В обряде могла участвовать и мать жениха, которая обсыпала юрту сладостями и давала подсказки сыну. Обряд, имеющий сложный генезис и ритуально-символический смысл, заканчивался пиром.

Досвадебным обрядом, входящим в систему встреч молодых, являются скачки *кыз куудуруу* (кыз куумай) – преследование девушки. Сначала устраивали скачки «*шайтан мойнун сындыруу*» («переломить шею дьяволу») с участием друга жениха и молодухи со стороны невесты – они магическим образом очищали путь для жениха и невесты от нечистых сил, связанных с дьяволом: первая скачка должна была переломить ему шею, изгнать его с пути, убить. В основной скачке жених на дистанции не более 1–1,5 км должен догнать невесту и коснуться нагайкой ее спины. Ее сажали на хорошую скаковую лошадь, которую обычно мужская родня невесты насильно отбирала у стороны жениха. Жених мог попросить у будущих свойственников лошадь для скачек, но ему старались дать своенравного или плохого коня, чтобы он не догнал девушку. Коней украшали сбруей с серебряными бляшками, сами всадники были одеты в праздничные одежды. Состязание *кыз куудуруу* могли смотреть все желающие. Молодую наездницу и ее сноху, которая препятствовала преследованию, ставили на 50–100 м впереди от жениха. Если жених настигал невесту, то касался ее плеткой, а если нет, то невеста осыпала его ударами *камчой*. Тогда он просил провести повторные скачки, при этом отдавал в качестве выкупа лошадь. В древние времена его поражение считалось позором (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 342. С. 12; РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021), «в старину жених, не догнавший в скачке *кыз куумай* свою невесту, не имел права жениться, что подтверждалось выплатой родителям невесты выкупа деньгами и скотом» (Симаков, 1984. С. 177). Знаток традиционного быта так описывает финал игры в этом случае: «Девушку, которая ушла от преследования, молодухи, парни окружали и сопровождали до юрты ее отца. По ее прибытии старухи выносили чашку с водой, горящий уголь и, не спешивая ее, кружили вокруг ее головы и выбрасывали. После тут же резали заготовленного козленка *садага чапкан*» (Актан Тыныбек уулу. 1991. С. 215). Этот охранительный обряд оберегал девушку от сглаза.

Скачки *кыз куудуруу* в современном быту стали увлекательным зрелищем, вне контекста брачных церемоний. Прежде от исхода борьбы зависели честь и достоинство рода жениха. Снижение значимости обряда в наше время проявляется в том, что участниками скачек могут быть и молодые, и пожилые, иногда и старые пары, которые устраивают преследования в шуточной форме.

Когда выплата *калыма* близилась к концу, родственники жениха пригоняли определенное количество скота, чтобы узнать, удовлетворены ли родителей невесты выкупом и договориться о сроках свадьбы. Визит назывался *жооп суроо* – просить разрешение на бракосочетание. Если девушка была взрослая, 17–18 лет, то ее родители обычно соглашались без дополнительных требований. Но могли



Угощение всадника (приготовление к свадьбе). Поселок Кутурга, Зергерский сельсовет, Узгенский р-н, Ошская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

дополнительно требовать (*салыт* или *салык мал*) скот либо хорошее ружье, слиток серебра *жамбы*, верблюда, иноходца или известного скакуна.

Если семья не имела возможности выполнить *салык*, то отец говорил сыну: «Не могу выполнить салык, езжай и умыкай невесту». Парень с друзьями скрытно приезжал к невесте и говорил: «Отец не может найти салык, если не хочешь остаться брошенной *салбар*, то бежим». Конфликт между сватами разрешался с помощью авторитетных людей с обеих сторон (ПМ А.К. Инф. Ы. Суюнбаев, 1982).

При внесении *салыка* отец жениха с пожилыми родственниками приходил к свату, взяв собой скот, мясо овцы для угощения и договаривался о дне свадьбы. В трапезе принимали участие только аксакалы с обеих сторон. При выборе дня бракосочетания старики учитывали сезон года, календарные дни, расположение небесных тел и тому подобные приметы. Праздники и поминки проводились исключительно осенью, дни делились на счастливые и несчастливые. Удачными для бракосочетания считались среда, четверг и особенно пятница. «Затем есть звезда, которая называется “сары жылдыз”, постепенно идет по небосклону, и вот если она будет в таком положении, когда светит в левое плечо или в лоб, то те дни считаются несчастными, а в правое плечо или сзади – счастливыми, и в эти дни совершаются браки» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021. С. 55). В период рамазана свадьбы воспрещались.

### Свадьба

Собственно, свадьба – *үйлөнүү тою*, где «үйлөн» означает «иметь свою юрту, очаг», такое название скорее всего является неологизмом. В традиционном быту употребляли, в зависимости от отношения к новобрачным: понятие *кыз бергендеги той* или *кыз узатуу* «праздник по случаю выдачи девушки» – сторона невесты, а сторона жениха *келин алгандагы той* «праздник по случаю женитьбы».

*Подготовка.* Накануне свадьбы девушка с разрешения родителей устраивала девичник – прощание со сверстницами, подругами, на котором могли участвовать и молодухи. Для этой цели резали барана, готовили разнообразные блюда. Участницы застолья вспоминали детство, пели песни, много шутили, рассказывали разные веселые истории, взрослые женщины давали наставления.

Свадебные обряды в айыле отца невесты значительно отличались от праздничных действий, которые проводились по прибытии невесты в айыл жениха. Отец невесты в зависимости от состоятельности мог заказать новую юрту для своей дочери со всем убранством, выменивал скот на дорогие материи для пошива одежды сватам и сватьям, покупал сладости, назначал ответственных людей за каждый этап свадебной церемонии. К тою готовились молодежь айыла, сородичи, которые были основными участниками свадебных развлечений, игр, которые носили состязательный характер между родами жениха и невесты.

Сторона жениха тоже тщательно готовилась к дню свадьбы. Собирали одежду для сватов *кийит*, покупали дорогие ткани. В гостинец в обязательном порядке входили вареное мясо, боорсоки, сладости, орехи и т.п. Отец жениха вместе с айыльными аксакалами формировал состав сватов. Как правило, особое внимание уделялось родственникам по матери жениха *тайлар*, а также тем, кто вносил существенную лепту в уплату калыма, в том числе друзьям. Количество сватов зависило от материального состояния и общественного положения отца жениха и достигало от 15–20 до 40–50, а иногда и более человек. Количество сватов и их родственник состав обязательно сообщались отцу невесты заранее, с тем, чтобы он при приеме гостей и при одаривании учел их статус. Согласование действий во время свадебных церемоний осуществлялось всегда, так как застать одну из сторон врасплох, таким образом демонстрировать свое превосходство, абсолютно не допускалось.

*Приезд за невестой* назывался *жыгач түшүрүү* или *жыгач жүктөөр* имел строгий порядок: во главе сватов находился отец жениха, затем его мать, жених с другом, за ними остальные. Их сопровождали певцы, музыканты, в том числе *сурнайчы*, который при въезде и выезде из айыла невесты играл на дудке (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021. С. 57). Специальные люди гнали за колонной скот, предназначенный для проведения свадебных торжеств в айыле невесты. Одному из видных коней на челку привязывали белую вату *ак кебез*, символизирующую чистоту и благие намерения сватов, и на него навьючивали переметную сумку *куржун*, мешки с гостинцами. На нескольких лошадях, верблюдах везли одежду для одаривания сватов, гостинцы, вареное мясо. В одной сумке находилось вареное мясо, в основном – реберная часть *карчыга*, предназначенное для родственников невесты, ее сестры, брата – угощение *карчыга алуу* (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021. С. 57). По обычаю сверху переметных сумок лежало сырое мясо, тоже из реберной части, которое отдавали тому, кто первым встречался на пути перед въездом в айыл невесты (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 342. С. 14). Сырое мясо, по поверью, связано с вредоносной магией, ассоциируется с бедой, неудачей. Передавая его первому встречному человеку, согласно поверью, люди очищали себе путь, отводили подстерегавшую беду.

Для встречи сватов отец невесты собирал весь свой род, друзей, старых сватов. Для гостей устанавливали юрты с богатым убранством, причем отдельно для мужчин, для женщин и для молодежи. Перед въездом в айыл свата сородичи протягивали веревку поперек дороги, преграждая путь *аркан тартуу*, от которого откупались, передав в качестве подарка лошадь. После преодоления этого барьера тут же устраивали козлодранье *улак тартуу, көк бөрү*. Козла привозила с собой сторона жениха. В соревновании участвовали с той и другой стороны примерно по 20–30 человек. С въездом в айыл невесты джигиты жениха устремлялись в юрту отца невесты, чтобы бросить тушу козла. Однако встречавшие джигиты преграждали им путь, и таким образом начиналась отчаянная борьба за овладение тушей. Каждый раз, когда кому-то удавалось бросить ее у ног отца невесты, этому победителю вручали приз *соорун* – дорогой халат. Если выигрывала команда невесты, то одаривал отец жениха и наоборот. Потом гости заходили в гостевые юрты. Перед тем, как войти в юрту, лица женщин, родственниц жениха осыпали мукой, произнося благопожелания *ак жалгасын* – «да пусть будет светлым путь». Те, кто пригонял скот, сдавали его определенному человеку со словами *оң-оң* («дело правое, светлое»). За услугу пригнавшие, которые входили в состав сватов, требовали вознаграждение *чылбыр боо*. Несколько голов оставляли для угощения со стороны невесты *той түшүрүү*, причем отец жениха спрашивал на это разрешение у свата. После всеобщего благословения *бата* отец жениха лично приступал к забою скота и варке мяса, отец невесты лишь наблюдал происходящее. Вареное мясо передавалось последнему, который созывал родственников на трапезу *той жегиле* (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 787. С. 146, 147).

Для обряда приема гостинцев от матери жениха мать невесты приглашала самых старших женщин от каждой семейно-родственной группы айыла *бир атанын балдары*, которые вместе распарывали сумки, мешки. Перед этим к переметной сумке привязывали дорогой чапан или платок. Каждая из женщин сначала отведывала *ооз тийүү*, затем брала из содержимого сумки свою долю *кешик* и уносила для угощения своих родственников. Остальное мясо, боорсоки, сладости предназначались для угощения присутствующих на торжествах родственников невесты. Невесте и ее подругам, которые в это время находились за занавеской в юрте отца, подносили гостинцы, определенные части мяса: грудинку, сердце, почки, ножки. Кроме того, давали девять деревянных блюд с угощением, которые сваха подносила родителям и старшим родственникам отца невесты, присутствующим на первой встрече сватов. В это время молодухи со стороны невесты приглашали мать жениха посмотреть на невесту. Она целовала ее, надевала на уши красивые серебряные серьги *сөйкө салат*, давала дорогие подарки или деньги свахе за смотрины *көрүмдүк*, также раздавала подарки сидящим вместе с дочерью молодым и девушкам (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 527. С. 122–124).

С завершением первых ритуалов сторона невесты требовала показать им жениха *күйөө көргөзүү*. Сначала в юрту к гостям заходил друг жениха и кланялся три раза, затем входил жених, так же кланялся перед старшими родственниками невесты. Произнося благопожелания, на голову зашедшим надевали дорогие головные уборы. После этого обычно прекращалось избегания женихом тестя и старших мужчин – родственников невесты. Однако жениху

предстояло поучаствовать еще в одном обряде – *кулак чоймой* (дергание за уши жениха). Для этого собирали всех маленьких детей из родственников невесты, которые толпились возле жениха, и они поочереды дергали за уши жениха. Жених должен был одаривать мелкими подарками каждого из них. Смысл данного ритуала заключался в том, что отныне жених-зять должен выполнять все желания младших родственников, быть послушным их просьбам, внимательным и чутким к сестре и т.д.

*Приданое.* Если отец невесты в качестве приданого *сен* готовил юрту, то ее ставили в первый день приезда сватов. Сама установка юрты, смотрины ее интерьера сопровождалась действиями ритуально-магического характера. Процесс установки юрты назывался *«түндүк көтөрүү»*, в ходе которого проводился целый ряд обрядов с участием различных категорий лиц. В самом начале за установку юрты отец жениха дарил свату верблюда или лошадь. Перед установкой юрты приходили старики айыла или рода свата и требовали от отца жениха вознаграждение за разрешение установить юрту. Этот обряд назывался *чал жыгар* (букв. «свалить старика, в смысле добиться согласия стариков»). В случае отказа отдать лошадь они могли сами забрать ее без спроса. Потом приходили табунщики с аналогичным требованием, их визит назывался *укурук байтал* (букв. «палка с петлей для ловли лошадей из табуна и кобылица в возрасте 4 лет»). Им тоже давали лошадь. Вслед за ними приходили земледельцы и требовали выдать *орок кой* (букв. «серпа и овцу»), им давали 2–3 овцы, пригнанные сватами специально для одаривания (отец жениха, как правило, вместе с крупным скотом мог пригнать несколько десятков или сотен, а у богатых до тысячи голов овец для расходов на вознаграждения во время проведения многочисленных обрядовых действий в айыле невесты, на призы во время конноспортивных игр и т.д.). После этого приходили женщины и требовали вознаграждение за войлочное покрытие юрты *өргөө жабар*, – им тоже выдавали мелкий скот. В это время отец невесты одному из своих близких людей – мужчине давал право *эрик* – выбрать любой скот или вещь, привезенные сватами. Затем на конце специальной палки для поднятия верхнего остова юрты *түндүк* привязывали белую вату *кебез* и приступали непосредственно к установке юрты. После установки тот, кто поднимал *түндүк*, навешивал на веревку от войлочного покрытия юрты *желбоо* хорошего качества тулуп *тон* (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 342. С. 15, 16) или *кымкап* – халат из дорогой шелковой материи, который должна была забрать мать жениха. Установленная юрта называлась *өргөө* или *төтөгөлүү үй* – юрта с особым наружным украшением. У кыргызов при установлении новой юрты принято было провести обряд освящения дымника юрты. Не было исключением и в случае с новой юртой для новобрачных. Этот обряд назывался *баш ыргытуу* (вар. *садага*), проводился следующим образом: резали овцу, голову бросали через верхний остов вновь установленной юрты, которую с наружи подхватывал кто-нибудь. Он же забирал себе все мясо овцы.

У китайских кыргызов *түндүк* поднимали дяди невесты по матери. Человек, который должен был поднять на шесте верхний остов юрты, на шест накидывал один дорогой халат, который забирал себе кто-то из родственников со стороны жениха. Затем завязывали на белом платке боорсоки, и тот, кто поднимал шест, бросал узелок с шестом через верхний остов юрты на улицу.

Люди, которые окружали юрту, перехватывали узелок и разбирали содержимое (Абдалиева, 2008. С. 145, 146).

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

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

*Порядок и ход свадебных мероприятий* имеет строго регламентированный и последовательный характер. Естественно, были племенные, территориальные различия, являвшиеся результатом сложных этногенетических и этнокультурных процессов у кыргызского народа. Тем не менее отношение к гостям, статус сватов, множество разновидностей дарообмена в ходе свадьбы, игры, развлечения и т.п. имели общую смысловую направленность. Ниже вкратце рассмотрим основные этапы свадебной церемонии и охарактеризуем наиболее значимые свадебные обряды и обычаи.

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

Невеста до наступления вечера сидела в юрте отца за занавеской *көшөгө*, установленной слева от входа в юрту, выше кухонной части. Она находилась в группе молодух, подружек и сестер. Голову ей покрывали дорогим халатом *кымкап чапан*, под ним могли укрываться и другие девушки. Женщины, которые располагались с внешней стороны занавески, должны были исполнять плач *кошок*, где отмечали достоинство девушки, ее ум, красоту, способности и т.д., а также могли оценивать хорошие или плохие качества свекра и свекрови, подчеркивать свои заслуги в воспитании и обучении девушки по ведению домашнего хозяйства, давали наставления в будущей жизни и т.д. Девушка в ответ должна была негромко плакать. Этот обряд назывался *кыз кыңшылатуу* (букв. «девичий вой») (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 342. С. 16). Плач звучал все время, пока она находилась за занавеской, и особенно сильно, когда ее окончательно увозили в айыл мужа. Если она выходила замуж за человека намного старше себя, то она сама могла слагать плач и горько причитать,

жалуясь на свою несчастную судьбу. А если выходила за ровесника, то могла и не плакать, а символически издавать звуки.

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

*Заплетание косичек.* На второй день утром проводили обряд *чач өрүү* – заплетание мелких девичьих косичек, которые невеста все время носила, в две косы, означающий инициацию перехода в категорию женщин. Для этого случая специально резали овцу и варили мясо, причем этим занималась сторона жениха. Потом почетные части вареного мяса выкладывали в одну большую чашку, сверху положив жирный курдюк, и мать жениха подносила ее старшим женщинам – свахам. Одна из них, уважаемая, пожилая, прожившая с одним мужем и имевшая детей, приступала к заплетанию волос девушки в две косы, перед этим женщина обмазывала свои руки курдюком. В процессе заплетания кос девушке говорили пожелания быть хорошей хозяйкой и верной супругой, напутствовали добрыми словами. Потом на волосы привязывали различные накосные украшения *чачпак*, *чолпу*, *шуру*, *чач мончок*, которые должны носить замужние женщины. На голову повязывали белый платок, как замужней женщине. После завершения этого обряда девушка вместе с подружками вновь покрывалась халатом и издавала звуки плача – *кыңшылашат*.

В другом варианте, возможно, более древнем, заплетание происходило следующим образом. Девушку сажали возле *кереге* на женской стороне юрты, специально назначенная женщина, с вышеуказанными качествами, обмазывала курдючным жиром волосы девушки и делила их на две части. Снаружи юрты садилась свекровь и одну косу невесты заплетала она, просунув руки через *кереге*. А вторую косу заплетала мать невесты, сидящая внутри юрты. После этого третья женщина, которая намазывала волосы девушки жиром и делила их на две части, надевала ей тюрбан – *элечек* (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021. С. 70).



*Первая брачная ночь.* В этот день вечером в новой юрте происходил важный этап свадебной обрядности – *коюнга салаар* (вар. *жеңге салаар*, *кызды жаткыруу*) – укладывание на общее супружеское ложе жениха и невесты. Постель стелили за занавеской. Молодухи со стороны невесты стелили постель высотой до колен (иногда – до внушительной толщины), за что брали выкуп *төшөк салаар* – плата за приготовление постели. Затем сажали жениха в одежде посередине постели, где он ожидал привода невесты, скрестив поджатые под себя ноги. Невесту несли на белом войлоке несколько молодых. Жених правой рукой хватал за правую руку невесты и притягивал ее в постель. В это время друг жениха отвлекал в шуточной форме молодых, заставив их достать гостинец, повешенный на веревке внутри юрты (там были вареные внутренности овцы). После этого все удалялись, кроме одной, самой близкой снохи невесты, которая ложилась рядом с молодыми в отдельную постель. Невеста располагалась ближе к нижнему остову юрты. В эту ночь происходило сближение молодоженов. Сноха перед укладыванием предварительно подстилала белую ткань из кисеи или маты в постель или давала в руки золовки вату, чтобы засвидетельствовать ее целомудрие *актыгы*. Сближение могло происходить и до этого дня, в один из добрачных приездов жениха. Если сближение происходило накануне свадьбы, то сноха вывешивала на следующее утро белую ткань с красной отметиной для обозначения сватов или в другом варианте, показывала вату с кровью свахам и требовала *сүйүнчү* озолотить ее, нахваливая зятя «*эркек экен*» (вар. *төрөлүк*) – настоящий мужчина. Конечно, бывали случаи, правда очень редко, когда девушка оказывалась нецеломудренной (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 527. С. 139). Тогда жених угрожал стороне невесты, что прервет все торжество и уедет. В таком случае обычное право было на стороне жениха, суд мог постановить вернуть весь выплаченный калым. В дело вмешивались авторитетные родственники отца невесты, предлагали откуп *тартуу* в несколько голов крупного скота. Таким образом выходили из конфликтной ситуации. В другом случае он мог скрыть от присутствующих и родителей этот факт. Обычно, как утверждают знатоки старого быта, жених старался держать в секрете сей факт, так как произведенные расходы на подготовку и проведение церемонии все равно в полном объеме не возвращались, да и за время добрачных свиданий появлялись взаимные симпатии, которые могли перерасти в настоящую любовь. В таком случае для освидетельствования целомудрия прибегали к хитрости – кровью животных делали отметину. Чаще всего судьба такой женщины была незавидной, она в супружеской жизни могла подвергаться издевательству, избиению со стороны мужа, а если муж был богатым, то мог взять и вторую жену.

Вообще перед первой брачной ночью каждая услуга, оказываемая молодыми, обязательно вознаграждалась женихом в виде скота, ценных подарков, позже – в денежной форме. Так, платил он за *төшөк салмай* – постель для новобрачных, *эшик ачмай* – за открывание двери юрты, *маасы тартмай* – за снятие ему сапог, *коюнга салар* – за укладывание невесты в брачную постель. В некоторых случаях вместо невесты на войлоке могли принести переодетого в девичью одежду парня, который все время твердил, что он невеста. Конечно, все это носило шуточный характер, причем прием могли повторять несколько раз. Каждый раз жених отдавал им откуп.

Такой прием использовали, как было отмечено, и во время проведения обряда *такыя саюу*, который проводился во время досвадебных свиданий жениха и невесты.

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

Отец невесты созывал народ для торжества. Для этого приглашали замужнюю женщину, наряжали в лучшие одежды, надевали на голову конусообразную, украшенную шапку *шөкүлө*, готовили также лошадь, которая была вся покрыта вышитой попоной и увешена бубенчиками. Она в сопровождении джигита ехала созывать гостей на той. В момент выхода этой женщины из юрты отца невесты молодая и ее подруги обливались слезами, которые прекращались с прибытием первых приглашенных гостей. Женщина на лошади должна была объехать все юрты, близлежащие айылы, чтобы никто из сородичей не оставался неприглашенным. Таким образом, она могла вернуться ближе к вечеру (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021).

Утро дня главного свадебного церемониала начиналось с обряда *жүк жыюу* – складывание одеял в стопку в юрте новобрачной – первая фаза знакомства с приданым невесты. Складывала одеяла женщина со стороны невесты, которая за этот труд получала от отца жениха подарки. После этого отец невесты приглашал осмотреть, пересчитать одеяла, подстилки, сложенные в юрте *жүк көрүү*. В этот момент один из мужчин со стороны жениха брал толстую палку *бакан*, садился на нее, имитируя верховую езду *бакан минди* и пытался пробиться внутрь юрты. Его путь преграждали женщины со стороны невесты, они делали все, чтобы «всадник» не проник туда. Если ему все-таки удавалось пробиться, то он брал из приданого понравившуюся ему вещь, если нет, то одаривал тех женщин, которые его не пропустили. Хотя это действие имело шуточную форму, тем не менее оно было связано с идеей очистительной магии. Только после этого со стороны жениха выходил ранее назначенный человек, выводя с собой верблюда или лошадь, которого передавал стороне невесты. Сам пересчитывал одеяла, подстилки, забирал себе одну понравившуюся вещь. В это время на улице на длинной веревке с подпорками вывешивали основное приданое девушки и устраивали смотрины. Приданое осматривал сам сват. Потом он подводил лично одного коня отцу невесты как выражение благодарности за труд по приготовлению приданого. В состав приданого в богатых семьях могли входить рабы *кул* или рабыни *күң*, которые выполняли домашние обязанности невесты в доме мужа.

*Развлечения*. В день свадьбы проводились разнообразные игры и развлечения, в том числе конно-спортивные, борьба и другие, которые носили состязательный характер между родственниками жениха и родственниками невесты. Каждый раз глашатай *жарчы* объявлял о начале новых игр, условиях их проведения, а также о размерах приза для победителей. Большую часть призов давал отец жениха в виде скота, которого он пригнал именно для этих целей. Одной из интересных, можно сказать, центральных, игр была *төшөк талашмай* – борьба за постель (букв. «за одеяло»). Эта игра-состязание проходила между родственниками жениха и невесты, причем в ней

могли принимать участие женщины. «Содержание игры заключалось в следующем: на ровной площади копали яму глубиной до одного метра, диаметром один метр. Посередине ямы прибывался толстый кол, на который привязывался аркан, сплетенный из семи-восьми отдельных шерстяных веревок, длиной от 8 до 16 м. Затем этот аркан проводился и привязывался вторично через отверстие жернова. Яма наполнялась золой, мукой и талканом в мешке. Цель заключалась в следующем: вырвать из земли жернова или оборвать веревку в любом месте» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021). Вырывать должна была родня жениха, а родня невесты всячески им мешала и забрасывала, засыпала лицо, глаза смешанной и смоченной водой смесью из муки, толокна, золы. Поскольку игра проходила возле реки, друг друга сваливали в воду, не давая возможности умыться тем, кто был запачкан. Вытягивать жернова из ямы или вырвать аркан могли также верхом на коне. Таким образом игра продолжалась несколько часов, и ее завершение означало конец основным свадебным церемониям. В другом варианте этой игры вырывать аркан должны были мужчины, со стороны жениха, а женщины, со стороны невесты, должны были мешать им. Если выигрывали мужчины, то приз давал отец невесты, а если женщины, то их награждал отец жениха. Приз состоял из девяти голов скота.

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

Под вечер дня свадьбы жениха и невесту приводили в юрту ее отца и совершали обряд *өпкө чабуу* (вар. *садага чабуу*), битье молодоженов легкими козы или козленка. Для этого предварительно резали козу, вынимали легкие с гортанью (могли резать также барана). Жениха и невесту сажали спинами друг к другу на корточки, жениха лицом на восток, невесту лицом на запад (Кибла), при этом жениха поддерживал его друг, а невесту – ее сноха. Чтобы не испачкать их лица и одежду, покрывали платком или тканью. Бить легкими давали старой женщине, она один раз слегка била обоих, после чего молодожены должны были быстро вставать. Согласно народному поверью, тот, кто раньше другого вставал, должен верховодить в будущей семейной жизни. Был и другой финал этого обряда. По окончании этой процедуры новобрачные должны бежать к юрте наперегонки, чтобы один из них первый вошел в нее. А всю эту церемонию должны проводить на 50–100 м от юрты новобрачных. Однако, чтобы добежать первым, надо было преодолеть тех, кто загараживал им путь. Женщины и девушки со стороны невесты преграждали путь жениху, друзья жениха – невесте. После этого проводился обряд *кийим таламай*. Тетушки невесты, окружив жениха, снимали с него всю одежду, начиная от головного убора до обуви и делили между собой. А жениху приносили новую



Свадебный поезд. Женщины провожают за границы айыла молодуху, переезжающую к мужу в другой айыл. Летовка на урочище. Токольчи-перевал, село Кызыл Загорная (Кызылтуевская) вол., Пишпекский уезд, Семиречье. 1924 г.

Собиратель Ф. А. Фиельсгрупп. Российский этнографический музей. № 3928–10

одежду, приготовленную родителями невесты. Легкие, которыми били молодоженов, выбрасывали собакам.

Эти действия, безусловно, входили в категорию очистительных магических обрядов, а бег в сторону юрты является отголоском древних социальных отношений, отражающий соперничество за лидерство.

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

*Увоз невесты в айыл жениха* на разных этапах развития свадебной обрядности у кыргызов отличался. До первой половины XIX в. после свадьбы муж оставался в айыле невесты до 1–2 лет. Во второй половине XIX в. срок пребывания жениха сокращался до минимума. С формированием новых общественных отношений в составе Российской империи обычно после свадьбы невесту увозили.

После окончания всех свадебных мероприятий и приготовлений к отъезду отец невесты уходил в свою юрту и не давал окончательного разрешения

на отъезд дочери, выдерживал паузу. В этом случае отец жениха должен был выполнить один из завершающих ритуалов, который назывался *толгоо табак* (букв. «чашка схватки или предродовая чашка»). Слово «толгоо» применялось для характеристики предродового состояния. В данном случае девушка покидала отцовский очаг, отцовский род, что было равнозначно отделению ее от тела родителя. Это состояние ассоциировалось с предродовым состоянием, началом схваток. Тогда отец жениха давал свату лошадь и ставил перед ним чашку с мясом как угощение и говорил: «*Каптын кагынчыгы, карындын бурчу*» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 326. С. 151; Там же. Инв. № 320. С. 18) (букв. «это остаток мешка, уголок желудка»), в смысле: это все, что осталось из того, что было привезено к свадьбе. Этот обряд являлся отголоском древнейших действий, в частности, связан он был с обычаем *кувада*, когда во время схваток и родов рядом с женщиной такие же действия, но притворного характера, выполнял кто-нибудь из мужчин, в более позднем варианте – муж роженицы.

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

Отъезд невесты из айыла отца, следование свадебного поезда в айыл жениха сопровождалось рядом обрядов. В момент выхода невесты из юрты отца и сажания ее на коня, женщины, молодухи еще раз произносили плач *кошок*. Кошок является обязательным элементом похоронно-поминальной обрядности кыргызов. Однако на проводах девушки кошок выполняла группа женщин, которые становились в круг внутри юрты, возле занавески (внешней ее стороны), а не оборачивались в сторону решетчатого остова юрты *кереге*, как во время похоронных и поминальных действий. Однако, как отмечалось выше, в зависимости от характера бракосочетания кошок имел разный характер. Если девушку выдавали за нелюбимого, пожилого, то плач мог иметь продолжительный характер, громко могла плакать и причитать сама девушка. Если выдавали за ровесника, то плач прекращался с началом движения свадебного поезда. В целом, согласно традиции, если девушка выходила замуж, то она навсегда покидала отцовский род – «*чыккан кыз, чийден тышкары*» «девушка, вышедшая замуж, как чужая», «*кыз башка элдин кишиси*» «девушка – человек чужого рода» – говорили кыргызы и провожали ее так, как будто в последний путь. Свекровь или одна из ее подружек шла некоторое расстояние, держа за поводья коня невесты.

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

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

В проводах невесты участвовали все айылчане, сородичи отца невесты. Однако мать невесты оставалась в юрте. Мать жениха сажала ее в женской части юрты и клала на подол ее платья металлический предмет или булыжник. Это действие означало, что если мать будет сопровождать дочь, то та долго не усидит в замужестве. Через несколько метров от отцовской юрты «одна из провожающих женщин должна была окликнуть невесту: “Куруй, куруй”. Невеста три раза поворачивала голову направо и останавливала коня. Ее снимали с коня, и она должна была помыть лицо» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021. С. 90). В другом варианте она останавливалась на выходе из айыла, молодухи, девушки, которые ее провожали, умывали ей лицо, после чего она следовала дальше.

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

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

*Встреча невесты.* С приближением к айылу свекра невеста останавливалась в низкой местности *кокту*, спешивалась и, прикрыв лицо руками, шла пешком в сторону айыла. Ее встречали женщины, девушки. На пути кланялась всем встречающим ее старшим родственникам мужа. А на ее лошади кто-нибудь из младших родственников мужа скакал в айыл для оповещения о прибытии невестки. Недалеко от юрты отца устанавливали новую юрту, переданную в качестве приданого, вовнутрь заносили все приданое. По прибытии невестку у юрты встречала свекровь с полной чашкой боорсоков и осыпала ее голову, одновременно приговаривая благопожелания. В женской части юрты, выше кухни, вывешивали занавеску *көшөгө*, за которую сажали невестку. Вместе с ней там находились младшие родственницы мужа. В руки невесты давали веретено *ийик* с кусочком ваты для прядения, что означало: чтобы она в домашнем хозяйстве вращалась, как веретено, и была чистой и мягкой, как это вата. Веретено с ватой она могла привезти с собой. На подол ее платья могли положить металлические изделия, чтобы она в новой семье оставалась навсегда, была выносливой и крепкой в семейной жизни, как металл. Каждый раз, когда заходили женщины на смотрины невестки *келин*, она вставала и кланялась им *жүгүнүү*. Женщины в свою очередь в обязательном порядке из приданого уносили что-нибудь, на самый

худой конец брали иголки, кольца и другое, приговаривая при этом «*келиндди келгенде көр, кемпирди өлгөндө көр*» (букв. «сноху испытай по приезде, а старуху – после кончины»). Сноха невестки, которая прибыла вместе с ней, тоже находилась рядом. Она должна была пробыть в течение 10–15 дней в айыле жениха. Ее роль заключалась в том, чтобы помочь золовке адаптироваться к новой среде, в течение нескольких дней она опекала ее, советовала, как ей вести себя в разных ситуациях, особенно при проведении различных обрядов, вводила в премудрости домашнего хозяйства, объясняла ее обязанности и т.д. Она имела статус свахи *кудагый* и пользовалась особым почетом и уважением в гостях у сватов.

В первый день прибытия невестки созывали родственников, сородичей, друзей на *келин той* – праздник по случаю женитьбы сына. Однако этот той по форме и содержанию значительно уступал тому тою, который проводился в айыле невесты. Он проходил скромно, не было состязательных мероприятий. Основное внимание уделялось свадебной трапезе. В день приезда невесты устраивали обряд *отко киргизуу* – посвящения домашнему очагу в юрте родителей молодоженов. Перед порогом юрты стелили белый войлок (его могла заменить белая материя), на который ступала невеста. Поверх ее головного убора накрывали большой белый платок *буркөнчөк*. Сначала в юрту заходили 3–4 женщины, кланялись сидящим в юрте родителям, старшим родственникам. Свекровь невесты намазывала рукава платьев женщин кусочками жира и бросала эти куски в огонь. Затем вводили невестку, предварительно ей в руки давали несколько кусков жира. Она вступала в юрту свекра с правой ноги, низко кланялась перед сидящими (были два способа поклона: с коленопреклонением, более древний, и без него, поздний) и при каждом поклоне бросала по кусочку жира в огонь. В другом варианте свекровь дотрагивалась кусочком жира коленей невестки и сама бросала его в огонь. В этот момент один из мужчин срывал с головы невестки покрывало и забирал себе. Невестка, низко кланяясь, стараясь не показывать лицо, не поворачиваясь, отходила назад и располагалась в глубине кухни. Сидеть должна была на одной ноге, поджав под себя вторую ногу *сыңар тизелеп отуруу*. Все сидящие благословляли ее, вместе с ней кланялись и женщины, входившие до нее. На кухне ей в руки давали поварешку, на ручке которой была привязана вата, и она три раза должна была помешать бульон, при этом мешала кругами к себе. «Это делалось для того, чтобы она всю жизнь не могла уйти из этого дома. Крутилась, крутилась, но возвращалась» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021. С. 95). После этого перед ней и другими женщинами, сопровождавшими ее, ставили чашку с вареным бараньим мясом (внутренности, грудинку, почки, нижнюю челюсть и ножки), почетные куски мяса обычно не клали. После еды свекровь определяла долю невестки в хозяйстве *энчи басат*. Под долей в данном случае следует понимать не количество движимого или недвижимого имущества, а часть посуды или даже одну ручку от котла *казандын кулагы*.

У каратегинских кыргызов внутри юрты за порогом стелили ковер, на который наступала невеста. Затем свекровь клала в рот невестки жир и обмазывала им ее губы, приговаривая при этом благопожелания «*ак жолтой бол, жумшак бол*» (букв. «чтобы приносила счастье, была покладистой»). После этого она должна была выполнить обряд *казан көөлөө* (букв. «очистить

казан от сажи») (ПМ А.К. С. Ачык-Алма. Джергетальский р-н. Таджикистан. 1989 г.).

Данное действие имело символическое значение и означало ответственность ее за домашнее хозяйство. Ритуальное значение имел обычай посвящения огню, домашнему очагу – *отко киргизуу*, который не ограничивался родительским домом. Невестку вместе со свекровью поочередно приглашали члены семейно-родственной группы *бир атанын балдары* – дети одного отца. Каждая родственная семья знакомила ее с родственниками мужа, в честь молодоженов резали скот, надевали на голову невестки белый платок *ак жоолук*, который символизировал чистоту, счастье и чистые помыслы.

*Обряд бракосочетания.* Важным элементом свадьбы являлся обряд бракосочетания. Во второй половине XIX – начале XX в. он проводился преимущественно по шариату – молодожены совершали *нике*. Для этого вызывали *молдо* (муллу), при свидетелях читали суру из Корана, после чего молдо спрашивал жениха и невесту поочередно три раза «*туттуңбу?*» – согласен? и после получения положительного ответа «*туттум!*» – согласен! – молдо читал молитву над закрытой белым полотенцем чашкой с водой, потом снимал полотенце, дул в воду и давал молодоженам, всем присутствующим сделать несколько глотков из нее. Молдо пил последним и не оставлял в чашке воды. В более исламизированных районах невеста все время находилась за занавеской, слова молдо и ответы передевала ей одна из присутствующих женщин. В районах, где традиционный быт сохранялся лучше, при заключении брака занавеску открывали полностью, молодоженов сажали рядом друг с другом и проводили обряд венчания. После чего молдо произносил молитву, объявлял их мужем и женой и накладывал на обоих определенные обязательства, вытекающие из шариата. Конечно, данная форма заключения брака имеет позднее происхождение и связана с утверждением исламских религиозных традиций у кыргызов. При этой форме брака физическое сближение жениха с невестой происходило после привода невесты в айыл жениха. В противном случае, согласно канонам шариата, брак считался бы недействительным *арам* – букв. «запретным» (харам). Эта форма впоследствии стала ведущей в дальнейшей эволюции брачных отношений у кыргызов. В другом варианте обряд вступления в брак способом *нике* совершался в айыле невесты накануне свадьбы, после чего происходило физическое сближение, в результате которого факт наличия или отсутствия целомудрия становился известен родителям обеих сторон уже в айыле невесты. Судя по материалам, относящимся к более раннему периоду, обряд бракосочетания совершался все же в айыле невесты накануне свадьбы после первой брачной ночи.

Этнограф Ф. А. Фиельструп записал следующий порядок заключения брака: «Предположительно, до мусульманства брак заключался следующим образом: 1) спрашивали о согласии, потом перерезали прут пополам; 2) жених и невеста, порезав себе подушечки мизинцев, сосали кровь другу у друга; 3) закусывали пулю; 4) одним рукопожатием» (Фиельструп, 2002. С. 53). Порядок физического сближения жениха и невесты происходил в присутствии свидетеля – снохи невесты, иногда за занавеской находились несколько молодых, которые могли голосом подбадривать жениха и невесту к сближению. Позднее брачная церемония стала происходить по исламским традициям.



**Посажённые родители.** Своеобразным явлением традиционной свадебной обрядности кыргызов является институт посажёных родителей *өкүл ата* и *өкүл эне*, которые назначались из числа брачных пар друзей или родственников для жениха и невесты в отдельности. Обычно, еще во время свадебных мероприятий в айыле невесты, ее родители назначали посажёных родителей для жениха. Для невесты назначение таких родителей происходило в айыле мужа, после ее прибытия, или по завершении обряда посвящения невестки в домашний очаг *отко киргизүү*, или на обряде венчания. Обычно посажёными назначались близкие друзья. Институт посажёных родителей для невесты имел важное значение. По существу, их считали новыми родителями, которые заменяли кровных, они защищали интересы невесты, вводили ее в новые семейные отношения, создавали условия для адаптации к новой обстановке, подсказывали, советовали в тех или иных жизненных ситуациях. Невеста не избегала посажёных родителей, они всегда были желанными для нее гостями, с которыми она могла открыто делиться своими переживаниями, развеять скуку и т.д. В день назначения посажёные родители могли взять из приданого невестки любую понравившуюся им вещь, однако все возвращалось сторицей – на всех семейных торжествах молодоженов они приходили с дорогими подарками, в том числе дарили скот, не говоря о той моральной поддержке, которую оказывали невестке на протяжении всей ее жизни. Дети посажёных родителей для невестки были *өкүл бала*, *өкүл кыз*. Невестка могла совершить поездку к посажёным родителям *төркүлөө*, они, в свою очередь, выделяли из своей собственности скот в качестве доли в семейной собственности для молодоженов *энчи*.

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

В общении ее с родственниками мужа существовал определенный этикет, так называемые обычаи избегания *качуу*, запреты *тыюу*, поклон старшим родственникам мужа *жугунуу*.

**Знакомство со сватами.** После завершения всех свадебных мероприятий, через несколько месяцев отец жениха приглашал родителей невестки в свой айыл для ознакомления со всеми своими родственниками, сородичами *эшик төр көрсөтүү* (букв. «ознакомить с домом, хозяйством»). Во время пребывания гостей-сватов устраивали богатое угощение, их могли приглашать в свои юрты и другие родственники. На заключительном этапе пребывания сватов свахе персонально дарили скот в качестве откупного за материнство и воспитания дочки – *сут акы* (букв. «плата за материнское молоко»). После чего она должна была три раза произнести *«сут акымды кечтим»* (букв. «прощаю

свое молоко»). После этого дочь не имела долгов перед родителями за то, что ее растили, воспитали.

В заключение следует подчеркнуть, что общепринятой, канонизированной писаными нормативными актами свадебной обрядности для всех групп кыргызов не было (её нет и в современном быту). Есть различия и в терминологическом отношении. Однако, различаясь в деталях, этапы свадебной обрядности, семантика ритуалов и символики, роль отдельных участников у всех групп кыргызов имеют схожие черты и четкую этническую специфику. В то же время многие элементы свадебной обрядности являются общими для многих тюрко-монгольских народов (Лобачева, 1975. С. 298–333; 1989. С. 83–95).

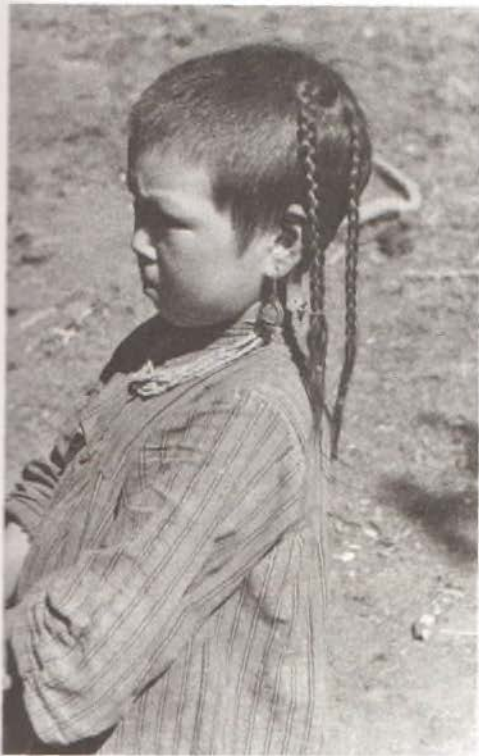
### ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ ДЕТЕЙ

В прошлом поло-возрастная структура кыргызов и прирост населения не были стабильны, высокая рождаемость гасилась большой смертностью, в том числе в младенческом возрасте. Исследования Л. В. Ошанина в 1920-х годах в Прииссыккулье дают возможность в некоторой степени восстановить картину дореволюционного периода: в среднем в семье было 2–3 ребенка, из 80 моногамных семей бездетных – 14%, с 1–3 детьми – 52%, с 4–6 детьми – 16%, с 7–10 детьми – 6%, 11–15 детьми – 9%. Причем из 80 обследованных семей только в девяти все дети были живы, из 392 детей, рожденных в этих семьях, выжили 233 (Ошанин, 1927. С. 235, 236). Смертность молодых мужчин была связана с постоянными вооруженными столкновениями, набегами, войнами. В целом вследствие различных социальных, хозяйственных и природно-экологических факторов формировался особый экстенсивный тип воспроизводства.

Иметь многочисленное, здоровое потомство считалось идеалом для семьи, благополучием рода, могуществом племени. Потомки одного отца, составляющие *тукум* должны были продолжить славные традиции предков, сохранить в будущем авторитет и влияние в обществе своего рода. Чем крупнее были племена, роды, патронимические группы, тем, как правило, они чувствовали себя более защищенными, способными дать отпор любым посягательствам. При выборе брачного партнера немаловажное значение придавалось его здоровью, родовитости будущих сватов. Главным критерием выбора девушки для сына, помимо родовитости и знатности ее рода, была ее способность к деторождению.

Рождение ребенка, особенно мальчика, являлось огромным счастьем, настоящим праздником для семьи, айыльной общины, отсутствие детей считалось большим несчастьем. Народный фольклор содержит громадное количество произведений, где сюжетом было отсутствие детей, переживания персонажей по этому поводу глубоко трагически.

В семейных обрядах особое место уделялось символической заботе о будущем потомстве, к выполнению ритуалов допускались женщины, родившие и вырастившие многих детей, имевшие покладистый характер и добрый нрав. Каждое благословение – *бата* – завершалось произношением устойчивых пожеланий иметь большое потомство. Категорически запрещалось совершать



Ребенок с косичками-оберегами. Кызыл-Суу, Октябрьский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

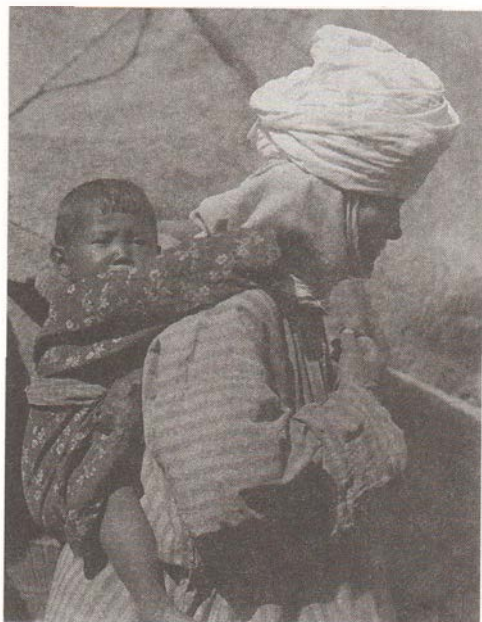


Ребенок с амулетом на спине. Колхоз 1 Мая, Первомайский сельсовет, Ала-Букинский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

действия, произносить слова, которые как-то могли навредить женщинам, находящимся в репродуктивном возрасте. У кыргызов существовал целый ряд поверий, магических действий, заклинаний, табу и т.д., имевших охранительное, предостерегающее значение в отношении матерей и детей.

*Поведение во время беременности.* После замужества женщины все родственники ждали появления ребенка. С первыми признаками беременности невестки *бойго бутуу кош бойлуу*, домочадцы старались не обременять ее физическими нагрузками, быть внимательными к ее просьбам, всячески угодить ей, не оставлять одну дома. Женщины обычно проявляли сдержанность, терпение, способность переносить тяготы, не проявляли эмоции при людях, не подавали виду, что беременны, занимаясь домашними обязанностями. Тем не менее будущая мать находилась под постоянным наблюдением родственников, прежде всего свекрови и старших женщин айыльной общины. Существовал «ряд представлений, в которых отражался и страх перед подстерегавшими ее опасностями, и наивные попытки предотвратить эти опасности при помощи эмпирических приемов воздействия на недостаточно понятные физиологические явления, а также некоторых магических средств» (Абрамзон, 1949. С. 91). Беременная женщина не должна ходить за водой, выходить одна ночью из юрты, спать одна, испытывать страх. Ей запрещалось выполнять некоторые виды работ, например, очищать желудок



Женщина. Майдантальская долина. Сырдарьинская обл. Кара-киргизы. 1902 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 44–576

тами служили серебряные пластинки, кожаные футляры с защитой внутри молитвой, оберегами – когти медведя, беркута, лапа филина и т.д. Их подвешивали один под другим на верхней одежде, с левой стороны груди, возле плеча (Абрамзон, 1949. С. 93).

С наступлением трехмесячного срока беременности у женщины появляется пристрастие *талгак* или отвращение к какой-либо еде, особые симпатии или антипатии к членам семьи, айылной общины. Женщина вдруг начинает хотеть необычную пищу, это может быть мясо кабана или других диких животных, птиц, пресмыкающихся, в частности змеи. Согласно народному поверью, если не достать это, то может родиться ребенок с неправильным строением. Тот, кто принесет желаемую пищу, удостоивается самого искреннего благословения будущей матери, она испытывает радость, успокоение, у нее поднимается настроение. Если беременной захочется вкусить сердце тигра, волка или мясо хищных птиц и ее желание будет удовлетворено, то от нее может родиться ребенок с необыкновенными качествами, будущий богатырь, предводитель. Кыргызское эпическое наследие и фольклор содержат массу историй, связанных с этим поверьем.

Целый ряд запретов связан с употреблением пищи. Считалось, что если беременная или ее супруг в одиночку съест верблюжатины, то придется носить плод 12 месяцев, как верблюду, но если оба разделят эту трапезу, то опасаться нечего. Поэтому мужчина, которому пришлось попробовать это мясо, приносил домой кусок для жены. Опасались есть в одиночку и зайчатину, так как якобы из-за этого могла появиться заячья губа. У кыргызов юга беременным запрещалось есть конину. Некоторые запреты распространялись и на мужа беременной женщины.

и промывать внутренности забитого животного. В южных районах, чтобы предотвратить неправильное положение ребенка при родах (не головой, а ногами вперед), женщина не должна была сидеть на мешке, снятом седле, сидеть на скрещенных ногах, переступить через подпорки юрты, ставить веник в вертикальном положении. Чтобы пуповина не обвивала шею ребенка, беременная не должна была перешагивать через веревку, веник и т.п. Чтобы ребенок впоследствии не облысел, нельзя было сжигать веник, начисто сгрести золу в очаге. Боязнь укоротить ум или жизнь дитя объясняется запретом подстригать волосы в период его вынашивания. Женщине также запрещалось посещать дом, где недавно умер человек.

Особо беременная женщина должна была остерегаться злых духов *кара басуу*, *албарсты*, она обязательно носила амулет *тумар* с написанным молдо изречением из Корана. Амулетами служили серебряные пластинки, кожаные футляры с защитой внутри молитвой, оберегами – когти медведя, беркута, лапа филина и т.д. Их подвешивали один под другим на верхней одежде, с левой стороны груди, возле плеча (Абрамзон, 1949. С. 93).



Женщина у люльки. Нарынский р-н. Нарынская (Семиреченская) обл., Киргизстан. 1926 г.

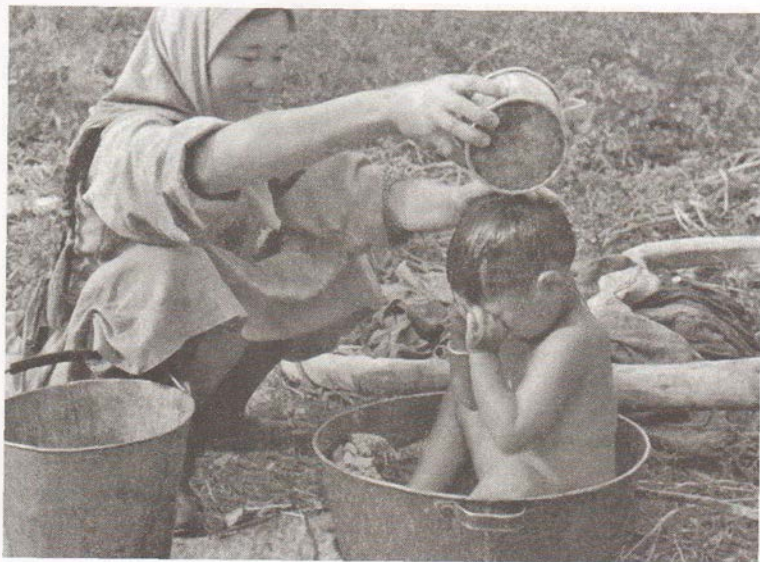
Собиратель Н. П. Дыренкова. Из коллекции МАЭ. № 3661–20

По народным представлениям, на пятом месяце беременности в ребенка входит душа – *жан кирет*, и он начинает двигаться в утробе.

*Пред- и послеродовые обряды.* Большую тревогу вызывали преждевременные роды *ара төрөлүү*, или выкидыш. Для предотвращения этого предпринимали магические действия. Женщину заставляли перешагнуть через сучку, рожавшую много щенков, съесть поздние плоды вторично расцветавшего фруктового дерева (на юге), проглотить яйцо ласточки, только начавшее превращаться в птенца, варили для нее мясо недоношенного приплода овец, коров, лошади.

Роды *төрөт* проходили обычно в юрте. С приближением схваток *толгоо* все должны были покинуть жилище, оставались только несколько опытных многодетных женщин. У некоторых групп кыргызов во время родов присутствовал муж роженицы, при непредвиденных сложностях он мог помочь, кроме того, его присутствие отпугивало *албарсты* (женских демонических существ), от которых периодически страдала роженица. «Для охранения рожавшей женщины от злых духов во время родов, днем и ночью горит огонь. Около очага кладут нож, острием к двери. На решетчатый остов юрты – *кереге* – над головой женщины вешают заряженное ружье. Вешают или подстилают шкуру волка ... или медведя; приносят беркута или сову. Зовут кузнеца, который принимается ковать в юрте, или приносят раскаленное железо, и кто-нибудь из присутствующих кует его» (Абрамзон, 1949. С. 96). Перед родами в юрту вносили шест *бакан* с развилиной и устанавливали его вертикально в женской половине юрты. «К верхнему концу шеста привязывалась вата, чтобы роды проходили быстро и благополучно» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021). Во время родов женщина садилась на колени, держась обеими руками за этот шест. Под нее могли подстилать кошму, она могла также рожать на земле.

Когда роды проходили тяжело, считали, что роженицу мучает злой дух, нечистые силы *кара басты* в виде *албарсты* или демонического существа *марту*. Для облегчения родов и сохранения жизни ребенка вызывали специального



Купание ребенка. В доме Уркесина Ысхакова. 1950-е годы  
Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

человека *куучу*, или заносили его личные вещи, а также стреляли или производили на улице шум, внезапно оповещали о кочевке, били роженицу легкими только что зарезанной овцы, переворачивали и бросали с гор большой камень, развязывали все узелки, накидывали на голову роженицы смягченный на воде волчий желудок, приглашали муллу для чтения суры из Корана и т.д.

Когда начинались схватки, зажигали свечи, над постелью сыпали муку, в чай для роженицы добавляли змеиную кожу. Всех приходящих с просьбой что-либо одолжить, ожидал неременный отказ. Если женщина сильно мучилась, приносили мелкое домашнее животное (например, ягненка) и, покружив им вокруг ее головы, давали ей подержаться за ногу жертвы. Затем его резали, чтобы после родов кормить женщину свежим бульоном и мясом. Опытные женщины массировали роженице живот, направляли плод.

Пуповину *киндик* женщина-повитуха перерезала бритвой или ножом, которые прятала под кошму; такую женщину после принятия родов называли «*киндик эне*». Пуповину перевязывали ниткой из верблюжьей шерсти или шелковой ниткой, а рану прижигали паленой кошмой. Повитуха «не должна была мыть руки в течение трех дней, не согревать их на огне, так как считалось, что если она сделает это, у ребенка пуповина долго не будет заживать и начнут болеть глаза» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021). Только после отпадения пуповины брали нож из-под кошмы и промывали его чистой водой. Часть пуповины, которая отпадает через несколько дней, «заворачивают в чистую тряпку и сохраняют. Она считается лекарством от болезни – *сакоо*, признаком которой является кашель у лошади. В этом случае пуповину привязывают на уздечке, возле удил» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021. С. 5).

Послед ребенка *тон* и пуповину заворачивают в чистую тряпку или кошму и зарывают в землю так, чтобы собаки не доставали. «Иногда завязывают в тряпку и, положив в эту тряпку кость барана и зерна пшеницы, все



Женщина с ребенком верхом на лошади. Киргизская ССР, 1937 г.  
Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции МАЭ. № И 1903–163

вместе зарывают в землю» (Абрамзон, 1949. С. 101). У кыргызов юга сверток передавали близкой родственнице, которая зарывала в тайне от посторонних в безлюдных местах или возле очага. Послед могли также отдать собакам. Это было связано с поверьем, что в данном случае ребенок будет живучим и у него будет многочисленное потомство, как у собаки. В любом случае старались, чтобы послед не попал в руки недоброжелательных женщин, так как они якобы могли зарыть его в землю, предварительно завернув в него камень, или высушить на камне, вследствие чего женщина перестанет рожать детей. Послед могли отдать нерожающей родственнице по ее просьбе.

В родильном обряде центральным был культ Умай-эне, матери-божества, покровительствующей домашнему очагу, охраняющей потомство. К телу роженицы и ребенка прикасались, произнося вслух имя богини Умай: «Менин колум эмес, Умай эненин колу» («Не моя рука, а рука матери Умай»). С принятием кыргызами ислама, рядом с именем Умай начали упоминать Фатиму и Зухру, в кыргызском варианте «Батма-Зуура» (Дыренкова, 1928. С. 134–139; Берништам, 1946. С. 99, 105, 163; Абрамзон, 1949. С. 81–86; 1990. С. 292–297; и др.).

После благополучных родов о рождении ребенка тут же оповещали – *сүйүнчү* членов семейно-родственного коллектива. О поле ребенка сообщали индизательно: если мальчик, то говорили, что родился *бөрү* – волк, *ат байлаар*, *ат токуур* – связатель, седлатель коня и т.д.; если девочка, – *кырк жылкы* – сорок лошадей (имелось в виду, что ее выдут замуж за большой калым). Принесших хорошую весть одаривали скотом и ценными вещами.

Если в семье предыдущий ребенок умирал, то следующего новорожденного сразу же до имянаречения отдавали временной кормилице на три, семь или сорок дней, иногда на целый год, и затем «покупали» обратно. При «купле» ребенка временную кормилицу одаривали скотом, девятью вещами, которые соответствовали полу ребенка. Иногда мать ребенка семь дней ритуально



Семья во внутреннем дворе. Село Ала Бука, Саруу, Ала-Букинский р-н Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

собирала «подаяние» на выкуп. Родители, у которых несколько детей подряд умирали в младенчестве, наряжались в лохмотья и, повесив на плечи переметную сумку *куржун*, просили подаяния у народа. «С появлением ребенка, еще когда ему не успели дать имя, отец садится на седло, задом наперед... и делает вид, что убегает, или, подняв седло на спине задом наперед, убегал. В это время люди ему вдогонку кричали: “Остановись, остановись! Ребенок остановился, остановился!”. И после повторения этого три раза отец возвращался, потом давали ребенку имя...» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 2021).

Верили в охранительное свойство некоторых животных: в качестве оберега на шею ребенка вешали шерсть и клыки собаки. Женщины, у которых умирали дети, сразу же после родов кормили своим молозивом щенка и даже волчонка; так дитя человека и детеныш животного становились молочными братьями. Волчонка кормили грудью вместе с ребенком в течение трех, пяти или семи дней и затем отпускали на волю. В некоторых случаях новорожденного пропускали через шкуру волка, снятую вместе с мордой. В качестве оберега использовали астрагаальную кость волка, которую пришивали на верхнюю одежду ребенка. Культ волка, с которым связаны эти ритуалы, характерен для тюрко-монгольских народов с древнейших времен.

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

После купания в подсоленной воде на новорожденного надевали первую рубашку, которая называется «*ит кайнок*» («собачья рубашка»). Ее шьют сразу же после рождения ребенка из лоскутков чистой нижней одежды, собранных



в разных домах, где живут старые и уважаемые люди общины. Рубашку сначала прикладывают к спине собаки (как бы одевают), затем надевают на ребенка, чтобы он был живучим, крепким.

*Имянаречение.* Имя давали только мужчины. Существовало два способа наречения именем *ат коюу*: народный и по шариату. В первом варианте «спустя месяц, иногда даже три месяца после рождения, приглашали самого глубокого старика, подносили ему “боорсок”, тазовую и альчиговую кости барана и халат, и просили дать ребенку имя» (Абрамзон, 1949. С. 106). Во втором – молдо (мулла) или *асанчы* после чтения суры из Корана тихо проговаривал имя на ухо ребенку и объявлял всем присутствующим. Выбор имени зависел от места, времени, обстоятельства, особых примет на теле ребенка, от расположения звезд на небе, он мог быть связан со знаменательным событием, с приездом гостей. Ребенка также называли в честь героев, богатырей, эпических персонажей, новшества в жизни и быту народа и т.д. Именем ребенка могло стать первое после его рождения произнесенное кем-то из присутствующих при родах слово, первый увиденный предмет, явление природы. Если в семье часто умирали дети, новорожденному давали имя, способствующее сохранению его жизни. Иногда давали имя с четким пожеланием, чтобы следующий родившийся был другого пола. Ребенок обычно имел два имени: свое собственное *өз аты* и прозвище *эрке аты*, которое давали в соответствии с характером ребенка, его поступками или с целью сокрытия его истинного имени, если в семье часто умирали дети. Последних предпочитали нарекать неблагозвучными именами.

*Рождение близнецов.* Согласно поверьям, близнецы не только очень похожи, но и вместе заплачут, вместе заболевают, а если один погибнет, хотя бы из-за несчастного случая, то и второй не сможет жить долго. Поэтому сразу же после рождения их плаценты разделяли и закапывали по разные стороны дороги. В случае смерти одного из них, второго укладывали под перевернутый казан. А рядом с телом первого хоронили зарезанную овцу или курицу. По сей день встречаются случаи, когда оставшемуся в живых ребенку меняют имя. Бывает, что женщина рождает два, а то и три раза подряд близнецов. Рождение третьих по счету близнецов скрывали до сорока дней, только по истечении срока открыто отмечали радостное событие и давали младенцам имена. В период сорокодневья запрещалось выносить из дома любую вещь.

Одного из близнецов могли отдать какой-либо семье и «выкупить» через несколько дней. Женщина, трижды рожавшая близнецов, обязана была разрешить мужу взять вторую жену.

Если ребенок подвергнулся сглазу, лечебные обряды над ним совершали женщины, родившие близнецов.

*Ритуалы, исполняемые в первые годы жизни ребенка,* включают празднование рождения *жентек*, укладывание новорожденного в колыбель *бешик той*, бритье утробных волос *карын чач алуу*, сороковины *баланын кырккы*, разрезание пут *тушоо кесүү*, обрезание мальчиков *отургузуу* («сүннөт»), первую посадку на лошадь *атка отургузуу*, стрижку волос *чач алуу*, первое бритье усов *мурут серпүү*, и др. Обряды и праздники, посвященные мальчику, были более пышными и массовыми, чем в честь девочки.

*Жентек* устраивали сразу же после рождения ребенка. Родственники, друзья приходили без приглашения, с подарками, в том числе скотом, предметами



Угощение гостей в честь праздника, устроенного богатым киргизом по поводу обрезания сына. Нарынский р-н, Нарынская (Семиреченская) обл., Киргизстан. 1926 г.

Собиратель Н.П. Дыренкова. Из коллекции МАЭ. № 3661–39

быта, утварью. Младенца показывали только после демонстрации гостинцев *көрүндүк*. На седьмой или девятый день после рождения устраивали пир по случаю укладывания ребенка в колыбель *бешик той*. Участниками этого обряда были только женщины. Колыбель устраивал отец, иногда люльку с полным комплектом привозили дяди по матери. Колыбель могли заказать у мастера, купить на базаре или взять у родственников, у которых все дети благополучно выросли. На бешик тое окуривали колыбель, мазали *шимек* (трубку для сбора мочи ребенка в горшок), клали в колыбель правый и левый альчики, семь орудий труда (например, топор, чтобы ребенок рос трудолюбивым и мастером своего дела), приговаривая при этом лучшие пожелания, укрывали люльку семью предметами домашнего обихода (например, одеялом, переметной сумкой, мешком) и давали все это подержать матери младенца. Чтобы сон ребенка был крепким, его укрывали одеждой девяти человек, любивших много спать, и др. Пока не завершались все эти действия, никого не выпускали из дома, чтобы никто не забрал с собой сон младенца. Из-за боязни бездетности запрещалось качать пустую колыбель, также нельзя было качать вдвоем, поднимать с двух концов, переносить ее двум лицам, качать или двигать ее ногами, перешагивать через нее.

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

приговаривая наилучшие пожелания ребенку. И только после выполнения всех этих действий рубашку надевали на младенца.

После сороковины ребенку сбрасывали утробные волосы *карын чач* и ногти – *тырмак*. В этот день дядя по материнской линии приносил ему подарки в виде комплекта одежды и домашнего скота. Чтобы ребенок вырос авторитетным человеком, волосы прятали на высоком месте или, чтобы он имел множество потомков, закапывали под плодовое дерево. Нежелательным было бритье волос женщиной, так как малыш мог вырасти слабовольным. В семьях, где умирали дети, на голове оставляли и сплетали пучок волос. Потом его давали сбрасывать в священных местах бездетным женщинам, которые пучок покупали в надежде родить ребенка. Обычно волосы сохраняли в укромном месте. Это связано с поверьем, что в волосах живет душа человека, поскольку им свойственно постоянно расти. Ногти выбрасывали в места, куда люди не ходили, или бросали под деревьями.

Когда малыш делал первые шаги, проводили обряд разрезания пут *тушоо кесуу*. Ребенку связывали ноги черно-белой шерстяной веревочкой *ала жип*, ставили на землю, а навстречу ему по команде бежали 8–12-летние дети. Первый из них ножом разрезал путы. Всех участников забега одаривали. Якобы, если ребенок не проходил обряда разрезания пут, он много падал и спотыкался. Если малыш не мог ходить до трех лет, был другой обряд: его ноги семикратно обматывали веревкой, которой обычно привязывали ягнят, и давали разрезать детям.

Обряд обрезания *отургузуу*, или *сүннөт* совершали в 3, 5 или 7 лет, поскольку считалось, что обрезание мальчика, которому исполнилось четное количество лет, может негативно повлиять на его детородные способности. Совершение обряда доверяли опытному мастеру *уста*. Во время операции запрещалось входить в помещение женщинам, а мать ребенка должна была держать свой мизинец в воде. Ребенку давали держать в одной руке кусок баранины *жото жилик* (трубчатую кость с альчином), а в другой – лепешку в форме сосуда для кумыса *көөкөр токоч*, глаза завязывали белым платком.

Девочкам в 9–10-летнем возрасте проводили обряд заплетания кос. Расплетали две косы, которые она носила, и заплетали до 20 маленьких косичек, каждую завязывая ниткой. В честь этого события устраивали угощение. С этого момента она становилась взрослой. Менялась ее одежда, теперь она надевала всевозможные украшения, усложнялись правила поведения: отныне она должна была находиться только в обществе сверстниц (*Абрамзон, 1949. С. 133*).

Иногда мальчику тоже заплетали косы, тогда в возрасте от 3 до 8 лет дядя по матери совершал обряд обрезания кос *чач алдыруу*.

*Инициальные обряды.* По мере взросления ребенка обряды, связанные с магическими приемами охраны его здоровья и благополучия, проводились все реже и реже, заменяясь инициальными. Детей учили премудростям быта, хозяйственной деятельности, правилам поведения в семье и обществе. Детство в целом *бала чак* делили на следующие периоды: утробное состояние *энесинин курсагындагы кези*, грудной возраст *эмчектеги кези*, возраст ползания *эмгектеген кези*, возраст первых шагов *тамтаң-тумтаң баскан кези*, *тестьер*, совершеннолетие *балакат* (14–16 лет). Переход из одной возрастной



Мальчики на рыбалке. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

группы в другую сопровождался ритуалами, изменениями в одежде, причёске, украшениях, усложнением задач воспитания и обучения. Половое разделение начиналась с 5–6-летнего возраста, социализацией мальчиков занимались мужчины, а девочек – мать и старшие сестры.

По кыргызскому календарю с двенадцатилетним циклом подсчитывался возраст человека с добавлением первого года внутриутробного развития. Дни рождения отмечались только в годы завершения цикла *мүчөл* (в 13, 25, 37 и т.д.). В первый раз в 13 лет *мүчөл* отмечали торжественно, резали барана, приглашали родственников, друзей. Имениннику в этот день надевали красную рубашку и давали напутствия. У кыргызов существовало поверье, что в год *мүчөл* в организме человека происходят изменения, он может сильно заболеть. Поэтому за несколько месяцев до *мүчөл* он должен раздать другим свою старую одежду, дать пожертвования – *кол кайыр*, резать скот и раздать мясо *садага чабуу*. После этого первого ритуала родители полностью доверяли сыну самостоятельно пасти скот, участвовать в различных развлечениях (Кочунов, 2001. С. 278).

*Воспитание.* Мальчики должны были знать своих предков до седьмого колена *жети ата*, генеалогию своего рода, племени, народа *санжыра*, традиционные обряды и обычаи. Девочки учились приготовлению пищи, рукоделию, уходу за младшими. Физическое насилие применялось в крайних случаях, оно не приветствовалось общественным мнением. Преобладали морально-нравственные приемы воспитания, учили на примерах, на практике, приобщая детей к труду с раннего возраста.

Ребенок усваивал огромное количество различных норм и правил поведения, запретов в быту, общении, этикете. Детей не баловали чрезмерно, считалось, что слишком сильная любовь к ребенку может повредить его здоровью, отрицательно повлиять на его будущее.

Дети находились под пристальным вниманием родителей, родственников, членов семейно-родственных коллективов. Каждый проступок



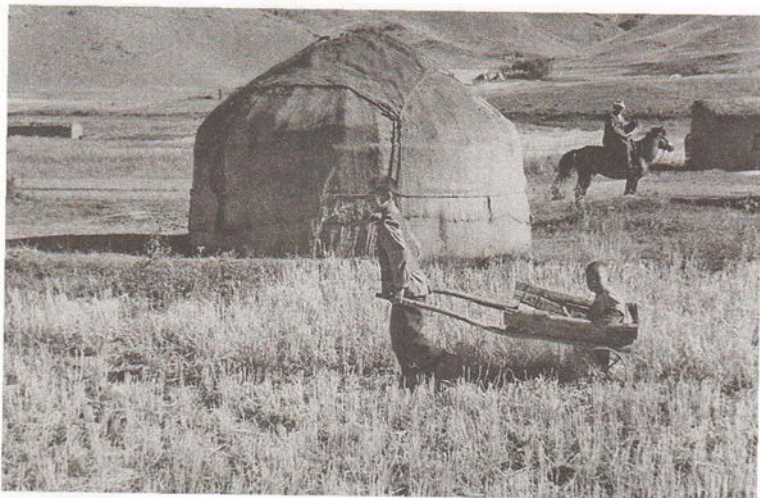
Этнограф Я. Р. Винников (крайний справа) опрашивает мужчин в присутствии мальчиков. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.

Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

становился предметом обсуждения не только в семье, но и в кругу родственных семей, айылной общины, которая выступала коллективным воспитателем подрастающего поколения, так как в случае нарушения правил и норм поведения своего члена родня несла коллективную ответственность, в том числе судебную.

С особой щепетильностью прививались культура питания. Дети сызмальства осваивали порядок приема пищи, распределения кусков мяса, согласно половозрастному, социальному статусу гостей, нормам гостеприимства. Определенные куски мяса имели особое значение, так, мальчикам нельзя было есть селезенку, головной и костный мозг, почки, прямую кишку, хрящ лопатки овцы. А девочки должны были остерегаться употребления в пищу трахеи, кончика языка, ножек. По поверью, у мальчика, который ел много пригоревших остатков еды, впоследствии на свадьбе будет лить дождь. Упавшую на землю пищу не трогали, считая, что ее должен есть сирота. Детей приучали проявлять почтительное отношение к хлебным изделиям. Нельзя было класть лепешку верхней стороной вниз, «если выцарапать ее лицевую часть, – это к гибели матери, обратную – отца», – предупреждали в старине. Считалось плохой приметой обижаться из-за пищи. Есть разрешалось только сидя. Из опасения лишиться везения, достатка доедали всю порцию или надкушенную лепешку, даже после насыщения.

С одеждой связаны такие запреты: нельзя загибать край рубашки ребенка, шить одежду стоя, надевать наизнанку. Молодой человек не должен одежду накидывать на плечи. Нельзя оставлять снятую одежду в положении наизнанку, подстилать брюки под голову. Нельзя было принимать определенные позы: мальчик не должен держать руки за спиной, опираться на посох; сидеть, опираясь на пол; стоять на пороге двери, скрещивать руки на голове, класть пальцы в рот; подпирать руками голову, когда лежит; сидеть, обнимая колени; указывать на могилу руками. По правилам этикета, нельзя потягиваться,



У юрты. Мальчик катает в тележке своего младшего брата. Колхоз Джанги-Турмуш, Талды-Булакский сельсовет, Буденновский р-н, Таласская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН



Ребенок у юрты. Колхоз Джанги-Турмуш, Талды-Булакский сельсовет, Буденновский р-н, Таласская обл. 1954 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

глядя на человека; свистеть внутри дома, начинать разговор, не поздоровавшись; проходить между двумя людьми, стоящими рядом; стряхивать руки после мытья, открывать двери ногами, занимать место возле *дастархана* раньше старших, поворачиваться спиной к человеку, встречать в разговор, переступить через спящего человека, сидеть возле *дастархана* с растянутыми ногами и так далее. Некоторые запреты соблюдались и после достижения человеком совершеннолетия. Совокупность этих запретов составляет нормы приличия как часть традиционного этикета.

## ПОМИНАЛЬНЫЙ ЦИКЛ

### Похоронная обрядность

В похоронно-поминальной обрядности переплелись разные культы, верования и религиозные системы, социальные отношения. Даже у одних и тех же племенных групп могут быть различия в организации и проведении того или иного элемента похоронного обряда, которые вызваны влиянием сложных этногенетических, этнических и социальных процессов. У групп, сохранявших кочевнический образ жизни вплоть до конца XIX в., в целом похоронная и поминальная обрядность совпадает. Это относится к населению севера и горных районов юга. Что касается кыргызов приферганской и Ферганской долины, то в связи с интенсивным процессом оседания и развития земледелия кочевнические традиции подверглись трансформации, перестроился весь жизненный уклад бывших скотоводов, возникли новые формы быта и социальных отношений, укрепились позиции ислама, что, помимо прочего, существенно изменило обрядность.

Смерть человека считалась самым трагическим фактом. Говорили «*Жамандык келди*» («пришло горе»). А если умирал известный человек, лидер рода, племени, горе достигало всех сородичей и соплеменников, все были мобилизованы на организацию и проведение траурных мероприятий.

Ритуал захоронения различался в зависимости от обстоятельств смерти. Если человек умирал вдали от родного края, то кости отделяли от плоти и привозили хоронить на родовом кладбище. Иногда могли похоронить временно, до наступления благоприятных условий, потом останки перевозили и также хоронили на своем кладбище. Во время смерти в домашнем кругу (по болезни, старости) человек оставлял *керээз* или *керээз сөз* – наставления на будущее, мог также выразить сожаления по поводу каких-либо неблагоприятных поступков в жизни, во взаимоотношениях с членами семьи, родственниками. Если умирающий имел малолетних детей, то он мог попросить кого-то из родственников или друзей опекать их до достижения совершеннолетия, а также разделить между сыновьями имущество, дабы оно не стало предметом раздора. Это могли быть ценные породы скота, хорошее ружье, дорогие предметы личного пользования. Общеплеменной лидер давал претендентам на свое место наставления и советы: какую политику проводить (с кем дружить, с кем продолжать вражду, кому мстить), как держать в повиновении свой народ и т.д. Огромное количество исторических, фольклорных материалов свидетельствуют о подобных наставлениях предводителя своему народу. Эта традиция, имея глубокую историю, отражена в памятниках древнетюркской и древнекыргызской письменностей, в эпических и фольклорных произведениях.

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

С усопшего снимали одежду, а нижнее белье рвали или разрезали, затем приступали к первому омовению – *арам суу* (*майрам суу*) и переносу тела

в установленную траурную юрту. В это время не утихал плач. Он звучит все сильнее с прибытием всех родственников, сородичей. Глава патриимии – семейно-родственной группы – *бир атанын балдары* («тон», «ража»), к которой относится семья умершего, выступает главным распорядителем похоронных и поминальных мероприятий *аза*. Его называли «*өлүк баичы*» (букв. «глава похорон»). Каждое свое действие он согласовывал с близким родственником покойного, его братом или старшим сыном, которого называли «*сөөк ээси*» (букв. «хозяин труппа»).

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

Поминальный цикл состоял из трехдневки (*үчүлүгү*), семидневки (*жети-лиги*), сорока дней (*кыркы*) (у некоторых групп, в частности чуйской и таласской, справляли также 52-й день) и годовщины (*аш*). Последний этап завершался снятием траура по покойному и возвращением семьи, близких родственников к полноценной жизни.

Основное бремя расходов (*чыгым*) на похороны ложилось на близких родственников и сородичей, а также сватов (*кудалар*). Каждая группа участников процесса привозила с собой в обязательном порядке какое-то количество голов скота (*кошумча*), продуктов. В результате материальное положение семьи покойника не ухудшалось.

*Подготовительный этап.* На первом, подготовительном к траурной церемонии, этапе выбирали юрту и место, удобное для организации ритуальных действий. Покойного обычно помещали в его собственную юрту. Если семья жила в достатке, то независимо от пола и возраста умершего ставили в гостевую юрту. Кроме траурной юрты, для размещения и приема гостей, а также для хозяйственных нужд специально ставили несколько юрт, которые вместе с первой составляли общее пространство для обрядовых действий (*Кочкунов, 2007. С. 144–159*).

Оповещение о кончине человека *кабар* считалось одним из ответственных допогребальных обрядов. Старейшины определяли день похорон – *жайына коюу күнү* (букв. «предание земле») или *ээсине тапшыруу* (букв. «передача хозяину»). В традиционной доисламской культуре выбор дня похорон зависел от того, сколько дней будет продержан покойник. Если близкие родственники по каким-либо причинам не успевали прибыть к сроку, то тело могли держать до 5–10 дней. Торопливость в погребении осуждалась общественным мнением. В таких случаях говорили «*өлүктөн тажап туруптурбузбу?*» (букв. «устали от покойника, что-ли?»). Оповещателей назначали с особой тщательностью: они должны быть дисциплинированными, исполнительными, обязательно мужского пола, среднего и старшего возраста, знать оповещаемых людей в лицо. Значение придавалось знанию формул печальной вести, особенно, когда оповещаемый был самым близким человеком покойного, клятвенным



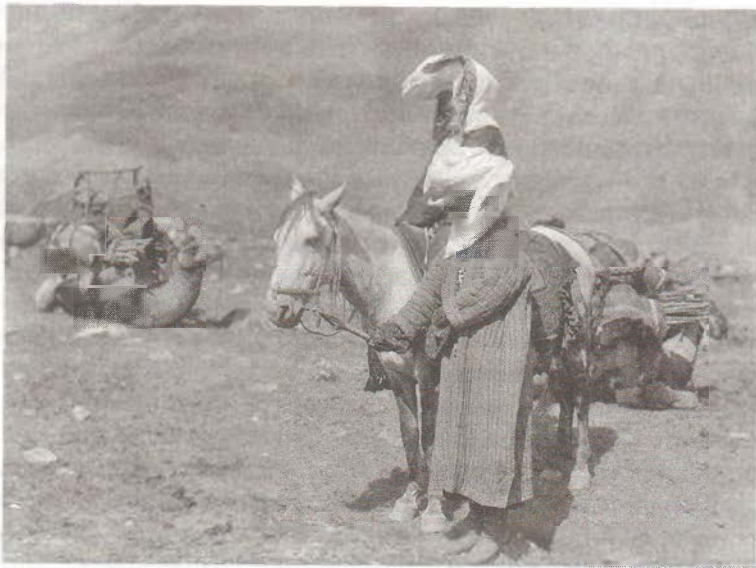
другом (*анттуу дос* или *акыреттик дос*). Обычно использовались иносказательные формулы (эвфемизмы). Только потом говорили «*кайтыш болду*» (ушел), «*бизди таштап кетти*» (нас бросил), «*тиги дүйнөгө кетти*» (ушел в другой мир), «*тиги дүйнөгө аттанды*» (ушел верхом на тот мир). И низким голосом сообщали о дне похорон. Человека, принесшего весть о смерти знаменитого человека, лидера рода, племени могли избить, прогнать, а то и убить. Значение придавалось времени суток, когда передавалась весть. Обычно сообщали, когда день клонился к вечеру, солнце находилось в закате, на небе сгущались тучи – одним словом, природа соответствовала печальному настрою. Человек, получивший такую весть, мог тут же оплакивать покойного. Оповещение переходило в каждом айыле или роде от одного человека к другому.

Покойного располагали в юрте, из которой предварительно вынесли все: утварь, продукты, предметы личной принадлежности. Эти действия «связаны с представлениями, согласно которым в момент кончины смерть режет человека как животное. Кровь умирающего невидимо доходит до половины стен помещения, затопляет находящиеся там вещи, пищу и т.п. Поэтому принимать такую пищу считалось грехом. Если почему-либо в момент смерти в комнате оставались продукты, посуда, то первое выбрасывали, а посуду тщательно мыли» либо разбивали или выбрасывали (*Баялиева, 1972. С. 66*). С наружной стороны, напротив того места, где лежит покойник, обычно устанавливали плетеную циновку с орнаментом *чий* или вывешивали небольшой ковер, привязав его к веревке войлочных покрытий юрты. Ковер служил местом особого почтения покойнику со стороны мужской части гостей, а также был своеобразным опознавательным знаком – указывал на пол умершего и на местонахождение его тела. В жаркие дни могли накрыть это место свежими ветками деревьев.

Кроме того, юрта имела четко выраженную траурную атрибутику. Снаружи нижнюю ее часть обтягивали черной лентой или бахромой *кылдырооч*. Дверную кошму *эшик жапкыч* перекрашивали в черный цвет, а в некоторых южных районах – в зеленый (в последнем случае – явное влияние ислама, инновационный элемент). Более древним является обычай установления специального траурного шеста *каскак* – с привязанным к нему хвостом яка или жеребенка и кусочком материи (*желек, туу*). Цвет материи различался в зависимости от возраста покойного. Белый цвет означал, что умерший – старый человек, красный – молодой (*Фиельструн, 2002. С. 133, 134*). «Черный флаг, повешенный на юрте, ...указывал на степень лет, возраст покойника. Если на юрте развевается какой бы то ни было флаг, вы должны понять, что юрта эта лишилась одного из своих членов. Если флаг этот красный – умерший был молод, черный – средних лет, белый – старик» (*Валиханов, 1984. С. 333*). Шест устанавливали двояко: продевали через отверстие из войлочного покрытия *узук* изнутри юрты, ближе к очагу или снаружи привязывали к стене юрты, ближе к дверным косякам. Другой способ: «...флаг привязывали к боевой пике (*найза*), которая либо просто была прислонена к юрте, либо ее выставляли наружу» (*Баялиева, 1972. С. 70*). *Каскак*, *желек* или *туу* висели в юрте до годовщины – *тризны*, которую устраивали через год. Только в этот день шест и флаг разламывали и сжигали вместе с траурным платком вдовы в очаге *кемеге*, где готовили поминальную еду, или «втыкали в могилу умершего» (*Баялиева, 1972. С. 70*). Если до *тризны* семья перекочевывала на другое пастбище,



Поминки. Плач баб. Урочище Баука. Алайская долина. 1900-е годы.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–105



Женщина в траурном уборе. Алайская долина. 1901 г.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–63

то шест и флаг несли на лошади или верблюде в горизонтальном положении. На новом месте снова устанавливали в траурной юрте.

Знарок традиционного быта И. Абдрахманов (запись 1944 г.) пишет, что в первые часы смерти «умершего накрывали дорогим тулупом (*тон*). Он впоследствии не должен передаваться ни сватам, ни друзьям» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 320). Тулуп убирали и вывешивали на улицу после первого омовения. Омование совершали 2–3 близких людей, находившихся в возрасте умершего. После омовения покойного в одном случае заворачивали в чистый войлок, в другом – в белую ткань, а снаружи обертывали войлоком. Каждая семейно-родственная группа имела специальный войлок для заворачивания умерших членов своей группы. Он хранился у старшего группы – *аксакала*.

Большие пальцы ног завязывали вместе белой тонкой тканью, также подвязывали челюсть. Для предохранения от разложения, в случае нахождения трупа больше трех дней, на живот могли положить камень или железные конские путы (*кишен*) (Фильструн, 2002. С. 107). Это было также связано с поверьем, что умерший не должен унести с собой кого-нибудь из родственников.

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

«С наступлением темноты у изголовья и у ног ставили свечи (*шам*) из стеблей чия, обернутых ватой» (Баялиева, 1972. С. 74, 75). После предания тела могиле, ежедневно, до поминального обряда, который устраивали на сороковой день после смерти, на место, где лежал покойник, ставили свечи. Если умерший был мужского пола в зрелом и почтенном возрасте, то в глубине юрты, справа (от входа – слева) от почетного места *төр*, на месте супружеской ложи, на шесте (крестовине) устанавливали изображение покойного *тул* (Абрамзон, 1990. С. 344–353), который был отделен занавеской. Этот обычай называли «*тул салуу*». Тул охранял специально назначенный мужчина – *тул кайтарган киши* (букв. «человек, охранявший тул»). Он не разговаривал со вдовой, но выполнял все ее указания. Вдова передавала их через одну из женщин. К нему обращались по имени или словом «*аке*», означающим «старший». Тул устанавливали известным, богатым покойникам. Изображение умершего сохранялось в юрте до устройства поминок (*аиш*), т.е. в течение года.

В юрте, где лежал покойник, находились только женщины – близкие родственницы покойного: мать, жена, дочери, в том числе замужние, жены айыльных аксакалов. Они постоянно пребывали внутри в противоположном от входа почетном месте *төр*. Их функция заключалась в охране тела покойного и ритуальном оплакивании. Для связи с организатором похоронных мероприятий *өлүк башчы*, соблюдения распорядка внутри юрты, заботе о вдове, учета приносимых для покойного (покойницы) вещей (*кийит*) назначалась распорядительница. Женщины, вновь прибывшие на похороны, громко причитая, сразу же устремлялись в юрту, где, обратившись к вдове и ее родственникам, продолжали причитать. После ритуала оплакивания передавали распорядительнице одежду *кийит*, ткань и, выразив соболезнование, выходили из юрты, уступая место другим женщинам. Мужчины не входили в юрту, а останавливались возле нее, где присоединялись к мужчинам-плакальщикам, оплакивая умершего (умершую). Каждая группа женщин и мужчин после ритуала оплакивания приглашалась в другие юрты для приема легкой пищи. Плач по умершему в целом называли «*үн чыгаруу*» (букв. «издать звук»). Мужской плач – *өкүрүү*, *жоктоо*, женский – *кошок*, *ыйлоо*.

*Траур*. Родственников умершего называли «*азалуу*» – находящиеся в траурном положении. Во время похорон они должны были строго соблюдать определенные ограничения. Степень траурного положения членов семьи

зависела от пола и возраста умершего, от его общественного положения и социального статуса. Самым тяжелым и изнурительным было положение вдовы (*жесир* или *каралуу аял*). С первых часов смерти мужа и до снятия траура (от 1 года до 5–7 лет) она должна была выполнять целый ряд ритуалов. Траурный статус вдовы зависел от ее возраста. Молодую и среднего возраста вдову облачали в траурную одежду. Совершался обряд снятия головного убора *элечек бузуу* (букв. «ломать тюрбан»): обычный высокий белый тюрбан заменяли на низкий черный с наклоном набок, открывали подбородок, распускали ее волосы и покрывали голову большим черным платком. Женщина исцарапывала себе лицо ногтями или каким-нибудь острым предметом: ножницами, бараньей костью так, чтобы оно кровоточило. «В знак особой печали вдовы царапают себе до крови щеки, что делается очень ловко и без малейшей жалости к своей особе... Не расцарапать щек нельзя, так как будут упрекать, а то и поколотят. Исцарапанные щеки являются хорошим тоном до момента отдания последней почести покойнику, т.е. до аша...» (*Фиельструп*, 2002. С. 123). Считалось позором, если женщина во время траура набирала вес. Еду, в основном кашеобразную, принимала в ограниченном количестве, чтобы часто не выходить из юрты по нужде. Ложилась спать там же, где сидела, на жесткой подстилке. Имела при себе по паре платьев и штанов, которые передевала незаметно глубокой ночью. Со дня смерти мужа и до проведения годовщины – *аш* она не должна была стирать одежду.

Чтобы вдова не располнела, для нее изготовляли жесткое сиденье – под подстилку клали длинную, в несколько метров, волосяную веревку – *аркан*. На ней она должна была сидеть и спать до годовщины смерти мужа. Кроме того, ее пояс обвязывали кожаной тесьмой (*масма* или *кайыш*), которую затягивали все туже по мере потери веса вдовы. Чем дальше мучилась женщина от невыносимых физических нагрузок, худела и бледнела, тем большим уважением она пользовалась у родственников умершего. Такие мучения считались проявлением любви и уважения к мужу. В противном случае вдова могла стать объектом ненависти и издевательств. Она сидела в глубокой посадке (*чек тушун*), а во время оплакивания обе руки держала на области почек – *бейрек таянып отурат*.

Вдове категорически запрещалось ходить в юрты сородичей до окончания завершающей поминальной церемонии – тризны *аш*. В период пребывания покойника в юрте она могла выходить из нее только по крайней нужде, в сопровождении женщин, лицо и кисти рук вдовы закрывались. Другие близкие родственницы умершего могли входить в чужие юрты лишь после поминок по случаю сорокового дня – *кыркы*, *кырк ашы*. Женщинам не принято было оплакивать покойника вне юрты, за исключением того момента, когда его уносили для погребения.

Пожилая женщина переносила траур в облегченной его форме. Так, она не должна была громко причитать, сидела лицом к двери даже после погребения тела покойного, не оцарапывала себе лицо, не опоясывалась кожаной тесьмой, под ее сиденье не клали волосяную веревку. Если вдова была беременна, то обязательно должна была сказать об этом кому-нибудь из старших родственников. Тот во время погребения покойного должен был во всеуслышание говорить о ее беременности и сроке.

Особый персонаж похорон – плакальщица *кошокчу* (на юге *ыйлакер катын*). Иногда их бывало несколько и они вступали в своеобразное состязание на лучшее причитание, восхваляющее достоинства покойного (покойной). «Плакальщицу сажали внутри юрты на специальное сиденье – повыше остальных женщин – и открывали двери (*эшик*) и войлочные покрытия стен юрты (*узук*), чтобы ее причитания были слышны всем» (*Баялиева, 1972. С. 72*).

В юрте покойного на специальной веревке *аркан* развешивали личные вещи умершего, а также подарки *кийит* (одежду, ткань), которые приносили гости как дань уважения к нему. Вережка с вещами должна была висеть в юрте до его погребения. Тяжелую одежду – меховые шубы (*ичик*), тулупы (*тон*), шапки (*тебетей*) вешали по периметру, здесь же могли находиться седло, оружие.

Детям умершего на голову надевали красные платки, завязав их на затылке. К ним присоединялись вновь прибывающие мужчины, которые после умывания от слез и выражения соболезнования заходили в другую юрту для приема легкой пищи. Близкие родственники покойного постоянно находились возле тела умершего снаружи юрты и, оперевшись на посох в полусогнутом виде, громко оплакивали потерю. У групп солто, сарыбагышей Чуйской, Кеминской и Кочкорской долин, посох не использовали. Здесь мужчины, оплакивая, обхватывали обеими ладонями область почек или колени, наклонившись при этом к тому месту, где лежал покойник. Некоторые оплакивают, опустившись на одно колено. Оплакивать, стоя прямо, не принято, однако верхом – допустимо. Все эти действия должны были проходить напротив того места юрты, где лежал покойник (*Кочкунов, 2008. С. 144–159*).

Существовало представление, что, громко оплакивая покойного, можно вернуть, оживить его. Пытаясь остановить рыдания, долгий плач детей умершего, близких родственников говорили слова поддержки: «*кайрат айтуу*». Упрашивали душу умершего человека вернуться назад в семью, в круг родственников и друзей, после завершения похоронных мероприятий и отъезда участников процесса по своим айылам каждый из них устраивал поминки – *жыт чыгаруу* (букв. «дымить»). Это связано с культом умершего, согласно которому он покровительствовал семье, защищал от несчастий.

Покойник (*сөөк*) находился в юрте три дня, а точнее – две ночи, в редких исключениях – дольше, до десяти дней, пока издали придут самые близкие родственники. В течение этого времени жена (жены) и близкие родственницы покойного круглые сутки находились в юрте. В ночное время они охраняли покойного – *сөөк кайтаруу*. У племени бугу, солто на ночь их могли заменить пожилые мужчины рода. Снаружи тоже находились люди, но они могли поочередно сменять друг друга. В этом можно обнаружить отголоски древнейших обычаев: покойного охраняли прежде всего от возможного нападения или похищения с целью мести со стороны вражеских племен. Согласно народному поверью, если достать два лучевых сустава – *кар жилик* – знаменитого человека (баатыра, хана) и если вбить их в землю в определенном месте, то в его роду больше не появятся лидеры.

*Способы погребения.* Известно несколько способов погребения. В XIX в. все группы кыргызов хоронили в грунтовых ямах. В некоторых случаях использовали временный способ захоронения под камнями или на деревьях (так называемый воздушный способ захоронения). Об одном случае воздушного



Могильные камни с арабскими надписями. Г. Наукат (Ошский уезд). Киргизстан, конец XIX в.

Из коллекции МАЭ. № 512–153

погребения» (Абрамзон, 1990. С. 343). Другие авторы видят в этом способе захоронения более глубокие евразийско-североамериканские этнокультурные общности (Ситнянский, 2001. С. 175–181).

Временное захоронение кыргызы называли «аманат» поручение. Этот способ применяли в основном в экстремальных ситуациях, когда не представлялось возможным сразу привезти и похоронить труп на родовом кладбище. Однако в этом можно усмотреть реминисценции более древних похоронных обычаев.

Кладбище (*жай*, *мурзө*, *көрүстөн*) организовывалось по родовому принципу. Могила (*көр*) рыли четверо-пятеро молодого и среднего возраста мужчин, которых называли «*көр казгандар*». В отдельных районах существовали люди, которых нанимали за плату рыть могилы. В других – эту работу как благотворительность (*соопчулук*) выполняли члены рода или семейно-родственной группы. Место для могилы выбирали распорядители похорон или «хозяин трупа» – «*сөөк ээси*». Обычно хоронили на собственном родовом кладбище в кругу могил усопших членов патронимии – семейно-родственной группы, рядом с могилами самых близких усопших. Перед рытьем ямы читали общую молитву в честь усопших, после чего один из старших по возрасту могильщиков совершал первую ритуальную копку. Он же бросал первые семь лопат грунта после погребения покойного.

Погребальные ямы имели в основном две конструкции: катакомбные и подбойные. Катакомбные были одиночными *казана көр* и для коллективных захоронений *сагана көр*. Самая распространенная погребальная яма была катакомбной (*казана көр*). Зафиксированы племенные различия в названии этого типа: «Так, племена Северной Киргизии называли катакомбу *казанак*, а дромос – *чара*. Одни племена Южной Киргизии (адыгине, кушчу, кыдырша, кызыл аяк) называли катакомбу *жай* (жилище), дромос – *айван* («терраса»), другие племена (басыз, найман, тейит) называли катакомбу *ички үй* (внутренняя комната), дромос – *сырткы үй* (наружная комната)». Эти названия соответствовали названиям частей стационарного жилища оседлого населения (Баялиева, 1972. С. 81, 82). Катакомбная могила предназначалась в основном для одиночных захоронений и состояла из двух частей: верхней камеры (*чара*)

захоронения, когда покойника надо было везти на родовое кладбище из Ала-Буки в Чаткал, Т. Д. Баялиева пишет: «...если человек умирал зимой, его заворачивали в саван, а затем в верблюжью кожу, которую зашивали и подвешивали на высокое дерево или на специально поставленные столбы, где он должен был висеть до тех пор, пока откроется дорога (в смысле перевал. – А.К.). Погребали покойника вместе с кожей, в которую он был зашит» (Баялиева, 1972. С. 87, 88). «Этот способ временного “хранения” умершего чрезвычайно напоминает древние приемы “воздушного”

и нижней (*казанак*). Верхняя часть – квадратная, примерно  $2 \times 2$ , глубиной 1,2–1,3 м. Более сложная и требующая определенной сноровки и навыков – вторая камера. Она должна была находиться на западной стороне от пола первой камеры на глубине примерно 1,2 м. Нижняя камера должна быть шире верхней, а потолок таким, чтобы при стойке на коленях голова не упиралась в него. Ведь, согласно народному поверью, в первый день после похорон покойный подвергался допросу с пристрастием со стороны двух ангелов, и перед ними он должен встать на колени.

Для покойников, которые при жизни обладали большим авторитетом, уважением или были баатырами, богатыми, нижнюю камеру выкапывали больших размеров, так, чтобы при вращении пики (*найза*) длиной 3–4 м она не достигала стен. Эта часть камеры имела полусферическую форму, напоминающую юрту.

Катакомбные могилы для коллективных захоронений *сагана көр*, представляли собой в XIX в. подземный склеп. Этот вариант могилы отличался тем, что вторую нижнюю часть камеры копали в форме прямоугольного длинного коридора по направлению к западу. Покойников хоронили, обернув в кожу (*Баялиева*, 1972. С. 81, 82).

Подбойные могилы (*жарма көр*) были скорее исключением, чем правилом. Для них копали только первую, верхнюю часть ямы, потом в западной ее части делали подбой по размеру тела, куда помещали покойника. В таких могилах хоронили детей (мальчиков до двенадцати, девочек до девяти лет) или взрослых во время войны, когда нужно было спешить, а выкопать катакомбную могилу не хватало времени (*Баялиева*, 1972. С. 81, 82).

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

В районах, где ислам постепенно вытеснял доисламские народные традиции, умерших начали хоронить в день смерти, если это происходило в первой половине дня, или в дополуденное время следующего дня, если человек умер ближе к вечеру. Это относится прежде всего к перешедшему полностью в оседлое состояние кыргызскому населению Ферганской долины. Тем не менее и там, особенно в предгорных зонах, бытовали традиционные способы захоронения. Причем, если при погребении придерживались исламских предписаний, то последующие поминальные ритуалы проводили в соответствии с народными традициями.

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

Непременный цвет савана – белый – означал, что покойник должен предстать перед Богом в одежде, в которую его одевали в первый раз при рождении. Белый цвет означает чистоту, непорочность, светлые помыслы Творца. На саван для женщин уходило 15–18 м ткани, мужчин – 10 м. Саван женщины состоял из 5 частей: 1) *кеп такыя* – кусок ткани для головы.; 2) *көкүрөк кейнек* – нагрудная рубашка; 3) *абийир жапты* – кусок ткани для покрытия



Общий вид кыргызских мазаров в Иссык-Кульском р-не. 1958 г.  
Центральный государственный архив кинофонофото документов при Правительстве Кыргызской Республики

переда; 4) *бельдемчи* – подобие распашной юбки; 5) собственно *кепин*, которым весь труп заворачивается сверху. Мужской саван отличался от женского отсутствием кеп такыя и бельдемчи (Баялиева, 1972. С. 78).

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

*Похоронные ритуалы.* Обмывание – *сөөк жуу* (вариант *ак суу*), заворачивание в погребальный саван проходили непосредственно в юрте, на месте, где лежало тело. Перед этим все женщины выходили из юрты, плач прекращался. Состав обмывальщиков (*сөөк жуучулар*) определялся заранее (3–4, до 7 человек). При этом учитывали родовой принцип, степень родства и свойства, очередность (Баялиева, 1972. С. 76–78), а значит, один и тот же человек не имел права обмывать покойника на нескольких похоронах. Каждую часть тела, с головы до ног, обмывали, став напротив этой части. Каждому обмывальщику назначали определенную часть тела покойника: *башына туруу* (встать у головы), *белине туруу* (встать у пояса, в середине), *бутуна туруу* (встать у ног), *аягына туруу* (встать ниже коленей). Этот порядок строго соответствовал степени родства: у изголовья мужчины обычно ставили близкого родственника из своего рода, а женщины – кого-нибудь из ее родственниц (*төркүн*), у пояса становился один из свойственников (*кудалар*), у ног и ниже коленей – кто-нибудь из родственников. Один из обмывальщиков, помоложе, назначался поливальщиком. Воду, чуть теплую, готовили в нескольких сосудах. В ходе обмывания строго соблюдали последовательность. Никакой суеты, громких разговоров, споров. Одним словом, процесс проходил в тишине.



При обмывании дверь юрты запирали, снаружи опускали дверную кошму, чтобы на тело покойного не попадали солнечные лучи, закрывали кошму верхнего остова юрты *тундук*. Некоторые районы юга отличаются особенностями обмывания (Баялиева, 1972. С. 75, 76). При заворачивании в саван существовал обычай запахивать продольные его концы в определенном порядке. «Известно, что женщины обычно запахивают верхнюю одежду справа налево, но саван запахивается наоборот, слева направо. Мужской саван запахивается справа налево...» (Баялиева, 1972. С. 78). Три поперечные тесемки завязывались так, чтобы потом, после расположения внутри погребальной камеры, развязались без усилий. На место, где лежал покойник, сразу же ставили камень пудовой величины, чтобы предотвратить другую беду, согласно вере в существование вредоносной магии. После заворачивания в саван покойника клали в войлок и, закрыв так, чтобы не было видно савана, выносили из юрты. Сверху накрывали покрывалом.

Обряд отпущения грехов *доорон* являлся одним из мусульманских ритуалов духовного очищения покойного. Его проводила группа молдо, которая, образуя линию, садилась возле тела покойного. Рядом находился скот, клали мешок (мешки) пшеницы или ячменя, деньги, предназначенные для молдо, взявших на себя грехи покойного. Перед началом действия главному молдо передавали концы уздечки (*чылбырдын учу*) лошади. Тот считал возраст умершего со дня исполнения ему 12 лет (женщин – с 9 лет) – *балакат*. Соответственно от возраста, в котором человек умер, отнимал 12 лет, а на остальные годы отпускал грехи. По очереди другим молдо он давал в руки уздечки и спрашивал: «*Ушу кишинин кылган күнөөлөрүн көтөрүп алдыңбы?*» (букв. «Взяли ли грехи покойного за (называется число лет) лет жизни?»). Те поочередно отвечали: «*кгөн кишинин күнөөсүн көтөрүп алдык*» (букв. «взял грехи покойного»). Затем молдо делили между собой скот, пшеницу, деньги (*Талып Молдо*, 2004. С. 395). Большая часть доли предназначалась главному молдо.

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

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

воды от обмывания покойного) и брызгала ею в лицо вдове, а также всем присутствовавшим женщинам. При этом приговаривала: *учук, учук*. Смысл этого действия состоял в том, чтобы горюющие по умершему остыли. В это же время совершали некоторые магические действия: выносили на подносе жареные кусочки теста *боорсок* и масло, которые должны были попробовать присутствующие женщины, бросали трижды по три горсти муки вслед покойному со словами: *куруй, куруй, куруй*» (Баялиева, 1972. С. 80, 81). В некоторых районах вслед бросали монеты, зерна пшеницы. Основная идея этих магических действий – надежда на благополучные последствия после смерти близкого чело- лов. и на возвращение его души в семью.

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

**Погребение.** После завершения чтения сур Корана по усопшему и отпущения грехов покойного его везли на кладбище. Если кладбище находилось поблизости, то тело могли нести на руках, поочередно сменяясь на ходу. Если далеко, то могли навьючать тело на лошадь, верблюда. В любом случае процессия, не останавливаясь, должна была идти скорым шагом. На кладбище шли только взрослые мужчины, все должны были находиться позади тела. Переходить путь следования траурной процессии, обгонять ее категорически запрещалось. По прибытии на кладбище без задержки и без выполнения каких-либо ритуалов сразу приступали к скорому погребению тела. В могилу спускались несколько человек, двое из которых – в нижнюю камеру. Это были самые близкие люди покойного: брат, взрослый (женатый) сын, сват. Укладывали тело спиной вниз, головой на север, развязывали узелки, открывали лицо и поворачивали его на запад, в сторону *Кыбла*. Потом приступали к ритуалу «*топурак салуу*» («бросание земли»): каждый брал горсть земли и, проговорив в нее короткую молитву, передавал вниз. Землю располагали вокруг тела. Некоторые могли бросить землю за тех, кто по каким-либо причинам не мог участвовать в погребении. Затем вытаскивали двоих из нижней камеры и приступали к замуравыванию дромоса. Для этого использовали хворост, ветки крепкой породы, арчу, плоские камни. Первые семь лопат земли бросал могильщик, затем приступали к заполнению верхней могильной ямы и сооружения холма высотой примерно 1,2–1,3 м из той земли, которая была выкопана из нижней камеры. Таким образом, нижняя камера, где лежало тело, представляла собой пустоту. В холм могли воткнуть палку с конским хвостом, положить валун. На холм бросали монеты, молдо продолжал чтение молитвы.

По завершении погребения все возвращались в траурную юрту. Перед этим читали так называемые общую молитву всем усопшим данного кладбища *жалты* и *жети (кырк) кадам* – по удалении на семь (сорок шагов) от могилы погребенного. «По существующему поверью, как только люди отойдут на семь (сорок) шагов, приходят грозные ангелы Анкир-Мункир, чтобы учинить допрос покойному о всех его деяниях при жизни» (Баялиева, 1972. С. 81).

Участники погребальной процессии после завершения церемоний ускоренными шагами или вскачь на лошади возвращались в траурную юрту и за

150–200 шагов до нее принимались громко оплакивать потерю (всадники спешили). Толпа мужчин останавливалась возле траурной юрты и продолжала ритуал плача. К ним присоединялась группа женщин, находившихся внутри юрты. Женщины принимали другую позу: сидели, отвернувшись к стенке юрты. Туда, в юрту, с плачем заходили мужчины – близкие родственники, дети умершего. Остальные мужчины вставали, согнувшись или опустившись на колено перед дверью юрты, и так же громко плакали. После завершения этого ритуала распорядитель громко приглашал всех присутствующих по родам, коленам на поминальную трапезу.

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

Для угощения гостей резали большое количество крупного и мелкого скота. Считалось, что чем больше мяса, тем большее удовлетворение в пище получал умерший. Пищей его снабжали на долгую и длительную дорогу. Основной поминальной пищей было вареное мясо. Его распределяли согласно общепринятым правилам по родству, свойству, старшинству, половозрастным принципам. Существовал и другой вариант организации поминальной трапезы. Скот или мясо (в сыром виде) раздавали по юртам членов семейно-родственной группы. Они, в свою очередь, принимали определенный на весь период состав гостей, в том числе предоставляли им ночлег.

Производилась раздача личных вещей покойного перед траурной юртой. Одежда, предназначенная для раздачи, называлась «*мүчө*» или «*олжо мүчө*», сам процесс раздачи «*мүчө берүү*». При раздаче *мүчө* учитывались все категории родственников. К выполнению этого ритуала подходили очень осторожно, с учетом каждого нюанса семейно-родственных, родовых отношений, дабы не ущемить чьи-либо права. Каждого представителя громко вызывали в центр, где на ковре лежали личные вещи покойного.

Кроме того, всем омывальщикам отдельно раздавали одежду *өтүк тон*. Молдо передавали оседланную верховую лошадь умершего (*бурак ат* или *ыскат*), коврик для чтения намаза, сосуд для омовения, а также посуду, которую использовал умерший при жизни. В качестве пожертвования всем бедным семьям раздавали скот, деньги (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 320. С. 56, 57).

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

Основу целого ряда культов составляли анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков – *арбак*. «По понятию киргизов, дух умерших предков, как ближайших, так и отдаленных, покровительствует тем из оставшихся, которые ведут жизнь достойную их памяти и делают добрые дела; в таком случае *арбак* невидимо над их жилищами помогает им и оберегает от несчастий» (Поярков, 1891. С. 25). Особо почитали духов известных, авторитетных людей, вождей, полагали, что они вправе требовать к себе постоянного внимания и заботливого отношения со стороны потомков. Люди глубоко почитали своих предков, стремились заручиться их расположением, избегать их недовольства. Считалось, что духи предков покровительствуют оставшимся в живых родственникам. Поминальные блюда обязательно доедали до конца, так как считали, что духи будут сыты и довольны от трапез, устроенных в их честь. Существовало представление о том, что духи умерших *арбактар* питаются запахом мяса или сала, для чего время от времени, особенно в четверг, семьи устраивали поминальную трапезу.

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

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

Поминальные обряды проводились через определенный промежуток времени после похорон. Через три дня после погребения устраивали *учулук*, на седьмой день – *жетилик*, на сороковой день – *кыркы* или *кырк ашы*. Последний обычно устраивали на 37–38-й дни, не доводя дату до 40 дней. В некоторых районах вместо сорока дней устраивали на 52-й, якобы именно в этот день происходило отделение плоти от костей. Через год, иногда 2–3 года спустя, обычно летом или осенью, устраивали большие поминки *аш*. «У южных киргизов помимо этих поминок устраивали поминки каждый четверг – *бейшембилик*, а также поминки *айттыгы*, приуроченные к мусульманским курман-айт и орозо айт. В конце очередных поминок несколько мулл (каждый в отдельности) по несколько раз читали молитвы, их труд щедро вознаграждался семьей умершего» (Баялиева, 1972. С. 90, 91).

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



Намогильные постройки. Киргизстан, Ошский округ. 1920-е годы.  
Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4594–41

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

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

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

На сорокодневных поминках участвовало большое количество людей, в том числе могли пригласить представителей родов. Резали несколько голов крупного скота. Для приема гостей готовили несколько юрт семей – членов семейно-родственной группы. В каждой юрте находился определенный состав гостей. Близкие родственники, сваты обычно приезжали за день до поминок и участвовали в подготовительных мероприятиях. Женщины продолжали оплакивать умершего.

Существовал обряд *бейит (көр) башына баруу* – посещение могилы умершего. В одних случаях его устраивали после сорока дней, в других – за месяц

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

В другом варианте посещения могилы туда привозили продукты: вареное мясо, боорсоки, сладости, другое, а также кумыс, и после чтения молитвы принимались есть привезенное. Часть еды оставляли на могиле. Кумысом окропляли могилу, оставшийся пили люди. Вдова ничего не ела и все время плакала. Согласно доисламским повериям, это было одним из проявлений «кормления» умершего. В обоих вариантах посещения могилы обязательно оставляли часть еды на могиле. Могли привезти с собой самое любимое кушанье покойного и тоже оставить на могиле. Покойник, согласно народному поверью, незримо присутствовал среди людей, принимал еду, радовался «свиданию» с женой, с родственниками.

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

После завершения погребальных церемоний «войлок, занавеску и другие предметы, употреблявшиеся на похоронах, оставляли на воздухе, чтобы видели звезды – «*жылдыз көрсун*» (Абрамзон, 1990. С. 314). Эти вещи, использованные под покойником, вывешивали на шестах в удалении от юрты, чтобы дети, животные не доставали, и оставляли на несколько дней. Г.П. Снесарев в этом обряде видит пережиток древних представлений об очищающем свойстве небесных светил. Он, говоря о процедуре табуирования места омовения и подстилки под покойником у узбеков Хорезма, считает, что эти действия вытекали из концепции сакральной нечистоты мертвого. Во избежание какого-либо несчастья не рекомендовалось ступать на это место (Снесарев, 1969. С. 133–135). На наш взгляд, в установлении камня на месте, где лежал покойник, промывании водой этого места из сорока ведер обнаруживаются явные признаки избавления от воздействия вредоносной магии.

В случаях, когда часто умирали в одном роде или семье, последнего покойного могли выносить не через дверь юрты, а через щель под приподнятым решетчатым остовом юрты. Это делалось для того, чтобы дух умершего не возвращался обратно в юрту, заблудился. Имеется и другое объяснение: в данном случае остов юрты играл заградительную роль на пути возможного возвращения духа умершего за очередной жертвой. В другом варианте во время погребения в первую камеру бросали запертый на ключ замок *кулпу*.

Траурная юрта сохраняла свой статус до проведения годовщины. В течение года для выражения соболезнования семье, потерявшей своего члена, периодически приходили родственники, сородичи, гости из далеких районов, по каким-либо причинам не участвовавшие в похоронах. Каждый приезд гостей сопровождался повторением ритуала оплакивания вдовой или женщинами, потерявшими близкого человека. При оплакивании женщины отворачивались к стенке юрты, и только после окончания этого ритуала, умывшись, они здоровались с прибывшими женщинами. Мужчины-гости оплакивали снаружи юрты, после окончания они могли войти в юрту и выразить соболезнования. В период начала поминальных циклов в траурной юрте уже могли принимать поминальную трапезу, при этом оставляли открытыми двери юрты. Это связано с поверьем о возвращении духа умершего в родную семью, в юрту, и якобы о его соучастии в трапезе, т.е. происходило кормление духа умершего (Кочкунов, 1995. С. 111–113).

Тесно связаны с культом умерших и предков обычаи конноспортивных состязаний и различных игр, которые были составной частью поминальной обрядности. Они проводились в малых масштабах в день похорон, на третий, седьмой, сороковой дни и в большом масштабе – к годовщине, когда завершался весь поминальный цикл. В семьях рядовых кочевников устраивали скромные игры: в годовщину это выполнял один из родственников.

До проведения годовых поминок семья умершего в составе своей патриимии могла совершать цикл перекочевок.

Перед откочевкой на место, где в юрте лежал труп умершего, насыпали небольшой холм – *дөбө*, а сверху клали камни. Это место было табуировано. Кроме чтения молитвы никаких ритуальных действий не совершали. «При перекочевке вдова снова царапала себе лицо и всю дорогу тихо причитала, но, увидев по пути аил, она начинала голосить так, то оттуда выбегали женщины и останавливали кочевавших. Вдову заставляли смыть слезы, поили холодным кумысом или кислым молоком, разбавленным водой (*чалан*), и она отправлялась дальше» (Баялиева, 1972. С. 73). Вместе с вдовой плакали и другие женщины кочевья, дочери умершего. Лошадь вдовы вела одна из близких женщин.

В составе кочевья на коне покойного в вертикальном положении везли изображение покойного – *тул*. Эту лошадь на поводу вел охраняющий тул человек. Он мог быть одетым в доспехи *чарайна*, держать в руке пику *найза*, или же он одевался в красный халат, на затылок завязывал красный платок. При переходе колонной этот человек вместе с изображением находился во главе.

Годовые поминки *аш* считались завершающим этапом поминального цикла, окончанием траура и возвращением семьи в нормальную жизнь. Поминки устраивались как по мужчинам, так и по женщинам, первые отличались массовостью, размахом конноспортивных соревнований. Пышность поминок зависела от материального благосостояния и общественного положения семьи.

Обряды в память о состоятельном человеке проводились богато, с участием большого количества людей, они имели общественный резонанс. Особенно отличались годовые поминки, которые оставались в памяти людей как значительные события общественно-политической и культурной жизни народа. Существует масса воспоминаний о тех или иных поминках: «*Алыкенин ашы*», «*Солтонкулдун ашы*», «*Шабдандын ашы*» и других (Айтмамбетов, 1967. С. 181–189; Актан Тыныбек уулу. 1991. С. 251–288). Одним из центральных

эпизодов эпоса «Манас» является «*Көкөтөйдүн ашы*» (поминки по Кокотю). На поминки крупных деятелей приглашали представителей всех кыргызских родов и племен, а также представителей соседних народов. Женщин на поминки не приглашали.

Подготовка начиналась за несколько месяцев. Мастера по дереву выстругивали огромное количество деревянных чашек для подачи поминальных блюд. Кожевенники готовили сосуды *саба*, *чанач*, *көөкөр* для сбора большого количества кумыса и подачи гостям. Мастерницы готовили одеяла, подстилки, подушки, ковры и другие предметы.

Заказывали и покупали на рынках муку, рис, сладости, орехи и другие продукты. Каждое племя, род готовили для скачек своих коней, богатырей для борьбы верхом и пешей, для поединков на пиках, стрельбы из лука, ружья по мишеням и т.д. Созывались певцы, музыканты, акыны-импровизаторы.

Важным моментом считалось оповещение гостей *кабар*. Гонцы *чабарман* (*чабаган*) приглашали повелительным тоном: «*Баланча күнү баланча жерде аш, келсин*» (букв. «В такой-то день в таком-то месте состоятся поминки, пусть придут!»).

Место для проведения поминок должно было располагаться ближе к водным источникам, вмещать огромное количество гостей и животных, иметь пространство для организации различных видов конных скачек, ровные площадки для разнообразных силовых единоборств, стрельбы по мишеням.

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

Г. Загряжский оставил описание кыргызского *аша*. По его подсчетам, проведение крупного аша стоило в рублевом эквиваленте 30–40 тыс. руб. (по ценам 1870-х годов). Число приглашенных доходило до 10–15 тыс человек. Он привел следующий порядок дней поминок: 1-й день – сбор и размещение гостей; 2-й – стрельба в *джамбы*; 3-й – скачка *кунанов* (двухлетних лошадей); 4-й – *сайыш* (поединок на пиках); 5-й – скачка *бышты* (трехлетних лошадей); 6-й – приготовление к большой скачке, определение размера и состава призов, устройство главного угощения; 7-й составлял сущность аша, который завершался большой *байгой* (т.е. скачки за большой приз) (*Загряжский*, 1873). Ф. А. Фиельструп по ошским материалам пишет о четырех днях: «1) *гемеге байга* – день копания очагов; 2) *генгеш байга* – день совещаний; 3) *кэлтә байга* проводятся скачки на небольшое расстояние; 4) *конок байга* – скачки для гостей (большая байга)» (*Фиельструп*, 2002. С. 153).

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



Самый крупный аш в 1912 г. был проведен в честь Шабдана Жантаева, одного из потомственных родоправителей племени сарыбагыш, имевшего чин войскового старшины царской России и находившегося до самой смерти на службе царской администрации. На этом аше присутствовали свыше 40 тыс. человек, в том числе представители русской колониальной администрации Семиреченской, Сибирской областей, Ташкента, Оренбурга и других городов.

Эти поминки остались в памяти людей надолго, о них слагались легенды, воспевались богатыри и скакуны. На поминки люди съезжались в разное время. Те, кто готовил коней для скачек, приезжали за 5–10 дней до начала, их не считали обязательными гостями, они питались своими продуктами. Обязательными гостями *милдеттуу конок* были те, кто прибывал по приглашению организаторов поминок по решению совета рода или племени *кеңеш*. Глашатаями выступали, как правило, известные певцы-импровизаторы *ырчы жарчы*, они одевались в халат красно-бордового цвета *кызыл кымкап*, на голову повязывали красный платок, завязав узлы на затылке. За услуги их щедро одаривали. Дети одевались также в одежду из красного цвета. Распорядитель поминок находился в отдельной юрте.

Поминки начинались с чтения молитвы и приема поминальной трапезы. Почетных гостей, старейшин родов, племен принимали в специально установленных и богато обставленных юртах. Остальные располагались на улице, создавая группы по родоплеменному признаку. Мясо варили в одном месте днем и ночью в чугунных котлах, затем ответственные распределяли еду по юртам согласно родственному и общественному положению сотрапезников. «Позже, начиная с 1860-х годов, всех гостей начали распределять по заранее определенным юртам» (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 320. С. 60), и хозяин каждой юрты сам забивал скот, варил мясо и угощал гостей.

Потом устраивали конно-спортивные соревнования. Проводились почти все известные игры: поединки на пиках *эр сайыш*; борьба верхом на коне *оодарыш*, *эңиш*; пешая борьба *балбан күрөш*, стрельба по подвешенной мишени *жамбы атыш*; различные виды скачек *ат чабыш*, среди которых главным считался *аламан байге*, завершающий тризну по умершему. В промежутках между крупными состязаниями устраивались разнообразные мелкие игры и развлечения *майда оюндар*, в которых участвовали и женщины. Они также принимали участие в мужских поединках: на пиках, борьбе *күрөш* и др.

Глашатаи перед началом каждой игры объявляли размер призов, потом называли победителей. Бывали случаи, когда в поединках на пиках гибли участники. Согласно адатам, *кун*, вира за убийство за это не выплачивалась, народные суды такие иски не рассматривали.

Заключительным аккордом этого цикла в состоятельных семьях были большие скачки *аламан байге*, в которых «мальчик-наездник, завоевавший первый приз, сразу после окончания скачек подъезжал к юрте умершего, около которой стоял траурный флаг, спешивался, выдергивал древко флага из земли, разламывал его на несколько частей и бросал этот флаг в огонь, в очаг, на котором до этого готовилась ритуальная пища» (Симаков, 1984. С. 141).

В траурной юрте находились женщины, которые вместе с вдовой оплакивали умершего. Тул – изображение покойного, все еще стоял на почетном



Поминки. Обед баб. Урочище Баука. Алайская долина. 1901 г.  
Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–107

месте, напротив входа в юрту. Рядом с ним находился человек, который его охранял со времени установления, т.е. в течение года.

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

*Окончание траура.* После завершения всех поминальных церемоний, состязаний мужчины, родственники покойного, в последний раз оплакивала потерю. Перед этим все котлы, в которых варили поминальные блюда, оставляли на несколько дней в перевернутом состоянии. Пожилая женщина в пустом казане поблизости юрты, прожаривала жир, запахом которого якобы зазывали дух умершего, затем переворачивали казан – *казан көмкөрүү*. В другом варианте под перевернутым казаном разводили небольшой огонь и бросали туда куски жира. Собственные дети мужского пола и близкие родственники оплакивали умершего над перевернутым казаном, где готовилась поминальная пища. Остальные мужчины оплакивали возле юрты напротив *тула* (изображения покойного). После этого траурный флаг с древком бросали в огонь.

С тулом, изображением покойного, у разных групп кыргызов поступали по-разному. У одних его переламывали и тут же бросали в огонь, у других везли на кладбище и оставляли на могиле умершего. Вдова, женщины, находившиеся в это время в юрте, плакали. Затем они выходили из юрты и возле очага проводили обряд снятия траура *аза кийим көтөрүү*: пожилая женщина снимала верхнюю траурную одежду с вдовы: халат *чапан*, черный платок *жоолук* и бросала в огонь. Тут же ей надевали новый халат, белый платок или

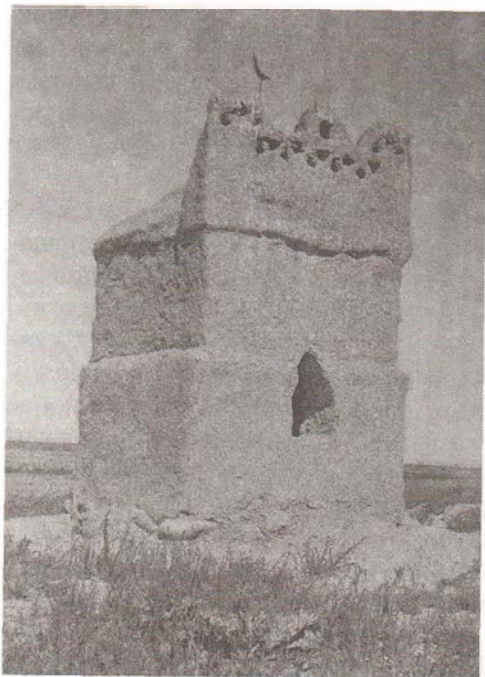
турбан *элечек*, если она находилась в молодом или среднем возрасте. С этого момента она могла носить украшения, свободно общаться со всеми, возвращалась к полноценной жизни. Дочери также снимали траурные платки, сыновья меняли траурные кушаки на новые. Родственники-мужчины стригли обросшие за год траура волосы, ногти, переодевались во все новое и чистое. Этот обряд завершал длившийся в течение года траур.

Проведение обряда снятия траура не в юрте, а вокруг очага или очагов, которые находились поблизости юрты, связано с культом огня – всеочищающего, заживляющего раны горечи, в то же время символизирующего продолжение жизни. Сам факт проведения этого заключительного обряда возле огня, разламывание и сжигание вещей (флага, древка, одежды), по-видимому, уходит корнями в глубокую древность, когда на рубеже I тыс. до н.э. и I тыс.н.э. вплоть до его середины, вся церемония проходила возле огня, возможно, ее апогеем было сжигание умершего. У енисейских кыргызов во второй половине I тысячелетия был широко распространен обычай трупосожжения с захоронением останков через год после кремации (*Бичурин*, 1950. С. 353; *Бутанаев*, 2000. С. 57–65; и др.). В поминальных ритуалах обнаруживаются также следы зороастрийского культа огня (*Бойс*, 1987; *Малтаев*, 2000. С. 22–41), в некоторых из них – элементы культа умерших и предков, основу которого составляли «анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков» (*Абрамзон*, 1990. С. 334, 335). С другой стороны, в обряде прослеживается фундаментальное мировоззрение – разграничение двух миров: настоящего, действительного и потустороннего, мира мертвых. Разламыванием и сжиганием предметов, имеющих траурный статус, определяли границу между двух миров.

«Живые потомки глубоко почитали предков, стремились заручиться их расположением, избежать их недовольства, считая, что жизнь и благополучие живых в значительной мере зависят от отношения к ним со стороны духов умерших и предков» (*Абрамзон*, 1990. С. 335). Потомки старались сохранить некоторые вещи умершего человека как реликвию, уважительно к ним относились. Так, особым почетом пользовалась юрта, где он жил. Иногда ее называли *арбактуу үй* – юрта, где поселился дух умершего. Такую юрту пытались сохранить надолго, бережно складывали и устанавливали во время перекочевок. В день мусульманского праздника *Орозо айт* по случаю завершения поста *Орозо* вокруг костра в юрте зажигали 40 свечей *кырк шам*. После произнесения имен умерших остатки свечей бросали в огонь (Там же. С. 290). Таким образом переплелись доисламские и исламские религиозные представления.

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

После поминок решали судьбу вдовы *башын ачуу* («выдать замуж»). Если она была молодого и среднего возраста, обычно через год, согласно обычаю девирата, выходила замуж за младшего брата мужа, если он был даже в малолетнем возрасте. Народное название этого обычая *жеңе алуу*. Если в семье не было мужчин, то ее выдавали замуж за ближайшего сородича. В любом случае она должна была оставаться в роду мужа. Женщина после выхода замуж считалась членом рода мужа, его собственностью, беспрекословно



Глинобитный надгробный памятник на захоронении богатого человека  
Первая треть XX в. Киргизстан  
Институт этнографии АН СССР (Москва).  
Из коллекции МАЭ. № И 1903–225

большим разнообразием (Дуйшеев, 1980). На холме курганного типа, возведенном в день похорон на могиле, ставили большой камень, водружали палку или пику с привязанным на нее хвостиком лошади, яка. На палке могли нанести имя умершего арабской вязью.

Форма, размеры, декор, материал надмогильного сооружения зависели от социального положения умершего. Для рядовых людей ограничивались установкой камня, сооружения из простых квадратных деревянных каркасов. Надмогильные сооружения состоятельных, известных людей, баатыров отличались большими размерами. «Бедные киргизы над своими покойниками делают простые, невысокие курганы, а кто побогаче, тот обносит могилу глиняным валом, часто аршина 3 вышиною. Иногда памятники делают вроде склепов со сводами и затейливой отделкой. Могила Исабека (манапа бугинцев. – А.К.) была сложена ташкенцами за известную плату, из обожженного кирпича; свод ее внутри был разрисован звездами по голубому фону» (Голубев, 1861. С. 112). Простые надмогильные памятники сооружали сами родственники, а богатые могли нанимать мастеров. Ими могли быть не только киргизы, но и узбеки, таджики, уйгуры и др. Естественно, в сооружениях могли отражаться особенности архитектурного стиля мастера.

подчинялась приказам мужа и его старших родственников. После смерти мужа она переходила к брату мужа вместе со своими детьми от первого брака. Брату автоматически переходили все права и обязанности главы семьи. Если в семье, семейно-родственной группе не оказывалось мужчин, то вдову могли вернуть родителям, которые повторно выдавали ее замуж.

Вдовец в случае смерти жены так же, согласно *адату* мог жениться на одной из младших сестер жены по обычаю сорората, если он был в репродуктивном возрасте. Народное название этого обычая *балдыз алуу* (балдыз – младшая сестра жены). Согласие на такой брак должен был дать отец жены, который мог и отказаться от выдачи второй дочери замуж за зятя, если она была к тому времени помолвлена с другим.

Органической частью поминальных обрядов, обычаев, культа предков являлись надмогильные сооружения *күмбөз*, *белги*. В XIX – начале XX в. у киргизов они отличались

## ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

## КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Время проведения праздничных обрядов совпадало с весенне-летним периодом – это период сельскохозяйственных работ, сопровождаемых различными ритуалами.

С приплодной кампанией связано множество народных поверий и обычаев, имеющих как доисламские, так и мусульманские корни. В них переплетались элементы анимистических воззрений, природные и хозяйственные культы. Особое место занимали обряды магического характера. Многие овцеводы перед окотом прогоняли свои стада под священной книгой мусульман – Кораном. В загонах зажигали семь «свечей» (сделанных из ваты и чиевых стеблей), что якобы тоже оказывало благотворное влияние на окот. Широко применяли и обряд окуривания арчой *ысырыктоо* загонив для скота.

Выдоив молоко у первой окотившейся матки после кормления ягненка, его варили, полученное молозиво (ууз) ели все члены общины. Тут же читалась молитва, обращенная к покровителю овец – Чолпон-Ата. После первого в сезоне отела из молока яка готовили национальное блюдо эжигей (творожный сыр) и угощали близких и соседей.

*Нооруз*. Весенний сезон начинался с празднования *Нооруза* – одного из наиболее торжественно повсеместно отмечаемых праздников, в котором в своеобразной форме переплелись черты среднеазиатского земледельческого праздника с остатками местных древних культов (Народы... 1963. Т. 2. С. 180). Люди радовались переменам в природе, когда затяжная зима уступала свои позиции долгожданной весне. Календарное время, когда в круглогодичном природном цикле пришел день весеннего равноденствия, предки кыргызов обозначали также термином «*жыл ажыраш*». В народе праздник Нооруз был известен и под названием «*Оруздама*».

Старшее поколение хорошо помнит, что этот праздник повсеместно отмечался до 1950-х годов, а позднее стал забываться, но оставался частью традиционной культуры. Возможно, этому способствовало использование основных атрибутов древнего праздника в создании новых советских обрядов и праздников (Тулъцева, 1985; Лобачева, 1974; Руднев, 1986). В конце 1980-х годов вновь стали отмечать Нооруз, он был признан народным праздником указом президента страны в 1991 г.

Готовясь к Ноорузу, люди приводили в порядок свои жилища, пространство вокруг них, загоны и хозяйственные постройки. Заготавливали продукты питания для ритуальных блюд, забивали жертвенных животных. Уже накануне праздника в обществе царил приподнятая доброжелательная атмосфера. Люди стремились быть благородными, толерантными, щедрыми. Прекращались вражда, распри, ссоры и высказывались только добрые пожелания.

В семьях накрывали богатый *дасторкон*, который имел символическое значение, связанное с достатком, изобилием. Обилие разнообразной пищи, по древним поверьям, должно было способствовать тому, чтобы грядущий год



На центральной площади г. Бишкека в день праздника Нооруз, 2009 г.  
Фото А.З. Жапарова

был благоприятным и плодородным. Считалось, что как встретишь новый год, так его и проведешь. Нооруз невозможно представить без специально приготовленных ритуальных блюд. На юге с участием как можно большего числа людей варили ритуальное блюдо *сумөлөк* из специально пророшенной пшеницы (Асанканов, Малтаев, 1998. С. 41). Вторая разновидность каши известна под названием «көжө», «нооруз көжө», что в большей степени характерно для северной части Кыргызстана.

Во время празднования Нооруза члены общины собирались вокруг костров. Кыргызы всегда верили в очистительную силу огня, поэтому перепрыгивали через костер. Снимали верхнюю одежду и трясли над пламенем, сберегая от огня. Такое ритуальное действие было обязательным элементом праздника, при этом люди верили, что тем самым изгнали все злое и негативное, оставив добрые и чистые помыслы. Перепрыгивая через костер, люди вслух произносили «*Сенин кызыл жүзүң мага, менин кумсарган жүзүм сага!*» («Мне – твой красный цвет, а тебе – моя бледность!»). Это пожелание, чтобы красный цвет, символизирувавший здоровье, достался им, а бледность, сопровождающая болезни, сгорела в пламени (Асанканов, Малтаев, 1998. С. 39–41; Жапаров, Токтомотова, 2005. С. 272). У огня произносили словесные формулы, направленные на очищение от несчастий и бед, постигших в прошлом году, чтобы перейти «чистыми» в новый год.

Окуривание арочь жилищ, хозяйственных помещений *аластоо* – один из важных ритуалов (Баялиева, 1972. С. 48; Жапаров, 2006. С. 109, 110; Жапаров, Токтомотова, 2005. С. 272, 273). Обычно его совершали пожилые многодетные женщины, желая всем очиститься огнем от разных несчастий и бед и перейти в новый год «чистыми».

Согласно народному календарю, Нооруз соответствовал наступлению весеннего сезона, когда приводились в надлежащее состояние ирригационные

сооружения, началась вспашка. Для членов общин торжественным и радостным событием был выход на поля, где вспахивали первую борозду. Непосредственно на полях организовывали коллективные угощения, читали молитвы, высказывались друг другу добрые пожелания. Участники просили у бога земледелия *Баба дыйкан* хорошего урожая для общины и народа в целом, часто совершали обряд жертвоприношения в его честь.

*Весенние обряды.* Право провести первую борозду *алгачкы бороз* предоставлялось почтенным аксакалам, пользующимся авторитетом. В честь праздника устраивались различные национальные игры и развлечения в основном состязательного характера. При строительстве больших арыков собирались крестьяне. «На головной части будущего арыка приносили в жертву кобылу белой масти или корову, или несколько овец. Кровью жертвенных животных брызгали трассу будущего арыка, а мясо шло на угощение участников работ. Ремонту арыков киргизы придавали исключительно большое значение. Берега арыков были своеобразным местом сбора и встреч всех земледельцев после длинной зимы» (*Айтбаев*, 1959. С. 256).

С наступлением весны во время первого грома скотоводы проводили обряд *дамбыр таш*, чтобы трава была густой и коровы давали много молока. Этот обряд проводился ежегодно в одно и то же время календарного года. Люди пытались влиять на природу, вызывая весенний дождь, поскольку состояние пастбищ и обрабатываемых участков зависело от количества влаги. Ритуал проводился так: «Женщины выбегали из юрты с кожаным сосудом (*көнөк* – кожаное ведро с носиком, служащее подойником при доении кобылиц), в который был положен камень, производивший шум. Затем от порога юрты влево обегали ее три раза и при этом произносили: «*Дамбыр таш, Дамбыр таш! Жер айрылып чөп чык!, желин айрылып сүт чык!*» («Дамбыр таш, Дамбыр таш! Разверзнься, земля, и появись трава, разверзнься, вымя, и появись, молоко!»). Произнося эти заклинания, они много раз ударяли кожаным ведром по остову юрты. После этого женщины выливали вправо от порога молоко, которое находилось на доньшке ведерка, а само ведро вешали на решетчатый остов юрты (*кереге*) тоже с правой стороны». (*Баялиева*, 1972. С. 35, 36).

Широко распространен был весенний обряд *Жер Суу таюу*. Поклонение и жертвоприношение божеству Земли и Воды – *Жер Суу* проводили два раза в течение годового цикла: весной, когда горы покрывались свежей растительностью и начинался окот овец, и поздней осенью при подготовке к перекочевке на зимние стойбища. Члены общины собирались преимущественно на берегу реки или на холме. Когда все были в сборе, каждая группа вставала около своего жертвенного животного, а один из почтенных аксакалов произносил благословение *бата* с такими словами: «*Айланайын Кудай!, айланайын Жер!, айланайын Суу! Саат сабырыңдан сакта, оору-сыркоңдон 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»). Присутствующие угощались, обсуждали хозяйственные проблемы, перспективы. С большим вниманием выслушивали народных знатоков природы *эсепчи*. После того, как съедали жертвенное мясо, вновь совершали молитву *бата*, обращенную к божеству *Жер Суу*. В ней говорилось о повседневных нуждах людей, содержалась просьба оградить их от стихийных бедствий, несчастий. У тьяншанских кыргызов, перед тем, как резать жертвенных животных в честь божества *Жер Суу*, готовили специальную

деревянную чашу: на дно клали вначале соль, поверх нее вату и только после этого пускали кровь жертвенного животного. Каждый хозяин и члены его семьи подходили к чаше. Обмакнув палец в жертвенную кровь, глава семьи ставил знак на лбу каждого члена семьи. Божество Жер Суу имело генетическую связь с древнетюркским Йер Су (*Баялиева*, 1972. С. 38; *Потанов*, 1991. С. 283).

Обряд поклонения божеству Земли и Воды совершали весной обычно у воды, вымаливая плодородия земли, обильного урожая и воды. Церемония заключалась в том, что в воду опускали *көк башы* – человека, занимающегося ее распределением. Погружение или окатывание его водой должно было способствовать обилию влаги (Богданова М.И., РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 339).

В наши дни сохранились обряды и обычаи, связанные с сохранением урожая, а также с его защитой от негативных явлений природы (засухи и др.) *түлөө*, на юге *кудайы*. Для проведения *түлөө* покупали скот для забоя, муку, пекли лепешки, боорсоки. В этот день мужчины и женщины, старики и молодые вместе с детьми шли на место, где совершались молитвы. Закалявая животное, произносили: «*Бисмилля, Аллаху акбар*». Затем варили в казане мясо, готовили национальное блюдо *бешбармак*. Когда блюдо было готово, читали отрывок из Корана, упоминая в конце молитвы всех духов умерших *арбак*, которым и посвящали мероприятия, и расходились.

С наступлением летней жары, примерно в мае, скотоводы начинали перегонять свои стада на высокогорные летние пастбища *жсайлоо*, располагавшиеся на высоте 2500–3000 м и выше. За несколько дней до откочевки, один-два человека, называемых *журт чалуучулар*, отправлялись осматривать летовку. Особое внимание они должны были обратить на то, нет ли снега на перевале, каковы высота травяного покрова, удобство местности, наличие поблизости воды и т.п. Люди ждали с нетерпением перекочевку на летние пастбища. Возможность подняться на красивые места с высокими альпийскими лугами, где человек чувствовал себя привольно, не только вызывала радость. Перекочевка с зимней стоянки на летнее кочевье превращалась в настоящий праздник (Народы... 1963. Т. 2. С. 187). В день перекочевки все от мала до велика наряжались в лучшие одежды. Весь домашний скарб навьючивали на лошадей, верблюдов и волов. Лошадей покрывали чепраками и попонами, особо украшали верблюдов. На шею им надевали украшения с плетеной кистью *чачылап эшкен төө мойнок*, а также маленькие звонки *коңгуроо*, в качестве поводка для привязывания к деревянному костыльку *буйла* использовались красиво плетеные красные веревки, продетые в носовую перегородку верблюда. Концы навьюченных деревянных частей юрты – жерди *уук*, решетчатый остов *кереге* заворачивали специальными войлочными изделиями *кийиз учтук*. Скарб обычно покрывали коврами и яркими паласами. Наиболее дорогие вещи (самовары, сундуки, подносы) привязывали наверху. Состоятельные кочевники поводки *буйла* верблюдов изготавливали из шелка и шкуры. Нарядно убранных верблюдов вели девушки и молодые женщины (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 123 (336)).

Л. Ф. Костенко живо описал перекочевки племени бугу: «Люди наряжаются в лучшие одежды, лошади покрываются цветными и дорогими материалами. Впереди идет хорошенькая девочка... она как бы открывает шествие... За ней следовала старшая жена, а потом остальные жены хозяина. Мужчины же шли стороною и охотились либо с ружьями, либо с беркутом и соколом». Костенко отметил, что «на выюках сверху привязывались самые лучшие



и блестящие вещи, которые привлекали внимание и свидетельствовали о богатстве хозяина. Русские подносы, сундуки, обитые жостью, самовары – все это непременно выставлялось напоказ, на зависть тем, у кого таких вещей нет или они похуже» (Лунин, 1973. С. 194).

Обычай угощения группы,двигающейся по кочевому маршруту – *көчтү сыйлоо* или *көч алдын тосуу, көч коюн байлатуу, ак ичирип ак бата берүү* заключался в проявлении уважения к кочевникам. По пути к летовке люди, живущие вдоль маршрута, как только видели передвигающую группу, выходили для того, чтобы встретить ее. С собой они брали традиционные напитки из молока и зерна. Существовало неписаное правило, по которому местные жители обязаны были встречать и провожать такую группу, если она проходила через их стойбище. Встречая передвигающую группу, они громко произносили пожелание: «*Көч байсалдуу болсун!*» («Пусть будет перекочевка спокойной!»). Затем угощали проезжающих напитками. В тех случаях, когда встречались близкие родственники, друзья или сваты, их приглашали домой и угощали мясом специально зарезанного в честь путников барана.

Женщины, ставшие недавно вдовами, по обычаю должны были одеться в траурную одежду и причитать. Песня-плач *көч кошок* оповещала о том, что караван понес утрату (Обряды кочевья. 2011. С. 19). Встречающие выражали им свои соболезнования и подносили напитки (*суусундук*). Вдова начала исполнять плач *кошок*, когда группа приближалась к очередному стойбищу.

Важным компонентом обряда *көчтү сыйлоо* являлись молочные продукты, имеющие сакральное значение. Утоляя ими жажду, люди желали себе и другим благополучия, давая благословление *бата* (Абдракманов, 2006. С. 85, 86. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 635 (5273)).

В Чуйской долине зафиксирован обычай *көч кой*: свату и его близким родственникам предоставлялось право беспрепятственно взять одного барана из стада отца их зятя, когда те в первый раз проходили по своему маршруту рядом со стойбищем свата. Если сват, совершающий перекочевку, был богатым скотовладельцем, то вместо барана могли поймать жеребенка. Такое животное независимо от его вида называли *көч кой*. Тесть, как правило, устраивал для сватов угощение, зарезав какое-нибудь животное (обычно барана). Некоторые преподносили свату и зятю одежду (*кийит*). Учитывался вид захваченного животного: угощение и подарки были эквивалентными. Но если тесть сына перегонял свое стадо и совершал перекочевку близко к стойбищу свата, нельзя было забрать животное в качестве *көч кой*. В народе не встречались случаи захвата скота свата два и более раза (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 635 (5273)).

На летней стоянке прикочевавших встречали прибывшие чуть ранее них новые соседи. Они помогали снимать грузы с вьючных животных, а затем выбрать ровное место и установить юрту *боз уй*. Пожилые люди, обращаясь к главе группы, давали благословение: «*Конуш жайлуу болсун, өрүш малга толсун!*» («Пусть стоянка будет удобной, а пастбище – полно скота!»). В это время женщины готовили горячую пищу для угощения только что прибывших соседей. Позже приходили женщины из соседних кочевых общин с угощениями. В ходе трапезы и чаепития высказывались пожелания, чтобы хозяева хорошо провели летнее время. Этот обряд был известен как *өрүлүк* (Абрамзон, 1971. С. 74).

*Обряды летнего цикла.* В начале летнего сезона проводился цикл обрядов, связанных с напитком кумыс, лечебные свойства которого широко известны

(Календарные обычаи. 1989. С. 249, 250; *Фиельструп*, 2002; *Жаксон*, 2005. С. 77–86). *Желе тартмай* (установление привязи) был самым первым обрядом этого цикла. Выбор места и установление привязи для жеребят сопровождалось приготовлением праздничной пищи *боорсок*, *бешбармак* и др. Обряд *кулун байламай* проводился в связи с привязыванием *желе* жеребенка-сосунка в этот же день. По этому поводу приглашали гостей, приносили жертвоприношения, проносили молитвы, обращенные к предкам *арбак* и покровителю лошадей *Камбар Ата*, благословляли семью устраивающего обрядовое угощение. Трапеза проводилась на одном из концов привязи. Еще до привязывания жеребят совершался ритуал, связанный со смазкой привязи сметаной *каймак*, топленным маслом *сары май*, что должно было способствовать изобилию кобыльего молока.

Получение первого в сезоне кумыса сопровождалось обрядом *кымыз бузмай*: приглашали гостей, которых угощали не только мясом, но и кумысом. неотъемлемой, возможно, главной целью этого обычая было ритуальное действие, сопровождаемое пожеланием достатка, изобилия всей общине и народу в целом. Стержневой идеей таких обрядов являлся культ плодородия. Один из членов рода брал на себя ответственность провести этот праздничный обряд *сабаа бузуу*. Через несколько дней после начала дойки объявляли, что большой кожаный бурдюк *сабаа* уже полон кумыса, и приглашали всех в гости. Резали ягненка, готовили куурдак, жарили боорсоки, накрывали дасторкон различными угощениями, главным из которых был кумыс. Разливая кумыс, хозяин дома сначала пробовал сам, а затем подавал гостям. В это же время хозяйка семьи выносила пиалу с кумысом и угощала Мать-Землю, разливая напиток в разных уголках пространства, где установлено жилище (Обряды кочевья. 2011. С. 23).

На летовке семьи кочевников устраивали поочередное коллективное угощение *шерине*, в котором могли участвовать до 10–12 семей в зависимости от близости их расселения на одном пастбище. Основными угощениями были вареное мясо и кумыс. Из внутренностей готовили *быжсы*, *жэргэм*, *олобо*.

Распределение кусков мяса между сотрапезниками несколько отличалось от обычного, почетные куски допускалось получать по очереди. Праздничный обед сопровождался шутками, весельем, историческими рассказами, легендами и преданиями.

Праздник *үлүш* проходил довольно помпезно один-два раза за летний сезон с участием большого количества приглашенных и проведением комплекса развлекательных мероприятий. *Үлүш* предусматривал прежде всего угощение поселившихся на одной летовке скотоводов – соседей по пастбищам. На такое угощение приглашали выходцев из знати и уважаемых пожилых людей – аксакалов. На *үлүш* должны были приехать все, включая бедных *кедей*, *букара*, обитающих на соседней летовке. *Үлүш* следует рассматривать не только как коллективное угощение, но и как своеобразную праздничную церемонию, в рамках которой проводились различные народные игры и развлечения (*Омурзаков, Саралаев*, 1981; *Симаков*, 1984; *Тыныбеков*, 1993. С. 530–584; *Илебаев*, 2004).

Во время коллективных трапез гости и хозяева становились участниками и свидетелями различных развлечений и состязаний, которые были неотъемлемой частью летнего праздника. Гости рассаживались в круг на ровном месте и в качестве болельщиков наблюдали за единоборствами: борьбой *күрөш*, перетягиванием каната – *аркан тартыш*, силовой борьбой всадников – *эңиш* и др. Затем участники размещались на противоположных сторонах

и начинались скачки. Обычно сначала устраивался *кунан чабыш* затем *ат чабыш* (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 312 (533)). В завершении устраивалось козлодрание *улак тартыш*. Участников торжества нередко развлекали сказители эпических произведений *манасчы, семетейчи, акыны-импровизаторы төкмө акын*, музыканты *комузчу, кыякчы*.

*Осенняя обрядность.* Уборка урожая приходилась на конец лета и начало осени. Недалеко от поля, где в соответствии с традицией коллективной взаимопомощи *ашар* участники были заняты жатвой, проводилась и осенняя стрижка овец. Женщины здесь же изготавливали кошмы, называя процесс *кыйиз тою* – праздник войлока. Одним из центральных обрядов этого периода был *чечкор* или *эгин тою* – праздник зерновых.

Сбор урожая отмечался повсеместно и был значимым трудовым праздником *кырман той, кырман көтөрүү*. Торжество отмечалось как в рамках семьи, так и всего местного сообщества. Обычно на помощь приходили соседи или родственники. Если урожай был хорошим, то определенная часть *үшүр* отводилась беднякам. Размер *үшүра* составлял обычно один мешок с одного участка. Соседи приходили и делили *үшүр* на несколько семей по 10–15 кг. Бедняки, получившие его, благодарили и благословляли хозяев.

По окончании обмолота, когда очищенное зерно было ссыпано в кучу, проводили *чечкор* или *чеч*, устраивали обрядовое угощение. Желательно было заколоть какое-либо крупное или мелкое животное. Под голову животного подстилали веник – *шытыргы*, а кровь стекала на лопату. Кровью животного сбрызгивали зерно и шест. Это угощение посвящали покровителю земледелия – *Баба дыйкану*.

После проведения обряда *чечкор* первосеятелю выделяли долю от собранного урожая – обычно мешок зерна. Духовному лицу *имаму* или же бедным *жакыр* отводилась определенная часть от урожая, эта доля называется *кепсен*. По поверью, если хозяин не выделил *кепсен*, то его ждала плохая участь.

*Чечкор* или *кырман суз* – обряд жертвоприношения на току: кровью заколотого животного опрыскивают гумно, читая отрывок из Корана. «Зерно сгребали в кучу, вокруг которой очерчивали круг. Наверх клали кусок глины или семь камней и втыкали семь колосьев. Владелец зерна привозил на ток овцу. Ее забивали, и кровью обильно сбрызгивали зерно, лопату и ток. Мясо овцы варили на току и здесь же съедали. После этого произносилось благословение: “*Кудай жакшылык берсин, нан мол болсун*” (“Пусть бог даст добро, пусть хлеба много будет, пусть скот и люди будут здоровы”))» (*Баялиева, 1972. С. 38*). А. С. Бежкович отмечает: «Насыпали зерно в мешки вечером, обычно после захода солнца и только после принесения жертвы покровителю земледелия Баба Дыйкану» (*Бежкович, 1973. С. 64*). С. М. Абрамзон в ходе этнографической экспедиции записал порядок проведения ритуала *чечкор* среди жителей Ак-Талинского района в середине XX в. (*Жапаров, 2006; Алагушев, 1993*).

На току проводились различные игры, в которых участвовали преимущественно молодые девушки и юноши. С наступлением темноты начинались игры *кур оюн, алты бакан-селкинчек, ак чөлмөк, жоолук таштамай, токмок салды*. В эти дни представители старшего поколения также много веселились, беседовали, слушали песни, музыку, исполняемую на инструментах *кыл кыяк, комуз, чоор, темир комуз* и т.д. Здесь же, на току, некоторые семьи проводили обряды жизненного цикла (разрезание путы, обрезание).

После возвращения с летовок многие скотоводы приглашали соседей, чтобы угостить их последним в сезоне кумысом *ширге жыяр* – он был получен буквально перед пуском жеребят с привязи. *Ширге жыяр* – это снятие с жеребят намордника, не позволяющего сосать кобылиц. К осени скотоводы их снимали, что отмечалось приглашением гостей на угощение. Данный обряд совершался как на летовке в тот же день, так и на осенних стоянках сразу после возвращения на предгорье *жака*.

*Зимние праздники.* С наступлением холодного времени года многие общины организовывали коллективы сотрапезников поочередного взаимного угощения традиционным напитком *бозо*, получившим название *жоро бозо* и широко распространенным как на севере, так и на юге. Сельские жители продолжали эту традицию вплоть до 1970-х годов.

Членами группы взаимного угощения становились обычно люди примерно одного возраста, поскольку в кругу сверстников была более раскованная обстановка, общие интересы. *Жоро бозо* был одним из основных форм развлечения в зимнее время, носивший празднично-церемониальный характер.

Очередность устройства угощений устанавливалась как по жребью, так и с учетом желаний участников. На первой совместной трапезе выбирали в этой временной компании распорядителя, обладавшего титулом *бий*. Его власть распространялась на всех участников до завершения последнего угощения, поочередно устроенного каждым. Количество участников составляло 15–20, но могло достигать 40 человек. Массовость была обусловлена размером общин на месте расселения, степенью распространенности и преемственности традиции *жоро бозо*. Кроме распорядителя *бия*, избирали двух его помощников *оң аталык* и *сол аталык*. Назначались также два человека *эшик ага*, обязанностью которых было не пускать в жилище во время *жоро бозо* посторонних без разрешения *бия*. К месту проведения *жоро бозо* приходили люди, не являющиеся членами сообщества, чтобы отведать хмельного напитка – их называли *саламчы*, они не имели права войти в дом без санкции *бия*. Участники избирали и одного из наиболее заметных фигур за весь период поочередного угощения – *эрке бала*. Отдельного участника компании называли *жорокеч*, а группу или всех соучастников – *жорокечтер*, *жоролоштор*.

После возвращения с летних пастбищ кочевники обычно устраивали конные скачки, козлодрание, другие виды командных состязаний и единоборств. В какой-то степени получалось так, что такие праздники устраивались и для населения, оставшегося в долине – *эгинчи*, *жатакчы*.

*Мусульманский праздничный цикл.* Представления об исламской религии долгое время оставались поверхностными, а его предписания не всегда строго соблюдались. Отмечались даже случаи, когда вносились изменения в проведение обрядов, в соблюдение месячного поста *Орозо*. «Насколько свободно толковались предписания ислама, свидетельствует тот факт, что однажды по ходатайству сородичей крупный феодал Ормон разрешил перенести тридцатидневный пост (*Орозо*) с летнего времени на зиму» (История. 1956. С. 241, 242; Дюшембиев, 2006. С. 45, 46). Тем не менее широко отмечались мусульманские праздники *Курман айт* и *Орозо айт*, время празднования которых высчитывается по лунному календарю, и каждый год передвигается.

Примерно с середины священного месяца Рамазан небольшие группы молодежи начинали по ночам исполнять обрядовую песню *жсарамазан*, подойдя

к правой стороне жилища любого человека и хором громко распевая тексты, посвященные месяцу Рамазан, хвалебные слова в адрес хозяина. Обычно люди собиралась в одном и том же месте и на конях, волах, верблюдах объезжали близлежащие айылы, разделившись на группы из двух и трех человек. Часто пели под аккомпанемент народного инструмента *комуза*. Услышав песню, хозяева должны были вынести какое-нибудь угощение и подарок (одежду, вещь). Состоятельные люди дарили мелкое животное. В ответ исполнители *жарамазан* давали благословение *бата* хозяину и членам его семьи. Приведем в качестве примера один из текстов *жарамазана*, который мог меняться в зависимости от того, в чьем доме он исполнялся, и по воле певцов, часто импровизировавших на ходу:

*Атсалоом алейкум, жарамазан!  
Он эки айда бир келчү,  
Орозо Жаю!  
Уктап аткан балдарга умай салам!  
Кулак каккан жандарга дубай салам!*

...  
*Жарамазан айы экен ээй,  
Жургөн жери шаң экен ээй.  
Жоомарт пейил элимдин а-а,  
Ырыс-куту бай экен ээй!*

*Бабалардын ыры экен ээй,  
Барктап алчу сыр экен ээй.  
Эзелкинин ыры экен ээй.  
Жарамазан айтабыз ээй,  
Эстеп алчу сыр экен ээй.*

*Буудан башын тартабыз ээй,  
Оору-сыркооң бар болсо ээй,  
Отко салып кайтабыз ээй,  
Капалыгың бар болсо ээй,  
Капка салып кайтабыз ээй!..*

*Жарамазан жар болсун ээй,  
Жакшылыгың чар болсун ээй.  
Алганындың кийгени а-ай,  
Кымкап, жибек, шай болсун ээй.  
Балдарыңдын мингени ээй,  
Кара кашка тай болсун ээй!..*

*Тоодак этин ашагын ээй,  
Токсонго жете жашагын ээй,  
Улар этин ашагын ээй,*

*Узак өмүр жашагын ээй  
(Б. Алагушев. 1993. С. 38–40).*

Атсалоом алейкум, жарамазан!  
Раз в двенадцать месяцев приходящая  
ураза!  
Спящим детям от матери Умай салам!  
Душам, что внимают нашим словам салам!

Это месяц жарамазан э-эй!  
Везде, где он, сейчас, веселье э-эй!  
У нашего героического народа а-а,  
Много счастья и добра э-эй!

Это песня наших предков э-эй!  
И ее нам нужно сохранить э-эй!  
Это песня древности седой э-эй!  
Мы поем вам жарамазан э-эй!  
Нужно всем ее запомнить э-эй!

Мы вам направим своих коней э-эй!  
Если у вас болезни э-эй!  
Мы сожжем их в праведном огне э-эй!  
Если есть у вас горести э-эй!  
Мы увезем их в мешке э-эй!

Жарамазан славен будет пусть э-эй!  
Благоденствия и побольше добра э-эй!  
Пусть наряды вашей женушки э-эй!  
Будут из шелков и бархата э-эй!  
Пусть под седлом у ваших сыновей э-эй!  
Будут воронные скакуны всегда э-эй!  
Питайся всегда мясом дрофы э-эй!

Доживи до девяноста лет э-эй!  
Питайся всегда мясом улара э-эй!  
И проживи долгую жизнь э-эй!

(Пер. к.ф.н. Г. У. Сооронкулова)

В песне *жарамазан* могла содержаться и критика в адрес конкретного хозяина, в ней поднимались проблемы, связанные с бедностью и богатством, добром и злом и другие вопросы, отражающие реальное положение

дел в обществе. В структурном отношении песня состояла из частей, включающих приветствие, хвалу, просьбу, благословления.

На 27-й день поста люди отмечали *Кадыр түн* (Лейлат-аль-Кадр – ночь предопределений). В эту ночь нужно было бодрствовать, что, по поверью, положительно влияло на судьбу человека. Верующие мусульмане, для которых Кадыр түн является лучше тысячи месяцев, могут ощутить впоследствии проявление милосердия со стороны Аллаха. Сидя до рассвета группами, люди молились о прощении грехов, просили благоденствия, обычно собирались за общим *дасторконом* родственники, соседи, друзья в одном из домов и рассказывали интересные истории, различные легенды и притчи (*Токтакунова*, 2008).

В завершение Рамазана, готовились к празднику *Орозо айт*. Приводили в порядок жилище, двор, хозяйственные постройки. Готовили нарядные одежды. На базаре или у приехавших торговцев покупали *чай*, *набат* (леденцы), сухофрукты и другие продукты. За день до праздника жарили ритуальное печенье *боорсок* и зажигали 40 свечей (стебли чия, обмотанные ватой и обмазанные жиром), которые ставили вокруг очага в юрте. После произнесения имен умерших родственников остатки свечей бросали в огонь. Пища, которую ели в этот день, считалась посвященной духам предков. Мужчины собирались и вместе читали молитву (*Народы...* 1963. Т. 2. С. 180). Этот день назывался *айбашы*. Соседки помогали друг другу в приготовлении *боорсока*. На южном берегу Иссык-Кульской области перед чтением молитвы *курун* по три-четыре *боорсока* ставили отдельно один от другого, посвящая умершим родственникам. Ритуал запрещал их есть до прочтения молитвы.

Традиционно за день до *Орозо айта* приносили в жертву ягненка *козу*, козленка *улак*, годовалого теленка *торпок*. Люди могли кооперироваться между собой, чтобы приобрести и зарезать крупное животное. После коллективной молитвы они разделялись на группы и ходили из одного дома в другой для ритуального угощения. Его называли *айттоо*. Старики брали с собой внуков, с нетерпением ожидавших наступления праздника. Участники трапезы давали детям куски мяса *устукан*, сладости.

Празднование другого мусульманского праздника *Курман айта* аналогично празднованию *Орозо айта*. За день до праздника женщины жарили ритуальное печенье – *боорсок*. В день *Курман айта*, так же как и *Орозо айта*, дети небольшими группами ходили в гости без приглашения. Переступив порог жилища, они громко произносили: «*Айтыңыздыр маарек болсун!*» («Пусть айт будет благословенным!»). На что хозяйева отвечали: «*Айтканыңар келсин!*» («Да сбудутся ваши слова!»). И просили их пройти в дом. Хозяйева угощали детей праздничными блюдами, чаем. Малышам раздавали *боорсоки*, сладости. Довольные проявленным гостеприимством дети, поблагодарив одних хозяев, шли в гости в другие дома.

Описанные мусульманские обряды прочно вошли в культуру кыргызов как календарные праздники. Они отмечались и в советское время, хотя атеистическая пропаганда осуждала их как пережитки прошлого. В наши дни *Орозо айт* и *Курман айт* считаются всенародными праздниками, а руководители республики поздравляют с ними всех мусульман.

*Формирование традиционного этикета.* За казалось бы простотой и демократичностью жизни кочевника скрывалась сложная система отношений в обществе и в кругу семьи, которая охватывала все стороны повседневной жизни человека, являлась важнейшей составной частью обрядов, обычаев, ритуалов жизненного, хозяйственного, календарного циклов кыргызского общества. У кыргызов, как и у многих народов мира, не существовало письменно зафиксированных правил поведения. Обязательность соблюдения этикета формировалась исторически. С совокупность правил поведения в кыргызском обществе, семье имеет много общего с тюрко-монгольским кочевым миром. Источники, относящиеся к раннему, енисейско-центральноазиатскому этапу истории, сообщают о существовании строгих правил в кыргызском обществе, в частности: «Мужчины носили кольца в ушах. Они горды и стойки. Храбрые из них татуируют руки себе, а женщины, по выходу замуж, татуируют себе шею» (Бичурин, 1950. С. 351). «При похоронах не царапают лиц, только обвертывают тело покойника в три ряда и плачут; а потом сжигают его, собранные же кости через год погребают. После сего в известные времена производят плач» (Там же. С. 353). «Законы их очень строги. Произведший замешательство пред сражением, невыполнивший посольской должности, подавший неблагоприятный совет государю, так и за воровство, приговаривают к отсечению головы. Ежели вор имеет отца, то голову его вешают отцу на шею, и он до смерти обязан носить ее» (Там же. С. 351–356).

Этического свойства мысли можно обнаружить и в другом письменном источнике, в эпитафии в честь кыргызского кагана Барсбека (начало VIII в.). В произведениях выдающихся деятелей тюркского мира Караханидской эпохи (XI в.). М. Кашгари и Ю. Баласагуни содержатся разнообразные сведения о тюркских обрядах, обычаях, ритуалах, имеющих характер социальных норм. А произведение Ю. Баласагуни «Благодатное знание» целиком и полностью посвящено призыву к морально-нравственному порядку в обществе, государстве, в бюрократическом обслуживании интересов правящих, в межличностных отношениях. То есть еще в Средние века в тюркском мире, в том числе у кыргызов, предпринимались попытки фиксации и анализа основ этикета. Однако особое место в формировании морально-нравственных ценностей занимало устное народное творчество, в котором обобщались знания, навыки и опыт многих поколений, вырабатывались духовные ориентиры, образцы поведения в разных ситуациях. По силе воздействия на поведение человека, на формирование его идеальных качеств в условиях кочевого образа жизни не имеют себе равных такие эпические произведения, как трилогия «Манас», эпосы «Эр Төштүк», «Кожожаш», «Курманбек», «Жаныш-Байыш» и многие другие, огромный пласт народных поговорок, пословиц, благопожеланий.

Во всех этих произведениях проводится идея об образцовом члене общества – *өрнөктүү, үлгүлүү адам*. Духовными компонентами такого человека должны быть: честность, преданность, воспитанность, вежливость, учтивость. В зависимости от пола к ним в обязательном порядке добавлялись черты характера, которые необходимы для выполнения определенных социальным статусом функций. Мужчины должны вести себя с достоинством, быть непременно отважными, мужественными, беспрекословно выполнять повеление

старших по возрасту людей, знать свою родословную, всегда быть готовыми к защите чести и достоинства своего рода и племени. Женщины должны быть преданными мужу, семье, семейно-родственной группе, быть старательными в выполнении домашних обязанностей, уважать и чтить родственников мужа, воспитывать надлежащим образом дочерей. Высоко ценились такие черты, как соблюдение приличия, вежливость и учтивость. У женщин так же ценились присущие мужчинам черты: отвага, смелость, решительность. При необходимости кыргызка смело брала на себя функцию предводителя народа. Примеров, подтверждающих это, много. Во многих эпических произведениях присутствуют женщины-героини (Каныйкей, Айчүрөк, Сайкал, Жаңыл Мырза и др.). Реальная женщина Курманжан в последней четверти XIX в., в период присоединения кыргызских территорий к Российской империи, возглавила ряд южных племен, за что получила от царских генералов прозвище «Алайская царица». Особо ценились такие качества, как выносливость, терпение, немногословность, умение предотвращать или сглаживать конфликт. Чрезвычайное значение придавалось способности говорить красиво, образно, доходчиво, поэтическим языком. Не случайно многие путешественники и исследователи, побывавшие у кыргызов, отмечали образность и поэтичность их языка.

*Принципы поведения в социуме.* Традиционный этикет сложился в условиях господства патриархальных и родоплеменных социальных отношений. Целью социума были сохранение и передача следующему поколению лучших традиций предков – «ата-бабалардын салты», «жөрөлгөлөрү», морально-нравственных ценностей – «нарк», «нуска».

Основная ответственность за семейное благополучие лежала на мужчине. Он был единственным собственником всего семейного имущества, кормильцем, защитником, наставником, воспитателем, представлял интересы семьи в различных ситуациях, в том числе на суде, решал все житейские вопросы. Без его ведома ни одно животное, ни одна вещь из семейного имущества не могли отчуждаться. Остальные члены семьи должны были подчиняться ему беспрекословно. Роль женщины ограничивалась домашним бытом и воспитанием дочерей. Социальный статус мужчины был гораздо выше, чем женщины. Это проявлялось особенно ярко при решении семейных вопросов. Внешними проявлениями главенства мужчины являлись подчеркнутая покорность членов семьи, почтительность, выбор для него лучшего места, право первенства в приеме пищи. В то же время правила поведения кыргызских женщин резко отличались от этикета соседних оседлых народов. Кыргызки пользовались свободой в общении и перемещении внутри айыла, участвовали в коллективном труде, в выполнении обрядов семейного цикла, во многих общественных мероприятиях, спортивных играх, к убедительным доводам женщины мог прислушаться глава семьи. Высоко ценились умные, дальновидные, решительные женщины. Их мнение было важно для общины. О таких женщинах складывали легенды, им посвящали стихи, их приводили в пример.

Каждый кыргыз воспитывался в рамках идеологии и социальной практики своего рода и племени. Честь рода или племени «намыс» ставилась выше собственного достоинства, как объединяющая идея. Каждый член рода должен был вести себя подобающим образом, приумножать его авторитет, отстаивать интересы рода везде и всегда, быть готовым с оружием в руках сражаться за них по первому призыву. Поступки, наносящие вред чести рода,



подвергались порицанию. Общественное мнение довлело над личным, говорили: «*Журт көпнү же сен көпсүңбү?!*» («Народа больше или тебя больше?!»). Общество выступало коллективным воспитателем подрастающего поколения, а также в определенных случаях несло коллективную ответственность, в том числе, согласно обычному праву, адату, – уголовную. Поэтому правильное поведение формировалось сызмалыства, в воспитании участвовали различные категории родственников и сородичей. Существовал обычай временной (на 1–2, иногда и больше года) передачи сына в другую семью каких-либо сородичей. Это было распространено, и делалось в целях выработки у мальчика мужского характера, выносливости, обучения технике выпаса скота или определенному ремеслу. Принимающая семья должна была полностью взять на себя ответственность за пребывание мальчика, воспитывать его как родного сына, наказывать за нарушения. Тем не менее в воспитании детей главная ответственность лежала на родителях, близких родственниках и общинниках.

*Идеальные качества личности.* Фундаментальным ориентиром народной этики было обязательное требование: быть человеком – *адам болуу*. Оно означало быть честным, правдивым, уважать и чтить родителей, старших, быть заботливым и внимательным к младшим, заниматься трудом, знать родословную, не пререкаться со взрослыми, выполнять указания старших по возрасту, не сквернословить, не сплетничать, подчиняться воле родителей и т.д. Такие требования, как: *туз жур* – вести себя правильно, *туз сүйлө* – говорить правду, *акка баш ий* – быть справедливым, *калт айтпа* – не лгать, *уурдаба* – не воровать, *ушак айтпа* – не сплетничать и другие звучали в семье и обществе часто. В зависимости от пола, возраста, общественного статуса и выполняемой роли в семейных и общинных отношениях к людям предъявлялись дополнительные требования.

Особое внимание уделялось воспитанию девочек. Каждый взрослый член семьи, общины имел право делать замечания девочкам, подправлять их поведение, наставлять. В связи с этим существовала поговорка: «*Кызга кырк үйдөн тыюу*» – «Девочке запрет (в смысле «воспитывать». – А.К.) от сорока юрт». Существовал не прямой, но эффективный способ воспитания, сформулированный в поговорке «*Уугум, сага айтам – уулум, сен ук! Керегем, сага айтам – келиним, сен ук!*» – «Говорю тебе, уук (жердь, деревянная часть юрты, соединяющая нижний остов с ободом) – слушай, сын мой! Говорю тебе, *кереге* (нижний остов юрты) – слушай, сноха моя!». Стыдливость *абийирдүү* была основной чертой этикетного поведения женщин (Молдокулова, 2014).

Одним из столпов народного этикета было понятие «*жакшылык*» и «*жамандык*» – «добро» и «зло». Добро должно всегда побеждать зло. Действия, поступки, слова должны иметь доброе, светлое, созидающее начало, говорили: «*Жакшы тилек – жарым ырыс*» – «Хорошие помыслы – половина благодати». Каждый должен предотвращать зло, творить добро. К этому призывает пословица: «*Жамандыкка – жакшылык эр кишинин иши, Жакшылыкка жакшылык – ар кишинин иши*» («Отвечать добром за зло – дело доблестного, отвечать добром за добро – дело каждого»). Чтобы не разрасталась конфликтная ситуация между семьями, родами, племенами, между отдельными людьми старались решить ее мирно, посредством переговоров, выплатой компенсации. Тяжелые конфликты решались с помощью посредников, заключения брака, взаимных прощений. Поговорки «*Атаңды өлтүргөнгө эңеңди бер*» («Убийце

отца отдай мать»), «*Астыңа аш келсе, атаңдын кунун кеч*» («Если тебя угощают, должен простить за смерть отца») и другие, несмотря на парадоксальность, были направлены на установление мира, предотвращение новых жертв. Смерть человека тоже считалось злом, ниспосланным самим Создателем. Кончина члена семьи, сородича считалась великим горем, которое преодолевали сообща. Важнейшим компонентом этикета по случаю смерти и всех последующих, связанных с похоронами и поминальными действиями, мероприятий было выражение общей скорби, коллективного действия. Многие действия, допустимые в обычных ситуациях – шутки, смех, игровые моменты – запрещались категорически, многие запреты, избегания приостанавливались.

Позитивный результат этикета выражался в таких устойчивых выражениях, как *жакшы адам* – хороший человек, *жакшы катын* – хорошая жена, *жакшы уул* – хороший сын, *жакшы кыз* – хорошая дочь. К ним добавлялись различные характеристики, эпитеты, раскрывающие все лучшее, что было у человека. Например, *кулк-мүнөзү жакшы* – податливый, *ак көңүл* – добродушный, *кири жок* – безобидный. Про женщину, которая была верной, заботливой супругой, говорили: «*Колун ит каппаган*», «*ала жипти аттабаган*», «*башынан элечеге ообогон*». Согласно народному поверью, такой женщине доверяли переступить через раненого мужчину с целью извлечения из его тела пули. Пословицы: «*Жакшы уул – асмандагы жылдыз, жакшы кыз – жакадагы кундуз*» – «Хороший сын, как звезда на небе, хорошая дочь, как мех на воротех», «*Ата көргөн ок жанат, эне көргөн тон бычат*» – «Видевший воспитание отца точит стрелу, видевшая воспитание матери кроит тулуп» и другие характеризовали идеального человека. Воспитанный человек характеризовался как *адептүү, тарбия-таалим көргөн* – воспитанный, *улуу кичүүнү сыйлаган, ызаттаган* – уважающий и старого, и младого, *оокатка тың* – хозяйственник, *орду менен сүйлөгөн* – немногословный и др. Признаки невоспитанности: *адепсиз* – невоспитанный, *орой* – грубый, *жалкоо* – ленивый, *калтычы* – лжец и др. Эти базовые черты имеют массу оттенков в зависимости от качеств человека, однако они в целом показывают четкий водораздел между желательным и нежелательным поведением. Тех, кто не соответствовал этикету, нарушал общепринятые социальные нормы, осуждали словами «*нарк бузган*», «*салт бузган*» – нарушители обычаев, тех, кто преднамеренно нарушал общественный покой, сеял раздоры, считали «*бузуку*», «*жүзү кара*», «*кара санатай*», «*кара ниет*» «*арамза*» и т.д.

Главной целью сохранения этикета было благополучное, бесконфликтное существование семьи, айылной общины – «*ынтымак*». Серия поговорок характеризует значение мира и согласия в общине: «*Ынтымак бар жерде ырыс бар*» – «Где есть согласие, там есть благодать», «*Ынтымак болсо, айылың журтка тең болор*» – «Если есть согласие в айыле, то будешь равным со всеми» – «*Ынтымак кетсе, ит менен кушка жем болор*» – «Если нет согласия, то станешь пищей для собак и птиц» и др.

*Нормы вербального общения.* В традиционном этикете особое значение придается вербальному общению. Народ умел ценить красивый, образный, поэтический язык. Вершиной выразительных возможностей кыргызского языка является огромное количество произведений устного творчества, в том числе величественные эпические творения. Во всемирно известном эпосе «Манас» приводятся наполненные глубоким смыслом, великолепные образцы речевой культуры народа, которые использовались и в реальной жизни. Кыргыз,

прежде чем произнести то или иное слово, обязательно обдумывал его возможные последствия. Пословицы «*Ойноп сүйлөсөң да ойлоп сүйлө*» – «Хотя в шутку говоришь, говори подумав», «*Буттан жаңылган турат, тилден жаңылган турбайт*» – «Споткнувшийся на ногу встанет, неверно обмолвившийся языком не встанет», «*Тилден бал да, уу да тамат*» – «Язык извергает и мед, и яд», «*Сөз тапканга колко жок*» – «Уместное слово не вызывает спора», «*Сөз убагында айтылбаса, сөз атасы өлөт*» – «У произнесенного в свое время слова умирает отец (в смысле покровитель слова. – А.К.)», «*Жакшы сөз жан эргитет, жаман сөз жан кейитет*» – «Хорошее слово – услада, плохое – огорчение» и другие показывают, с какой ответственностью люди подходили к использованию языковых средств.

Важное значение в речевом поведении придавалось интонации голоса, паузам, выражению лица, жестам. Речевой этикет состоял из устойчивых форм приветствия, прощания, поздравления по случаю праздников, пожелания, выражения уважения, радости, поддержки, соболезнования и т.д. Многие из этих форм содержатся в соответствующих разделах данной книги, где рассматриваются обычаи, обряды, ритуалы, связанные с семейным, общественным, календарным циклами жизни народа. Наиболее стандартизированные формы приветствия, обращения, поздравления, одобрения имеют ситуативный характер, зависят от степени родства, пола, возраста, социального статуса, общественного положения людей.

Согласно общепринятой норме, младшие должны приветствовать старших первыми. Основными формами были «*жакшысызбы?!*» «*арыбаңыз!*» «*амансызбы?!*» «*салам Алейкум!*». В приветствии к старшим обязательно использовали термины родства или общеупотребительные формы, например, если адресант пожилого возраста – «*чоң ата*» – дедушка, «*чоң эне*», «*апа*» – бабушка, среднего возраста – «*аба*», «*аке*», «*байке*» – брат, «*эже*», «*апче*» – сестра. После первых приветственных слов обычно расспрашивали о здоровье, о благополучии народа, целости и сохранности скота. Если встречались незнакомые люди, то по обыкновению старшему принадлежала инициатива расспроса о родителях, генеалогических сведениях. Согласно этикету, мужчины обязаны были знать наизусть родословную минимум до седьмого колена – «*жетти ата*», иметь представления о своем роде, племени. Это служило своеобразным паспортом принадлежности к определенному роду со всеми вытекающими отсюда правами и обязанностями. При обращении к старшим использовали следующие формы «*Сиз*», «*Силер*» – «Вы» и «*сен*» – «ты». Обращение на «Вы» скорее всего позднего происхождения и его проникновение в кыргызский этикет связано с влиянием соседних оседлых народов региона, у которых была развита бюрократическая культура чиновничества.

При встрече с занятым трудом человеком гость первым произносил благопожелания: «*Иш илгери болсун!*» (примерно: «Бог в помощь!») – при выполнении физического труда), «*Кырман данга толсун!*» («Да будет много хлеба!») – во время жатвы), «*Төл мол болсун!*» («Да будет много приплода!») во время расплода скота), «*Береке берсин!*» (Пусть будет изобилие!), примерными формами ответа были: «*Айтканың келсин*» («Да сбудутся пожелания!»), «*Чогуу болсун*» («Пусть у всех будет!»). Согласно этикету, во время расплода скота посторонние не имели права заходить в загон, где происходила окотная кампания.

Много времени люди проводили верхом на лошади. Всадник должен был соблюдать правила езды в определенных местах. Так, осуждалась езда галопом или вскачь в айыле, она считалась признаком беды. При встрече пешего человека старшего по возрасту, всадник должен спешиться и поздороваться первым. Увидев группу сидящих людей, всадник должен был спешиться поодаль, подойти к ней, волоча плеть по земле, и поздороваться за руки с самым старшим, который, как правило, находился посередине на почетном месте, затем по очереди поздороваться со всеми сидящими по правую сторону, после переходил на левую сторону и завершал в центре. Если внезапно встречались два всадника примерно одного возраста, то тот, который шел с восточной стороны, здоровался первым. При приближении к чужой юрте всадник должен был спешиться и отдать повод коня вышедшему навстречу хозяину или любому из взрослых, зайти в юрту с правой ноги, не наступая на порог.

*Половозрастные особенности поведения.* В этикете приветствия четко выделяются гендерные различия. Если мужчины могли здороваться прямо, рукопожатием (младшие обеими руками), расспросами, то такую вольность, несмотря на относительную свободу в быту, не могли допускать женщины. Специфика женского этикета заключалась в существовании особого комплекса обычаев под названием «качуу», «ызат кылуу» – избегания, а также «тыюу» – запреты. Замужняя женщина почти до достижения преклонного возраста должна была избегать прямой встречи со старшими мужчинами – родственниками мужа, запрещалось произносить их имена. Она должна была заменить их имена словами-эвфемизмами *тергөө*. Общение со старшими происходило при посредничестве младших. Кроме того, в женском этикете присутствовал обычай ежедневного поклона *жугунуу* родителям, старшим родственникам мужа, в том числе членам айылной общины. Адресант поклона должен был высказать благодарность «алкоо»: если адресанты – мужчины, то он отвечал: «*Кудай тилегиңди берсин!*» – «Да благословит тебя Бог!», если женщина, то: «*Этегиңден жалгасын, коп балалуу бол, ак жалгасын!*» – «Да благословит Бог твой подол, будь многодетной, счастливой» и т.д. Отдельные запреты и нормы при похоронных мероприятиях, в частности, поклоны, приостанавливались.

Правила избегания запретов, поклона в ограниченной форме присутствовали и в поведении мужчины в первое время после заключения брака. Однако со временем они сходили на нет.

В системе невербального этикета выделяются два наиболее информативных элемента: жесты и позы (Ниязова, 2005. С. 149, 150). Так, если человек совершает визит, повесив поясной ремень на шею, – *кемерин мойнуна илип*, то это означало, что он пришел просить прощения. Если человек возвращался в айыл без головного убора, это означало, что случилась беда. Существовали два вида положения ладоней при благословении – *бата*: *оң бата* – правое, искреннее благословение и *тескери бата* – неправое, сродни с проклятием – *каргыш*. Первый вид совершался поднятием ладоней обеих рук к лицу благословляющего, второе – ладони направлялись к «благословляемому». Данный жест обязательно сопровождался определенными словами. Кыргызы трепетно относились к благословию *бата*, *бата алуу*. Считали, что если дети получают бата от уважаемых, авторитетных, знаменитых людей, баатыров, то

непрерывно их качества перейдут к ним. С целью получения бата совершали визиты к таким людям. Если получившие бата дети впоследствии становились хорошими, знаменитыми, то обычно говорили: «*батасы тийген*», «*баталуу бала*» – получивший благословения.

Запрещалось облакачиваться, потягиваться в дверном проеме, держать руки на поясе у почек, лежать пластом, скрестив руки за теменем, опираться на палку и др. Эти запреты были связаны с суеверием, боязнью навлечь неприятности, такие действия считали плохими предзнаменованиями, так как некоторые жесты и позы допускались как обязательные в похоронно-поминальных мероприятиях. Категорически запрещали носить верхнюю одежду внакидку – *желбегей*, так как это допускалось только на похоронах близких людей как признак траура. Многие эти запреты касались детей и молодых людей. Большое значение придавалось тому, как сидит человек. Поза сидения зависела от пола, возраста, социального статуса человека, от состава группы, которая находилась в юрте, от ситуации. Мужчины среднего и старшего возраста, как правило, сидели, скрестив и поджав под себя ноги, – *малдаш токунуп отуруу*, молодые при церемониальных ситуациях сидели на коленях, пропустив ноги назад, – *тизе бугун отуруу*, или поджав под себя одну ногу и опираясь на другую – *сыңар тизелеп отуруу* (Japarov, 2013. Р. 146). Последняя поза была привычной и для женщин, в особенности пожилых. Женщины среднего возраста сидели, поджав ноги вместе или в правую или в левую сторону, молодые – исключительно в позе *сыңар тизелеп отуруу* – одну ногу, согнутую в колене, ставили прямо, а на другой сидели на колене. Ни в коем случае нельзя было сидеть, вытянув ноги. Указанные позы были основными. Пищу принимали только в сидячем положении. Молодоженам при родителях запрещалось ходить босыми, без головного убора. Женщинам всех возрастов вообще запрещалось появляться с непокрытой головой во всех случаях жизни.

Большой пласт этикетной культуры связан с различными жизненными ситуациями, тесно переплетен с обрядами, обычаями, ритуалами, символикой. В них обнаруживаются устойчивые стандартизированные формы вербального и невербального общения, многие предметы приобретали этикетную атрибутику, с помощью них регулировали отношения. Обязательными аспектами этикета были встречи и проводы кочевья с организацией подачи легкой пищи, напитков – *көч каадасы*, посещение прикочевавшего айыла – *өрүлүктөө*, взаимное угощение – *эшик төр көрсөтүү*, поздравления – *куттуктоо*, известие о радостном событии – *сүйүнчүлөө*, посещение больного – *бертик суроо*, поздравления с выздоровлением – *баш куттуктоо*, угощение первым кумысом – *саба бузуу*, угощение по случаю откочевки в чужой айыл – *ажыраш аяк*, подарок, который полагается давать за увиденных впервые новорожденного, невестку, жениха, ценной вещи – *көрүмдүк* (вар. *көрүндүк*) и др. Целый ряд коллективных угощений – «*шерне*», «*жоро*», «*деңгене*», «*баш таңмай*», «*гап*» носил характер этикета внутри групп, дифференцированных по полу и возрасту. Важное место занимала система дарообмена – *тартуу*, *белек*, *кийит* – скотом, предметами быта, одежды, в далеком прошлом иногда в качестве подарка передавали раба, целые семьи бедняков или мелкие, второстепенного происхождения родовые подразделения.

В народном этикете существовали своеобразные формы выражения недовольства, нанесения оскорбления, унижения, которые имели вербальные и невербальные формы. К примеру, тяжелым оскорблением для человека был плевок в лицо – *бетке түкүрүү*. Крайней формой выражения гнева в отношении врага, необузданных, распущенных детей, скота, вещи, которая принесла неприятности, было проклятие – *каргыш, наалат*. Полный разрыв отношений с другим родом, айылом сопровождался отрезанием на том месте своему коню челки и хвоста – *аттын көкүл куйругун кыркуу*. В знак завершения тяжбы об уплате виры за убийство отрезали хвост коню *куйрук кыркуу* и передавали его истцу.

*Гостеприимство*. В этом институте можно увидеть в концентрированном виде этническую специфику кочевой культуры и большинство из элементов структуры народного этикета. Гость приравнивался к *кут* – это понятие, широко распространенное у тюрков, выражало представление о зародыше, жизненной силе и благодати (*Баскаков, 1973. С. 108–113; Баялиева, 1972. С. 45, 46*), что отражалось в поговорках «Если пришел гость, то считай, что всевышний ниспослал благодать твоей семье». Это выражение красноречиво свидетельствует о значении гостя в традиционной культуре.

У кыргызов, как одних из преемников евразийских кочевнических традиций (*Массон, 2001. С. 20, 21*), прием гостей подчинен обязательным правилам, которые закреплены в адатах. Институт гостеприимства как часть соционормативной культуры подразумевает: прием гостей, обеспечение пищей или угощением, предоставление ночлега, корма для верховых лошадей, гарантирование безопасности гостям, охрану их имущества и транспортных средств, развлечение гостей, одаривание, проводы. Все эти традиционные элементы обычая очень важны и в современных условиях (*Кочкунов, 2001. С. 276–286*).

Кыргызская семья постоянно жила в ожидании гостя. Для него готовили одеяла из дорогих материй, орнаментированные ковры, богато украшали интерьер гостевой юрты. В запасе держали престижные продукты питания, которые хранились в специальном деревянном ящике *укөк*.

Гостеприимство имело две основные формы: частное, когда отдельная семья, семейно-родственная группа *бир атанын балдары* – дети одного отца – принимала гостей, и родоплеменное (общественное), когда группа, связанная кровнородственными узами или родовым единством, организовывала многолюдное угощение – как правило, силами родоправителей или вождей племен на годовые поминки по известному человеку или по случаю крупных событий в жизни племени или ее лидера.

Гость *конок, мейман* – всегда желанный человек в семье. В традиционных общинных отношениях гость одной семьи являлся гостем всей семейно-родственной группы, айыла и по правилам этикета пользовался особым почетом и уважением.Guests различали по категориям: *кыз конок* – дочь, гость в доме родителей, *куда тозуу* – встреча сватов, *чакырылган конок* – приглашенные гости (на семейные торжества), *кудай конок* – случайный гость. Обязательные гости *милдеттуу конок* – те, кого приглашали родовые лидеры на большие торжества, согласно родоплеменной форме гостеприимства. Таких гостей хозяева распределяли по юртам сородичей или подвластных людей, которые обязаны были угощать гостей, чаще всего за свой счет, предоставить ночлег, а также заботиться о содержании верховых лошадей, принадлежавших гостям.

Это было одним из проявлений родовых отношений, формой солидарности и коллективной ответственности.

Ритуал встречи званых гостей – *конок каадасы*, обычно проходил далеко за пределами айыла, принимали всей общиной. Иностранцы, побывавшие в кыргызских краях, начиная со второй половины XIX в., неизменно отмечали особую гостеприимность народа, восторгались его щедростью (*Валиханов*, 1985. С. 340–343; 1985. С. 331–340; *Марков*, 1893. С. 35–43; *Гедин*, 1899. С. 204–209; *Тагеев*, 1904. С. 48, 49; *Вайнштейн*, 1958. С. 39–72; и др.).

*Нормы адата по приему гостей.* Согласно нормам обычного права, в случае, если хозяин не забивал скот специально для гостя, он подвергался штрафным санкциям. Виновная сторона должна была выплатить штраф в виде одной лошади или халата *чапана*. Поэтому устои гостеприимства соблюдались строго. В связи с этим можно привести один из многочисленных примеров обязательного соблюдения данного правила гостеприимства. В начале XIX в. в долине Какшаал (горный хребет на границе между Кыргызстаном и Китаем) жил человек по имени Токсоба. Как-то ранней весной к нему в гости пожаловали несколько человек. Весной скот, еще не набравший массу, был не пригодным для забоя. Тогда хозяин, соблюдая священный закон гостеприимства, забил для гостей коня, которого готовил для скачек. Известие о таком гостеприимстве быстро облетело кыргызские кочевья и стало притчей во языцех (*Кыргыздар*. 1991. С. 120; 1997. С. 574, 575).

В случае отсутствия подходящего животного для забоя, его брали у сородичей в долг.

Если гость оставался неудовлетворен приемом, то считал себя оскорбленным. В отместку он мог угнать скот (*баранта*), в основном коней, или подвергнуть семью и их сородичей избиению. Такое поведение обиженного гостя не порицалось общественным мнением. Если такое происходило в отношении авторитетных людей, старейшин или правителей рода, племени, то было неизбежно обострение межродовых отношений, политической обстановки. Хотя нарушение обычаев гостеприимства не могло стать главной причиной межродовой вражды, часто именно это считалось серьезным поводом для нарушения зыбких отношений между родами и племенами и применения силы в стремлении завладеть лучшими пастбищными ресурсами, выгодными территориями, или подчинения своей власти мелкие, ослабевшие группы. Обиды, конфликты на почве нарушения правил гостеприимства, преднамеренные или непреднамеренные ошибки во время угощения на больших тоях или тризнах (*аш*) могли иметь серьезные последствия, стать дестабилизирующим фактором в межплеменных отношениях.

Заявления о ненадлежащем приеме рассматривал по адату суд биев (у оседлого населения на юге – суд казиев). Санкции зависели от степени нарушения общепринятых правил гостеприимства, к которым относились: ненадлежащий прием, отказ от закалывания скота или предложение вкусного животного, отказ в обеспечении надлежащего ночлега или хорошей постели, потеря верховой лошади гостя и т.д. Решение суда подлежало немедленному выполнению, приговором могло предусматриваться и повторное принудительное угощение (*Талып Молдо*, 1991. С. 540, 541; *Гродеков*, 1889. С. 223, 224).



Гости колхоза. Первая треть XX в. Кыргызстан (Киргизская ССР).  
Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ. № И 1140–11

*Ритуал приема гостей.* Гостей обычно принимали в юрте. Состоятельные семьи в честь прибытия гостей могли устанавливать гостевую юрту, украшенную дорогим интерьером: войлочными коврами, вышитыми настенными панно, развешанными или устланными на полу шкурами диких зверей. Напротив входа в юрту, на деревянных сундуках, складывали изготовленные специально для гостей расшитые одеяла, по периметру юрты на кончиках решетчатого остова развешивали различные изделия из войлока, ковровые и тканые сумки и т.д. У оседлых кыргызов гостей принимали в гостевом помещении многокамерного дома. Интерьер этого помещения повторял интерьер юрты. Богачи могли рядом со стационарными домами устанавливать юрту для гостей. Такой прием считался более престижным и почетным, чем в глинобитном доме, и практиковался еще в Средние века в Караханидском государстве. Хан принимал гостей и иностранных послов в ханской юрте, установленной во дворе ставки, хотя имел каменные постройки – дворцы (*Решат Генч*, 2004. С. 149–153), что было данью тюркской кочевой культуре.

Одним из основных элементов института гостеприимства было обеспечение питанием, имевшее форму торжественного угощения. Практически любое общественно значимое событие сопровождалось трапезой *коноктоо* – главным образом по случаю семейных событий и жизненным циклом. Ритуал похорон и поминальных трапез отличался. Предпочтение отдавалось продуктам животного происхождения, для гостя забивали молодняк, мясо которого было нежным и обладало особыми питательными свойствами.

Традиционно принимали пищу на полу – на скатерти *дасторкон*, *тасмал*. Если скатерть по размеру была больше, чем количество гостей, то ее старались не сгибать, а слегка собирали у ног. В запасе имели разные по размеру скатерти, их подбирали по числу гостей. Сгибание скатерти осуждалось, так



как символизировало сокращение достатка семьи, уменьшение поголовья скота либо неуважение к гостю.

Всю гостевую трапезу условно можно подразделить на два этапа. На первом принимали легкую пищу: блюда и еду на кисломолочной основе, разные похлебки и напитки – *кумыс, максым, жарма, бозо*, в состоятельных семьях подавали чай. В зависимости от материального состояния семьи сервировка гостевой трапезы заметно варьировалась. Обязательно подавали хлебные изделия: *боорсоки* – жареные в масле кусочки кислого теста, *май токочи* – тонкие лепешки, жареные в масле, *каттама* – сдобная слоеная лепешка. На завершающем этапе выставлялись мясные блюда. В их подаче гостям ярко проявляются социальные отношения в обществе по признакам пола, возраста, социального статуса.

Мужчины и женщины на первом этапе гостевой трапезы находились за общим дасторконом, при этом сидели раздельно: мужчины с левой стороны от входа в юрту, женщины – с правой. При приеме мясной пищи гости обязательно разделялись, и каждая группа составляла замкнутый круг.

Наиболее предпочтительными видами животных для закалывания в честь гостей считались лошадь и овца. Выбор скота зависел от статуса гостей и их количества. Для малого количества гостей забивали мелкий скот, для большого – крупный. Изредка забивали и верблюда, однако в XIX в. такой обычай почти не практиковался, так как уменьшилось поголовье этих животных при перекочевке тягловых животных. В источниках последней четверти XIX – первой четверти XX в. упоминается, что в исключительных случаях гостям могли подать мясо верблюжонка – *тайлака*. Для почетного гостя забивали лошадь. Убой происходил в присутствии гостя. Перед закалыванием читали молитву – *бата*, благопожелания, для чего гости и хозяева вставали позади жертвенного животного, лицом к заходу солнца, в сторону Кибла (Кааба). Животное укладывали перпендикулярно (левым боком) головой на юг.

Блюда из баранины подразделены на две группы: приготовленные из внутренностей – *ич эт* и собственно мясо – *эт*. Последнее по составу делится на две группы: бедро – *сан муче* и передок – *кол муче*.

В гостевой трапезе самым ответственным этапом были подача и распределение мяса. Это занимало одно из центральных мест во всем ритуале гостеприимства. Половая, возрастная, отчасти социальная сегрегация в связи с приемом мясных блюд представляет собой устойчивое ритуально-символическое действие в традиционном гостеприимстве (Кочкунов, 2003. № 2. С. 53–59; 2003. № 1. С. 7–14).

Перед приемом мясных блюд соблюдали ритуал *кол жуу* – мытье рук, который проходил по определенному правилу. Кто-нибудь из мальчиков (для женщин – снохи или девочки), взяв кувшин с теплой водой, – «кумган», «абдесте» или «антаба», тазик – «илеген», «кол жуугуч аяк», полотенце – «сүлгү», «чачык» обходил сидящих с внутренней стороны и поочередно лил воду на руки сидящих, которые, в свою очередь, в знак благодарности выражали добрые пожелания, давали напутствие, благословляли. Ритуал мытья рук в разных регионах проходил по-разному. В некоторых местах Иссык-Кульской котловины, на Тянь-Шане начинали с сидящих на почетном месте – *тор* к двери – *улага*. Такой порядок означал: грязь, смытая с рук (и вообще грязь)

должна уйти из юрты через дверь. Другой вариант: с кувшином для мытья двигались в направлении от двери к почетному месту, что означает – «жир должен оставаться в юрте» (в переносном смысле, чтобы этот дом не покинул достаток) (Айтбаев, 1963. С. 17). В других районах, в частности, в Ошской области, Таласской, Чуйской долинах руки начинали мыть слева направо от входа в юрту, а после еды – наоборот. В связи с этим существовала поговорка: «*Бата башынан, суу аягынан*» – «Благословение сверху, а вода снизу» (по традиционному этикету благословение дает тот, кто сидит на почетном месте).

Куски мяса, предназначенные для гостей, называются – *устукан*, а сам процесс распределения мяса на гостевой трапезе – *эт тартуу* или *устукан тартуу*. Устуканы подразделялись на старшие – *аксакал*, *улуу* и младшие *кичуу* или рядовые – *жөнөкөй*. Такие же категории выделяли и из кусков мяса конины. При приеме мясной пищи строго соблюдался принцип половозрастной сегрегации. Престижные куски вареного мяса подавали самым старшим, почетным гостям. Исключительно мужскими кусками мяса были баранья голова *баш*, конский крестец *уча*, преимущественно мужчинам подавали лучевую кость *кар жилик*, женскими – курдюк – *куймулчак*, молодухам – грудинку – *төш*. Ели руками, чаще всего из одной миски – *табак*, бульон или другие жидкие блюда подавали в деревянных чашках – *чөйчөк*. Существовали два способа подачи вареного мяса гостям: 1) для варки и подачи мяса назначается стольник *бөкөөлчү*, *чыгданчы*, ответственный за распределение кусков мяса. Он заранее осведомляется о составе гостей, выделяет среди них особо почетных по степени родства или положению в обществе. Это делается с целью безошибочной подачи мяса по статусу гостя. В этом случае каждому гостю стольник кладет в чашку мясо – *устукан*; 2) если в составе гостей имеются одинаковые по своему социальному положению в обществе люди или малознакомые, то стольник кладет в чашку самые почетные куски мяса и подает каждому, начиная с почетного места, со словами: «*Устуканыңыздарды таанып алыңыздар*» (букв. «Узнайте и выбирайте свои куски»). Этот способ распределения мяса между сотрапезниками позволял выйти из проблемной ситуации без особых осложнений. Мясо подавали в строгой очередности: от самого почетного к менее почетному куску.

Прием мясных блюд был четко регламентированным. Гости должны были есть мясо не спеша, обглаживать с костей аккуратно, без суеты, ведя беседу на приятную тему, рассказывать интересные истории, легенды, предания, различные приключения. Спустя некоторое время после начала трапезы гости могли передавать свои устуканы с остатком небольшого куска мяса – *кешик* домочадцам (детям, молодухам или хозяину). С целью получения заветного кешика у порога юрты могли мелькать перед взором гостей подростки, для которых получить его считалось удачей. В связи с этим существовало поверье, что через кешик переходит счастье, благополучие, высокое социальное положение, ум, талант, красноречие, знания, одним словом, все те положительные качества, которые имеются у гостя. Если дети не появлялись у порога юрты, гость мог укорить хозяина за их невоспитанность, за то, что не пытаются взять кешик. Тот, кто не удосужился передать кешик или неаккуратно принимал пищу, обглаживая мясо зубами, как дикий зверь до кости или не оставлял

на дне чашки мелкокрошенное мясо – *туураган эт*, достаивался презрения. По окончании трапезы ему могли незаметно засунуть в карман или переметную суму *куржун* – ту самую кость, или незаметно привязать (приторочить) к седлу. О таком госте мгновенно распространялись слухи как о скупом, неаккуратном человеке, не умеющем вести себя за трапезой.

Гости самостоятельно приступали к приготовлению блюда из мелкокрошенного мяса – *бешбармак*, из кусков мякоти – *султ эт*, срезанных с устуканов. Крошили мясо гости сами, обычно этим занимались более молодые.

По обычаю на дне чаши оставляли *табак* – остаток. Это, по этикету, было, с одной стороны, знаком благодарности хозяевам за гостеприимство, с другой – проявлением благородности и щедрости гостя. Обычай связан с глубинными пластами народных поверий, что гость не должен унести, увезти все, что подается ему, нужно оставить или передать какую-то часть угощений хозяевам или отдарить за подарки другими вещами – *белек*, *тартуу*, *кийит*. Боялись, что гость может унести с собой благополучие и достаток семьи – *ырыскы*, что после визита неблагодарного гостя семью постигнет полоса неудачи – *ырыскы качат*. Безукоризненное соблюдение этикета угощения мясными блюдами демонстрировало достоинство семьи, рода и, конечно, авторитет их глав. Отход от правил или нарушение общепринятых обычаев осуждались, действия по их исправлению предпринимались сразу.

По обычаю гостеприимства, прежде чем подать гостю чашу, наполненную кумысом или другим напитком, виночерпий делал несколько глотков на глазах у гостя. Это свидетельствовало об уважении к гостю и отсутствии у хозяев злого умысла по отношению к нему. Мясное блюдо первым отвеживал хозяин – *ооз тиет*.

Помимо угощения прием гостей подразумевал, в зависимости от повода (свадьба, праздники по семейным событиям и т.д.), целый ряд различных мероприятий. Длительностью и массовостью отличались свадебный обряд, тризна по умершему аш, проводимые богатыми семьями. На тризну приглашали от нескольких сот до 10 тыс. гостей. По существу это было общеплеменное мероприятие. Каждый род, входящий в состав племени, обязан принимать непосредственное участие в тризне, нести материальные затраты, ответственность за прием, размещение и проводы гостей. Для каждой группы участников устраивали разные развлечения, венцом которых были конно-спортивные игры.

По случаю прибытия гостей, приглашенных семьей, чаще всего устраивали козлодрание – *көк бөрү*, *улак тартыш*. Причем каждый раз тот, кто смог утащить тушу козла или теленка, победоносно бросал ее у ног главного гостя, что было проявлением высшей степени уважения и почета. Победитель достаивался чести получить от гостя ценный подарок или деньги. Шведский путешественник, побывавший в гостях у знаменитой в Туркестане «Алайской царицы» Курманджан Датки, описал этот обычай: «Передовой бросил баранью тушу к передним ногам моей лошади ... Тот, кому оказана честь бросанием к его ногам бараньей туши, обязан ответить на нее приглашением на достархан, что обыкновенно и делают киргизы, или горстью серебра, как сделал я» (Свен Гедин, 1899).

Для развлечения могли пригласить известных певцов, виртуозных музыкантов, сказителей эпических произведений, знатоков исторических преданий.

Процедура угощения гостей в первый день была строго регламентирована. Все внимание семьи и общины было обращено к прибывшим: и взрослые, и младшие выполняли свои функции по их обслуживанию. Родственные семьи приносили продукты, в том числе готовые блюда, сладости, деликатесы. В следующие дни родня поочередно могла приглашать гостя к себе на угощение.

Обычно неприкосновенный статус гость мог иметь в течение трех дней, в связи с этим существуют такие выражения как «*конок күчүнө кирет*» («гость входит в силу»), «*конок күчүнөн кайтты*» («гость потерял силу или значение»). Обычно говорят: «*конок эки түнөгөндөн кийин күчүнөн кайтат*» («после двух ночевок гость потеряет силу»). Также существуют поговорки: «*Бир кун конок, экинчи куну жөнөк*» («В первый день гость, во второй – обычный человек»), «*Конок бир кун консо – кут, эки кун консо – жут*» («Гость, заночевавший на одну ночь – благодать, проведший две ночи – беда»). По истечении этого времени гость должен либо уехать, либо временно влиться в состав семьи. В последнем случае на него возлагаются определенные обязанности по хозяйству или домашнему быту.

Большинство таких событий, как праздник, встреча, удачное завершение каких-либо предприятий и т.п. сопровождалось дарообменом сразу по истечении срока пребывания гостя. Соответственно через некоторое время должен был последовать ответ, адекватный приему и дарам. Подарками могли служить скот, одежда, предметы декоративно-прикладного искусства, домашняя утварь, убранство для верховой езды, вещи личного пользования. Состав и качество даров зависели от повода: свадьбы, похорон, торжества по случаю жизненного цикла, семейного события, перехода на новое пастбище. На свадебной церемонии и похоронах к дарам относились с особой щепетильностью. Одаривание зависело от возраста, пола, степени родства, социального статуса, авторитета. Малейшее нарушение вызывало недовольство, склоки, могло создать конфликтную ситуацию.

## ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ

Тематика многих кыргызских развлечений, их аксессуары, особенности бытования свидетельствуют о том, что они возникли и развивались в среде народа, чья культура была основана на скотоводческом хозяйстве и кочевом образе жизни.

*Конные игры.* Особенно популярны и широко распространены были разнообразные виды конного спорта, состязаний и игр. Развитие развлечений с конем обусловлено его исключительным значением в хозяйственной жизни народа.

К концу XIX в. бытовало более десяти различных конных развлечений (игр и состязаний). Это прежде всего разнообразные виды скачек: *тай чабыш* – скачки на жеребятках в возрасте двух лет, *кунан чабыш* – скачки на молодых лошадях – трехлетках и *ат чабыш* – несколько видов скачек на взрослых лошадях. Наиболее популярными среди последних были скачки на дальнюю дистанцию, называвшиеся *чоң ат чабыш* или *аламан байге*, которые были обязательным атрибутом большой трезны *аш*. Без конных состязаний не обходилось ни одно более или менее крупное торжество – скачки были венцом любого большого



Киргизские развлечения. Кыргызстан (Киргизская АССР). 1928 г.  
Собиратель К. К. Юдакин. Из коллекции МАЭ. № 3793–81

праздника, главным номером его развлекательной программы. В таких скачках иногда участвовали до сотни и более скакунов из всех кыргызских районов. Длина дистанции на конных состязаниях такого рода доходила до 50–60, а иногда более верст – *чакырым*. Так, на тризне Шабдана Джантаева, проведенной в 1912 г., дистанция для скакунов составляла 38 км (Дмитриев, 1992. С. 126, 127). Участие в массовых конных состязаниях требовало от наездника большого умения держаться в седле, уверенно управлять скакуном, а также особого искусства подготовки лошадей к скачкам – *ат таптоо*. Для выбора лошадей, пригодных для скачек, их тренировки, так же как и подготовки жокеев (обычно мальчиков), разработана целая система различных приемов и правил, требующих большого искусства и специального обучения. Эти навыки люди стремились совершенствовать постоянно. В середине XX в. скачки устраивали на меньшие дистанции (до 8–10 км) и проводились с целью испытания колхозных и совхозных скакунов (Народы... 1963. С. 319).

Большие годовые поминки открывались скачками *кемеге байге*, в которых по традиции принимали участие малоизвестные скакуны или скакуны средних достоинств. Эти состязания приурочивались к моменту устройства многочисленных очагов для варки мяса (*кемеге* – очаг, выкапываемый в земле). Кемеге байге никогда не устраивалось вне больших поминок. Это говорит о пережитках культового значения скачек. Кемеге байге исчерпывали развлекательную программу первого дня поминок.

Специалисты-тренеры – *саяпкер* готовили лошадей к скачкам, давали наставления наездникам. Они знали все тонкости беговых качеств лошади и искусно использовали свои знания при подготовке скакунов к состязаниям. Эти знания передавались изустно из поколения в поколение. Саяпкеры, как правило, были потомственными специалистами. Профессия эта была популярной и уважаемой. Некоторые саяпкеры были известны далеко за пределами территории проживания кыргызов, воспоминания о них часто носили легендарный характер.



*Байч-а* (козлодрание). Урочище Баука. 1901 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 43–99



Три беглеца (скаковые лошади) со своими жокеями в теплых пополах до или после скачки на поминках (*аш*) в долине Катта ке. Киргизстан, Ошский округ. Гульчинский р-н. Киргизы. 1920-е годы

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4594–14

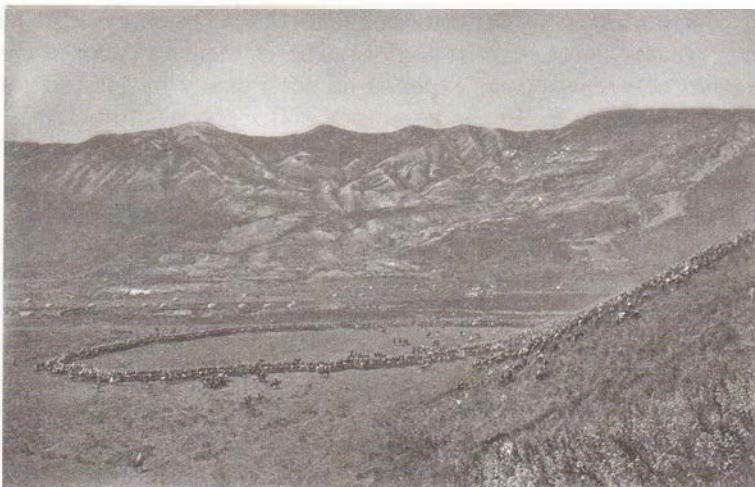
К конным состязаниям относились такие любимые в народе виды развлечений, как *оодарыш* (*эңиш*) – борьба двух всадников, цель которых – стащить соперника с седла, *тыйын эңмей* – джигитовка, во время которой на полном скаку всадник должен был поднять монету с земли (букв. «поднимание монеты»), *кыз куумай* – состязание между юношей и девушкой в умении ездить верхом, *жорго салыш* – скачки на иноходцах, *көк бөрү* (*улак тартмай*) – козлодрание и некоторые другие (Омурзаков, Мусин, 1973). Военизированная игра *жамбы атыш* – стрельба по мишени обычно устраивалась в рамках праздничных и поминальных обрядов. «Жамбы – это завернутый в кожу слиток

серебра, который в качестве мишени подвешивался ремешками на шест, установленный чуть наклонно. Чтобы получить приз, стрелок должен был выбить жамбы попаданием в ремешок, стреляя на всем скаку из фитильного ружья. В отдаленном прошлом стрельба во время таких состязаний велась из лука» (История... 1986. С. 233). В конце XIX – начале XX в. это были наиболее популярные виды развлечений. Каждый мечтал если не попасть в число призеров, то хотя бы принять в них участие.

В народной игре *көк бөрү* или *улак тартыш* имеет значение не только ездовые качества лошадей, но и умение наездника держаться в седле, его выносливость, настойчивость, смелость и сообразительность. Не менее важным фактором является умело выбранная тактика ведения борьбы. Участники в ходе игры стремились овладеть тушой козленка, у которой специально для игры отрезали голову и копыта, ее бросали в условленном месте. Игроки должны были поднять козленка, состязаясь друг с другом, не слезая с лошади.

Эта игра описана путешественниками: Л. Макартни писала, что «баргай» (байге. – А.Ж.) – это спортивная игра на лошадях с убитым козленком или теленком. Один игрок, держа козленка на коленях, преследуется остальными, которые стремятся захватить козленка. Победитель завязывает кусок материи на свой ремень, показывая, что он выиграл один раунд, затем борьба начинается снова. Во время состязания игроки держат камчу или поводья в зубах, чтобы руки оставались свободными. Э. Сайкс наблюдала байге среди жителей Сарыкола (Восточный Памир). Описание байге у нее более подробно. «В один день кыргызы показали «байгу», или игру с козленком, которая является национальным видом спорта. Козленка убили и после этого его голову, внутренности, кости удалили, а шкуру сшили, и она была брошена в центр группы мужчин на маленьких лошадях, которые начали схватку». Сходное описание этой игры обнаруживается у Г. Маннергейма. Он считал, что эта национальная игра более зрелищна, чем футбол или поло в Европе (Турдалиева, 2008. С. 225).

Среди конных видов состязаний и игр наиболее военизированный характер носило устраиваемое преимущественно во время годовых поминок единоборство двух мужчин-всадников на пиках – *эр сайыш*. В конце XIX – начале XX в. это состязание было обязательным атрибутом тризны *аш*, а в некоторых случаях оно устраивалось и во время крупного тоя, что, по-видимому, было уже отступлением от сложившихся традиций. К концу века во время эр сайыша все чаще использовались турнирные пики, сделанные из ствола молодой ели, с тупым концом без металлического наконечника. К этому времени относится, по-видимому, и установление правил для этого вида состязания, согласно которым удар тупым концом можно было наносить только в грудь (удары ниже пояса, в спину и в лицо были запрещены). Нарушивший их лишался права продолжать борьбу, а в случае смерти соперника или нанесения ему увечий виновный и его родовая группа были обязаны выплачивать родным пострадавшего *кун* (плату за кровь). К этому же времени боевые доспехи стали заменять турнирными: грудь участника покрывали толстым слоем войлока, поверх которого надевался своеобразный панцирь – *соот*, делавшийся из коровьей или лошадиной кожи – *булгаары*. Эти импровизированные доспехи часто не могли защитить участников поединка от увечий и даже гибели, состязания и в начале XX в. продолжали оставаться крайне жесткими, что было несомненным отзвуком той суровой военной эпохи, которая их породила.



Кольцо зрителей, участники и распорядители состязаний на поминках. Ошский округ. Киргизстан, 1920-е годы.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4594–10



Борьба на ногах (*куреш*) в присутствии зрителей на поминках (*ашу*) в долине Катта ке. Гульчинский р-н. Ошский округ. Киргизстан, 1920-е годы.

Собиратель Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 4594–12

Эр сайыш прекратил свое существование лишь к началу XX в., когда он был официально запрещен царской администрацией.

Вплоть до конца XIX – начала XX в. существовала традиция участия женщин в таких сугубо мужских видах состязаний, как *оодарыш*, *балбан күрөш*, *эр сайыш*, а также в особых скачках – *кыз жарыш*, *келин жарыш* (скачки девушек и женщин). Свидетельством тому, что среди кыргызов-воинов встречались женщины-богатырши, имеются в произведениях народного поэтического творчества, в частности, в эпосах «Манас», «Жаныл Мырза» и др.

В дореволюционный период участие женщин в мужских состязаниях наблюдались сравнительно редко, будучи уже отмирающей традицией. Такого рода состязания продолжали устраивать лишь на особо крупных торжествах. Женщины выходили на арену после выступления мужчин по этим же видам



состязаний. Часто единоборство женщин носило шуточный характер и сопровождалось веселым смехом зрителей, но иногда борьба принимала острый и подчас драматический оттенок, отличаясь бескомпромиссностью и жесточечностью. Призы на женских состязаниях были обычно меньше, о чем знаток народных игр А. Тыныбеков упоминал в своей работе (Тыныбеков, 2011. С. 65).

*Пешие состязания.* Одним из самых любимых видов единоборств являлась борьба *курөш*. Она была неотъемлемой частью многих обрядов и празднеств (Тыныбеков, 2011. С. 50). Действующими лицами этого состязания выступали борцы-силачи, которых в народе называли *балбан*. Само единоборство часто обозначали сочетанием указанных терминов – *балбан курөш*. Участники представляли в таких единоборствах свою общину, род. Наиболее сильных и ловких борцов часто обсуждали в обществе, рассказывали о их победах, слагали о них целые легенды. Схватка между Кошоем и Жолоем, которую можно считать одним из центральных событий эпизода «Поминки по Кокетею» героического эпоса «Манас», была широко известна в народе. Огромной популярностью пользовался непобедимый народный силач Кожомкул (1888–1955), имя которого присвоено Дворцу спорта в г. Бишкек.

Борьбу начинали после объявления глашатая *жарчы*, который вызывал участников на середину окруженного зрителями пространства. Согласно правилам, не придавали значение весовым категориям, не было и фиксированного лимита времени. Человека, выполнявшего функции арбитра встречи, обозначали термином *калыс*. Как отмечает А. Касен, в разных регионах существовали разнообразные способы борьбы, применялись всевозможные приемы: *чалма* – подножка, *торгой чалма* – подножка жаворонка или обвив, *тегеретме* – скручивание, *жамбашка салуу* – бросок через бедро, *кол толгоо* – выкручивание рук, *кый сүбөдөн алма* – болевой захват за ложные ребра, *буттан алма* – захват за ноги (Касен, 2004. С. 58, 59).

*Аркан тартыш* – перетягивание каната, также всегда проводился на различных торжествах и ритуальных мероприятиях. В качестве средства игры использовали толстую веревку из конских волос *кыл аркан*. Участниками игры могли выступать как отдельные борцы, так и равновеликие группы противников. Согласно правилу, победителем считался тот, кто сумел перетянуть соперника на свою сторону, заставляя пересекать отмеченную черту.

В программу поминок включались пешие состязания в беге на расстояния в 2–3 км. Обычно в этом виде соревнования участвовали представители бедных слоев населения, не имевшие собственных скакунов (Симаков, 1984. С. 143). Данная игра получила название *жөө жарыш*. Любимыми пешими забавами были *жөө эңиш* – сталкивание противника, сидевшего верхом на юноше, изображающем коня, *жаа атышуу* – соревнование на меткость по стрельбе из лука и другие игры.

*Детские и молодежные игры.* Печать скотоводческого быта, кочевого образа жизни несли на себе и другие виды игр. Сюжеты некоторых из них являлись отражением наиболее характерных ситуаций из повседневной жизни скотоводов. Довольно распространенным, в особенности в молодежных и детских играх, является сюжет охраны овечьего стада или табуна лошадей от нападения хищников. Популярная детская игра *карышкыр тиймей* (букв. «нападение волка») проходит следующим образом: группа мальчиков и девочек становится

колонной друг за другом. Каждый последующий участник игры держит за талию впереди стоящего. Все они изображают овец – *койлор*. Стоящий первым в этой колонне играет роль хозяина овец – *койдун ээси*. Водящий – волк (*карышкыр*) старается схватить последнего игрока в цепочке. «Хозяин» мешает ему это сделать, преграждая дорогу. Если «волку» все-таки удастся поймать «овцу», то «хозяин» и «волк» меняются ролями, после чего игра возобновляется. Эта веселая и подвижная игра устраивалась в часы досуга в любое время года (МИАЛ. Инв. № 1905. С. 45, 46).

Игра *карышкыр оюн* (букв. «волчья игра, игра волков») воспроизводит охрану овечьего стада от нападения волков. В ней участвуют мальчики и девочки в возрасте от 9 до 13 лет в количестве до 30 человек. Все участвующие делятся на три группы. Одна, самая малочисленная, играет роль волков. Другая, средняя по количеству, – роль пастухов, а третья, самая большая, представляет овец. На ровном месте очерчивается большой круг, который изображает загон для овец *кой короо*. В его пределах находятся «овцы». Снаружи этого круга располагаются «пастухи». «Волки» стараются обмануть «пастухов», обойти их и вытащить как можно больше «овец» за пределы круга. «Овцы» же, в свою очередь, стараются поймать как можно больше «волков» и втащить их на территорию «загона». «Пастухи» помогают им. Пойманная «овца» становится «волком», и наоборот. Игра продолжается до тех пор, пока совсем не останется либо «овец», либо «волков». Другой разновидностью детской игры в «волки и овцы» являлся *дүмпүлдөк* или кара *коюм дүмпүлдөк* (*Молдобаев*, 1995. С. 266; *Симаков*, 1984. С. 32, 33).

Воспроизведением в игровой форме различных ситуаций скотоводческого быта являются и такие игры, как *эшек минмей* (букв. запрыгивание на ишака), *токту сурамай* – выпрашивание ягненка, *уйчу* – коровий пастух, *таман тузак* – силки (букв. силки для ног) и ряд др.

В развлечениях находят отражение и другие важные стороны хозяйства и быта, например, одно из древнейших занятий скотоводов – охота. Во многих играх часто фигурируют названия промысловых животных и птиц: *тулку тиштемей* (букв. «кусание лисицы»), *карышкыр оюн* – волчья игра, *чөө* – шакал, *каз-өрдөк* (гуси-утки), *коён тебиш* (букв. «пинанье, ляганье зайца») и др.

Сюжеты многих игр утратили черты непосредственной связи со скотоводческим бытом, однако наличие таких можно предположить по названиям: *көк бука* – игра в лунки (букв. «голубой бык») или *кызыл бука* – вид чехарды (букв. «красный бык»).

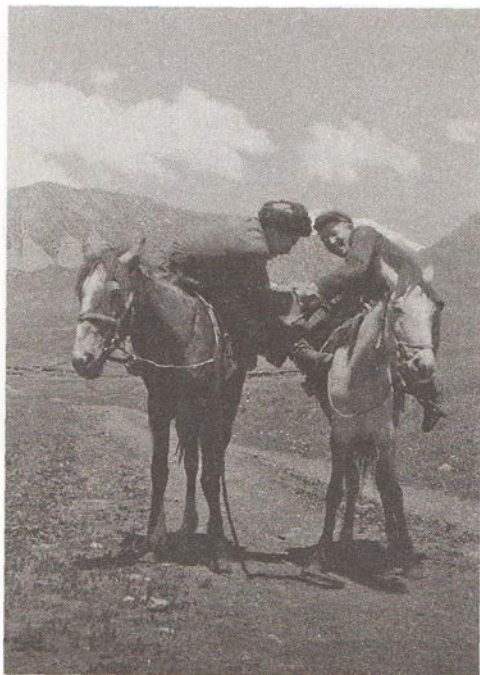
Некоторые молодежные игры просты не только по своему содержанию, но и по оформлению. Для своего устройства они не требуют специального и тем более громоздкого оборудования или приспособленного для этого места. Все необходимое – под рукой. Например, у кыргызов, как и у многих других народов, существовали качели – *селкинчек*. Однако у них были свои особенности, обусловленные кочевым образом жизни, их конструкция отличается простотой и легкостью. Она состоит из шести шестов – *алты бакан* (букв. «шесть шестов») и трех арканов из конского волоса. Каждые три шеста образуют пирамиду, к вершинам которых привязываются концы арканов. Одновременно на качелях могут качаться один или два человека. Такие качели легко собирались и разбирались, без особого труда можно было перевезти с одного места на другое и установить при необходимости снова. Молодежь развлекалась

катанием на качелях, сопровождая это занятие особыми песнями во время свадебных игр или в свободное время. Перед уводом невесты в дом отца жениха устраивали игры для молодежи *кыз оюн* (Фиельструп, 2002. С. 31).

Молодежные игры *жоолук таштамай* (аналогичная русской игре в «жгут»), *жашынбак* – игра в прятки, различные игры в жмурки *качмай тон*, подвижная групповая игра *актерек-көк терек* оставались популярными и в XX в. Молодые мужчины в часы досуга играли в мяч (*кара казан*), игра имела некоторое сходство с футболом. Увлекались *коон үзмөй* – игра, заключающаяся в том, что две группы, взявшись за руки, перетягивают одна другую, *ак чөлмөк* – ночная игра, во время которой две партии соревнуются, чтобы первыми разыскать и доставить к черте брошенную кость или белый мяч из шерсти (Народы... 1963. С. 318).

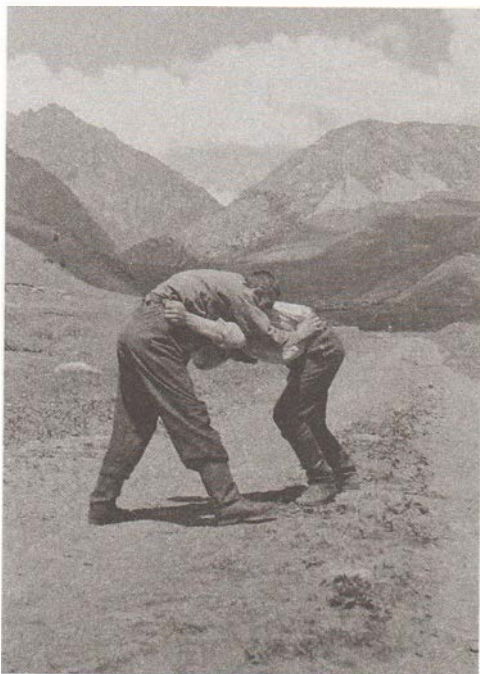
В *оромпой* играли мальчики, делившиеся на две противоположные команды. Согласно правилу, проигравшая жребий команда становится водящей. На земле очерчивается круг, куда входят по одному участнику от каждой группы. Представитель водящей группы скачет на одной ноге и старается другой ногой коснуться соперника, который бегаёт в пределах круга, уклоняясь от нападения. Если водящему удастся задеть ногой соперника, то тот выходит из игры и в круг входит следующий представитель той же группы. Если же водящий не смог запятнать соперника или ступил на обе ноги, то проигравшим считается он. Тогда он выходит из круга и его место занимает представитель его же команды. Широко распространенной игрой двух групп ребят являлся *шабиет*, где как атакующие, так и обороняющиеся стороны должны были передвигаться на четвереньках. Не менее популярной оставалась *чикит* – игра в чижика.

На обряды и празднества обычно собиралось много молодежи, которая устраивала свои увеселения. Препяды для участия по половому признаку не было. В определенной степени это способствовало знакомству и сближению молодых людей (Абрамзон, 1978. С. 106, 107). «Иногда по вечерам дочери хозяина в палатке моего товарища устраивали вечеринки. Собиралась для этого молодежь, молодые бабы и девки. Женщины садились на одну сторону, а мужчины на другую. Начиналась игра» (Валиханов, 1961. С. 372). Обычно по вечерам и в лунную ночь, а также на свадебных торжествах молодежь устраивала игру *кыз оюну*. В таких играх проводились шуточные состязания между юношей и девушкой в песне, остроловии, находчивости, ловкости и т.д. (История... 1986. С. 234). К схожему типу относится *сармерден*, который также проводился в вечернее



Борьба на конях. Южная Киргизия.  
1955–1960 гг.

Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Состязание борцов. Южная Киргизия.  
1955–1960 гг.

Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

мает исключительно популярная и в наши дни спортивная игра *ордо* (ордо – ханский дворец, ханская юрта). С. М. Абрамзон характеризует сюжет этой игры, как бой за захват ханской ставки (Абрамзон, 1940. С. 82). Цель игры – выбить по определенным правилам из очерченного на земле большого круга диаметром 16 м расположенные в его центре бараньи альчики. Для того чтобы выбить альчики, использовалась специальная костяная бабка. Из-за сложных правил, множества ограничений для участников игра требует большой ловкости и сноровки. Она способствовала развитию навыков точности и координации движений (Молдобаев, 1995. С. 261). Как правило, победителям вручались призы, что повышало интерес множества болельщиков. Старинная игра *упай* по характеру может быть названа комнатным «ордо». Здесь есть «хан», берется большое количество альчиков (Омурзаков, Мусин, 1973. С. 47). Народные игры *кан таламай*, *каным дат*, устраивавшиеся зимой в юрте, а летом – под открытым небом, были малоподвижными и носили домашний характер. *Үч тапан*, *сака атышмай* – требовали свободного пространства, были подвижны и носили азартный, спортивный характер, на эти игры собиралось, как правило, большое количество зрителей.

Нередко два участника совместной трапезы могли играть в спор *тому катмай*. Надколенную чашечку барана не отдавали собаке, а хорошо чистили (обгладывали), чтобы использовать для игры. Один человек должен был в течение обговоренного времени держать эту косточку в руке, а споривший с ним старался заставить того врасплох и доказать, что томука нет в кулаке или на ладони оппонента. Обычно при заключении спора договаривались устраивать

время: участники должны были продемонстрировать свое исполнительское мастерство в пении, или игре на музыкальных инструментах. *Жар көрүшүү* – музыкальная игра с песнопением – проводилась в ходе свадебного торжества, участниками были юноши и девушки.

В эпосе «Семетей» часто упоминается игра *акыйнек*, хотя в известных этнографических трудах о ней не говорится. Акыйнек представляет собой «особый вид состязания девушек в пении (когда поющая старается унижить свою противницу; при этом поющая бьет ребром ладони по горлу, отчего звук получается прерывистым и неприятным)» (Молдобаев, 1995. С. 265; Юдахин, 1985. С. 41).

*Игры с костями и камешками.* Большое развитие получили игры в бараньи коленные косточки – *чүкө* (альчики). Такие игры были распространены среди представителей всех возрастов и слоев общества. Особое место по масштабу и сложности занимает



Игры детей «кошки-мышки». Кыргызстан (Киргизская АССР). 1928 г.  
Собиратель К. К. Юдахин. Российский этнографический музей. № 3793–100

угощение для всех сидящих за дасторханом. Эта игра, напоминавшая «дужку» (Юдахин, 1985. Т. 2. С. 249), была повсеместно распространена.

Только у исконно скотоводческого народа могли получить такое развитие игры в бараньи косточки. Важно, что призы на всех крупных состязаниях выдавались преимущественно скотом. Даже в начале XX в. традиция назначать призы скотом преобладала над новой тенденцией ставить на приз дорожную одежду, утварь и деньги.

Вплоть до 1980-х годов оставалась любимой народной игрой *чакмак* (*чакмак алышуу*), в ходе которой участники с вывертом подбрасывали и ловили галечные камешки. Ее разновидностями были *топ таш* (груда камешков), *беш таш* (пять камешков). Для последней, представляющей собой своеобразное жонглирование, берут пять камешков. Один из них, отличающийся по цвету, использовался в качестве стрелы *ок*. Игры в камешки не требовали большого пространства, участники играли сидя. Главное – движения рук и глаз. Такой игрой можно было развлекаться в непогоду внутри жилища, а в теплое время года – на траве. Первое упражнение игры заключалось в следующем. 1. Четыре камешка лежат на земле, а один камешек надо подкинуть вверх и до его падения успеть той же рукой поднять с земли еще один камешек и поймать подброшенный. В руке два камешка. 2. Подбросить оба камешка и успеть поднять еще один. Поймать и те два. В руке три камешка. 3. Подбросить три камешка и успеть поднять еще один, и присоединить к тем трем, поймав их в воздухе. В руке четыре камешка. 4. Подбросить четыре камешка, поднять с земли последний, пятый и присоединить его к четырем. 5. Подбросить все пять, успеть ладонью хлопнуть о землю и поймать камешки. Во всех случаях играют только одной рукой (Омурзаков, Мусин, 1973. С. 81).

*Развивающие игры.* К числу таких игр прежде всего относится *тогуз коргоол* (*тогуз кумалак*) – сложная настольная игра, отдаленно напоминающая шахматы, которая требует от участников хорошего мышления и сообразительности. Для выигрыша нужно определенным образом разложить шарики по лункам (Юдахин, 1985. С. 406). Подготавливали специальную доску, на которой выдолблено 18 ямочек (по 9 на каждого игрока) и 2 лунки для складывания шариков. Во все



Киргизские развлечения: качели. Кыргызстан (Киргизская АССР). 1928 г.  
Собиратель. К. К. Юдахин. Из коллекции МАЭ. № 3793–38

ямки кладется по 9 горных орехов, которые иначе и не используются (История... 1986. С. 234; *Омурзаков, Саралаев*, 1981. С. 20–22). Игра *уом тууду* представляет собой упрощенную форму «*тогуз коргоол*», где каждый игрок имеет по одному «казану» и по пять лунок, в которые кладутся по пять шариков.

В эпосе «Манас» упоминаются и древние шахматы – *чатыраш*. А. Касен писал о трех разновидностях игры. По одному варианту, доска, подобная шахматной, расчерчивается по определенным правилам. Для игры применяется 18 шариков, окрашенных в два цвета по 9 штук. Целью и отличием этого варианта является захват квадрата в центре, который называется *дабан*. В другом случае для игры использовали 64 шарика по 32 на каждого участника, а доска расчерчивалась на квадраты. Еще одной древней настольной игрой являлся *киште*, схожая с индийскими шахматами и монгольской настольной игрой *шатар* (Касен, 2004. С. 112, 113).

Юноши и девушки часто развлекались отгадкой загадок *табышмак жашыруу*, игрой в скороговорки *жаңылмач ойномой*. Эти игры требовали от участников концентрации внимания, логического мышления, находчивости и быстрой реакции.

Различные народные игры и развлечения выполняли воспитательную, коммуникативную, ритуальную, эстетически-зрелищную и другие общественные функции. В настоящее время проводятся республиканские и международные соревнования по многим видам народных игр. Функционирует международная федерация *көк бөрү*, которая занимается вопросами их развития, организацией турниров. В 2004 г. в республике был организован первый чемпионат Азии по *тогуз коргоолу*. Многие ведущие игроки регулярно принимают участие на международных соревнованиях, включая чемпионат мира. Новый импульс развитию народных игр дали Всемирные игры кочевников, состоявшиеся в Кыргызстане в 2016 г.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА  
И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ



ГЛАВА 9

ЭПОС И ФОЛЬКЛОР

МИФЫ, ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ

**И**стория народа хранилась в устной форме. Интенсивное переложение всего словесного материала их из уст на бумагу началось со второй половины XIX в. Исторические сюжеты запечатлены в мифологических рассказах, легендах, преданиях, быличках, сказах. По фольклорно-этнографическим данным восстанавливаются отдельные события недавнего прошлого, по ним можно узнавать фрагменты древней истории. В подобных текстах содержатся сведения о том, во что верили люди, кого чтили, а кого высмеивали, чем гордились и чего боялись, чем зарабатывали себе на жизнь и как относились к ремеслу, которому посвятили себя, о взаимоотношениях с природой. Мифологические представления и их реликты отразились в сюжетах эпических поэм, сохранились в жанрах *преданий*, *легенд* и генеалогических сказов (*санжыра*), а также – в охотничьих быличках демонологического характера.

*Предания* в основном представляют собой рассказы о знаменательных событиях племен, героических деяниях исторических личностей, сюжеты о войнах между народами или внутренних неурядицах родовых подразделений. Генеалогические сказы являются одним из видов жанра преданий. В фольклоре также бытуют *легенды* религиозного характера, заимствованные из других культур, в большей части выдержки из Корана: жизнеописания пророков и другие сюжеты дидактического характера, распространенные сторонниками ислама. В устном народном творчестве имеются также поэтические тексты с мифологическими мотивами. Они включают, в частности, и сюжеты о народных героях. Это – синкретические устные произведения несказочной прозы, они могут содержать некоторые исторические сведения в том виде, в котором сохранились в народной памяти.

Среди народа были одаренные люди – одновременно хранители и распространители богатой информации, содержащейся в мифах и легендах. На различных торжествах и ритуалах, посиделках такие люди оказывались в центре внимания присутствующих, рассказывая интересные истории.

До Октябрьской революции 1917 г. мифы, легенды и предания описывались в трудах В. В. Радлова, Ч. Ч. Валиханова, Г. Н. Потанина, Ф. Пояркова и других авторов. Сбор материалов устного народного творчества был начат в 1920-е годы. Большая заслуга в этом принадлежит известным собирателям: Ы. Абдрахманову, К. Мифтахову, А. Чоробаеву. К. Мифтахов предложил свою классификацию, не ограничиваясь лишь записью мифов и преданий. Исследованиями мифов и легенд занимались Б. Кебекова, К. Байжигитов, С. Закиров, И. Б. Молдобаев, С. Т. Кайыпов, Н. О. Нарынбаева и др.

*Покровители.* В реликтовом состоянии у кыргызов, как и у всех тюркоязычных народов, сохранился культ Неба «теңир» (тенгри). *Тенгри* считается верховным божеством, обитавшим на небесах – Создателем (*Жараткан*) всего сущего на земле. Термин «*Тенгри*» принадлежит древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии. Тенгри, как не персонифицированное мужское божественное начало, выступает еще в древнетюркской мифологии. Представление о Тенгри восходит корнями к III в. до н.э. и ранее (Мифы... 1998. Т. II. С. 500).

Тенгри – мужское божественное начало, а Умай в первоначальной ипостаси воспринималась как мать всего сущего. Позднее она выступает в роли покровительницы домашнего очага и охранительницы детей. До недавнего времени сохранились следы культа *Умай* в поверьях, «относящихся к укладыванию ребенка в колыбель, вместе с “от энеке” фигурирует “Умай эне”. Культ “Умай эне” и “от эне” рассматриваются в тесной связи друг с другом» (*Баялиева*, 1972. С. 45). Во время родов к *Умай* обращались повитухи, при лечении детей – знахарки. В таких случаях произносят заклинание, когда совершают некий обряд исцеления (или снятия сглаза) над младенцами: «*Менин колум эмес – Умай энедин колу*» (досл. «Это не моя рука – это рука нашей матери *Умай*»). Считалось, что *Умай* дарует богатый урожай и умножает скот. В урожайные годы говорили: «...из груди *Умай* эне (матери *Умай*) молоко течет» (Мифы... 1998. Т. II. С. 547).

Если *Тенгри*, *Умай* не персонифицированы – их образ никогда не описывают – и существуют как абсолютные понятия, как сила, присутствующая вне времени и пространства, то образ *Кыдыра*, покровителя благополучия, удачи описывается в легендах в образе седобородого старца (*Баялиева*, 1972. С. 40–46).

Наряду с *Кыдыром* люди верили в духа-хранителя «*кут*» (букв. благополучие), который представлялся в материализованном виде. Он должен выпасть с небес к кому-то во двор, как правило, на стойбища, в виде небесных лучей. Если человек вовремя заметил и смог поймать кут, то ему и его роду несказанно повезло – приумножался домашний скот, и в семье царила благодать. Рассказывают, что кут бывает твердым на вид, похожий на свинец. У кого в доме хранился кут, те его никому не показывали (*Закиров*, 1996. С. 245; *Нарынбаева*, 2011. С. 203–205).

Почитались также духи предков. Были распространены упоминания о них в словесных формулах: «*ата-бабанын арбагына арнап*» (посвящая духам предков), «*арбагын сыйлап*», «*арбактын кадыры үчүн*» (уважая память предков); или заклинание: «*арбак урсун*» (пусть покарает духи предков), выражения недовольства, обиды: «*атамдын (апамдын, и др.) арбагына койдум*» (оставлю на суд духам предков).



Существовало представление и о магическом камне яда («*жсай таиш*»), обязательном атрибуте шаманов для призыва погоды или же наоборот – непогоды, дабы сбить с пути армию противника. Почитались природные явления и разные стихии. К примеру, по словам Гардизи (*Бартольд*, 1927), считалось, что *огонь* для киргиза – самая чистая стихия, он уничтожал всякую нечистоту, а потому и мертвый очищался от грязи и греха. По-видимому, пословица «*Тируүүндө сүйөрүң от, өлгөндө күйөрүң от*» (пока мы живы – любим огонь, когда умрем – огонь нас унесет) по своему происхождению насчитывает немало веков.

*Мифы о духах-хозяевах местности* и почитание земли и воды «*Ыйык Жер-Суу*». В мифологии кыргызов, как и алтайцев, и хакасов, олицетворенные земли и воды – *Ыйык Жер-Суу* или *Ыдук Йер-Суб* (букв. Священная земля-вода) восходит к мифологии древних тюрков, почитавших родную землю с ее недрами. Истоки данного поверья связаны со средним миром, он же ведет душами-зародышами детей, скота и таежных животных (Мифы... 1998. Т. I. С. 599). Из Орхоно-Енисейских письменных памятников известно, что владычицей Среднего мира является богиня Умай.

Три уровня мироздания: Верхний, Средний и Нижний были свойственны и мифологии древних кыргызов. Вера в духов («ээ») восходит к представлениям древних тюрков. Верхний мир населен добрыми духами во главе с Тенгри, Средний мир, кроме матери Умай, богини плодородия и деторождения, населяют многочисленные духи-хозяева (*жер ээси*) местностей: гор, рек, места летнего и зимнего стойбища и других местностей.

Особо почитались духи-покровители домашнего скота, а также духи-хранители земли предков («*ата-бабадан калган жер*»), т.е. духи-хозяева летнего пастбища (жайлоо) и зимовки (кыштоо). *Чолпон-Ата* это дух-покровитель овец, *Ойсул-Ата* дух-покровитель верблюдов, *Камбар-Ата* – лошадей, *Зенги-Баба* – коров. Люди считали, что *Зенги-Баба* был наполовину человеком, а наполовину животным, подобие Минотавра (РФ ИЯЛ НАН КР № 1784. С. 86). При каждой смене места в ходе кочевки совершали обряд *түлөө*, молились духам предков (*ата-бабанын арбагы*) и священной воде и земле (*Жер-Суу*), произнося: «*Жер-сууңдан, тоо-ташыңдан айланайын, ата-бабанын арбагы ыраазы болсун!*» (букв. «Да кружусь я вокруг тебя (буду твоей жертвой), о святая земля и вода, пусть будут довольны духи наших предков!»).

Например, покровителем р. Ак-Буура считался белый верблюд-самец. Легенда разъясняет, что когда он поворачивает голову в сторону берега, происходят наводнения, когда он отворачивается к руслу – вода убывает. Он выходит один раз в год и обходит землю. Если он не выходит – придет засуха. По поверью он не стареет, не умрет, никогда не испытывает голод, потому что ему приносит корм серый голубь – покровитель земледелия (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1784. С. 11–13).

Сохранились реликты анимистических верований. Прежде почитали лебедя, филина, дятла, кукушку, ласточку, рыжего змея и рыжую собаку. Убивать их и употреблять в пищу мясо считалось большим грехом (*Попов*, 1936. С. 133). В былые времена предки кыргызов, как и многие древние народы, считали, что животные и птицы когда-то были людьми. Во второй части эпоса «Манас» невеста Семетей, сына Манаса, Айчурек летит за ним в облике лебедя.

Грудные перья филина, зубы волка, когти медведя, шерсть красной собаки и многое подобное считались чудодейственными предметами. *Фетишизм* был неотъемлемым атрибутом в жизни народа, проводившего большую часть своей жизни на лоне природы. Нежные перья филина украшали головные уборы девочек, хотя первоначально они считались оберегом, главная функция которого заключалась в защите ребенка от сглаза («*баланы суук көздөн сактоо*»).

*Астральные мифы.* Согласно этнографическим данным, сохранились слабые приметы поклонения Луне: увидев первые дни появления нового месяца, было принято три раза делать поклоны и произнести пожелания о том, чтобы месяц проходил в спокойствии. Из реликтов поклонения Солнцу есть обычай ставить юрту на восход. При погребальном обряде покойника кладут головой к востоку, а ногами к западу. Астральные мифы, объясняющие происхождение некоторых созвездий, создавались, по-видимому, когда народ находился на стадии охотничьего промысла. К ним относятся, к примеру, такие мифы, как «*Үркөрдүн кызы Үлпүлдөк сулуу*» (Нежная дочь Ориона красавица Ульпюльдек) и «*Ак сары ат, көк сары ат*» (Сизый конь и серый конь).

В народной мифологии существует сюжет о появлении в небе Большой Медведицы: «*Тоотай-мерген*», где действует охотник по имени Тоотай. Подобный сюжет записывал Г. Н. Потанин среди алтайских, якутских, тувинских, бурятских, монгольских племен, только с вариацией имени охотника: Кугульдей, Коголь-Майман, Когудей-Мерген, Кусеге мерген, Кутей мерген и т.д. (Потанин, 1881. С. 203–206). Люди различали на звездном небосклоне не только трех маралов и охотника, но и его гончую, коня, стрелу (лук) – насчитывается семь звезд, которых чтят охотники и молятся им перед охотой (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 3023. С. 2–3).

«*Ак сары ат, көк сары ат*» (Сизый конь и серый конь). У небесного владыки (Тенгри) было два хороших коня: сизый конь и серый конь. Он их привязывал к золотому колу (*Алтын казык* – кыргызское название Полярной звезды). Их хотели угнать семь разбойников (созвездие Большой Медведицы), и никак не могут поймать. Кони Небесной владыки кружатся вокруг золотого кола, а семь разбойников до сего времени гоняются за ними (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 41/235. С. 6).

«*Үркөрдүн кызы Үлпүлдөк сулуу*» (Нежная дочь Ориона красавица Ульпюльдек) Когда-то и Жетиген (досл.: Семеро) и Үркөр были людьми. У человека по имени Үркөр была красавица дочь Үлпүлдөк (созвездие Плеяды). Однажды ее похитили семеро разбойников, а Үркөр (созвездие Ориона) пустился в погоню, чтобы вернуть свою дочь. Все они друг за другом оказались на небесах и превратились в небесные светила. Теперь Жетиген прячется за звездой Алтын Казык, при себе держат красавицу Үлпүлдөк, а за ними вечно гоняется Үркөр (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 7а, 235, 1784, 180а). Это созвездие на самом деле расположено за Плеядами и движется именно в таком порядке (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 41/235. С. 6). Подобные сюжеты об этих созвездиях были записаны Г. Н. Потаниным и другими исследователями среди казахов, алтайцев и тувинцев.

*Мифы о сотворении мира* и о происхождении человеческого рода перекликаются с исламскими рассказами о Вселенной (*он сегиз миң аалам*) и о том,

как Всевышний лепил из глины мужчину и женщину. В рукописных записях, собранных в начале XX в., встречаются мифы, содержание которых повторяет библейские сюжеты, например, о сотворении женщины из ребра мужчины. Отголосок верования сохранился в поговорке: «*Кабыргам кеңешейин*» – «по-советуюсь с ребром, т.е. с женой».

*Генеалогические мифы и предания.* Самое распространенное предание – это сказы о происхождении народа и этнонима «кыргызы», есть различные варианты и версии этого сюжета, в котором можно уловить отголоски одного мифа о едином корне всех тюркоязычных племен. Это – миф о непорочном зачатии от пены или от тотемного предка. В нашем случае – от волка, своеобразного медиума, соединяющего человеческий мир с мирами богов. На самом деле, разъясняется в мифе, это – не хищный волк, а солнечные нити, проникающие в материнское лоно, в земном воплощении. «Лучи солнца – нити, посредством которых духи растений и живых существ сообщаются с солнцем» (Попов, 1936. С. 48, 49).

Легенды, облаченные мифологическими подробностями об образовании кыргызской народности и этнонима «кыргызы» были зафиксированы в разные эпохи различными авторами. По варианту, записанному Ч. Валихановым, после возвращения с дальней прогулки ханская дочь с сорока девицами-прислужницами «видит только остатки своего аула – все было разбито неприятелем. На месте аула они нашли одно живое существо – красную собаку... Потомство 40 девиц, *кырк кыз*, начало называться по числу своих матрон народом киргиз. Это, как я уже заметил, – пишет исследователь, – собственно неизменное предание» (Валиханов, 1961. С. 343).

Со временем сюжет о *тотеме-волке* принял совсем иной облик в устах не столь посвященных. Особенно исламские фанаты, считавшие собаку нечистым существом, дразнили тех, кто почитал собаку как сакрального животного. Однако до недавнего времени собака считалась особенной. «Отголосок тотемного табу на собак можно видеть в существующем поверье о том, что нельзя убивать собаку, даже бить ее, чтобы не нажить греха. Собаке приписывали способность охранять человека от всех несчастий и бед, защищать своего хозяина и помогать ему. Ее считали всевидящей (ясновидящей. – Н.Н.), поэтому вой собаки воспринимался киргизами как знак о наступающей беде. Не случайно собачья шерсть и зубы применялись в качестве оберегов, особенно для детей» (Баялиева, 1972. С. 20). Среди кыргызских племен имеются роды *«итемген»* (вскормленный собакой), род *каба*, прародителем которого считается человек по имени «*Жалдуу Каба*» (Каба с гривой), согласно преданиям, живший в XVI–XVII вв., род «*жедидгер*» фонетически трансформированный в «*жети бөрү*» т.е. семь волков (Абрамзон, 1990. С. 44) и др.

В народной словесной культуре и в быту, как и во всех мифологических сказах мира, переплетаются древнее мифологическое мышление с историей рода, племени или священных мест. Примером может служить родословное предание о *Бугу эне*, т.е. священной Рогатой матери.

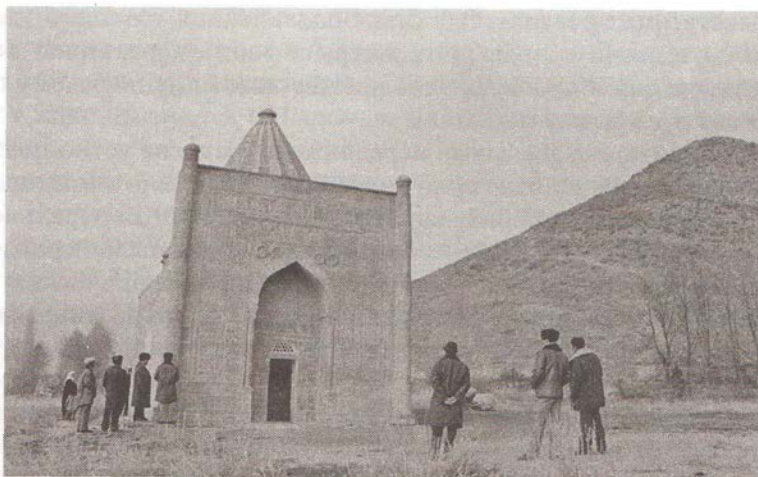
Почти во всех версиях мифа говорится, что *Мүйүздүү эне* (Рогатая мать) была дочерью *кайыпа*, покровителя диких жвачных животных, с благословения которой выживали охотничьи племена, потомки северных народов. В мифе прослеживаются элементы племенного тотема, обогащенного

событиями из жизненной истории народа. Тотемистические поверия берут начало еще с той эпохи, когда предки кыргызов обитали в Южной Сибири. На это указывает сопоставление с материалами, собранными Л. П. Потаповым. Ученый пришел к выводу, что у алтайских народов представления о предке-олене более отчетливы. Исследователь полагает, что в последующие века эта генеалогическая связь с тотемом-оленом оборвалась, а тотем превратился в духа-предка шамана (*Потапов, 1935. С. 139*). В то же время С. М. Абрамзон и Т. Баялиева замечают, что «киргизские шаманы (бакши) представляли своего духа-покровителя не просто в виде белого оленя (*ак марал*), а называли ее своей матерью: *Ак марал менин апакем* (Белая олениха – моя мать)» (*Баялиева, 1972. С. 15*).

Как видно из приведенного примера, родоначальница описывается как зооантропоморфное существо, наделенное сверхъестественными качествами. От благословения или от проклятия, исходящего от ее уст, зависело благополучие или несчастье целого рода. Таким образом, мифический образ Бугуэне в лице одноименного племени-рода кыргызов сочетает в себе сверхъестественное и реальное, и относится к тотемическим мифам (*Нарынбаева, 2011. С. 102–129*).

*Охотничьи и демонологические былички.* Ряд архаических мотивов в фольклоре связан с охотничьим промыслом. В народной мифологии одним из почитаемых животных был олень или мать семейства – марал. В древнем поверье «*Кайберен*» – божественный покровитель диких жвачных животных и в то же время дух-покровитель охотников, которому они молились перед охотой. Народные сказы, переросшие в эпические сказания сначала в прозаической, затем в поэтической формах, повествуют о нарушителях норм и правил, обетов, данных перед тотемом. Такие трагические сюжеты заставляют задуматься о нравственных ценностях, о конфликтах человека с природой и о возможной экологической катастрофе.

В фольклоре есть народные рассказы, которые повествуют о проделках смелых охотников. Персонажами таких мифологических сюжетов являются *Жезтумшук* (медный нос), *Жалгызаяк* (одноногие чудища), *Чаңырык*, который своим пронзительным криком оглушает окружающих и нападает на одиноких охотников. Все они – сверхъестественные обитатели гор и лесов. Жезтумшук (бывают только женского пола) обычно приходит к заночевавшему в лесу у огонька одинокому охотнику, тот ее угощает. Приняв пищу, прикрыв рукавами руки и лицо, она тихо уходит, но возвращается глубокой ночью, чтобы прикончить свою жертву. Опытные охотники их сразу узнают, вместо себя кладут чурки, укрывают своей одеждой и подкарауливают чудище. Если ловкий охотник ранит ее, она с нечеловеческим криком уходит прочь. Иногда их уничтожали на месте: по легендам известны героини-охотники, которые хранили и демонстрировали медные когти пойманной Жезтумшук. Обычно рассказчик утверждал, что сам видел или видели его старшие родственники эти когти (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 527/306. С. 41–46). Жалгызаяк – это одноногие чудища, которые одним прыжком перепрыгивают шесть человеческих шагов, обычно обитают в горах и всегда преследуют людей. К мифическому существу относится и «*албарсты*». В быличках рассказывается об ее проделках и о шаманах, которые ловили этих злых духов, и подчиняли своей воле путем срезания с ее головы пряди волос.



Күмбүз Манаса в окрестностях Таласа. 1977 г.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

*Малые жанры.* К их числу относятся *аңыз* и *ылакап*. *Аңыз* повествовал о ратных подвигах некогда существовавшего героя, или о жизни исторических людей с исключительными способностями. Такой устный художественный рассказ был нацелен на ненавязчивую дидактику об образцовых поступках. *Ылакап* создавалось на основе конкретных случаев. Однако оно наоборот высмеивает неподобающее поведение некоторых сородичей.

Нет возможности до конца провести четкую жанровую классификацию устно бытующих текстов в силу их синкретической природы. Большинство сюжетов народной прозы созданы на основе тотемистических мифов. Начальной функцией являлось выяснение этнической принадлежности племени. Подобные сказания содержат чудесные мотивы, через призму которых едва угадывается их принадлежность к какой-либо определенной исторической эпохе.

## ЭПОС «МАНАС» И ФОЛЬКЛОРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Фольклор на своем долгом пути развития разнообразных жанров, видового и структурного становления сформировался как единая цельная поэтическая система. Устно-поэтическое творчество кыргызского народа корнями уходит в глубокую древность, о чем свидетельствуют сохранившиеся до наших дней оригинальные космогонические мифы, пастушеские песни, плачи-кошки.

*Сложение эпоса.* Эпоха, связанная с Ногайлинской и Золотоордынской ордой в XIII–XIV вв. явилась важной вехой в создании и бытовании народного эпоса. В Тюркском каганате широкое развитие получила руническая письменность, которой пользовались и кыргызы. Анализ эпоса «Манас» показывает, что рунические надписи в какой-то мере созвучны стилю и поэтике. Оно

особенно явственно проявляется в стиле оплакивания усопшего, напоминая *кошок* (плачь), и песни жалобы – эти жанры и формы характерны для эпического повествования. Возможно, эпос предшествовал руническому письму и определил его стилистику и поэтику.

В IX–X вв. во время массовых передвижений многие устно-поэтические особенности сказаний являли собой однотипное общетюрко-монгольское начало и были присущи основной массе кочевых племен Центральной Азии. Средневековье в истории тюрко-монгольских народов было периодом пышного расцвета героических сказаний, монументальных эпических полотен, различных форм богатырских преданий. Влияние устно-поэтических традиций испытали рунические письмена – по своей стилистике, характеру описаний событий.

Народный эпос прошел все стадии формирования, характерные для героико-исторического произведения.

*Обрядовая поэзия* подразделяется на культовую и семейно-бытовую. Культовая поэзия – различного рода ритуалы и обряды, призванные оберегать от стихийных бедствий и болезней:

Сохрани от гнева хана,  
Сохрани от притязаний нечестных (людей),  
От всех напастей сохрани.

До наших дней бытуют заговоры от укусов змей и насекомых, ритуалы, связанные с кочевым скотоводством. К бытовой форме обрядовой поэзии относятся песни «Бекбекей», «Саксакай», «Шырылдан», исполняемые во время ночной охраны скота: перекликаясь, пастухи подбадривали друг друга словами, которые не поддаются переводу. Можно предположить, что песни являются отражением некоторых народных легенд или обрядов. Вероятно, эти слова обозначали мифических покровителей животных и использовались как заклинания.

Из боярышника жердь у меня,  
Воры, волки, не появляйтесь,  
Рукоять моей плетки из боярышника,  
Проклятый вор не появляйся!

В песне табунщиков «*Шырылдан*» воспевался их нелегкий труд, выражалось пожелание богатого приплода. Она исполнялась и тогда, когда табунщики возвращались с пастбища в конце сезона. Обрядовая поэзия включала и земледельческую тематику, связанную с получением богатого урожая. Покровителем земледелия был Баба-Дыйкан, и часто песни «Жайы» исполнялись при сильных засухах, чтобы заговором воздействовать на природу. Широко распространенной обрядовой песней землепашцев являлась «Оп-майда», которую, подобно «Дубинушке», пели для облегчения тяжелого труда. Ритмическое повторение определенных звуков подбадривало крестьян при обмолоте зерна. Такие обряды, как «*Жер-суу таюу*» благословляли удачную охоту, хороший приплод.

*Дидактический жанр.* Нравоучительной устной поэзии в кочевых условиях принадлежала важная роль в нравственном воспитании. Это был свод неписанных морально-этических норм поведения человека в обществе. В фольклоре этот жанр именуется *санатом*, *насыятом* (поучение, наставление) или *терме* (свод).

В санатах, насыятах воспеваются ум, сноровка, умелые руки и красота женщины. В дидактическом жанре много места отводится осуждению недостойных поступков людей. Этот жанр бытует в тюркоязычной литературе с давних времен. В рунических памятниках наставительный тон повествования является довлеющим. О дальнейшем развитии назидательной литературы свидетельствует и более поздний памятник – «Диван лугат ат-турк» (XI в.) Махмуда Кашгарского.

*Пословицы и поговорки.* По содержанию пословицы и поговорки близки к дидактическому жанру. Они часто посвящены храбрости, мужеству, благородству. Они вобрали в себя социально-исторический опыт народа, в них отразились обычаи, нормы поведения в быту, отношение к женщине – это своеобразная энциклопедия нравов, понятий и привычек.

Разве тот джигит, кто бережет свою душу, если враг у порога,  
Разве тот джигит, кому жаль скота для любимого друга?

«Управляй конем осторожно, иначе останешься пешим», «Если правая рука разгневется, левой придержи ее», «Детеныш волка собакой не станет», «Хорошая жена – половина счастья». В пословицах и поговорках отразилась многовековая борьба народа с иноземными захватчиками: «Лучше мертвый герой, нежели живой трус», «Для беглеца земля тесна».

*Загадки.* Народные загадки многообразны, они отражают занятия, связанные со скотоводством, земледелием, кочевым образом жизни. Кроме краткой формы загадки имеются и рассказы-загадки, есть группа загадок-задач: «Сорок блюд, в каждом по сорок курдюков, в каждом курдюке по сорок ножей, сколько будет ножей?» Некоторые загадки построены в рифмованной вопросно-ответной форме. Однако подавляющее большинство загадок насыщено метафорами и имеет двучленную форму.

*Сказки.* Сказкам свойственны злободневность, актуальность, высокая идейность, меткость языка. В них отражена народная мечта о лучшей жизни. Они имеют познавательное и воспитательное значение, по содержанию делятся на бытовые, волшебные и сказки о животных. Драконы, одноглазые дивы – герои волшебных сказок о подвигах богатырей. В роли чудесных помощников героя выступают живая вода, горсть земли, превращавшая человека в животное, яблоки, наделявшие красотой, камни, обладавшие свойством оживлять людей и животных. Прославление мужества, храбрости, ума – одна из ведущих тем кыргызских сказок, сюжеты которые восходят к периоду разложения родового строя.

Сказки о животных – древнейший вид фольклора. К таким сказкам относятся: «Знарок Толубай», «Глупый Медведь», «Лиса и волк», «Сова и ястреб». Описывая тотемных животных, сказка воспроизводит свойства характера человека: жестокость и добродушие, храбрость и трусость. Сказочные животные

нередко помогают преодолеть преграды положительному герою – это крылатый конь, премудрая лягушка или птица счастья – Зымырык.

Бытовые сказки повествуют о реальных событиях, в них поставлены острые социальные проблемы. Здесь часто богатый сталкивается с бедным, дехканин – с ханом, высмеиваются жадность, глупость, жестокость ханов, баев, манапов. Популярны рассказы о похождениях шутника и обманщика Алдаркосе. В сказках «Одинокый плешивый и семь плешивцев», «Трое торговцев», доведенный до крайней нищеты дехканин неизменно выходит победителем. Мудрый искатель народного счастья, свободолюбивый Асанкайгы и другие герои воспитывали в людях уважение к человеческим достоинствам.

*Лирический жанр.* Лирическая песня подразделяется на бытовую и любовную. Бытовая вбирает в себя целый ряд разновидностей: песни-состязания, поминальные, свадебные, колыбельные, жалобы, причитания, прощания, игровые.

Особое место в лирическом творчестве занимают словесные поединки певцов – *айтыш*. *Акыны*, выступающие в айтышах, использовали меткое и образное слово, хлесткую сатиру, добрую шутку.

В песнях-жалобах и причитаниях зачастую вместе с оплакиванием усопшего выражалась обида на несправедливость жизни, притеснения, безысходную нищету. Обрядовые произведения фольклора сохранили свое бытовое значение и поныне.

Свадебные песни близко смыкаются с жалобами и причитаниями, в них оплакивается судьба девушки, выходящей замуж. Наряду с наставлениями о поведении в семье будущего мужа, они рассказывали о трудной доле замужней женщины.

*Эпос «Манас».* Эпос связан с общетюркско-монгольской традицией. Южная Сибирь, Алтай, Северная Монголия – арена непосредственных контактов различных генеалогических преданий, легенд, раннего эпоса тюрко-монгольских народов. Поэтому многие древние сюжеты, встречающиеся в киргизском эпосе «Манас», имеют генетические связи с эпосами этого ареала.

Цикл героического сватовства и сюжеты о девах-воительницах были развиты в тюркских сказаниях. Мотив о деве-богатырше Сайкал оформился в этой же эпической среде и имеет генетические связи с эпосом данного региона. Одежда воинов (кольчуга, шаровары для борьбы), военное снаряжение, сбруя коня – все это компоненты, чаще всего встречающиеся как шаблоны в эпосе тюрко-монгольских народов и практически в том же виде вошли в эпос «Манас». Таким образом, «Манас» тесно переплетается с древнеэпическими сюжетами, стилистикой и образной системой эпики сибирских народов. В то же время «Манас», несмотря на имеющуюся типологическую общность с тюрко-монгольскими эпическими произведениями, имеет самобытную форму и содержание.

Эпос «Манас» исполняется речитативом в стиховой форме, без сопровождения музыкального инструмента. Его полные варианты (трилогия) состоят из полумиллиона стихотворных строк.

В рукописных фондах Национальной Академии наук Кыргызской республики хранятся 80 полных и эпизодических вариантов эпоса, запись которых началась вестись со второй половины XIX в. Фонд располагает и записью



1503 г., сделанной на таджикском языке Сейф ад-дином Ахсикенти «Маджму ат-таварих» (Собрание историй. 1960), где описывается краткий эпизод борьбы Манаса, его отца Жакыпа и сорока витязей с великаном Джолоем как реальная история. Первая полная запись эпоса была произведена русским тюркологом В. В. Радловым в 1862 и 1869 гг. с публикацией их на кыргызском языке, с русской транскрипцией и переводом на немецкий язык в объеме 14 тыс. стихотворных строк (Радлов, 1885). В 1856 г. была сделана запись одного эпизода из эпоса «Смерть Кукотай хана и его поминки» казахским ориенталистом Ч. Ч. Валихановым (Валиханов, 1904. С. 208–222). В 1911 г. венгерским ученым Г. Алмаши был опубликован отрывок из эпоса «Прощание Манаса с сыном Семетеем» на кыргызском и немецком языках с комментариями (Keleti, 1911–1912). Работы по сбору и записи текстов «Манаса» были продолжены в советское время (Собрание историй. 1960; Ромодин, 1973; Кыргызский героический эпос... 1984, 1988, 1990, 1995; Мусаев, 1984. С. 25, 51; О народном творчестве... 1923; Кыдырбаева, 1984. С. 32–35; Писатели Советского Киргизстана. 1989. С. 40, 41). Из записей собственно «Манаса» по объему и полноте эпизодов выделяются следующие варианты:

- Вариант Сагынбая Орозбакова, записанный с 1922 по 1926 г. без «Семетей» и «Сейтека».
- Вариант Саякбая Каралаева (1894–1972) – 180 378 стихотворных строк, записанных с 1935 по 1937 г. и повторная запись, произведенная в 1940 и 1947 гг. От этого сказителя записана вся трилогия.
- Вариант Шалака Ырысмендеева (1868–1956) записан в 1935 и 1948 гг. в объеме 24 588 стихотворных строк.
- Вариант Тоголока Молдо (1860–1942), записанный самим сказителем в 1936, 1942 гг., куда вошли первая часть «Манаса» и вторая часть «Семетей» в объеме 53 045 строк.
- Вариант Багыша Сазанова (1878–1958) включает все три части трилогии, записанные в 1939 и 1949 гг. – эпос «Манас» 41 147 стихотворных строк, «Семетей» – 67 704 стихотворных строк, «Сейтек» – 5594 строки.
- Вариант Молдобасана Мусульманкулова (1881–1961) записан в 1935 и 1945 гг. «Манас» в объеме 57 718 строк, «Семетей» – 43 102 строки.
- Вариант Ибраима Абдырахманова (1888–1967) записан самим сказителем с 1946 по 1952 г. «Манас» – 3731 строки, «Семетей» – 23 384 строки, «Сейтек» – 7839 строк.
- Вариант Мамбета Чокморова (1896–1973) подробно повествует о генеалогической линии Манаса, не только называя имена потомков, но подробно излагая биографию каждого из названных пращуров богатыря, тогда как у других сказителей перечисляются только имена. Это – один из самых последних полных сказаний (трилогия), записанных (1974 г.) по устному исполнению сказителя.

«Манас» представляет собой трилогию, части которой названы по имени богатырей трех поколений: «Манас», «Семетей», «Сейтек». В эпосе последовательно проводится принцип генеалогической циклизации эпических сказаний вокруг центральной фигуры эпического богатыря, который является вождем народа, воплощением его героического сознания. Картины воинской и повседневной жизни кочевников, нравственные идеалы народа, любовь к родной земле – все это составляет основу художественной ткани эпоса.

Эпос является богатейшим историко-этнографическим источником. С. М. Абрамзон одним из первых поставил проблему изучения эпоса в этнографическом отношении. Ученый подчеркивает, что «эпический памятник, бытующий у народа, за плечами которого стоит богатая событиями многовековая история, открывает необычайно широкие возможности для постановки и разрешения этнографических проблем» (Абрамзон, 1968). Он наметил главные направления этнографического исследования:

- Проблема этнической истории и этногенеза.
- Хозяйство и материальная культура.
- Общественные и семейные отношения.
- Духовная культура.
- Истоки духовной культуры.

Разделы, выделенные ученым, стали основным ориентиром в этнографических изысканиях.

Основные события эпоса сконцентрированы вокруг следующих эпизодов: рождение Манаса, первые подвиги, женитьба, походы, совершаемые ради объединения разрозненных племен кыргызов, ради освобождения родной земли от иноземных захватчиков, подвиги сорока богатырей Манаса, среди которых наиболее выпукло обозначены верный Бакай, мудрый Кошой, преданный Алмамбет, Чубак, юный Сыргак, красноречивый Аджибай и коварный враг кыргызов хитрый китайский царевич Коңурбай.

О древности отдельных частей «Манаса» свидетельствуют сохранившиеся в нем мифологические образы, волшебные легенды о великанах, джинах и пери, многочисленные зооморфные тотемы. В описании внешности богатыря Манаса сохранились древние традиции, которые проявляются в устойчивых формульных сочетаниях, в них преобладают отпечатки картины гнева, необузданности и неумейной силы.

Ранний этап формирования эпоса тесно связан с представлениями о божественной сущности окружающего мира. Поклонения вещам и явлениям, которые наделялись чудесными свойствами, – костям животных, небу, огню, белому цвету, в частности, молоку, – проявление фетишизма.

Известно, что кыргызы в прошлом являлись шаманистами и шаманизм вплоть до начала мусульманского влияния (примерно XII–XIII вв.), да и впоследствии, оставался господствующей системой мировоззрения. В эпосе немало строк, которые несут в себе следы шаманизма, в частности стереотипная форма клятвы, которую дают воины перед сражением:

Пусть покарает бездонная синь неба,  
Пусть покарает лохматогрудая земля.

Постоянными спутниками Манаса являются различные представители животного мира: дракон и змея, волк, птица Алпкаракуш. Они – представители трех уровней в народных представлениях эпохи тенгрианства: дракон и змея – из нижнего мира, волк – из среднего, птица Алпкаракуш – из верхнего, божественного.

В эпосе сохранились следы веры в магическую силу вещей, одним из проявления которой является гадание по бараньей лопатке. При Манасе неотлучно находились его гадалышки (*төлгөчү*) Төлөк, гадалыщик по лопаточной

кости животных (*далычы*) Агыдай. Алмамбет использует магическую силу «*жай таша*», вызывавшую дождь, пургу, снегопад.

Некоторые черты исполнения эпоса сказителями тесно связаны с шаманским искусством камланий. Шаман обязан знать целую серию заговоров, чаще всего построенных в рифмованной форме, с повторами и рефренами, с формульными фразами. Следы шаманского камлания можно обнаружить в таких жанрах, как *алкыш*, *каргыш* (благопожелания, проклятия), как *арман*, *керээз* (сожаление, завещание) и отчасти в *кошоках* (причитаниях), которые встречаются в эпосе.

Зооморфные черты в изображении Манаса в процессе эволюции эпоса начинают ретушироваться, смягчаться, чувствуется, что изобразительные средства пополняются целым рядом новых уподоблений, сравнительных средств.

«Манас» в стадийном отношении – органическое продолжение двух более ранних стадий эпоса, вобравшее в себя многие их элементы, однако это уже и качественно иная ступень в эволюции тюрко-монгольского эпоса, отражающая не только родоплеменную борьбу, но и борьбу за сохранение своей независимости от иноземных захватчиков. Враг в эпосе «Манас» конкретизируется в реальных исторических персонажах – калмаков, китайцев. Киргизский эпос трансформируется в историко-героический, очевидно, что он прошел все уровни развития жанра – от мифологического до исторического.

Вокруг главного образа Манаса, развиваются все события трилогии, строго подчиняясь главной идее, – объединению разрозненных кыргызских племен. В эпосе отразилась многовековая история народа, прошедшая сквозь призму его своеобразного художественного мышления. Идейный пафос произведения связан с непримиримой борьбой за освобождение от иноземного ига. Поскольку первая часть трилогии завершается поражением богатыря Манаса в китайском городе Бейджине, где гибнут самые храбрые его дружинники Алмамбет, Сыргак, Эр Көкчө, Эр Төштүк, Чубак и где смертельно ранен сам Манас, возникает естественная предпосылка к дальнейшей циклизации эпоса в «Семетее», где повествуется о деяниях сына Манаса, а затем и в «Сейтеке», где повествуется о внуке богатыря. Рождение сына Семетея, а затем и рождение внука Сейтека предопределяет в будущем отмщение за поражение Манаса.

Величие Манаса дополняется образами легендарных сподвижников, составляющих его постоянную дружину, сорока богатырей. Самые прославленные из них Бакай, Кошой, Алмамбет, Чубак, Сыргак и другие. Каждый богатырь наделен особыми качествами. Сам Манас – обладатель несравненной физической силы, он хладнокровен, большой стратег. Бакай – мудрец и советник Манаса. Алмамбет, китайский принц, перешедший на сторону кыргызов – образец преданности, ставший правой рукой богатыря, именно ему доверяется предводительствовать войском во время большого похода на Бейджин. К тому же он наделен умением манипулировать камнем «*жай таш*», который обладает свойством вызывать дождь, пургу, туман. Образ старца Кошоя вобрал в себя качества вождя-воина, который в трудные для народа времена смог собрать, объединить разоренный народ в местечке Чеч-Дөбө, сохранить и сбечь оставшихся в живых соплеменников.

Бакай и Кошой – это умудренные жизненным опытом богатыри и советники Манаса.

На первый план в эпическом повествовании всегда выдвигаются и поэтизируются качества воина-героя, который может на равных сразиться с врагом. Детализация вещей, одежды, вооружения, описание *тулпаров* – скакунов проступают с системной повторяемостью в поэтике эпоса.

Конь, его красота, выносливость, скаковые качества в эпосе воспеваются наравне с богатырем. Конь – залог успеха богатыря в сражении. Описанию сбруи, седла уделяется особое внимание.

Детализируется изготовление кольчуги (*ак олпок*) Манаса, его боевого барабана, подзорной трубы (*дурбу*), пики (*найза*), ружья (*ак келте*), коня (*Ак Кула*).

Женщина в эпосе – не только мать и хозяйка очага. Так, жена Манаса, Каныкей, еще и храбрая воительница. В трудный час она надевает кольчугу, убирает под шлем тугие косы и скачет на тулпаре навстречу врагу. Ко всем перечисленным качествам идеальной женщины, как видим, отнеслись и такие достоинства как мужество и храбрость. Кочевой образ жизни требовал от всего рода и племени, независимо от пола, умения обороняться и защищать от врага свои владения, поэтому воспевание женщины-воительницы в эпическом сюжете – обычное явление.

Не менее красочную характеристику получают в эпосе и отрицательные персонажи, с которыми приходится бороться Манасу и его дружинникам. Борьба с джунгарскими ханами – это тот исторический фон, который получает наиболее широкое отражение в эпосе. Тема калмыцкого нашествия перекрывает более древние эпические мотивы. Таковы образы реальных врагов кыргызов Коцурбая, Алооке, Нескара, Шоорук хана, Эсенхана. В ряду этих персонажей развернутую характеристику получает Конурбай – китайский принц, самый грозный враг Манаса, от руки которого и погибает сам Манас. Сюжет, в котором Манас покоряет калмацких завоевателей Алооке и Шоорука, появился гораздо позднее, нежели сюжеты, связанные с мифологическими персонажами. Этот пласт является последней художественной переработкой борьбы кыргызов за освобождение своей земли от вражеских завоевателей. В монологе Кошойа, обращенном к Манасу, звучит неизбывная боль старейшины-богатыря за землю кыргызов, которая досталась врагу:

Когда же, наконец,  
Откочевав с Алтая  
На землю свою осядешь?  
Когда же ты станешь заслоном  
Для своего народа?  
Когда же ты станешь  
Главою своего народа,  
Который остался без хозяина?  
Нет у тебя опоры  
Для сражения на Алтае,  
Возвратись на свою землю в Талас  
И возьми в свои руки, мой жеребенок,  
Свой славный кыргызский народ.

Талас – это идеальная, прекрасная страна кыргызов, взлелеянная в его самых сокровенных думах, на протяжении многих лет изгнания.

К Таласу, родине Манаса, стремятся сын и внук, и сам богатырь снимается с Алтая и возвращается после долгих сражений туда. Сын Манаса, узнав от матери историю отца, отправляется в Талас, Сейтек, внук Манаса, тоже возвращается на землю отцов.

Мотив служения отечеству является главной идейной линией, постоянно дополняемой и углубляемой в сюжетном движении эпоса. Особую окраску получает трагедийная тема. В предсмертном завещании Манаса сконцентрирована правдивая картина положения кыргызов – феодальная раздробленность, родоплеменные распри, ослабление мощи объединенного Манасом народа. Эпос раскрывает предательство родственников Манаса – Көзкаманов, бедственное положение рода и семьи богатыря после его смерти, скитания матери и жены с малолетним сыном Семетеем и страдания его приближенных – Бакая, Кошой. Именно этот трагический мотив стал основной для продолжения циклизации героического эпоса, где сын Манаса, Семетей, и внук Сейтек продолжают в невероятно сложных условиях возрождение начатых их отцом объединительных дел. Эта история народа, отраженная в художественных строках эпоса, и составила сюжет трилогии.

*Малые эпосы.* «Малые эпосы» в устном народном творчестве объединяют различные по тематике эпические песни, не входящие в состав трилогии «Манас». Термин «малый эпос» можно считать условным, так как объем каждого из них значителен. Древнейшими эпическими песнями, возникновение которых исследователи относят к эпохе родового строя, являются эпосы «Кожожаш» и «Эр-Төштүк». Эти эпические сказания сохранили в своем сюжетном составе следы архаических мифологических представлений народа, отразили особенности их мировосприятия в виде первичных мифологических представлений, таких как тотемизм, анимизм и фетишизм. Тематика эпосов «Кожожаш» и «Эр-Төштүк» отражает, в основном, интересы родового коллектива, главным героем в них является герой-одиночка, преследующий цель сохранения семьи, противостоящий одушевленным персонажам из мира природы и чудовищам хтонического Нижнего мира.

Эпос «Кожожаш», возникший на базе антропоморфизма, раскрывает конфликт как противоборство двух персонажей. Здесь человек – охотник Кожожаш и антропоморфный образ козы *Сур эчки* представляют собой вечных антагонистов. Страсть Кожожаша к истребительной охоте не могут остановить даже его соплеменники, не останавливает его и возможность уничтожить последнего козла – воспроизводителя рода. По логике вещей, он должен понести такое же наказание, какое преступление совершил сам. *Сур эчки* заводит его в такие скалистые дебри, откуда нет выхода, где и находит Кожожаш свою смерть. Образ *Сур эчки* восходит к мифологическому типу «богинь-матерей» языческой эпохи. Сюжет о трагической судьбе охотника, который переступает запретное табу, относится в фольклоре центральноазиатских народов к самым архаическим пластам эпических сказаний, легенд и преданий.

«Эр-Төштүк» является классическим образцом эпоса раннего родового периода, в котором в наиболее полном виде представлена мифологическая картина мира древних кыргызов. Герой эпоса совершает путешествие в Нижний

мир, где ведет борьбу с чудовищами и великанами-дивами, освобождает из плена похищенных людей и возвращается на родную землю. Сюжет этой эпической песни был широко распространен среди многих тюркоязычных народов Южной Сибири и Центральной Азии. Большинство исследователей сходятся во мнении, что в процессе исторической эволюции этот эпос прошел почти через все стадиальные этапы от мифа до цельного героико-эпического сказания. Последний этап его бытования был связан с включением богатыря Төштүкү в число действующих персонажей эпоса «Манас».

В сюжетном составе эпической песни о богатыре Төштүкү имеется множество широко распространенных в мифологии и эпическом фольклоре иранских и тюркских народов мотивов и образов, что свидетельствует о древности его происхождения. В эпосе исследователи находят древнейшие мифологемы, представления о Мировом дереве, о Нижнем загробном мире, о мифической птице Алпкаракуш (Симург), способной преодолевать границы миров, и ряд других персонажей, известных в мифологии и эпическом творчестве народов Ирана, Центральной Азии и Южной Сибири. В сюжете эпоса «Эр-Төштүкү» содержатся сказочные мотивы, имеющие широкое распространение в сказочном фольклоре ряда народов мира. Вместе с тем поэтика этого древнего сказания сложилась полностью под влиянием эпической традиции кыргызов и имеет значительное сходство с поэтикой и стилем эпоса «Манас».

К следующей жанровой группе «малых эпосов» относятся эпические песни героического содержания, в основе которых лежат сюжеты о борьбе народных героев с иноземными захватчиками. Основные события этих эпических песен отражают общую для многих тюркоязычных народов историческую эпоху противостояния ойрот-жунгарскому нашествию, относящемуся к периоду XVI–XVIII вв. Монголоязычные представители ойротского государства получили в тюркской среде этноним «калмак», и именно под этим этнонимом они фигурируют в кыргызских эпосах «Курманбек», «Эр-Табылды», «Эр-Солтоной», «Жаңыл-Мырза», «Сейитбек», где отражена позднефеодалная история. В поэтике этих сказаний имеется ряд общих черт, отличающих их от хронологически предшествующих сказочно-мифологических эпических песен. В них присутствует новая трактовка героического идеала, связанная с воспеванием высоких духовных качеств богатыря, его воинской доблести и отваги. Эти качества героев выражаются в способности к самопожертвованию ради защиты родного народа и родной земли от внешних врагов и угнетателей. В этих эпических песнях особенно актуальной становится также тема внутреннего единства народа, борьбы героев с теми, кто ослабляет это единство своими кознями и предательством. Нередко причиной трагической смерти героя оказываются распри среди родственников и ближайшего окружения.

Среди эпических песен о народных богатырях своим особым колоритом отличается сказание о деве-воительнице Жаңыл-Мырзе. Время формирования этого эпического сюжета также связывают с историческим периодом XVI–XVIII вв. Дева-воительница из кыргызского племени нойгутов защищает свой народ от набегов калмаков, которые угрожали самостоятельности рода Жаңыл-Мырзы. Ей приходится вести борьбу и с пришлыми калмыками, основным врагом кыргызов, и с враждующими племенами своего народа. На этом фоне разворачиваются драматические события, ей приходится

расправляться и с теми набегами из других кыргызских племен, которые уводили табуны ее коней.

В этой эпической песне нашла отражение одна из особенностей кыргызской культуры, связанная с положением женщины в обществе. В кочевом менталитете издревле присутствует уважение к женщине, способной проявлять лучшие богатырские качества.

Исполнение малых эпосов имеет свою специфику. Как правило, за исключением эпоса «Эр-Төштүк», они исполнялись не сказителями, а певцами – акынами, в сопровождении музыкального инструмента.

Отдельную группу малых эпосов представляют эпические песни лирико-романтического содержания. Эти песни отражали интерес к сфере личной жизни человека, определяли важность этических проблем и необходимость их освещения в словесном поэтическом искусстве. Сюжет эпоса «Кедейкан», как и эпоса «Курманбек» показывает позднефеодальную эпоху, в нем заметна четкая дифференциация между богатыми и бедными слоями народа. Само имя главного персонажа эпоса Кедейкан в переводе обозначает «хан из бедных», который собирает вокруг себя сверстников из бедняков, вместе с ними мстит баям, нападая на их табуны. Наделенный острым умом и смышленостью, Кедейкан побеждает в словесном поединке одного из приближенных хана, за что хан Азимкан, как проспорившая сторона уступает на время свой престол храброму юноше. Кедейкан, став ханом, правит по законам справедливости, защищая интересы обездоленных.

В эпосе «Саринжи-Бөкөй» широко представлены описания семейно-бытовых конфликтов между братьями Бөкөем и Жамгырчи. После смерти хана Жамгырчи разгорается конфликт между Саринджи и Бөкөем, который хочет силой забрать невесту Саринджи. После многочисленных эпизодов борьбы с коварным Бөкөем Саринджи спасает из его рук невесту Бермет и справляется с ним, отомстив за все свои беды.

Своеобразен как в идейном, так и в сюжетном плане эпос «Жаныш-Байыш», который испытал влияние тюрко-монгольского эпического наследия. Некоторые мотивы эпоса имеют сходство с узбекским эпосом «Алпамыш», с алтайским эпосом «Алып-Манаш», в частности, мотивы пленения во время сна, неуязвимость богатыря, пленение и заключение в подземелье, спасение с помощью коня. Эпос, как отмечают ученые (Субанбеков, 1970. С. 80–119; Закиров, 1970. С. 139–144; Кебекова, С. 419–433; Молдобаев, 1983), сохранил реликты древних сказаний – богатырь Байыш в воде не тонет, в огне не горит, пуля его не берет, чудесный конь Жаныша умеет говорить. Эпос формировался и эволюционировал, начиная с древнейших родо-племенных отношений и до позднефеодальных, вбирая различные стадии кыргызской истории. Об этом свидетельствует и позднеэпический слой эпоса, где раскрываются события, связанные с нашествием джунгарских завоевателей. В эпосах именно этого периода, в позднее Средневековье (XV–XVIII вв.), главным врагом кыргызов называются калмаки, как собирательный синоним врага.

В малых эпосах отражены обряды, связанные с рождением и наречением имени богатыря, свадебный обряд и различного рода бытовые обряды как благопожелания, заговоры, плачи, завещания. Все это составляет традиционный фон, на котором развивается главный сценарий эпоса.

Общественно-исторические события предопределили в ходе сложения и бытования малого эпоса замену некоторых архаических пластов новыми историческими сюжетами, связанными с борьбой народа с завоевателями.

## ИСКУССТВО СКАЗИТЕЛЕЙ-МАНАСЧИ

Сказитель – своеобразный летописец, память которого хранила более полумиллиона стихотворных строк вечно живой истории народа, выразитель его чаяний и надежд. «Манера исполнения “Манаса” индивидуальна, самобытна... Искусство манасчи можно уподобить театру одного актера, настолько оно синтетично, художественно и выразительно, завершено... Манасчи не пользуется инструментальным сопровождением. Его руки должны быть свободными для жестов. Лицо его одухотворено. На нем происходит неустанная смена мимических кадров в соответствии с меняющимся содержанием сказа» (Виноградов, 1984. С. 492).

В. В. Радлов в 1885 г. период записи им эпоса «Манас» определяет как «истинно эпический период» (Радлов, 1968. С. 16), когда существовали идеальные условия для развития устного поэтического текста. Сразу вслед за этим периодом начинается этап преобразования традиционной жизни народа, вовлеченного в систему новых отношений в процессе включения в состав Российской империи. В народные массы начинают проникать элементы новой информационной культуры, принесшей с собой письменность, а вместе с ней – и образование широких слоев населения. Зарождается процесс дефольклоризации, индивидуализации творчества отдельных акынов, владеющих письменностью, что, в свою очередь, привело к сужению ареала традиционного фольклорного наследия. Бытовавшие до этого устные тексты, переложённые в письменную форму, стали приходиться к аудитории в виде книги. Нарушился процесс контактного общения сказителя и слушателя, ведь эпос одновременно и воспроизводился, и передавался, и хранился в ходе непосредственного общения с аудиторией. Численность сказителей-манасчи стала стремительно сокращаться.

Сказители эпоса «Манас» представляли собой генерации поколений, которые, сменяя друг друга, создавали сказительские школы с собственными индивидуальными особенностями.

Многие дореволюционные имена сказителей известны только по народным преданиям. История киргизского импровизаторского искусства знает и немало имен известных сказителей, которые творили на рубеже двух эпох (XIX–XX вв.): Келдибека, Акылбека, Назара, Тыныбека, Балыка, Дыйканбая, Суранчи, Чоңбаша, Телтая, Калмырзы, Донузбая, Жандаке, Чоодона. Прямыми продолжателями этой великой традиции сказителей в советскую эпоху были Чоюке, Шапак, Тоголок Молдо, Багыш, Молдобасан, Мамбет, Сагымбай, Саякбай, Шаабай.

Первые наблюдения сказительского творчества кыргызов были сделаны выдающимся русским ученым В. В. Радловым (Радлов, 1968). Попытку постичь закономерности сказительского феномена предпринял казахский ученый и писатель М. Ауэзов. Он поднял целый ряд теоретических проблем, в частности, вопрос о фабульной заимствованности сюжета эпоса, когда



сказание передается как бы по эстафете от одного сказителя к другому. Традиционный сюжет и каноническая поэтика остаются почти незыблемыми, несмотря на отдельные второстепенные расхождения. М. Ауэзов также затронул вопрос о наитии сказания, «о таинственном даре» – сие сказителя, якобы predeterminedенном свыше.

Сказитель начинал сказывать обычно после вешего «сна», это означало, что учеба окончена и настал активный период сказительства, период постепенной шлифовки мастерства. «Сон» давал возможность сказителям преподнести народное творение последующим поколениям, как нечто священное, причем они были уверены в том, что события эпоса – были прошедших эпох, что заставляло их относиться к традиционному сюжету очень бережно (Ауэзов, 1961. С. 481).

Эпос «Манас» донес до нас имена древних легендарных певцов-сказителей Ырчыуула и Жайсана, которые состояли в числе отборных дружинников Манаса.

Имя чуйского сказителя Келдибека, жившего и творившего в XIX в., тоже успело обрасти легендой. М. Ауэзов приводит такие воспоминания аксакалов: «Говорят, что когда он сидел, силой своего пения он потрясал стихии, на аул неожиданно налетал ураган и среди этой бушующей стихии наезжали неведомые всадники, от топота их коней содрогалась земля» (Ауэзов, 1961. С. 482).

Сказитель Сагымбай, которому посчастливилось слышать из уст Келдибека сказ о Манасе, вспоминал, что только эпизод о Көзкаманах певец сказывал в течение недели.

Широко известен выходец из Чуйской долины, сказитель Балык (1793–1873) (Абдрахманов, РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 500. С. 11). В творчестве Балыка соединены традиции двух вариантов сказа – таласского и чуйского. Определенно они оказали влияние и на тяньшанскую и иссыккульскую сказительские традиции. Не сохранились записи сказания от самого Балыка, но его творческое горение и сказ влились в сказания последующих манасчи, в первую очередь в сказы Шапака и Сагымбая – наследников и продолжателей великой традиции, выраженной в сказе Балыка.

К чуйским сказителям относится Кенже Кара ырчы: первые сведения о котором даны русским художником Б.В. Смирновым (Смирнов, 1914). В Чуйской долине родился и сказитель Акмат Рысмендеев (1891–1966), он не был профессиональным исполнителем, но от него записаны части «Манаса» и «Семетей», хотя чаще он исполнял «Семетей» и считался «семетейчи».

Чуйские сказители наряду с исконно местной традицией несут в своих вариантах влияние и других сказительских школ. Так, традиция Келдибека в определенной мере присутствует в сагымбаевском варианте, традиция Балыка сплетена с чуйской и таласской, а затем с тяньшаньской школой, с последней связана и традиция Акмата.

Выдающиеся иссыккульские сказители – это Чонбаша, Акылбека, Донузбая и др. К числу известных и талантливых семетейчи относится Назар Болотов, он родился в 1835 г. и был современником таких известных в свое время акынов и манасчи, как Солтобай, Акылбек. Это было время расцвета сказительской традиции. Вслед за Назаром, почти рядом с ним, появляются замечательные сказители Тыныбек, Чоюк. Тыныбек родился в 1846 г. в семье бедняка Жапы. Его отец, убедившись, что сын может стать большим манасчи,

посылает его обучаться мастерству к известному в то время иссыккульскому сказителю Чонбашу. Тыныбек ездил к нему неоднократно и оставался по 2–3 месяца. Уроки мастерства он получил и от сказителей Келдибека и Акылбека. Ездил Тыныбек и к сказителю Балыку, многое перенял и у него.

Сказительская традиция Тыныбека представляет собой сложное соединение предшествующего художественного опыта с последующим влиянием. Он – носитель, посредник в передаче сказительских традиций Чоцбаша, Келдибека, Акылбека. У него учились Сагымбай, Тоголок Молдо, Касымбай, Байбагыш, Кожоберди, Догузбай, Жакып. В 1898 г. в Нарыне Тыныбеку было поручено записать свое сказание по «Манасу» и «Семетю». Тыныбек успел записать только «Семетю», эта запись была в 1925 г. напечатана в Казани Центральным издательством народов СССР арабским шрифтом.

Известный манасчы Чоюке Омуров родился в 1886 г. в местности Кара-Бөлтөк, у восточной оконечности озера Иссык-Куль, в бедной семье (Каралаев, РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 151). Сказывать «Манас» начал в зрелом возрасте, когда ему было уже около 30 лет. Как и все его предшественники, дар сказания он объяснял вещим сном. На праздничных соревнованиях за мастерское сказание он часто получал призы. В его репертуаре были и другие эпические произведения – «Эр Төштүк», «Жаныш – Байыш»: по воспоминаниям брата, до революции, во время пребывания Чоюке в Таласе, с его слов была сделана запись эпоса «Манаса», но сохранилась ли она – неизвестно. Его сказание унаследовал брат Азиз и Саякбай Каралаев; от Азиза сказ перешел к его сыну Шаабая. Сказ, записанный от Шаабая Азизова\*, который хранится в рукописных фондах Института языка и литературы НАН КР, и есть живое продолжение традиции Чоюке, как и вариант Саякбая Каралаева, являвшегося прямым наследником Чоюке. Запись из уст Чоюке не была осуществлена, но был зафиксирован прозаический пересказ сюжетного хода этого варианта от Орозбая Узакова, слышавшего сказание от Чоюке. Сюжетное развитие варианта Чоюке имеет традиционную композицию, ставшую ныне классической. Подобная сюжетная последовательность сохранена в варианте, записанном от Шаабая Азизова, племянника Чоюке. Варианты Чоюке, его брата Азиза и сына Азиза – Шаабая представляет собой династийную традицию, которая дошла до наших дней в сказе Шаабая. Эта традиция продолжена и в сказе Саякбая Каралаева, которому посчастливилось самому слушать Чоюке и перенять его творческое горение. Сказывание манасчи, творивших в следующий период, было записано, а позднее – издано.

Нашим современником был манасчы Саякбай Каралаев (1894–1972). Его память хранила всю монументальную трилогию, свыше полумиллиона строк эпоса. Со слов Саякбая с 1931 по 1940-е годы была записана вся трилогия – «Манас», «Семетей», «Сейтек». С именем Саякбая Каралаева связана целая эпоха в бытовании эпоса.

Сказителей эпоса можно разделить на простых передатчиков и творцов – импровизаторов, своего рода актеров.

Поскольку эпос – устное сказание, то вполне естественно, что неизбежны и его вариации. Сказитель варьирует исполнение какого-либо эпизода от раза к разу, но сам эпизод, основная его сюжетная линия будут сохранены. Талант

\* Во время нашей записи (1966 г.) Омурову Азизу было 90 лет, жил он у сына в айыле Үч-Кайнар.

Саякбая Каралаева сформировался в Прииссыккулье, под непосредственным влиянием традиционного сюжета, сложившегося в сказах его предшественников Суранчы, Байдалы, Назара, Тыныбека, Чоюке. Саякбай – прямой наследник и продолжатель сказа эпоса, слышанного им неоднократно от Чоюке, который тоже хранил в своей памяти всю трилогию. Известно, что обычно сказители эпоса утаивают имена своих предшественников-учителей, объясняя свой поэтический дар наитием, вмешательством свыше, чудесным сном. У каждого сказителя есть своя версия «чудесного сна», благодаря которому они стали манасчи.

Саякбай Каралаев не ограничивался сказанием эпоса «Манас», он прекрасно сказывал эпос «Эр Төштүк», «Томор», «Дельдеш». Популярным он был и как акын-импровизатор, у него были собственные произведения, среди них «Канаттуулар» («Пернатые»), «Унутулгус күн» («Незабываемый день»), «Тоо аңгемеси» («Горные рассказы»), пространные воспоминания о прославленном комузисте Карамолдо Орозове. Свою биографию он излагал в произведении «Мен кантип манасчы болдум» («Как я стал манасчи»).

Сказитель Мамбет Чокморов – один из последних представителей мастеров монументального сказа, знающих всю трилогию. Она полностью записана (запись велась с 1947 г.) с его слов сотрудниками Института языка и литературы АН Киргизской ССР и хранится в рукописных фондах Института. Мамбет Чокморов родился в 1896 г. в Иссык-Кульской области (Чокморов, РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 214), он из рода бугу колена кыдык.

Стал манасчи не без влияния дяди Доузбая. Доузбай Эшимбеков (1868–1935) из рода саяк, по воспоминаниям аксакалов, был учеником Тыныбека, прославился как известный манасчи. Таким образом, чокморовский вариант, видимо, несет в своих пластах сугубо иссыккульскую традицию сказания.

Мамбет Чокморов подробно останавливается на сюжете о прапрадедах Манаса. Если у других манасчи в родословной Манаса только перечисляются имена его прадедов Карахана, Чаянхана, Боехана, Ногоя, то у Чокморова прослеживается последовательная и развернутая биография всех указанных ханов. Надо полагать, что в варианте Мамбета Чокморова сохранилось некогда утерянное в сказании других манасчи звено о прадедах Манаса, которое имеет тесную сюжетную связь с деяниями его самого. Мамбет унаследовал эпос от своего дяди, известного манасчи Доузбая, который был учеником Тыныбека, а Тыныбек – продолжателем сказа Назара. Это – те иссыккульские сказители, которые, по всей вероятности, имели в своем репертуаре развернутый сказ о прадедах Манаса, по каким-то причинам забытый другими. Видимо, монументальный объем эпоса давал сказителям повод отсекал некоторые сюжеты, концентрируя внимание на подвигах главного героя.

Творчество тяньшаньских сказителей формировалось в тесной связи с творчеством иссыккульских. Шапак Рысмендеев (1863–1956) – выходец из племени сарыбагыш, рода чон-чарык, из состоятельной прослойки манапов, сказывать эпос начал с 25 лет, а с 20 лет дружил с сыном Балыка Найманбаем. Найманбай, воспитанный на сказительской традиции отца, в свою очередь, безусловно, оказал влияние на Шапака. Шапак слушал из уст Найманбая не только поэтический сюжет эпоса, но усвоил от него и прозаический пересказ «Манаса». В молодости Шапак встречался и с Сагымбаем, приглашал его к себе, слушал его сказание и в благодарность подарил ему гнедого скакуна.

Шапаку посчастливилось слышать Балыка в то время, когда тот переехал в Кочкор, где жил три года по соседству с ним. В эти годы Шапак полностью усвоил от Балыка сюжет «Великого похода». Связь Шапака с другими сказительскими школами на этом не заканчивается. В Нарыне он встретился со сказителем Акылбеком, от него наследовал и «Чон казат», и сюжет «Сейтека». Шапаковский вариант эпоса, таким образом, рождается на стыке трех эпических традиций: собственно тяньшанской, чуйской и иссыккульской (Балык, Найманбай, Сагымбай, Акылбек). Шапак сам был прекрасным знатоком кыргызского фольклора, он сказывал эпосы «Мендирман», «Жаныбек», «Аяр», знал массу пословиц и поговорок, обрядовую поэзию «Жарамазан» (Джакишев, РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 882). Многие из этого богатства было в свое время записано и сдано в рукописные фонды Института языка и литературы.

Сказитель Баимбет Абрахманов (1860–1942) получил прозвище Тоголок Молдо. Его дед Музооке был известным сочинителем народной музыки, отец также обладал даром певца. Юноша начал прислушиваться к сказыванию эпоса, провел два года возле сказителя Тыныбека, усваивая от него сюжетный ход эпоса. Слушал он и Сагымбая. В 23 года стал самостоятельно исполнять эпос. Он знал также множество других фольклорных произведений, отдельные из них записывал.

Тоголок Молдо прославился не только как манасчи, но и как профессионал-акын, создав серии иносказательных басен и кошоков – плачей. Он сам записал свой вариант эпоса «Манас» арабской графикой и сдал в Рукописный фонд Академии наук. Всего от него принято около 52 тысяч строк «Манаса» и 26 тысяч строк «Семетей». Сказ Тоголока Молдо – своеобразный сплав предшествующих традиций Тыныбека и Сагымбая, он несет в своих изначальных пластах определенную долю мастерства иссыккульской сказительской школы.

Известный тяньшанский манасчи Молдобасан Мусулманкулов (1881–1961) был и акыном, слагающим свои песни и исполняющим образцы фольклора. В его репертуаре были почти все жанры устного слова, начиная с лирических песен и кончая большими эпическими полотнами «Кедейкан», Жаныш-Байыш, «Курманбек», «Жаңыл-Мырза». Уже к 25 годам Молдобасан отважился сказывать отдельные эпизоды эпоса. Известно, что он унаследовал эпос, в частности эпизоды «Семетей», от акынов-сказителей Тоголока Молдо и Сагымбая. От него были записаны эпизоды эпоса «Манас» в размере 67 тыс. стихотворных строк, по второй части трилогии «Семетей» – 39 тыс. стихотворных строк. Молдобасан хранил в своей памяти почти все основные эпизоды эпоса, хотя прославился как сказитель «Семетей».

Багыша Сазанов (1878–1958) не считал себя профессиональным манасчи, однако, уступая настойчивым просьбам, иногда соглашался исполнять эпос. Впервые сказание о Манасе услышал из уст манасчи Байбагыша Джакыпова, который был родственником известного иссыккульского сказителя Тыныбека и в молодости жил в его аиле. Мальчиком Багыш часто ездил с Байбагышем, который исполнял в народе эпос, и быстро усвоил сюжетный стержень сказания. Уже в 17–19 лет он мог свободно сказывать эпос. Багыш слышал сказание и из уст Сагымбая. В сказании Багыша сплелись две ведущие традиции манасчи: тыныбековская (через посредство Байбагыша) и сагымбаевская. В силу этого вариант Багыша Сазанова представляет особый интерес в смысле сохранения и освоения традиций мастистых манасчи. В 1938–1941 гг. была

произведена запись эпоса от Багыша. В сказании Багыша Сазанова есть эпизод «Детство Жакыпа» (отца Манаса), тогда как у многих сказителей эпос начинается с рождения и детских лет самого Манаса. Бытование сюжетов об отце, деде и прадедах Манаса – явления единичные, но, прежде они исполнялись довольно широко, и только с течением времени были забыты.

Тяньшанский сказитель Сагымбай Орозбаков (1867–1930) относится к великим мастерам-манасчи первой половины XX в. Он родился на Иссык-Куле, в семье трубача при дворе хана Ормона. Деды и прадеды Сагымбая были из рода саяк, жили они на Тянь-Шане, в Джумгале. В возрасте 9 лет Сагымбай начал обучение у узбекских мулл, благодаря чему умел читать (*Абдрахманов*. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 494). С 1922 по 1926 г. К. Мифтахов и Ыбрай Абдрахманов на Тянь-Шане записывали «Манас» со слов Сагымбая.

Эпос «Манас» он слышал из уст прославленных манасчи Тыныбека, Балыка, Найманбая и стал впоследствии их преемником и продолжателем. От Сагымбая Орозбакова было записано около 180 тыс. стихотворных строк первой части трилогии эпоса. Сагымбай также прославился среди народа и как талантливый исполнитель плачей.

В сказительском творчестве Сагымбая сплелось несколько версий и традиций эпоса: иссыккульская, тяньшаньская и чуйская. На Иссык-Куле он непосредственно учился мастерству у известнейших сказителей Назара и Тыныбека.

В целом, любой манасчи почти никогда не ограничивается только одной какой-нибудь версией, его сказ в определенной степени впитывает разнообразные версии. В творчестве сказителя синтезируется несколько творческих манер и версий народного эпоса. Известно много случаев, когда начинающий сказитель, узнав о славе другого манасчи, ездил к нему, внимательно слушал его в течение 2–3 месяцев, в меру своих способностей осваивал его мастерство и сюжетные коллизии эпоса и только после этого осмеливался выступать перед большой аудиторией. Главную роль в сказе играет традиция, которая ревниво контролируется слушающей аудиторией. Чуйская, иссыккульская и тяньшаньская группы сказителей составляют главный очаг сохранения эпоса.

В южных районах Киргизии, наряду с сохранением классического сюжета заметно развитие своеобразной местной традиции, наблюдается сокращение сюжета эпоса. Особо следует отметить вариант Жаныбая Кожекова. Этот вариант, по существу, один из крупных по сравнению с другими южными вариантами, которые фрагментарны и представляют собой скорее отдельные осколки сюжетов.

Жаныбай Кожеков (1869–1942) родился в Тянь-Шаньской области. В 29 лет он переехал на Юг Киргизии, в Кетмень-Тюбе (ныне Токтогульский район), где оставался до конца жизни. Сказитель был неграмотным: он прославился в народе как семетейчи, однако сказывал и эпизоды из первой части трилогии. К. Мифтаковым в 1936 г. записаны от Кожекова эпизоды из «Семетей». Жаныбая можно отнести к сказителям-профессионалам. Первым его учителем был отец Кожек. Дед и прадед Жаныбая тоже были сказителями эпоса – и в этом случае прослеживается династийная эстафета. Видимо, сказание Жаныбая – уже ослабленная и несколько притушенная версия его отца, деда и прадеда сказа. Сын Жаныбая Матай исполнял эпос только в прозе.

Эпизоды, записанные от Жаныбая, представляют собой чередование прозаического пересказа сюжета в стиле санжыра (родословной) или легенды о Манасе, со стихотворными частями, эпизодами. Эпизод детства Манаса записан от него в 1939 г. (495 стихотворных строк) неутомимым фольклористом К. Мифтаковым (Кожеков. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 36). Сказ Жаныбая Кожекова – своеобразный сплав сюжета северных вариантов с южными. Известно, что Жаныбай неоднократно встречался с Сагынбаем, слушал его исполнение. В основном традиционный сюжет в трактовке Кожекова имеет несколько отличные эпизоды. К новой сюжетной коллизии относится и эпизод перемирия Манаса с Коңурбаем, а также дружественный договор с русскими. Сорок дружинников Манаса у Жаныбая представлены в образе 40 великанов, скрывающихся в горах от притеснения калмаков, а затем поодиночке примкнувших к Манасу. Многие мотивы южного эпоса, надо полагать, несут в себе более древние элементы, нежели северные варианты. Последние складывались и бытовали дольше, дойдя до наших дней, тогда как южные, судя по всему, уже перестали бытовать в своей живой форме на рубеже XIX–XX вв.

Народ хранит еще в своей памяти имена таких выдающихся сказителей Юга, как Эшимбек, Сейдалы, Анарбай, Чоодон, Токталы. Видимо, отдельные эпизоды, дошедшие до нас и пересказанные последующими информантами, и есть фрагменты когда-то широко бытовавшего на Юге эпоса. Имеющиеся фрагменты эпоса ценны тем, что, сравнивая их с северными вариантами, можно выявить своеобразные явления в южных сказаниях и одновременно определить общие эпические мотивы. Чаще всего это своеобразие проявляется в происхождении и расстановке некоторых традиционных персонажей. Так, Алмамбет почти во всех южных вариантах называется калмаком, а не китаец, Абыке, Көбөш – не родственники Манаса, а пленные калмаки, рабы Жакыпа (фрагментарный вариант, записанный от Досу Ташматова).

Манасчи Чоордон (1835–1900) оставил после себя плеяду замечательных сказителей. Его учениками были манасчи Шаймардан, Матисак Акбаев, Калбек Жумагулов и многие другие. Все известные сказители южной группы в той или иной мере были связаны с чоодоновской традицией, которая, видимо, оказала определяющее влияние и на все последующие поколения южных манасчи.

Манасчи Төрө Мамытов родился в 1883 г. в Ноокатском районе. Эпос унаследовал от известного в то время сказителя Кожокула Акбаева, родственника его отца. От Т. Мамытова К. Мифтаков записал в основном отрывки из «Семетей». Сказ Т. Мамытова по сюжетному составу близок к северным вариантам.

На Юге знают и другого сказителя «Семетей» – Калбека Жумагулова, родившегося в 1889 г. тоже в Ноокатском районе. Сказание о Семетее Калбек перенял от известного комузиста и акына Барболдоя Жаныкулова, который, в свою очередь, унаследовал сюжет от крупного манасчи Чоодона. К поколению этих сказителей-манасчи относятся также Тагай Бекмуратов, Султанов Бөрүбай, Акун Ташев, Чал Садыков, Насир Искандеров.

В южных вариантах эпоса прослеживаются стадияльно ранние пласты с описанием трехкратного оживления богатыря, тогда как в северных вариантах эти мотивы сглажены поздней обработкой. В сюжете южных вариантов эпоса довольно явно ощущаются более архаические пласты, нежели в северных вариантах. Непреходящая ценность этих вариантов в том, что они помогают исследователю в определенной мере восстановить утерянные, забытые звенья

древнего сказа, объяснить многие мотивировки, ставшие непонятными и двусмысленными в вариантах северных сказителей. Южные и северные варианты, являясь достоянием всех кыргызских племен, восходили своими древними корнями к одному источнику, который затем, в процессе долгого бытования, породил целую серию ответвлений. Эти ответвления, подчиняясь древней традиции, несут в себе и следы переосмысления, определенных переработок, связанных с различными историко-социальными условиями жизни их создателей – сказителей.

## НАРОДНАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

В традиционной музыкальной культуре кыргызов различаются два взаимодействующих пласта – массовый и профессиональный, который, в свою очередь, в настоящее время подразделяется на аутентичный и неотрадиционный. Массовый музыкальный фольклор – творчество самого народа: лирические, колыбельные, трудовые, молодежные, детские песни, несложные наигрыши – *куу* на музыкальных инструментах. Много столетий назад сложились традиции профессиональных *дастанчи* и *манасчи* (сказителей эпических поэм и эпоса «Манас»), *акынов* (создателей и исполнителей социально важных вокально-инструментальных композиций), *ырчы* и *обончу* (создателей и исполнителей песен и напевов), а также исполнителей на традиционных музыкальных инструментах.

Нетемперированная, преимущественно монодийная, кыргызская традиционная музыка отличается своеобразием ладовых строев, богатством шкалы ритмов, оригинальной тембральностью. Ей присущи интонационная и акустическая специфика вокального и инструментального одно- и многоголосия. Музыка творится в акте исполнения, в зависимости от содержания и прикладного назначения.

Арабские, персидские, китайские и монгольские источники содержат ряд упоминаний о традиционной культуре кыргызов. В рукописи Махмуда Кашгари «Дивану луга ат-тюрк» («Словарь тюркских языков») второй половины XI в. представлен богатый материал по языковой культуре различных тюркских племен, образцы фольклорной поэзии, пословиц и поговорок. Крупный пласт источников, содержащих сведения о художественной культуре кыргызов и их исторических предков, представляют труды зарубежных путешественников и историков XVII – начала XX в. Среди них И. Андреев (Алибий), П. Г. Бонвалло, М. Венюков, В. Верещагин, Ч. Валиханов, М. Готовицкий, И. Ибрагимов, К. Каразин, Г. Капю, Н. Пржевальский, Р. Пфенниг, В. Радлов, П. Семенов-Тянь-Шанский, Б. Тагеев (Рустам-бек), А. Эйхгорн и др. Авторы пользовались главным образом сравнительным методом описания музыкальной культуры кыргызского народа, вольно или невольно соотнося получаемые данные с особенностями европейской музыки.

Из небольшого числа фольклорных образцов, опубликованных в начале XX в., несколько записей принадлежат этнографу Р. Пфеннигу (1889) и военному капельмейстеру А. Эйхгорну (*Беляев*, 1963). Они выполнены в деталях, отчасти передающих особенности лада, ритма, фактуры, тембра, синтаксиса оригинала. Начало комплексному исследованию этнической истории, быта

и культуры кыргызов положили в 1920-е годы В. Бартольд (1927, 1963, 1996), А. Бернштам (1943, 1950) и С. Абрамзон (1940, 1968, 1971, 1990).

В 1920–1930-е годы А. Затаевич записал в общей сложности 2600 напевов и инструментальных пьес народов Центральной Азии, Алтая, Сибири, он сотрудничал с такими кыргызскими музыкантами, как Токтогул, Муратаалы, Карамолдо, Жолой, Абдылас, Атай, Молдобасан, Ыбрай, Калык, Муса, Жумамүдүн и др. (Затаевич, 1925, 1971). Однако система нотации А. Затаевича сегодня не может быть признана совершенной, так как не применялась звукозаписывающая аппаратура, не фиксировались элементы исполнения инструментального күү и вокального текста, доля субъективности в переводе слуховых впечатлений в нотную запись была высока. В. Виноградов предложил историческую периодизацию кыргызской музыкальной традиции, описал ее стилевые и жанровые особенности, творчество крупнейших народных мастеров, а также классификацию типов эпического речитатива (Виноградов, 1958, 1961, 1972, 1981, 1984).

Теоретические основы кыргызского вокального и эпического мелоса исследуются в работах К. Дюшалиева, в том числе монографиях, сборниках статей, учебно-методических трудах (1982, 1983, 1984, 1993, 1998; 1999 – в соавторстве с Е. Лузановой, 2007, 2009, 2012). Проблемы преемственности профессиональной традиции рассматриваются Б. Алагушовым в очерках жизни и творчества музыкантов XVIII–XX вв., он ввел в научный оборот информацию более чем о 50 историко-культурных персоналиях, среди них Айдаралы, Ниязаалы, Куренкей, Музооке, Эрке-Сары и др. Исследователем изданы также учебники, хрестоматии, антологии и энциклопедии о кыргызской национальной музыкальной культуре (Алагушов, 2006, 2006, 2007, 2008, 2010, 2011, 2013, 2014, 2015). Авторские инструментальные пьесы – күү Нурака Абдрахманова изданы отдельным сборником (2010). Традиционное песенное искусство и творчество выдающихся ырчи изучает искусствовед, певица и дастанчи Р. Аманова (2006). Искусствовед Р. Уразгильдеев исследует древние и современные формы народной хореографии (1986, 1991).

Органология и инструментальные жанры изучаются С. Субаналиевым (1986, 1991, 2003). Возвращение в традиционный и концертный обиход таких инструментов, как *комуз*, *кыл кыяк*, *чоор*, *чопо чоор*, *темир комуз*, *жыгач ооз комуз*, *сыбызгы*, *керней*, *добулбаш* и др., произошло также благодаря таким мастерам-изготовителям инструментов и исполнителям, как Орозобай Кенчинбаев, Сураган Айдыралиев, Маратбек Берикбаев, Нурланбек Нышанов, Туратбек Акунов, Асылбек Насирдинов и др. На изготовлении инструментов специализируются мастерские при Кыргызской Национальной филармонии и Кыргызской Национальной консерватории, а также мастера-уста в регионах страны.

### *Традиционные музыкальные инструменты*

Традиционные музыкальные инструменты кыргызов имеют богатую историю. Некоторые инструменты сохранили свой практически первозданный вид и звучание, другие прошли этапы модернизации вплоть до включения в арсенал современных оркестров и ансамблей традиционной музыки. В данном разделе представлены музыкальные инструменты кыргызов, сохранившиеся до наших дней.



*Аэрофоны (үйлөмө аспаптар)* – традиционные духовые инструменты, которые использовались прежде в прикладных целях: созывание сельчан на общественную акцию, передвижение стада домашних животных, а также включались в состав ансамблей на время военных баталий. В эпосе «Манас» упоминаются исполнители, исполнение которых производило большое впечатление. В наши дни некоторые из этих инструментов в традиционном и модернизированном виде встречаются в учебной и концертной практике.

*Керней* – сигнальный или церемониальный инструмент с сильным звуком пронзительного тембра. Ныне это атрибут крупных народных празднеств. Репертуар кернея состоял в основном из сигналов тревоги, атаки, торжественных фанфар и т.п. Керней не модернизировался для ансамблевых и оркестровых составов и сохраняется в традиционной форме. Существуют два его вида: *муйуз керней* (роговой) и *жез керней* (медный, латунный). Муйуз керней изготавливали из изогнутого рога горного козла, поэтому его длина варьируется в пределах 30–40 см. Инструмент не имеет мундштука. Жез керней – продольная труба длиной 1–2 м с мундштуком или без него, диаметр раструба 20 см. Сходство кернея с узбекским карнаем объясняется территориальной близостью Южного Кыргызстана и Узбекистана.

*Сурнай* представляет собой трубообразный шалмей с двойной тростью, коническим каналом, игровыми отверстиями и раструбом. Длина инструмента 40–65 см, мундштука – 4 см, диаметр раструба 5–6 см. Изготавливается из абрикосового дерева, тутовника, меди. *Камыш сурнай* устроен несколько проще: у него одна трость, три-четыре игровых отверстия, раструб отсутствует. Длина 25 см, диаметр трубки 0,8 см. Звучит сурнай резко, с носовым оттенком, относительная громкость звучания позволяла использовать его в качестве сигнального инструмента, иногда его включали в состав батальных ансамблей.

*Сыбызгы* распространен среди тюркских народов, кыргызский вариант изготавливается из тутовника, урюка, куурая и других видов древесины, иногда с применением меди (*жезнай*). Имеет шесть отверстий, его длина 43–50 см. Согласно эпосу «Манас», сыбызгы использовался в ансамблях вместе с сурнаем, кернеем, доолом.

*Чоор* – пастушеский инструмент, долгое время пребывал в забвении, но в настоящее время, с ростом числа фольклорно-этнографических ансамблей, активно используется. Длина трубки инструмента от 40 до 100 см, диаметр 2–3 см. В зависимости от материала изготовления различаются: *чогойно чоор* (чертополоховый), *камыш чоор* (камышовый), *шилби чоор* (жимолостный), *сары жыгач чоор* (барбарисовый), *балтыркан чоор* (из борщевика и других зонтичных растений), *жез чоор* (медный). По принципу конструкции выделяют традиционный чоор и модернизированный.

*Чопо чоор* (глиняный чоор) имеет произвольную форму, ранее был распространен в основном в южных районах республики как *чопо чоор*, *ылай чоор*. Один из старинных образцов представляет собой небольшой шар из белой глины, высотой немногим более 5 см (*Субаналиев*, 1991). Два игровых и одно дульцевое отверстие расположены таким образом, чтобы одновременно можно было прикрыть их губами и указательными пальцами обеих рук. Тембр чопо чоора завораживающий, мягкий, глубокий, он может служить как музыкальной «игрушкой» для детей, так и равноправным инструментом в ансамбле. В настоящее



Созыв на работу. Первая треть XX в.  
Киргизская ССР.

Российский этнографический музей. Из коллекции  
МАЭ. № И 1140–8

время инструмент усовершенствован мастерами-изготовителями.

*Хордофоны (кыл аспаптар). Комуз* – в настоящее время самый распространенный струнный щипковый инструмент, также известен родственный ему *чертмек*. В отличие от инструментов народов Центральной Азии данного типа у комуза три струны. В одной из легенд рассказывается об охотнике по имени Камбар, который настолько хорошо понимал «язык» птиц и диких животных, что мог распознать каждого из них по издаваемым звукам. Однажды, находясь в лесу, он услышал новый звук, взобрался на дерево и увидел две ветви, соединенные высохшей кишкой белки. Казалось, что звук исходит от этой «струны». Возможно, животное пыталось прыгнуть с одной ветки дерева на другую, но при этом поранилось. Как бы там ни было, Камбар забрал струну вместе с куском древесины и смастерил инструмент, став бессмертным Отцом мелодии – Камбарканом (Алагушов, 2013).

*Комузчи* держит комуз в горизонтальном положении, играет чаще всего сидя. Традиционный комуз имеет грушевидную форму, его корпус, шейка и головка изготавливаются из цельного куска урючного, орехового, орехового дерева. До начала XX в. струны делали из бараньей кишки, позже – из пластмассовой нити. Размер и форма комуза зависят от местных традиций и практики мастера-изготовителя. Так, комуз Токтогула Сатылганова отличается небольшим диаметром корпуса. Многие выдающиеся комузчи играли на инструментах своей работы, например, Муратаалы (Алагушов, 2010), Карамолдо (1987), Токтогул (1989, 2014).

*Кыл кыяк* – смычковый инструмент длиной 60–70 см и шириной 16–20 см. Изготавливается из урючного или орехового дерева, имеет две струны из некрученых конских волос и смычок-жаа из горного растения *табылгы* (спирея), на который также натянуты конские волосы. Форма кыл кыяка ковшеобразная, с короткой шейкой и круглой головкой, к которой прикреплены два колка. Верхняя половина корпуса открытая, нижняя обтянута верблюжьей кожей. Играют на кыл кыяке сидя, держа инструмент в вертикальном положении. Звук инструмента отличается богатой интонационной палитрой, вплоть до отображения сложных эмоций, заключенных в человеческом голосе. Модернизированный кыл кыяк имеет четыре струны аналогично скрипке или альту. Некоторые современные исполнители – *кыл кыякчы* свободно владеют обоими типами инструмента.



Семья Токтогула Сатылганова, в центре его ученик и друг Коргоол Досуев. Село Токтогул, колхоз им. Маркса, Токтогульский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

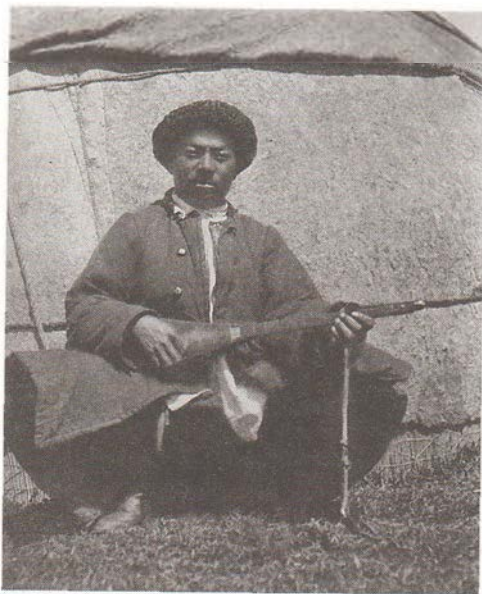
Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

*Мембранофоны (урма аспаптар)* – носители ритма, одного из сильных средств художественного воздействия на человека и животного. В музыкальной практике XX в. ударные инструменты почти не встречались и существовали лишь как музейные экспонаты, в 1980-е годы началось их восстановление.

*Добулбаш, добулбас* – односторонний рамный барабан, обтянутый кожей, высота корпуса 50–60 см, диаметр 25–30 см. Изготавливался из арчи, мембрана – из шкуры верблюда. Традиционно звук извлекался ударом рукоятки плетки *камчы* или ладони, ныне – при помощи двух палочек с мягкими наконечниками. Звук добулбаша сильный, звонкий, продолжительный, может служить военным или сакральным сигналом. Возрождение добулбаша в 1970–1980-е годы связано с созданием фольклорных ансамблей. В прессе того времени сообщалось: «Зазвучал древний музыкальный инструмент киргизов – барабан добулбаш. Считавшийся навсегда утраченным, он упоминался лишь в народных сказаниях... Скрупулезно изучив их, мастер Т. Эргешов изготовил копию этого инструмента» («Советская Киргизия». 1981. 19 сент.).

*Доол* – небольшой деревянный или металлический мембранофон. Традиционный доол представляет собой шлемовидный барабан с зажатой мембраной. Диаметр мембраны из шкуры верблюда или быка около 30 см, высота корпуса около 20 см. Сильный и низкий звук извлекался деревянной палочкой (*токмок*, или *таяк*). Ремешки позволяли крепить его к седлу всадника. Доол звучал в торжественных случаях, на охоте. В эпосе «Манас» акцентируется сигнальная роль доола. Модернизированный доол в виде котла-барабана сконструирован мастером О. Кенчибаевым и используется в современных ансамблях.

К *идиофонам (какма аспаптар)* относятся инструменты, источником колебаний в которых является корпус или его часть. *Темир комуз, ооз комуз* – металлический губной комуз, встречающийся как в фольклорной среде, так



Комузчи. Киргизская АССР, Чуйская обл., село Чоң-Узункыр

Приобретено Этнографическим отделом государственного Русского музея от Б. Н. Бычкова. Регистратор Ф. А. Фиельструп. Российский этнографический музей. № 5302–20

и у народных профессионалов. Не имеет принципиальных отличий от инструментов группы варганов, распространенных у многих народов мира, но отдельные характерные черты позволяют определить именно национальный тип. Основная его часть – *чара* (чаша) представляет собой круг или эллипс диаметром от 20–30 до 45–65 мм. Вытянутые концы образуют ромбовидные проволочные «щеки» *жаак* длиной 45–70 мм с суживающимися концами, между ними расположена упругая пластинка *тил* (язык). Держа левой рукой чара, исполнитель прижимает жаак к зубам и приводит тил в колебание, защищая его изогнутый конец пальцами правой руки. Темир комуз может быть железным, медным, латунным, бронзовым. В поэтических памятниках имеются упоминания о серебряных и золотых темир комузах. Язычок темир комуза в настоящее время изготавливают из различных марок

стали. Инструмент хранится в футлярах, украшенных декоративной резьбой.

*Жыгач ооз комуз* (деревянный губной комуз) – разновидность темир ооз комуза. Представляет собой узкую деревянную пластину из барбариса, абелии щитковидной или жимолости длиной от 13 до 20 см. Язычком служит вибрирующая тонкая пластинка, вырезанная из тела самого инструмента. Жыгач ооз комуз узким концом прижимается левой рукой ко рту, движениями губ регулируется резонирующая полость рта. Правая рука резко дергает язычок при помощи крепкой нити, привязанной к правому краю инструмента. Играют на этом инструменте, как правило, женщины. В наше время появились и исполнители-мужчины – солисты и участники ансамблей.

*Аса-таяк (аса-муса)* – посоховый инструмент с подвесками, которые приводятся в движение ударами о землю, об пол или встряхиванием. Традиционный аса-таяк – деревянный шест неправильной формы длиной около 50 см. В верхней ее части крепятся для звучания и украшения металлические диски диаметром 3 см, пуговицы, бараньи кости (*альчик*), деревянные бруски, лоскуты ткани, конский волос. В настоящее время изменились и функции, и конструкция инструмента: он применяется в современных фольклорных ансамблях. Реконструированный аса-таяк представляет собой деревянный шест длиной более 1,5 м. В верхней его части закреплены колокольчики (*коңгуроо, шалдырак*) и прочие шумовые приспособления.

В последние десятилетия музыкальные инструменты восстанавливаются в своих традиционных параметрах, а также модернизируются для новых видов музыкальной практики.

Традиционные музыкальные жанры – это массовый фольклор, украшающий с древности до настоящих дней повседневный быт кыргызского народа, а также устная традиция профессиональных авторов и исполнителей.

*Инструментальные жанры устной традиции.* Күү – родовое наименование жанров инструментальной музыки, означающее наигрыш, пьесу. Образная палитра күү необычайно широка: эпичность, лирика, драматизм, бытовые сценки, комедийные образы. В жанровом отношении күү делятся на три большие группы: *обон күү* – күү-мелодии («Акзыйнат», «Секетбай», «Акмөөрдүн арманы» и др.), *залкар күү*, *кара күү* – великие, классические күү («Камбаркан», «Ботой», Кербез», «Шыңгырама», «Бекарыстан», «Кайрык»), *айтым күү* – күү-сказания. Названия күү могут указывать и на манеру исполнения, способ настройки инструмента («Толгоо»), а также на время, место и событийную причину его создания, на автора-исполнителя. Особая группа күү отражает повадки животных и птиц. Образы действительности, преломленные через философское мирозерцание народа, музыканты воплощают каждый раз индивидуально, но при этом опираются на каноны, сложившиеся в многовековой практике.

В основе күү лежат свободные вариации на одну или несколько кратких тем, которые бывают мелодическими (монодийными), фактурно-гармоническими и ритмическими. «Ядро» пьесы, обладающее, как правило, яркой характеристичностью, предполагает в дальнейшем интонационные, ритмические, гармонические, фактурные, структурные изменения. Драматургия күү – монотематическая и политематическая. В күү первого типа происходит постепенная трансформация исходного художественного образа. В күү второго типа – яркие контрасты-сопоставления различных образов. Ладогармоническая система күү определяется конструкцией, устройством, материалом изготовления и настройкой инструмента, а также характером тематического «ядра». Фактура и вертикальные созвучия күү формируются множественными обертонами и бурдонами. Метроритм – яркая сторона инструментальной музыки, одно из ведущих средств выразительности, причем распространена нерегулярность синтаксиса рядовых построений и регулярность высшего порядка. Масштабы күү разнообразны – от краткого тезиса, не имеющего значительного развития, но образующего законченную форму, до развернутого музыкального полотна.

Известные авторы-исполнители на традиционных инструментах XX в. – Токтогул Сатылганов (1864–1933), Ниязаалы Борош уулу (1856–1941), Муратаалы Күрөңкей уулу (?–1949), Карамолдо (Токтомамбет) Орозов (1883–1960), Алымкул Үсөнбай уулу (1896–1963), Ыбрай Туманов (1888–1967), Коргоол Досу уулу (1890–1964), Калык Акиев (1883–1953), Шекербек Шеркулов (1902–1980), Атай Огонбаев (1900–1949), Болуш Мадазимов (1927–2001), Чалагыз Исабаев (1937–1991), Нурак Абдрахманов (1946–2014), Самарбүбү Токтакунова, Шакен Жоробекова, Намазбек Уралиев и многие другие.

В то время как для аутентичной музыки характерно сольное творчество, с конца XX в. налицо тенденция к ансамблевому и оркестровому исполнению с его масштабностью и многоплановостью образов. В настоящее время в этом жанре выступают ведущие творческие коллективы:

«Камбаркан», «Ордо-Сахна», «Теңир-Тоо», «Акак», Государственный академический оркестр народных инструментов им. К. Орозова, а также Оркестр народных инструментов Мэрии г. Бишкек и Кыргызской Национальной консерватории.

*Вокальные жанры устной традиции.* Любовь к пению у кыргызов имеет поистине массовый характер. В древности автор и певец выступали в одном лице. Постепенно, наряду с сохранением этого типа творчества, произошло его жанровое расслоение. Вокальная сфера в целом включает в себя и эпические полотна, и акынские композиции, и разнообразные «малые» жанры песенного творчества. Ключевыми терминами являются *обон* (от персид. – напев, мотив, мелодия) и *ыр* (от древнетюрк. – песня как искусство музыки и слова). Вокальные жанры традиционной музыки в основном одноголосные, хоровое исполнение чаще унисонное или гетерофонное; в настоящее время практикуется и гомофонно-гармоническое. Песни звучат в бытовых, трудовых, ритуальных, культовых ситуациях. Распространены и так называемые неприуроченные жанры: лирические, молодежные, исторические, комические, детские и т.д.

*Трудовые жанры.* Когда предки кыргызов жили кочевым скотоводческим трудом, песенный фольклор был неотделим от тяжелого, но привычного повседневья. Трудовые песенные жанры в архаическом виде были широко распространены вплоть до начала XX в., когда началась коренная перестройка образа жизни кыргызского народа. Песня жанра *бекбекей* исполнялась девушками, охранявшими стадо в ночное время в нагорном пастбище – джайлоо. Она включает возгласы, вскрики, смех: юные пастушки поддерживали друг друга в трудных ситуациях, отпугивали волков. К древнейшим жанрам относятся *шырылдаң* – песня-обращение табунщиков к своему хозяину в честь праздника и *оп майда* – песня, исполнявшаяся в процессе молотьбы, с которой погонщик понукал тягловых животных.

*Обрядовые жанры.* Основные обряды кыргызов связаны с рождением ребенка, свадебными ритуалами, различными культовыми актами и уходом человека из жизни. Свадьба длилась несколько дней и делилась на две основные части – в доме родителей невесты и у жениха. Обе части включали в себя обряды, игры, вокальную и инструментальную музыку. Звучали пиршественные и величальные песни, молодежные, назидательные и шуточные напевы, а проводы невесты сопровождалась песней-плачем (прощальный *кошок*).

Особой эмоциональной глубиной отличаются похоронные плачи. *Кошок* по умершему исполняется одной или несколькими плакальщицами как трагическое воспоминание о навсегда ушедшем человеке. Поэтическая система, экзальтированная манера исполнения превращают кошок в высокохудожественный образец творчества. Укрепленная веками сила веры и уважение к духам предков обусловила сохранение древнейшего похоронного обряда и кошоков до настоящего времени.

В качестве реликта сохранилось и искусство *бакшы* (кыргызский шаман) – пляска с пением, сакральные выкрики, манипулирование посохом *аса-таяк*. Войдя в экстаз, он наносит себе порезы, удары, галлюцинируя, «слышит» взвездные голоса. Цель обряда – обезвредить или умилостивить духов. С XVI в. бродячие юродивые *дувана* распространяли среди

кыргызов азы мусульманства. Появление дувана оживляло размеренное течение жизни в кыргызском аиле. Население встречало его как глашатая божественных истин. Дувана «справлялся» со злыми духами с помощью молитвы, близкой камланию бакшы. Это один из примеров смешения элементов «прежней» и «новой» религий, а также «народного ислама», адаптированного к массовому быту.

В дни мусульманских праздников *Орозо айт* и *Курман айт* исполняются обрядовые песни *жарамазан* – величание и поздравление, иногда в шуточной форме. Жарамазан звучит приподнято, энергично. Исполнители, несколько мальчиков или мужчин, скандируют канонические стихотворные строки и получают вознаграждение от слушателей.

*Лирические жанры.* Богато представлены в кыргызском фольклоре жанры песенной лирики. При всем разнообразии они имеют и много общего, вплоть до того, что одна и та же мелодия может исполняться с разными стихами. Массовая лирическая песня звучит чаще всего без инструментального сопровождения – на молодежных вечеринках, семейных праздниках. Профессиональное исполнение, доступное певцам – *ырчы*, включает аккомпанемент на комузе или аккордеоне (баяне). Если в прошлом песни создавались в единстве слова и напева и исключительно в устной форме, то начиная с 1930-х годов, складывался синтез традиционного устного музыкального творчества и современной письменной поэзии и музыки.

Три песни, получившие в прошлом массовое распространение, со временем стали родоначальницами трех важнейших лирических жанров. Это *секетбай* о счастливой взаимной любви, *күйгөн* – о безответных чувствах, *арман* – о заветной мечте; на рубеже XIX–XX вв. в него проникла социально-политическая проблематика. Для лирических песен характерен большой вокальный диапазон, богатое интонационное развитие, медленный или умеренный темп. Часто звучат возвышенные эпитеты, романтические метафоры, образы-символы. Нередко они выносятся в название песни, например, «Томные глаза» («Бото кез»), «Красный цветок» («Кызыл гүл»). В гражданственных лирических песнях воспеваются красота родной земли, свое село, озеро и т.д. – «Свободные горы» («Эркин тоо»), «Певчая птичка» («Сары барпы»).

Народ свято хранит память о выдающихся ырчы. Это, помимо упомянутых выше Токтогула Сатылганова и Атая Огонбаева, – Муса Баетов (1902–1949), Жумамүдүн Шералиев (1915–1992), Мыскал Өмүрканова (1915–1970), Асек Жумабаев (1924–2005), Нуржамал Табалдиева, Майрам Дуйшекеева, Саламат Садыкова, Кенже Кубатова и многие другие.

*Исторические жанры.* Песни об исторических личностях или событиях не сложились в самостоятельную и цельную жанровую группу. Очевидно, это объясняется тем, что история широко освещалась в большом и малом кыргызском эпосах, где образы легендарных вождей и богатырей носили обобщенно-мифологический характер. Реальные же исторические личности – ханы Шабдан и Ормон, датки Курманжан и Алымбек, баатыры Балбай и Кожомкул чаще становились героями акынских песен. Тем не менее фольклористы обнаружили отдельные образцы исторических песен, датируемых примерно концом XIX в: «Народ ты мой» («Сен элим»), «Свободный путь» («Эркин жол») и др.

*Молодежные жанры.* Жанровая группа молодежных песен находится на пересечении лирических, обрядовых (в том числе свадебных), комедийных жанров с присущей им игровой энергией, оптимизмом. Однозначно молодежным жанром является песня *селкинчек* (качели), которая исполняется на открытом воздухе, в теплое время года, сопровождая игры на качелях. Четкий ритм и мелодика, задорный текст близок к песням жанра *кыз-жигиттын ыры* – комедийному групповому состязанию между юношами и девушками одного села. Хоровой унисон этих песен свободно расслаивается, образуя гетерофонную фактуру.

*Комические жанры.* Профессиональные комики-*куудул* – это поэты, артисты, певцы, обладающие талантом вокально-речевой имитации и, изредка, кукловедения. Всенародную известность приобрели представители этой своеобразной профессии Куйручук (Кудайберген) Омурзаков (1866–1940), Бекназар Арзыматов (1881–1953), Шаршен Термечиков (1896–1942). В настоящее время мастера данного жанра чаще выступают в сфере шоу-бизнеса.

*Детские песни и песни для детей* объединяются в одну жанровую группу. Колыбельная песня *бешик ыры* – один из древнейших жанров у каждого народа. Старинные колыбельные поэтичны, задушевные, в них мать пытается предугадать судьбу своего ребенка, желает ему счастья. Дети исполняют игровые песни *оюн ыры*, дразнилки *чымчыкей ыры*, песни и заклички о животных и птицах.

### Музыкальное творчество акынов

Акын – многогранный художник, владеющий поэтическим, композиторским, певческим, инструментально-исполнительским, актерским искусством. При всем разнообразии индивидуальных стилей, оно основано на импровизации (*төкмө*) и отшлифованных веками художественных канонах. Главное средство вокальной выразительности акына – *терме* (букв. «сборный»). Образуя, говоря, акын «собирает» поэтические строки и мелодические попевки в одно художественно-смысловое целое. Функция комуза или кылкыяка, «собеседника, соавтора» акына – аккомпанемент, заполнение пауз между стихотворными строфами.

Многочисленные жанры акынского творчества определяются его богатейшей тематикой. Так, сольные жанры объединяют: 1) назидательные – *үлгү ыры*, *санат ыры*, *насыят ыры*, своеобразный свод правил поведения и моральных норм в форме интонируемых мудрых изречений; 2) хвалебные, приветственные – *куттукто ыры*, *саламдашуу ыры*, *мактоо ыры* посвящены выдающейся личности прошлого или настоящего, одному из почетных лиц, присутствующих в аудитории, а также собрату по искусству; 3) исторические, песни-воспоминания – *эскеруу ыры*, *эскерме ыры* раскрывают актуальное значение событий истории и их героев. Например, «Песня о восстании 16-го года» неизвестного автора или «Баатыр Панфилов» Атая о герое Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.; 4) комедийные, сатирические, шуточные – *кордоо ыры*, *тамаша ыры*, *такмаза ыры* несут в себе добрую насмешку или острое обличение. Также акыны исполняют неспецифические для них жанры: *күү*, песни, эпические поэмы.



Высокая ступень акынского искусства – диалогический жанр *айтыш*, публичное музыкально-поэтическое состязание двух или более акынов. Во второй половине XX в. аудитория акынов изменилась и расширилась: айтыш звучит в филармонических залах, театрах, по радио и телевидению. Однако в эстрадно-концертном исполнении этот жанр лишается некоторых важных особенностей и прежде всего импровизационной свободы (*Ирисов, 1971*).

В памяти народа сохранились имена выдающихся мастеров музыкально-поэтической импровизации – это төкмө-акыны Жайсан, Кетбука, Асан Кайгы, Арстанбек, Жецижок, Токтогул, Эшмамбет, Барпы, Калык Акиев и многие другие. (*Виноградов, 1962; Мурас, 1990; Жецижок, 2006; Токтогул, 2014*). До наших дней дошли творения некоторых из них, записанные от Тоголока Молдо, Атая Огонбаева, Шекербек Шеркулова и др. В настоящее время социокультурное значение искусства кыргызских акынов трудно переоценить. В дни народной скорби или ликования акыны высокохудожественно выражают в своем творчестве коллективное сознание. Так, признанием государства и общества отмечены Алымкул Үсөнбаев, Осмонкул Бөлөбалаев, Эстебес Турсуналиев, Ашыраалы Айталиев, Тууганбай Абдиев, Токтосун Тыныбеков, Замирбек Үсөнбаев, Элмирбек Иманалиев, Амантай Кутманалиев, Азамат Болгонбаев и др. (*Дюшалиев, Лузанова, 1999*).

\* \* \*

В эпоху суверенного Кыргызстана происходит возрождение государственного языка и национальной культуры. Началась перестройка инфраструктуры в пользу наследия, его сохранения и развития. Организуются конкурсы исполнителей, создаются новые коллективы, пользуются популярностью талантливые музыканты-солисты. Большим событием в истории молодого государства стало празднование 1000-летия героического эпоса в августе 1995 г., названного ЮНЕСКО Международным годом «Манаса». Учитывая важное значение исторического наследия, 2016 г. объявлен Указом Президента Кыргызской Республики А. Ш. Атамбаевым Годом истории и культуры.

Оставаясь по преимуществу устным искусством, традиционное наследие фиксируется в нотных сборниках, научной литературе, звучит на радио, телевидении, CD/DVD. Все больше носителей музыкального «многоязычия», свободно мыслящих в нормах национального фольклора, неотрадиции и академического мирового музыкального языка. Передача исполнительского мастерства сохраняется в исконном виде – от учителя к ученику. В музыкальных учебных заведениях существуют две системы обучения – бесписьменная (устная) и письменная. В учебные программы вводятся разделы, относящиеся к традиционному вокальному, инструментальному исполнению, искусству акынов, дастанчи и манасчи. Постепенно возрождаются утраченные жанры, которые в трудные для искусства времена хранились в глубине генетической памяти народа.

Современная музыкальная жизнь страны сложна и многообразна. Здесь есть место и духовному наследию, его эстрадно-концертным формам, профессионализму западного типа и музыкальному любительству. Понятие традиционной музыки обогащается различными историческими слоями – от архаики до современных музыкальных стандартов. Одно из ярких и убедительных



Игра на *каусе*. Урочище Андаульчан. Сырдарьинская обл. Кара-киргизы. 1902 г.

Собиратель С. М. Дудин. Российский этнографический музей. № 44–67

свидетельств значимости художественного наследия в наши дни – мелодия речитатива сказителей эпоса «Манас», цитируемая в Государственном гимне Кыргызской Республики, музыкальном символе молодой суверенной страны с богатейшей древней культурой.

## АКЫНСКАЯ ПОЭЗИЯ

Акынская поэзия из глубины веков развивалась в тесном взаимодействии с фольклором. В то же время акынское творчество – индивидуальное явление, его яркость и неповторимость зависят от таланта и мастерства одаренного поэта, акына.

Акыны являлись художниками поэтического слова, объединяющие в своих репертуарах почти все словесные жанры устного народного творчества. Они, по словам Ч. Ч. Валиханова, импровизаторы, которые «обессмертили в памяти народа замечательные происшествия своей эпохи» (Валиханов, 1961. С. 390). Слово «акын» имеет древние корни и трактуется по-разному. В уйгурской, татарской, ирано-персидской лексике оно означает «учитель, мудрец». Кроме того, по-кыргызски «ак» – «белый, истинный», «агын, агым» – «поток, течение», «акын» – «поэт».

Безымянные мастера художественного слова и известные акыны были создателями фольклора, с которым акынскую поэзию роднит импровизация, тесная связь с поэтикой устного слова и соблюдение древних канонов. Эти извечные поэтические правила соблюдаются во всем: теме, жанре, стихосложении и рифме. Вобрав в себя все былые традиции и приемы устной поэзии, акынская поэзия постепенно стала переходить к новым формам, подчиняться



Акыны-импровизаторы. Фрунзе, 1984 г.

Собиратель Жигайлов. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

другим художественным закономерностям, приобретая все больше индивидуальности. Между изустным поэтическим творчеством и акынской поэзией отсутствуют четко очерченные границы. Они тесно взаимосвязаны и взаимно дополняют друг друга. Следование канонам традиционной поэзии привело к тому, что имена многих акынов становились достоянием народной поэзии (Голос вечности. 2009. С. 6).

Акыны – это певцы-импровизаторы, исполняющие собственные оригинальные сочинения и произведения устного поэтического творчества под аккомпанемент трехструнного комуза, а в некоторых случаях и – *кыл-кыяка* (смычкового инструмента). «Киргиз (акын. – А.А., А.Б.) ценит в своих песнях не какой-то чудесный и сказочный мир, напротив, он воспекает в них свою собственную жизнь, свои собственные чувства и стремления... не колоссальное и не сверхъестественное доставляет наслаждение слушателям, а естественное и истинно существующее» (Радлов, 1885. С. VII). Они запечатлели в памяти народа важные исторические события, отражали общественные взгляды и давали оценку переменам в обществе. Обладали широким кругозором, наблюдательностью, остроумием и красноречием. В то же время акыны были талантливыми музыкантами-мелодистами и своеобразными артистами, постоянно выступавшими перед широкой аудиторией на различных народных торжествах-праздниках, поминках, тоях и других мероприятиях.

В китайских, арабских, персидских и тюркских источниках встречаются фрагментарные упоминания об акынской поэзии и сказителях. Ценные сведения о кыргызском фольклоре содержатся в сочинениях средневековых мыслителей Ж. Баласагына и М. Кашгари.

Значительный пласт источников составляют материалы Рукописного фонда Института языка и литературы им. Ч. Т. Айтматова НАН КР. В рукописях акынов XVIII – начала XX в., а также в фольклорных материалах, собранных

различными авторами, довольно широко отражены особенности становления и развития кыргызской акынской поэзии. Первые записи энтузиастов датируются 1916 г.

Немаловажными источниками являются записи и публикации зарубежных путешественников, исследователей и краеведов, посетивших кыргызские земли XVIII–XX вв. После присоединения края к России передовые представители русской общественности и местные просветители начали более системно изучать культуру, в том числе фольклор. В их публикациях имеются интересные данные об акынах и акынской поэзии.

В 1920–1921 гг. были организованы первые кружки народной словесности, задачей которых являлся целенаправленный сбор образцов устного народного творчества. В 1922 г. по инициативе И. Арабаева и К. Тыныстанова была организована фольклорная экспедиция, в состав которой входили К. Мифтаков, Ы. Абдрахманов, С. Сооронбаев и др. Благодаря их записям сохранены бесценные материалы о кыргызском фольклоре, акынах и акынской поэзии. В 1924 г. сформирована Научная комиссия по созданию кыргызской письменности, сбору и публикации образцов устного народного творчества. В 1926 г. сотрудниками комиссии К. Мифтаковым и А. Шабдановым впервые обработаны и систематизированы собранные фольклорные материалы. Начиная с конца 1930-х годов появились первые работы М. Богдановой и Т. Саманчина по акынской поэзии. Творчество акынов изучены Б. Керимжановой, К. Асаналиевым, Р. Кыдырбаевой, Ж. Таштемировым, С. Байходжаевым, Б. Кебековой, А. Эркебаевым и др.

В постсоветское время вопросы акынской поэзии обобщены в семитомной «Истории кыргызской литературы» (на кыргызском языке) и двухтомной одноименной работе (Ибраимов, 2013).

Взяв свое начало более 2 тыс. лет назад, кыргызская поэзия сохранилась и развивалась благодаря творчеству мастеров художественного слова, вышедших из гущи народа. Многие творцы остались безымянными, а их произведения стали достоянием народа. Несмотря на это, устно-поэтическая традиция сохранила имена легендарных акынов-мыслителей Средневековья Кетбука, Токтогул ырчы и Асан-кайгы.

Творчество легендарных акынов имело большое значение в формировании самосознания кыргызов и оказало значительное влияние на последующие этапы развития акынской поэзии. В XV–XVIII вв. кыргызские акыны-мыслители главное внимание уделяли созданию и совершенствованию эпико-героических произведений с целью самосохранения и поднятия патриотического духа народа.

Примерно с XVIII в. акыны составили сословие профессиональных певцов, постоянно разъезжающих по просторам Центральной Азии и соплеменников, чтобы распространять новости и идеологию существующего строя. Их везде принимали радушно и с почетом, а после содержательных выступлений щедро одаривали. Знаменитые акыны имели свои школы и учеников, которые, постоянно сопровождая их, оттачивали свое мастерство в выступлениях перед народом. Нередко они исполняли творчески переработанные произведения своих учителей и лучшие образцы народного фольклора.

Степень зрелости акынов выявлялась в песнях-состязаниях, известных в среде кочевников под названием «*айтыш*». Они устраивались при большом

скоплении народа, на празднествах и сборищах. Местом проведения айтыша служит юрта или открытое пространство. В айтыше принимало участие два человека, и победа в нем приносила акыну признание и славу. Айтыш завершался, когда один из акынов не находил достойного ответа. Все элементы айтыша складываются экспромтом, хотя в условиях канонизированной веками, но достаточно свободной форме. Состязание может длиться от 20–40 мин. до нескольких часов. Публика горячо поддерживает «концерт» и выносит свой вердикт в пользу одного из выступающих. Такие публичные состязания акынов отличались идейной содержательностью, широтой тематики, исторической конкретностью изображений и психологизмом. Победенный, шлифуя свое мастерство, восстанавливал в памяти основную канву и важные моменты состязания, воссоздавал его заново. И в творчески переработанной редакции айтыш получил распространение, переходя из уст в уста (История... 1968. С. 326). Некоторые айтыши стали достоянием истории, например, встреча Токтогула с Арзыматом в 1882 г. Токтогул сумел отстоять свое человеческое и творческое достоинство в драматическом диалоге. Строки его айтыша, записанные от учеников, вошли во все поэтические хрестоматии Кыргызстана:

Бесстыжий обжора, я слышу твой смех,  
Ты нищим меня называешь при всех,  
Но пусть я бедняк, пусть в одежде плохой –  
Свободен я как иноходец лихой.

В единоборстве акыны пользовались разными приемами айтыша, такими как дидактически назидательные и нравоучительные песни при выступлении единомышленников, наставников и учеников, а также песни-восхваления и песни-издевки при встрече противоборствующих сторон. Это было характерно для межплеменных и межродовых состязаний, когда акыны заранее изучали и собирали сведения о жизни и быте соперников. Такого рода песни посвящались и конкретному человеку, слывшему примерным или дурным поведением среди сородичей.

Песнями-состязаниями сопровождалась свадебные и похоронные обряды. В них акыны исполняли свои произведения поочередно, подхватывая и продолжая смысловую канву. Диалогическая форма выступления, обязательное исполнение песен этого типа в присутствии слушателей, сопровождение поэтического текста мимикой, жестами и музыкой – все это ставит айтыши в ряд первичных драматических произведений.

Традиция айтыша уходит в глубь веков и связана с обрядовой поэзией. Одним из древних жанров, содержащих элементы айтыша, являются *жар-жар* – песенный диалог между девушками и джигитами (История... 1968. С. 367). Обрядовые песни насыщены поэтическими символами, образными параллелями, отражающими древние представления народа о жизни.

На развитие акынской поэзии в XIX в., как и на весь фольклор, оказали влияние акыны-письменники, которые перелагали произведения устного народного творчества в письменное произведение. При этом они, опираясь на книжную литературу, обогащали и совершенствовали акынскую поэзию новым содержанием и выразительностью. Их произведения распространялись письменно и устно авторами или их последователями.

Вместе с тем развивались и другие жанры устно-поэтического творчества, созданные безымянными остроловами. Их богатейшее культурное наследие получило дальнейшее развитие в произведениях мыслителей-акынов конца XVIII – начала XX в.

В Рукописном фонде Национальной академии наук Кыргызской Республики хранятся поэтические сочинения сотни акынов этого периода. Изучая эти материалы, ученые-литературоведы создали творческие портреты десятков поэтов. Представители акынской поэзии условно делятся на две группы: акыны-письменники и акыны-импровизаторы.

К первой группе относятся Молдо Нияз (1823–1898), Нурмолдо (1838–1920), Молдо Кылыч (1866–1917), Тоголок Молдо (1860–1942), Белек Солтоноев (1878–1938), Токтораалы Талканбаев (1869–1943), Алдаш Молдо (1874–1930), Ысак Шайбеков (1880–1957) и др. Они положили начало своеобразной письменной литературе на основе арабской графики.

Деятельность акынов-письменников приходится на период присоединения края к России, сопровождавшийся новыми явлениями в общественно-политической и культурной жизни кыргызов. Естественно, эти изменения нашли отражения в творчестве акынов-письменников.

В советский период акыны-мыслители были искусственно разделены на «демократов» и «реакционеров». Молдо Кылыч и его последователи были отнесены к последним, под названием «акыны-заманисты», так как выступали за защиту вековых традиционных устоев. Их творчество долгое время оценивалось негативно, и поэтому не подвергалось глубокому и всестороннему изучению. Свои поэтические произведения Молдо Кылыч записывал и распространял в рукописях. В 1911 г. в Уфе была издана его поэма «Зилзала» («Землетрясение»), являющаяся первым печатным произведением кыргызской литературы. Она использовалась в мусульманских учебных заведениях в качестве учебного пособия. Несмотря на противоречивость взглядов, он был прогрессивным мыслителем, правдиво и художественно отображавшим картину народной жизни, а также красоту природы и животного мира своего края.

Известным акыном-книжником и представителем демократического течения является Тоголок Молдо (настоящее имя – Байымбет Абдрахманов), который свободно владел арабской письменностью и оставил стихи в собственной записи. Становлению его мировоззрения способствовали письменная поэзия Навои, Низами, Фирдоуси, Абая, Габдуллы Тукая, Ибрая Алтынсарина, а также лучшие образцы устной народной поэзии и письменной литературы. Его произведения, резко осуждают социальную несправедливость и реалистично отражают разные явления в обществе и природе. Он является сказителем эпической трилогии «Манас», автором трудовых, лирических, назидательных и сатирических произведений, основоположником басенного жанра. Кроме своих сочинений, он записывал народный фольклор и занимался просветительской работой.

Известное место в развитии акынской поэзии принадлежит первому кыргызскому историку и собирателю фольклора Белеку Солтоноеву. Получив мусульманское, затем светское образование, он изучал литературу на русском и тюркском языках, записывал устные поэтические произведения родственных народов. В поэмах «Бала чак» («Детство») и «Румкан» он описал реальные события конца XIX – начала XX в., связанные с трагическими последствиями



Акын-демократ Т. Сатылганов с музыкантами земляками: Жолоем (справа с *кьяком*) и Абдурасулом (слева с *комузом*). Фрунзе. Первая треть XX в. Репродукция.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

восстания 1916 г. и репрессиями начала 1930-х годов. Кроме того, Б. Солтоноев переложил в стихотворную форму рассказы В. А. Жуковского и Л. Н. Толстого (Кыргыз адабиятынын... 2012. С. 234). Его основной труд «Кызыл кыргыз тарыхы» («История красных кыргызов»), опубликованный лишь в 1993 г., подготовлен на базе письменных и устных материалов. Особое место в нем отведено фольклору и произведениям акынов.

Акыны-письменники Алдаш Молдо, Ысак Шайбеков и другие, освоив арабскую графику, стремились углублять свои знания в новометодных школах, где наряду с религиозными предметами преподавались светские дисциплины, такие как история, география, математика и литература. Благодаря этому и природной любознательности, им были известны произведения восточных классиков, тюркоязычных народов и устно-поэтическое творчество своего народа. Одаренные природой акыны-письменники, продолжая лучшие традиции предшественников, своими произведениями обогащали акынскую поэзию.

Второе направление акынской поэзии – это традиционная линия развития, связанная всецело с устным бытованием. В эту группу входят десятки акынов-импровизаторов. Яркими представителями являются Калыгул Бай уулу (1785–1855), Арстанбек (1840–1882), Солтобай (1834–1918), Женижок (1860–1918), Токтогул Сатылганов (1864–1933), Барпы Алыкулов (1884–1949), Эшмамбет Байсеит уулу (1867–1926), Калык Акиев (1883–1953), Алымкул Үсөнбаев (1894–1963), народный артист СССР Эстебес Турсуналиев (1931–2005), Замирбек Үсөнбаев (1952 г.р.) и др. (Дюшалиев, 2007. С. 155).

Калыгул и Арстанбек, являющиеся великими мыслителями своей эпохи, входят в когорту акынов-заманистов. В отличие от Молдо Кылыча, они распространяли свои произведения в изустном виде. Их творчество пронизано

размышлениями и рассуждениями о сути человеческой жизни, общества и природы. В таких произведениях, как «Акыр заман» («Конец эпохи»), «Тар заман» («Эпоха оскудения»), «Зар заман» («Эпоха скорби») восхваляется родовой строй, а разрушение патриархально-родового общества и упадок нравственных устоев признается «концом мира».

В настоящее время «акынами» называют всех писателей – поэтов, а также народных певцов, участвующих в *айтышах* и выступлениях в сопровождении комуза, на различных мероприятиях. Тем самым и поныне продолжает жить устное профессиональное искусство акынов. С обретением независимости, кыргызский народ стал возрождать традицию айтыша, обращаясь к своим бесценным духовным истокам. Систематически проводятся состязания айтыши среди акынов-импровизаторов и среди сказителей эпических произведений. В таких турнирах принимают участие многие талантливые представители тюркоязычных народов Центральной Азии.





Мальчик-пастух со стадом баранов на горном пастбище. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Женщины с детьми на *джайлоо*. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Боронование земли на быках. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Вид аула. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Досние кобылы. 2014 г.

Фото из архива Центра биокультурного разнообразия КНАУ (Кыргызский национальный аграрный университет)



Родственная группа на горной дороге. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Архитектурный памятник «Таш-Рабат» и лагерь туристов. Нарынская обл. 2007 г.  
Фото Б. Петрик

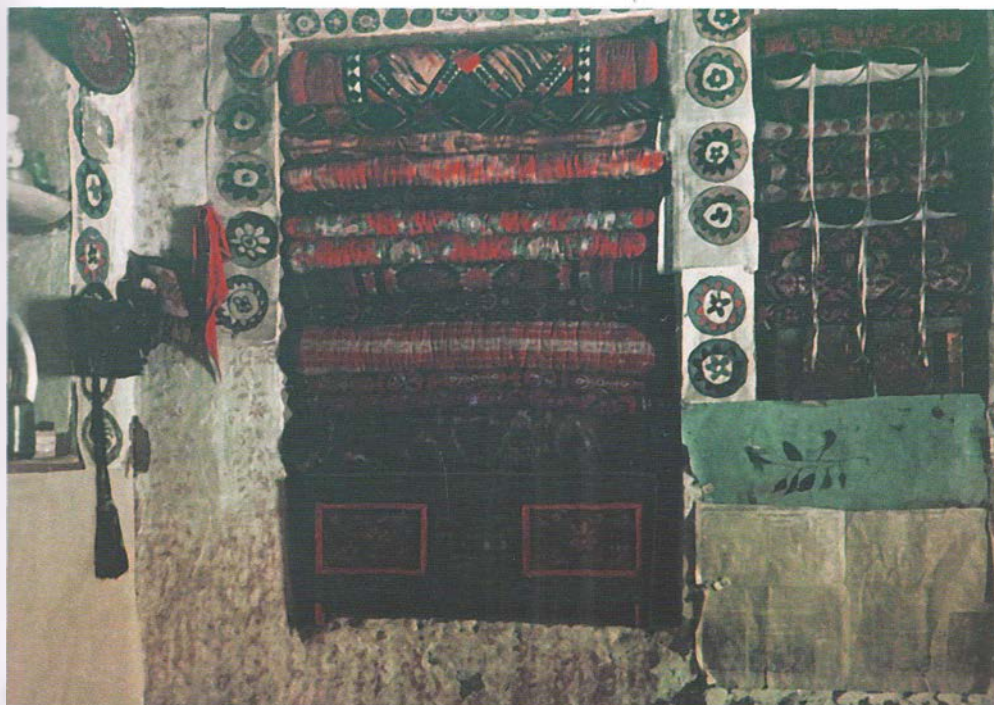


Состязание по коллективной игре *көк бору*. Вторые Всемирные игры кочевников.  
Иссык-Кульская обл. 2016 г.  
Фото А. Алиева

Женщина в традиционном наряде с бельдемчи (поясная одежда) и украшениями. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Полки с постельными принадлежностями. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН





Наскальная галерея Саймалы-Таш. 2008 г.  
Фото А. Жоробаева



Паломники на священной горе «Сулайман-Тоо». Ош. 1955–1960 гг.  
Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН



Мальчик на лошади с биноклем едет за стадом овец. Село Корул. Ошская обл. 2008 г.

Фото А. Буржо



Памятник природы «Разбитое сердце». Иссык-Кульская обл. 2009 г.

Фото А. Жоробаева



Жених и невеста возлагают цветы к Памятнику Победы в день свадьбы. Бишкек. 2010-е годы  
Из личного архива А. З. Жапарова



Аксакалы. Село Кызыл-Туу. Тонский район. 2012 г.  
Фото Э. Болжурова





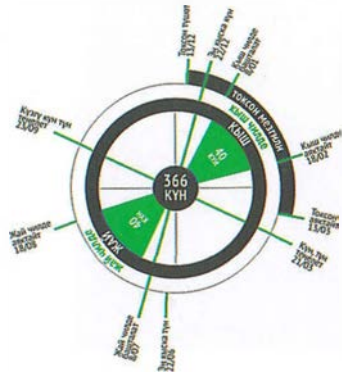
Такие титаны-самовары и казаны применяют для приготовления пищи на коллективных трапезах. Село Корул. Ошская обл. 2008 г.  
Фото А. Буржо



Ритуальное угощение на обряде «Кудайы», широко известном как «Жер Суу Таюу». Ошская обл. 2008 г.  
Фото А. З. Жапарова



МАЙМЫЛ МҮЧӨЛ ЖЫЛЫНА  
ТААНДЫК КЫРГЫЗ ЭЛИНИН  
УЛУТТУК АЙ КҮН КАЛЕНДАРЫ



ЯНВАРЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
				1	2	3
	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

«Бирин ай 9 тогуз» аттуу ай  
11-ноябдан 7-февралга чейин асманда болот.

ФЕВРАЛЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29		

«Жагын Куран 7 төрд» аттуу ай  
8-февралдан 8-мартка чейин асманда болот.

МАРТ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	31

«Чын Куран 5 тогуз» аттуу ай  
9-марттан 6-апрелге чейин асманда болот.

АПРЕЛЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
					1	2
				3	4	5
6	7	8	9	10	11	12
13	14	15	16	17	18	19
20	21	22	23	24	25	26
27	28	29	30			

«Бугу 3 тогуз» аттуу ай  
7-апрелден 5-майга чейин асманда болот.

МАЙ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	31					

«Кутка 1 тогуз» аттуу ай  
6-майдан 4-июнга чейин асманда болот.

ИЮНЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	

«Тезе 23 тогуз» аттуу ай  
5-июндан 3-июлга чейин асманда болот.

ИЮЛЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

«Баш оона 21 тогуз» аттуу ай  
4-июндан 1-августка чейин асманда болот.

АВГУСТ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	31					

«Алк оона 19 тогуз» аттуу ай  
2-августтан 31-августка чейин асманда болот.

СЕНТЯБРЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	

«Топудун ай 17 тогуз» аттуу ай  
1-сентябдан 30-сентябга чейин асманда болот.

ОКТАБРЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
				1	2	
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

«Жезин ай 15 төрд» аттуу ай  
1-октябдан 29-октябга чейин асманда болот.

НОВАБРЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	

«Бештин ай 13 тогуз» аттуу ай  
30-октябдан 28-ноябга чейин асманда болот.

ДЕКАБРЬ						
Д	Ш	Ш	Б	Ж	И	Ж
					1	2
3	4	5	6	7	8	9
10	11	12	13	14	15	16
17	18	19	20	21	22	23
24	25	26	27	28	29	30
31						

«Үчүн ай 11 тогуз» аттуу ай  
29-ноябдан 28-декабга чейин асманда болот.

30-ноябдан 1-декабга чейин асманда болот.

Ай башы: Чыгыш 7-ноябрь

Кызыл түн – 26-ноябдан 27-ноябга чейин түнү

Орток ай: 6-ноябрь

Курман алтын аралысы 11-сентябрь

Курман ай: 12-сентябрь





Традиционные прохладительные напитки фирмы Шоро. Бишкек. 2010-е годы

Фото А. З. Жапарова



Памятник Курманжан датки. Бишкек. 2010-е годы

Фото А. З. Жапарова



Детский сад на *жайлоо*. В юрте. Кок-Жайык. Иссык-Кульская обл. 2015 г.  
Фото К. Момоева



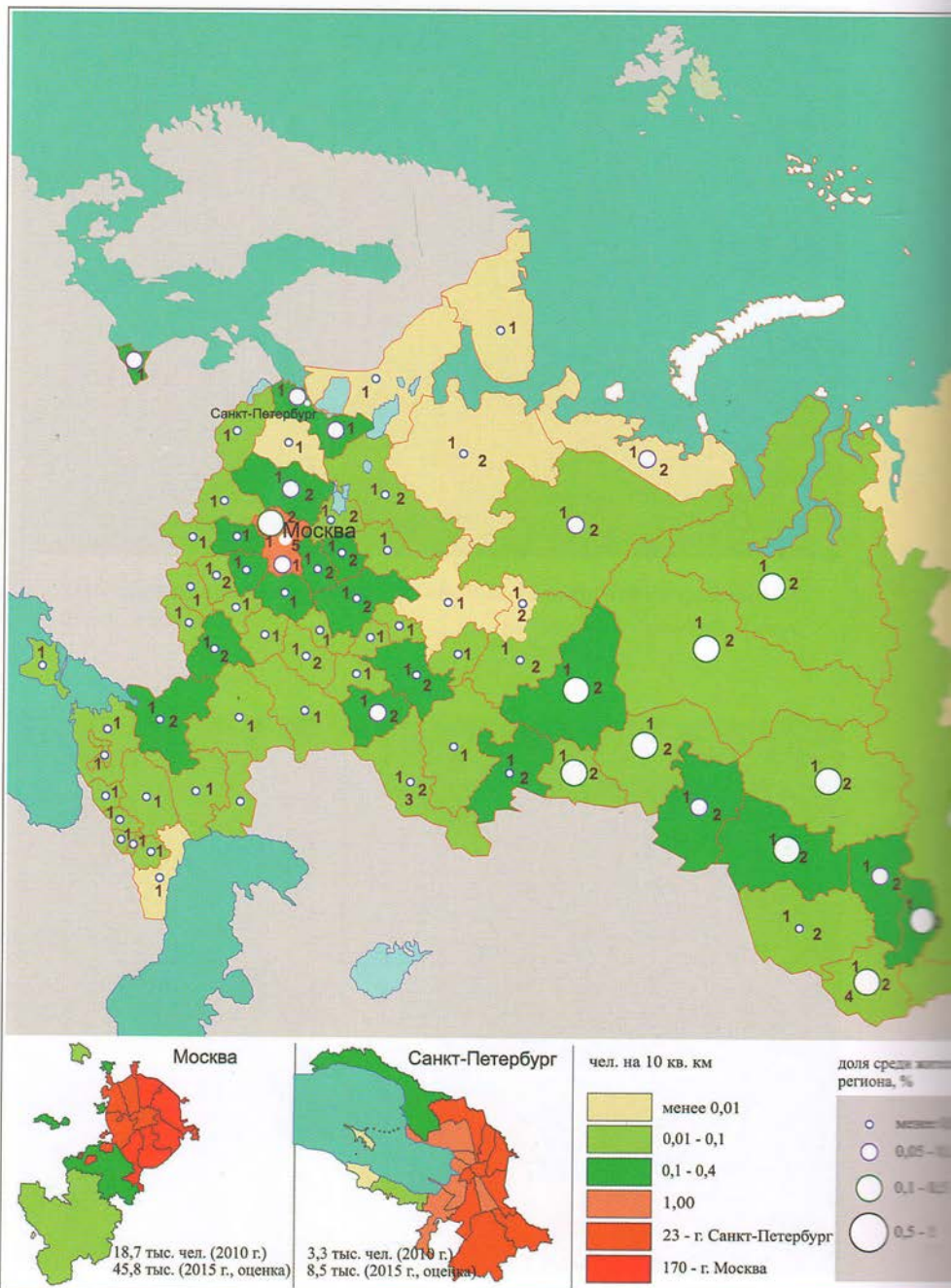
Коллекция «Соң-Көл 2009», дизайнер Айдай Асангулова. 2009 г.  
Фото Э. Болжурова



Вторые Всемирные игры кочевников. Иссык-Кульская обл. 2016 г.  
Фото А. Ниязовой

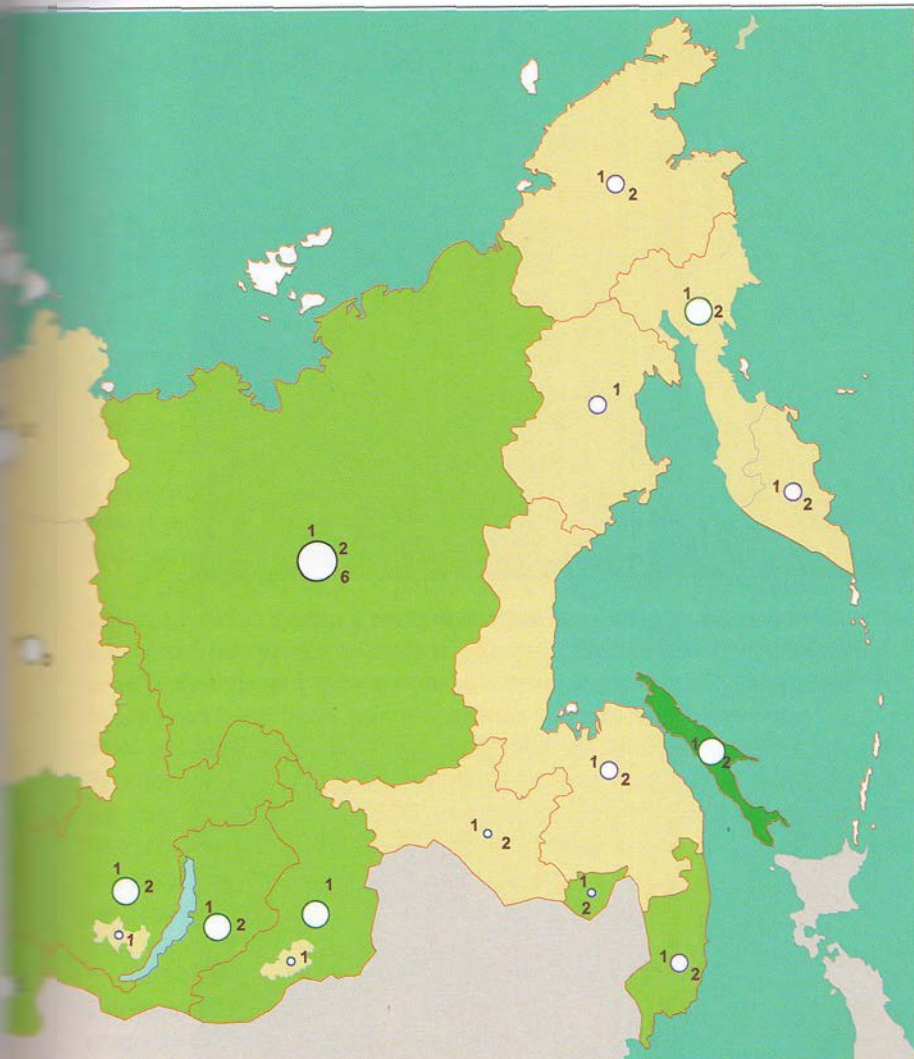


Театрализованное представление на Вторых Всемирных играх кочевников. Иссык-Кульская обл. 2016 г.  
Фото А. Ниязовой



Киргизы в Российской Федерации, данные Всероссийской переписи населения 2010 г.  
С учетом переписи населения в Крымском федеральном округе 2014 г. и микропереписи населения России 2015 г.

Автор В.В. Степанов. ИЭА РАН



Цифры на карте обозначены самоназвания, указанные переписями 2002 и 2010 гг.

Численность киргизов в Российской Федерации по переписям населения, тыс. чел.

- киргизка, киргизы - 89,8 тыс. чел. (2010 г.)
- киргызы - 13,7 тыс. чел.
- киргыдан - единичные случаи
- киргыские киргизы - единичные случаи
- киргыш - единичные случаи
- киргыш-киргизы - единичные случаи





Кыргызский национальный академический театр оперы и балета  
им. А. Малдыбаева. Бишкек. 2010-е годы

Фото А. З. Жапарова



Национальная филармония КР им. Т. Сатылганова. Бишкек.  
2010-е годы

Фото А. З. Жапарова



## НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ

**В**ажную роль у древних кыргызов играли астрономические и географические знания, что диктовалось хозяйственным укладом и кочевым образом жизни. Наблюдая за Солнцем и Луной, они делали выводы о явлениях природы, определяли время суток, восхода и захода. Как у всех других древних народов, Солнце, Луна, звезды были мерилем времени. Небо, Землю, Воду, Огонь почитали и обожествляли и создавали о них мифы. В восприятии времени имело место переплетение фантастики и реальности. Безусловно, у древних людей не было абстрактного понятия времени, представления о будущем. Тем не менее человек вынужден был определять временные отрезки и периоды, например, связанные с перекочевкой, с проведением сезонных работ.

В земледельческих регионах существовали следующие понятия о времени, совпадающие с началом или концом земледельческих работ: *жаздын кириши* (наступление весны), *иштин баишалышы* (начало посевных работ), *эгин эккен маал* (время посева), *эгин-тегин баш көтөргөн кез* (посевы набирают рост), *«аттаң айы»* – *арман кылган маал* (время сожалений о том, что чуть раньше можно было бы посеять ту или иную культуру), *жыйын теримдин баишалышы* (время уборки урожая), *пахта терүүнүн баишалышы* (время сбора хлопка), *баардык нерсе бышкан кез* (время, когда созрели посевы, бахчевые и другие культуры), *кышка аракет көргөн кез* (начало подготовки к зиме), *суук түшкөн кез* (время холодов), *катуу суук келген мезгил* (время сильных морозов), *суук кайткан мезгил* (время отступления холодов) (Токтакунова, 2008. С. 11).

В вертикальном кочевании скотоводческий цикл совпадал в основном с временами года: *көктөө* (весной переход из зимовки на предгорные местности, где оставались до начала лета), *жайлоо* (летовка), *күздөө* (осенью из летовки перекочевка ближе к зимовке), *кыштоо* (зимовка). Периоды годового цикла назывались в соответствии с процессами, происходящими в скотоводческом хозяйстве: *«төл маалы»* (время окота), *«куут маалы»* (время случки), *«жаңы төл отукканда»* (когда молодой начинает самостоятельно питаться травой), *«мал жайлоого чыкканда же мал жайлоодон түшкөндө»* (когда скот перегоняли на джайлоо или когда скот перегоняли на күздөө) и т.д.

Время особых событий, происходившее в жизни отдельных людей или народа, могло определяться сезонными или природными явлениями, глубоко запомнившимся из-за своей необычайности, а также этапами жизни отдельного человека. Например, о времени своего рождения говорили: *кеч күздө төрөлүмүн* (оказывается я родился поздней осенью) или *кар калың жааган жылы төрөлүмүн* (оказывается я родился в год, когда выпал обильный снег), *бул окуя катуу жер титиреген жылы болгон* (это событие произошло в том году, когда было сильное землетрясение), *мен жетиге чыкканда* (когда мне было семь лет). Дата появления на свет ребенка, запечатленная в памяти родителей и близких, определялась

посредством традиционного представления о времени и двенадцатилетнего восточного календаря (Жапаров, 2005. С. 122–131).

Наступление того или иного времени года и перемену погоды определяли особо одаренные люди – эсепчи (вычислители). Достаточно обширные сведения о представлениях по поводу времени и пространства содержат эпические произведения. В эпосе «Манас» события часто привязываются к различным временам года. В эпосе есть персонаж – богатырь Алмамбет – друг и соратник Манаса, который, в соответствии с текстом, был наделен способностью изменять погодные условия, наводить туман, ненастье и холод, заставляя внезапно падать снег. Упоминаются люди, способные предчувствовать погоду, входить с ней в контакт, подчиняя ее своим практическим нуждам.

Предсказания эсепчи строились в основном на эмпирических знаниях, которые передавались из поколения в поколение и находили реальное подтверждение, поэтому им доверяли, к ним прислушивались. По различным приметам определяли, какой будет зима – холодной или теплой, затяжной или ранней будет весна. Приближение суровой или теплой зимы предсказывали по поведению насекомых, например бабочек: если они летали высоко над цветами и травами, то предполагалось, что будет холодная зима. Или, к примеру, если в середине лета стояла сильная жара, зной, то это свидетельствовало о том, что зимой будут сильные морозы. Эсепчи в своих догадках и предсказаниях опирались на интуицию и повседневные наблюдения, к их советам люди прислушивались с большим вниманием. Например, во время весенних полевых работ эсепчи советовал, что сегодня, например, необходимо посеять семена до обеда, так как после полудня пойдет холодный дождь и семена взойдут позднее.

Восприятие времени как циклического явления оставалось господствующим. Кыргызы, как и другие тюркские племена, делили год на двенадцать месяцев. Единицей и точкой отсчета времени у них было поколение. Так, у кочевых народов «родовое» или семейное время было главным мерилom земной жизни и отдельного человека, с этим связан обычай определять родословную до седьмого колена. «В тесной связи с природным временем находилась и та система отсчета времени, которая уже непосредственно вводила нас в круг человеческих отношений, время родовое или семейное, генеалогическое» (Гуревич, 1978. С. 89).

Использовали стилистическую формулу «*эт бышым*», которая передавала ощущение скорости времени, а именно: его длительность, мгновенность. Выражение «*эт бышым*», являвшееся своеобразным исчислением времени, соответствует двум-трем часам, в течение которых может свариться мясо. Выражение «*аш бышым*», соответствующее полутора-двум часам. Быстротечность времени определялось также формулой «*андай-мындай дегиче, ачып көздү жумганча*» (пока то-се сказали, прежде чем успели моргнуть). М. Т. Айтбаев писал, что для определения времени у кыргызов существовали свои примитивные меры исчисления. Уровень нахождения солнца над горизонтом определяли так: «*найза бою*» (около 5 час. утра), т.е. солнце стоит на высоте пики над горизонтом, «*аркан бою*» (около 7 час. утра), т.е. солнце поднялось на высоту аркана над горизонтом. Время наступления темноты летом называлось «*күүгүм кирди*» (около 9 час. вечера). «*Эл орунга отурду*» – время, когда все сидят на месте или находятся дома (около 10 час. вечера), «*жылдыз толду*» (около 11 час. вечера), когда небо сплошь усеяно звездами, «*тун ортосу*» – полночь, «*зоор*» (около 3 час. утра) и «*таң*» – рассвет (Айтбаев, 1959. С. 63–77).

Существовало четкое представление о таких временных категориях, как день, полдень, вечер, ночь. Наступление утра характеризовалось устойчивыми формулами: *таң кашкайып сурду эле, жерге жарык тийди эле, асмандан жылдыз бөлүнүп күн батышка төгүлүп таң кылыйып сөгүлүп* (едва заалел рассвет, едва он землю осветил, стали звезды редеть, в сторону запада скатываться, как забрезжил рассвет). Ощущение времени было субъективно, на уровне чувственного познания. Без категории времени было трудно представить зарождение, развитие, исчезновение живых существ, невозвратимость событий, того, что время течет лишь в одном направлении, не имея ни начала, ни конца. Народные представления о времени получили отражение в эпической истории.

Представления о пространстве были обусловлены необходимостью определять маршруты своих кочеваний, а также тем обстоятельством, что кыргызы до переселения в места нынешнего обитания в древности перемещались по огромной территории Центральной Азии. Ориентировались по Солнцу, Луне, отдельным звездам и созвездиям, благодаря чему охотники, скотоводы, особенно чабаны, уверенно находили дорогу в обширных долинах и горных местностях. По Солнцу определяли стороны света: восток – *күн чыгыш* (восход солнца), запад – *күн батыш* (закат солнца), север – *түндүк и жетиген жак* (северная сторона), юг – *түштүк* (Айтбаев, 1957. С. 135). Север назывался также *кут, кут тарап*, а юг – *күн жүрүш* (путь солнца). Еще в древние времена представления о сторонах света у кыргызов были абсолютно четкими. Из эпических произведений следует, что пространство отмечалось четырьмя точками – сторонами света. Как и у всех тюрков, восток у кыргызов наделен положительными качествами.

Расстояние определяли «на глазок», при этом использовали дальние ориентиры – гору, скалу, реку, большой холм или близкие ориентиры – юрту, дерево, пасущийся скот и т.п. (Айтбаев, 1957. С. 133).

Мировое пространство рисовалось в трехуровневом измерении. В понимании древних кыргызов мир состоял из трех ярусов: небо, надземный, подземный. Элементы трехъярусного мира обнаруживаются в текстах эпических произведений. Модель мира в древности имела вертикальную структуру: верх, низ, середина – в образе мирового дерева, мировой горы.

Пространственные представления связаны с понятием родной земли. Согласно древним мифологическим представлениям, все вредоносное, темное располагается на окраине либо связывается с понятием «низа».

У тюрков Южной Сибири важное значение отводилось коновязи. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» это девятигранная серебряная коновязь, столб перед юртой – место, где встречают почетного гостя. В эпической модели мира у алтайцев коновязь является связующим элементом между тремя мирами – верхним, средним, нижним. У кыргызов тоже перед входом в юрту стоит коновязь, где богатыри привязывали своих коней, и очевидно, что в древности она символизировала связь этих трех миров, однако мотив связи между тремя мирами в эпосе не сохранился.

Горы, степи, долины, пастбища, реки, озера составляют пространственный континуум, в границах которого протекает жизнь народа. Все события: охота, свадьба, поминки, многодневные и многолюдные праздники, состязания происходят на фоне определенного состояния природы: дождя, бурана, мороза или сияния весеннего солнца, что предопределяет настроение людей.

Существовали понятия о различных физических процессах и величинах, таких как скорость, высота, ширина, длина, в основе которых лежали представления о единстве всех предметов и явлений. И сам мир воспринимался как одно единое, безмерное и безграничное пространство. В «чистом» виде оно понималось как пустота, в которой отсутствовало всякое движение и которая была заполнена воздухом (*аба*). Время же представлялось как последовательная смена мгновений (*көз ирмем*). Время и пространство переплетались в сознании древних людей и воспринимались как нечто тождественное и универсальное (*Мукасов, 1999*).

Древние кыргызы выработали свою систему мер по определению расстояния между предметами, ширины, толщины, веса различных физических объектов – сыпучих, жидких и твердых тел. В «Манасе» нередко встречаются слова «путь», «расстояние», «длина», «ширина», «высота», «дальность» и другие, которые выражают пространственные свойства и отношения предметов реального мира. Мера длины возникла еще в древности и постепенно усложнялась с развитием производства. Кыргызские меры длины в основном носят названия частей тела или движений рук человека: *тырмактай* (с ноготок), *чыпалактай* (с мизинец) – служил для измерения длины, *бармактай* (с большой палец) – для измерения толщины предметов. Размер измеряли шириной двух, трех или четырех пальцев. Существовала еще мера *муштум* (кулак) и *таман* (ступня). Мерой продолжительности и длины у кыргызов могли выступать также солнечный день и продолжительность приготовления пищи. Например, говорили *шашкелик жол* (путь от восхода солнца до позднего утра), *туштук же жарым күндүк жол* (путь до полдня), *күндүк жол* (путь в один день), *бир чай кайнатымдык жол* (путь, пока вскипит чай), *бир эт бышымдык жол* (путь, пока сварится мясо) и т.д. Расстояние обозначалось также своеобразным выражением «*ат чабым*», обозначающим дистанцию на скачках (*Айтмамбетов, 1967*).

Меры высоты были малоразвиты. Это объясняется, по мнению Д. Айтмамбетова, отсутствием у кыргызов разновеликих строений. Существовало всего несколько мер, а именно: *тизе бою* (высота до колена), *киши бою* (высота в рост человека), *кереге бою* (высота деревянной решетки, образующей стены юрты), *боз үй бою* (высота с юрты), *төө бою* (высота в рост верблюда), *укурук бою* (высота в длину жерди).

Движение материи связывалось с представлением о мировом пространстве и времени. Мир, отображенный в представлениях кыргызов, был выстроен по определенной вертикально-горизонтальной модели, при этом пространство в целом понималось как вместилище, где могут быть расположены тела и явления, воспринимаемые на уровне чувств, что и предопределяет существование самих людей.

## АСТРОНОМИЯ

Еще в глубокой древности люди систематически наблюдали за движением звезд и различали их особенности и расположение на небосклоне. Предки кыргызов обозначали звезды специальными терминами, которые были известны широкому кругу населения. Так, они прекрасно знали и находили на небе звезду *Алтын казык* (букв. Золотой кол) – Полярную звезду.

называемую также *Темир казык* (Железный кол), а иногда *Кут жылдыз* – Северная звезда. В результате многолетних наблюдений люди стали считать, что эта звезда неподвижна по отношению к остальным и всегда указывает на север (*Кут тарап*; *Кут жак* – север, откуда дуют холодные ветра) (*Байбосунов*, 1990. С. 41).

В путешествиях по долинам и горным местам пастухи, табунщики, путники всегда ориентировались по этой звезде. «Держись все время на Алтын казык или езжай так, чтобы Алтын казык все время находилась у тебя на левой щеке», – так указывали дорогу.

Наблюдая за звездой Вегой (альфа, в маленьком созвездии Лиры), яркой звездой на северном полушарии ночного неба, носящей название *Ак жылдыз* (Белая звезда), *Жарык жылдыз* (Яркая звезда – по характеру ее появления под утро), определяли время сева на поля. Людям были известны едва различимые даже звездочетами с острым зрением звезды под названием *Достара Кундуз* – их появление на небе считалось плохим признаком, предвещавшим несчастье. На самом деле – эти наиболее крупные спутники Юпитера (*Эшек кырган* – Истребитель ослов, а иногда *Кара күч* – Нечистая сила) – Ганимед и Каллисто. Блеск, яркость этих естественных спутников изменяется в зависимости от их положений на орбитах. Находясь в перигелии, Ганимед может приближаться к Земле значительно ближе, чем даже планета Марс.

Большой квадрат, относящийся к двум созвездиям – Пегас и Андромеда, назывался *Керген саба* (букв. натянутый кожаный бурдюк, в котором приготавливают кумыс). По наблюдениям эти четыре звезды весной не видны, осенью видны в зените, а зимой появляются на западной стороне неба (*жазында көрүнбөйт, күзүндө чак түштө, кышында кыбыла жактан көрүнөт*).

Из всех созвездий, известных кыргызам, наиболее популярным было, пожалуй, созвездие *Үркөр* – Плеяды. По нему определяли время года, а также и месяца (*тоогоол*). Плеяды весной, в начале мая, исчезают с горизонта и снова появляются на небе примерно в конце первой трети июня. До сих пор период со времени исчезновения и до появления Плеяды считается благоприятным для употребления кумыса, поскольку, по наблюдению людей, его лечебное свойство проявляется именно тогда. С того момента, как Плеяды снова появлялись на небе, не рекомендовалось пить кумыс, особенно тем, кто имел хроническую болезнь. Этот период назывался *Үркөр чыкты – чөп үрктү* (Плеяды появились – травы шарахнулись), поскольку травы буйно поднимаются (*Байбосунов*, 1990. С. 44).

До проникновения ислама небу и светилу не придавали никакого сверхъестественного значения. Народ испокон веков называл небо *көгүттүр асман* – голубое небо. Небо олицетворяло также и верховного бога *Көк Теңир*.

После Солнца и Луны самое яркое небесное светило – это красавица Чолпон, ей кыргызы поклонялись, любили, ее воспевали в песнях. *Чолпон* видна или перед восходом Солнца (когда баранов угоняли на пастбище), или после захода (когда их пригоняли). Вероятно, поэтому ее называли также *Койчунун жылдызы* – Пастушья звезда. Время каждого кочевья на джайлоо и с джайлоо приурочивалось к восходу Чолпон. Перед сном кочевники договаривались укладываться (грузиться) с восходом Чолпон (*Чолпон көрүнөөр менен жүк артуу керек*). Таким образом, *көч* – караван успевал прибыть на новое место до того, как пригреет Солнце, по холодку. В действительности Чолпон не

звезда, а планета Венера, движущаяся, подобно Земле, вокруг Солнца и имеющая много общего с нашей Землей. Обычно ее можно видеть или вечером, или утром, незадолго до восхода Солнца. Именно поэтому Венеру часто называют утренней звездой.

Были известны и едва заметные звезды *Ражан* и *Кайыр*, на которые ориентировались народные звездочеты (*эсенчи*) при исчислении дней, месяцев. По легенде эти две звезды были дочерьми пророка Нуха. Они, обидевшись на Сулеймана, который не женился на одной из них, поднялись на небо и стали звездами (*Айтбаев*, 1959. С. 65).

Луну обожествляли. При виде новой луны делали земные поклоны (по некоторым данным – трехкратные), а летом с этого места брали траву и, придя домой, сжигали (*Айтбаев*, 1959. С. 65). В фольклоре сохранились стихи, которыми люди обращались к Луне в день ее появления на небе после новолуния. В них отражены их пожелания на благополучие скота, которое, якобы, принесет новая луна. «Увидев луну, каждый каракиргиз делает ей бату, как мужчина, так и женщина» (*Поярко*в, 1900. С. 32). Новолуние называется «*Ай жаңырд*ы» (обновлялся месяц). По цвету и по положению новой луны люди старались определить погоду на следующий месяц. Если после новолуния месяц появлялся на небе в вертикальном положении и был ярким, то считалось, что погода в предстоящем месяце будет теплая и сухая, а если он лежал на боку в горизонтальном положении и был слишком желтым, то ждали дождливую и прохладную погоду.

Млечный путь, по народной поэтической легенде, – это путь крестьянина (*саманчынын жолу*), таскающего солому и устилающего свой путь мякиной, по-другому его называли *Кербен жол* (Путь караванов) и *Сапарчынын жолу* (Путь путешественника) (*Айтбаев*, 1959. С. 65). Млечный путь проходит над Землей с юго-запада на северо-восток, разделяя небо на две половины. Уезжая из дома в далекий путь, люди часто ориентировались на Млечный путь.

Охотники объединяли группы ярких звезд в созвездия, давая им названия животных и людей. Например, в созвездии Ориона они видели сцены охоты за архарами. Находящиеся рядом три одинаковые звезды созвездия Ориона, похожие на коромысло рычажных весов, носили название *Тараза жылдыз* (звезды Весы); в народе они более известны как *Үч аркар* (Три архара), реже их называли *Чидер жылдыз* (Звезды, цепляющиеся друг за друга). Звезды, находящиеся под *Үч аркар*, именовались *Тоотайдын огу* (Пуля охотника Тоотая).

Созвездие *Жетиген* (букв. Семь рудных мест) являлось хорошим ориентиром во время путешествий и походам по незнакомым местам. Люди полагали, что созвездие Большой Медведицы – это *Жети-Каракчы*, Семь разбойников, похитивших когда-то дочку Үркөра по имени Үлпүлдөк (*Үркөрдүн кызы Үлпүлдөк сулуу*). Еле видимая звезда рядом с одной из семи звезд Большой Медведицы воспринималась как дочка Үркөр. Согласно представлениям, Плеяда до сих пор преследует разбойников всю ночь на северном склоне неба. А теперь эти Жети каракчы подкрадываются к Малой Медведице – *Кичи Жетиген*, имеющей двух хороших лошадей: *Ак сары ат*, Белого мерина (беловатого цвета) и *Көк сары ат*, Серого мерина (синеватого цвета). Эти лошади пасутся на лугу, спутанные веревкой, конец которой привязан к *Кут жылдыз* (Полярной звезде). Разбойники хотят украсть лошадей и всю ночь следят за ними, но наступает утро, и они уходят ни с чем. Так повторяется и будет повторяться

вечно. В этой легенде люди отразили свои стихийные догадки о бесконечности времени и пространства звездного неба.

Кыргызские землепашцы нарекли две звезды из звездного скопления Гидады, расположенные вплитык одна к другой, *Кошоктолуу кош өзүз* (Пара быков) или *Кошоктолуу кош торпок* (Пара бычков). По представлениям кыргызских дехкан эти звезды, находящиеся за Плеядами (*үркөрдүн соңунда жүрөт*), похожи на пару быков, впряженных в соху (плуг).

Наиболее яркую звезду Капелла из созвездия Возничего люди нарекли *Сүмбүлө* и думали, что она рождает один раз в несколько лет маленькую звездочку, меньшей яркости, поэтому благодаря *Сүмбүлө*, на небе так много звезд (*Айтбаев, 1959. С. 65; Байбосунов, 1990. С. 49*). Согласно другим древним верованиям, звезды – это горы драгоценных камней, находящиеся на столь большом расстоянии от нас, что кажутся маленькими точками (*Айтбаев, 1959. С. 64*).

В своем годичном движении по орбите Земля проходит разные положения относительно созвездий. Подобно тому, как по месту Большой Медведицы люди определяли время суток, так по положению созвездий они определяли время года. В южных районах, где земледелие было развито сильнее, чем в других местах, охлаждение воды осенью объяснялось рождением *Сүмбүлө*: *Суунун башына Сүмбүлө тууптур; Тараза чыкса таң суур, Сүмбүлө тууса суу суур* (Если восходит Тараза (Орион) – рассвет холодный; Если родится *Сүмбүлө* – вода начинает охлаждаться). С появлением над горизонтом созвездия Орион близился конец жаркого лета, по утрам становится прохладнее, а с появлением *Сүмбүлө* по ночам уже сильно охлаждается вода. Созвездие Возничего в регионе становится видно на северо-востоке во второй декаде августа. Осенью оно в зените, а до середины зимы – на западной стороне неба.

Кометы – *Куйруктуу жылдыз* (букв. хвостатая звезда) пугали многих из-за необычного вида и неожиданного появления. Различные бедствия – повальные болезни животных и людей, неурожай, голод, разорительные войны народ связывал с появлением кометы.

Планету Марс *Кызыл жылдыз* (Красная звезда) так же считали зловещей звездой (Материалы по истории. 1973. С. 171), приносящей людям несчастья.

Меркурий называли *Кичи Чолпон* (букв. малый Чолпон), *Чычкылуу жылдыз* (букв. Нетерпеливая звезда) или *Нарк жылдыз* (букв. Звезда, определяющая стоимость на базаре). Считалось, что если *Нарк жылдыз* в начале апреля, перед закатом Солнца, видна высоко над горизонтом (*жогорудан тууса*), то молочные продукты поднимутся в цене (*ак кымбат болот*), а если она находится низко над горизонтом (*тууганда төмөндөн чыкса*), то цены будут ниже (*нарк арзан болот*).

Кыргызы верили, что у каждого человека на небе имеется своя звезда, при рождении ребенка на небе восходит новая, именно его звезда. Когда человек умирает, его звезда тоже падает на Землю. Так объясняли падение метеоритов, видимое как полет звезд (*Учкан жылдыз*) (*Байбосунов, 1990. С. 51*).

В погребальном обряде сохранилось особое отношение к звездам. Например, одежду покойного, войлок, занавеску и другие вещи, употреблявшиеся перед похоронами, ночью оставляли вне дома, чтобы «видели звезды» (*жылдыздар көрсүн*) (*Абрамзон, 1990. С. 314*) – в соответствии с поверьем об очищающем свойстве небесных светил. В народных представлениях о звездах

отразились интуитивные догадки о всеобщей связи и влиянии небесных тел на земные природные процессы. Ночное небо с многочисленными светящимися телами было загадочным и таинственным, оно привлекало, тянуло к себе и вдохновляло на создание легенд, сказаний и песен.

## НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

*Из истории календаря.* У кыргызов был выработан свой оригинальный календарь. В соответствии с ним устанавливалось время начала перекочевков по четырем видам сезонных пастбищ, сроки откочевков, время проведения разных видов работ в скотоводстве, земледелии, охоте. Народный календарь был известен еще в раннем Средневековье, он соответствовал традициями летоисчисления тюрско-монгольских кочевников Центральной Азии. Возможно, от них календарь был заимствован китайцами, японцами, через которых распространился среди других народов Восточной Азии и стал известен в Европе как «восточный календарь». Первое упоминание об этом календаре относится к VII–VIII вв. и записан от енисейских кыргызов. В Кыргызском каганате годы считали с помощью двенадцати животных, о чем говорится в летописях (Кюнер, 1961. С. 58). В источнике «Тан-Шу», где содержатся сведения о быте кыргызов, говорится и об их летоисчислении. В частности, сообщается, что последние месяцы обозначаются словом *ай*, а начало первого месяца года – *айбашы*. Некоторые сведения, связанные с названиями месяцев и лет, были высечены на каменных эпитафиях, относящиеся к этому же времени «цикл 12 зверей, изобретенный древними хакасами, в настоящее время находится почти в повсеместном употреблении у восточных народов всей Азии. Образцом ему служил, бесспорно, древний десятилетний цикл китайцев; но замена ничего не означающих китайских знаков именами животных, и в особенности домашних, есть изобретение киргизов» (Риттер, 1860. С. 552). О том, что указанный цикл есть собственное изобретение кыргызов, говорил академик А. Х. Маргулан на научной сессии по этногенезу (Маргулан, 1959. С. 180–182). По мнению В. В. Цыбульского, «зарождение этого календаря связано с кочевыми народами Центральной Азии, но он сравнительно быстро получил распространение у различных народов почти всей Азии. Вполне возможно, что существовали и другие центры его появления, однако факты идентичности (за небольшими исключениями) выбора животных и их последовательности (чередование) свидетельствуют о примате региона Центральной Азии» (Цыбульский, 1988. С. 17).

*Летосчисление.* Из китайского источника «Тан-Шу» известно, что у кыргызов еще в древности существовало деление года на четыре сезона. Уже с VII в. они имели собственный календарь, основанный на 12-летнем цикле по названиям животных (Бичурин, 1998). Летосчисление велось по 12-летнему животному циклу, который широко применялся в быту. Такой метод подсчета и определения возраста человека, даты исторического события на основе народного календаря получил название *жыл сүрүштүрүү*. Каждый 12-летний цикл назывался *мүчөл* (Радлов, 1963. С. 7, 8). Первый *мүчөл* отмечали, когда ребенку исполнилось 13 лет. Следующим циклам добавлялись по 12 лет, что соответствовало 25, 37, 49, 61, 73, 85 годам жизни человека.



С годом *мучол* связаны различные поверья и приметы. Существовали характеристики каждому из возрастных циклов человека. Например, в 37 лет человек находится в расцвете сил и ума *акылга, кучкө толгон кез* (Токтакунова, 2006. С. 160).

Согласно народным представлениям, из 12 животных шестеро относились к чистым *адал* (*уй* бык, *коен* заяц, *жылкы* лошадь, *кой* овца, *тоок* курица). Шестым, возможно, был *улуу* дракон, иногда представлявшийся как рыба. Группа из других шести животных считалась нечистой *арам* (*барс* барс, *жылан* змея, *мечин* обезьяна, *ит* собака, *доңуз* свинья, *чычкан* мышь). Мясо, молоко и другие пищевые продукты, полученные от нечистых животных, не употреблялись в пищу. У предков имелись свои объяснения о включении мыши в календарь. Согласно легенде, когда различные животные ждали с нетерпением появления нового года, хитрая мышь незаметно добралась до горба верблюда и оттуда увидела приближение года раньше, чем самонадеянный верблюд (*Байбосунов*, 1990. С. 33, 34).

Годы змеи, дракона и свиньи считались «несчастливыми», в эти годы ожидали какие-либо происшествия или стихийные бедствия, джут, эпизоотии, засуху, наводнение, война и тому подобное. При определении суровости предстоящей зимы народные звездочеты также использовали животный цикл. По их представлениям, годы змеи, дракона и дикой свиньи приносили суровую зиму, бескормицу и другие неприятности.

По данным исследователя народного быта Талып Молдо, не так-то просто было установить точную дату какого-либо важного события и понять, сколько лет с тех пор прошло (*Талып Байболот уулу*, 1993. С. 534). Аналогичную трудность представляло определение возраста человека. При отсутствии практики документальной письменной фиксации даты рождения огромное значение имело ее запоминание близкими людьми. Однако со временем, по мере взросления она могла стираться из памяти, что приводило к путанице. Нередко устанавливались приблизительные даты рождения, что нельзя сказать о месте, которое запоминалось каждым родителем на всю жизнь (*Жанаров*, 2005. С. 128). В общинах имелись люди, хорошо знавшие народный календарь, последовательность названий 12-летнего цикла и способные определить возраст человека: сначала на глаз определяли, сколько циклов он прожил, затем на основе названия года его рождения, высчитывали.

Необычные явления, происходящие в природе, связанные, например, с падежом скота, сильными трескучими морозами, засухой, голодом в памяти людей оставались запечатленными по годам 12-летнего цикла. Таким образом им удавалось более или менее точно определить время, когда произошли важные исторические события: междоусобные войны, нападение внешнего врага, миграции. По этому циклу скотоводы, земледельцы и охотники сравнивали климатические и погодные условия разных лет. Однако высчитать года могли лишь немногие, основная масса все-таки затруднялась при летосчислении.

*Месяцы.* Календарный год состоял из 12 месяцев, его деление основывалось на характере сезонных работ (*Мукасов*, 1999. С. 80), организации производственной деятельности в зависимости от ритмов природы и сезонов. Анализ народного календаря показывает его связь с одним из древних видов занятий – охотой, ведь названия нескольких месяцев имеют отношение

к промысловым животным (*Жапаров, Токтакунова, 2006. С. 43–51*). В календаре отразились также особенности круглогодичного хозяйственного цикла скотоводов и сезонные земледельческие работы.

Календарный год делился на: *бирдин айы* (январь), *жалган куран* (февраль), *чын куран* (март), *бугу* (апрель), *кулжа* (май), *теке* (июнь), *баш оона* (июль), *аяк оона* (август), *тогуздун айы* (сентябрь), *жетинин айы* (октябрь), *бештин айы* (ноябрь), *үчтүн айы* (декабрь). Последние два месяца относились к поздней осени, их характеризовали следующим образом: *Бештин айы безилдеген суук* (в ноябре стоит лютый мороз); *Үчтүн айында үркөр төбөдөн көрүнөт. Чилде айы* (Плеяды находятся напротив самой макушки. Месяц самых холодных дней). Месяцы *баш оона* и *аяк оона*, согласно данным охотоведов, С. М. Абрамзон толковал как месяцы начала и окончания гона парнокопытных диких животных (*Абрамзон, 1971. С. 101*).

Январь *бирдин айы* относился к периоду холодных дней с трескучими морозами. Из-за того, что в этот месяц длинная ночь, в употребление вошла фраза «*бирдин айындай чоюлуп*» (растянуться как месяц январь). Иногда это выражение использовали по отношению к чересчур медлительным, нерасторопным действиям человека либо к тому, кто важничает и тянет время. В месяц *чын куран* можно было это видеть отчетливо. Бытовало выражение *жалган куранда жалама айран ичет* – это время, когда люди начали употреблять продукты из молока маток, отелившихся зимой. В месяц *бугу*, согласно индоевропейским выражениям, «олень полоскал рот», когда выпадал последний за сезон мокрый снег *сары кар*. Так же говорили и о первом снеге поздней осенью – *бугунун ооз чайкоосу*.

Немало людей считает, что наступление Нового года соответствует «Ноорузу», имеющему иранские корни и ставшему народным праздником кыргызов. На самом же деле традиционное летоисчисление не было связано с ним. Начало года приходилось на наступление *жалган куран*, который соответствует месяцу февраль. Ныне Новый год повсеместно отмечается в ночь на 1 января, многие считают началом года также «Нооруз», день весеннего равноденствия, а небольшая часть верующих мусульман в последнее время перестали придавать особое значение наступлению нового года.

Астрономические знания служили неотъемлемым компонентом календаря. Люди знали, в какое время появляются отдельные звезды и находили их легко. Исключительное значение в определении месяцев принадлежало созвездию Плеяды – *Үркөр*. (*Жумаев, 2004. № 1. 6 янв.*). Следя за положением Плеяды относительно Луны, вели календарный счет. Подобный способ летоисчисления назывался *тогоол* – время, когда Луна и Плеяды стоят в отдалении друг от друга и друг против друга (КРС. 1985. С. 241). Их встречу в каждом лунном месяце, после которого они располагались по соседству и постепенно удалялись друг от друга, называли *тогошуу*. Промежуток времени между двумя последовательными соединениями Луны и Плеяд составляет сидерический (звездный) месяц (27,32 суток). Время от одного новолуния до другого равно 29,53 суток и называется синодическим месяцем. По этой причине встреча Луны с Плеядами приходится в каждом месяце на разные числа лунного месяца, т.е. происходит каждый раз на 2,21 суток раньше предыдущей встречи. Если в каком-то лунном месяце встреча произошла 9-го числа, то в следующем придется на 7-е и т.д. На основе этого явления

лунные месяцы назывались так: *тогуз тогоол* – девятая встреча, *жети тогоол* – седьмая встреча, *беш тогоол* – пятая встреча и т.д. (Байбосунов, 1990. С. 44, 45).

Основная часть населения измеряла время, наблюдая за Луной. Месяц – время между двумя новолуниями – состоял из 29–30 дней. Обычно люди поклонялись новолунию, произнося «*ай көрдүм, аман көрдүм, элге журтка тынч ай бол*». Значение имели фазы Луны. Новая луна называлась *жаңы ай*, а старая – *эски ай*. В середине месяца наблюдалось полнолуние – *ай толду*. Канун рождения нового месяца получил название *ай арасы*. У хакасов его называли «*ай аразы*», т.е. междулуние, до сих пор момент зачатия они иносказательно называют «*ай аразы*» (Бутанаев, 1985. С. 322).

*Сезоны года.* На основе полученных в течение длительного периода эмпирических знаний в области астрономии, люди определяли также время наступления и завершения четырех сезонов года. Это было важно для успешного проведения сезонных работ скотоводов, земледельцев и охотников, к числу которых относились, например, перегон скота на летние пастбища и обратно, посев и уборка урожая, хождение на охоту. Четыре сезона годичного цикла получили следующие названия: *жаз* весна, *жай* лето, *куз* осень, *кыш* зима. Жители южного региона, которые имели тесные этнокультурные контакты с узбекским, таджикским населением, использовали также и другие термины: *амал* весна, *саратан* лето, *мийзам* осень, *жат* зима.

В марте происходит первое весеннее противостояние Луны с группой звезд Плеяды, называемое *беш тогоол* (История Киргизии. 1963. С. 322). С этого времени весна уже полностью вступает в свои права, наступает тепло, в горах начинает таять снег, на пастбищах появляется свежая трава. Об этом периоде говорили «*беш тогоол келбей бел чечпейт*» (пока не придет беш тогоол – не снимают зимнюю одежду). Оттаивает промерзшая почва, мезлота обычно держится на протяжении трех зимних месяцев – *токсон* или *чын токсон*, что обозначало 90–100-дневную мерзлоту. В связи с наступлением весны люди говорили «*токсон кетти, тоң эриди, жер жарылып көк чыкты*» (ушла 90–100-дневная мерзлота в почву, и на выпасах выросла зеленая трава). По народному календарю ряда народов и по мусульманскому солнечному календарю, это время считалось началом нового года и весны. По наблюдениям народных знатоков календаря, с месяцем *кулжа* происходит закат *уркөра*. Это явление, связанное с временным исчезновением Плеяды, кыргызы объясняли его падением на землю («*уркөр жерге түштү*»). После этого земля нагреется и появляются свежие травы, скот начинает восстанавливать ослабленную за зиму энергию. Затем начинается и лактационный период, позволяющий людям насытиться молочными продуктами (Жумаев, 2004. № 1. 6 янв.).

Кыргызы наблюдали, как в мае из-за горизонта появляется созвездие *Үч Аркар* (Весы), а в июле оно поднимается довольно высоко к зениту. В это время в долинах и предгорьях устанавливается зной *саратан*, поэтому скот перегоняли на отдаленные высокогорные пастбища, расположенные на альпийских поясах. Самый жаркий период летнего времени *жай чилде* продолжался 40 дней и наступал 22 июня. К концу лета над горизонтом появляется небесное светило *Сүмбүлө* (Орион).

Постепенно летняя жара и зной проходят в низовья, а на высокогорных альпийских и субальпийских лугах наступают прохладные дни. Через месяц Сүмбүлө снова скрывается за горизонт, после чего происходит первое осеннее противостояние группы звезд Плеяды с Луной, что соответствовало месяцу *жетти тогоол* – началу осеннего сезона. Люди перекочевывали на осенние пастбища, проводили осенние полевые работы, связанные со сбором и хранением урожая. А с первого зимнего противостояния Плеяд с Луной «он бир тогоол» начиналась зима. Кочевники занимали зимние стойбища *кыштоо* и содержали скот с учетом особенностей этого сезона. Очень холодные дни «чилде» с трескучими морозами наступали 24 декабря и продолжались в течение 40 дней. Это самое тяжелое для скота время начиналось со второй половины декабря и продолжалось до начала февраля (Айтбаев, 1957. С. 132, 133).

Обозначение годового цикла скотоводами дополняет народный календарь, которым они пользовались. Весенний период разбивался на четыре части: 1) *эрте жаз*; 2) *көк чымыраган учур*; 3) *көктөм*; 4) *кызыл түлөө болгон убак*. Лето включало следующие части: 1) *эл жайлоого көчөөр мезгил*; 2) *эл жайлоого тегиз конгон убак*; 3) *саратан жай*. Наступление холодного периода подразделялось на: 1) *коңур күз*; 2) *толук күз*; 3) *кыш алды*. По силе холодов зиму делили на несколько периодов: *темир аяз* – железный мороз, т.е. самый жестокий и крепкий (приходился на январь), *мүйүз аяз* – мороз рога, немного слабее, чем железный, наступал в феврале. В конце февраля и начале марта его сменял *кийиз аяз* – мороз войлока, т.е. слабый, мягкий, с оттепелями, но внезапно на несколько дней устанавливался *кемтир аяз* – мороз старухи.

Обитая в условиях горно-пересеченного рельефа, кыргызы способны были более или менее точно определять время года по движению солнца и тени в высоких горах и долинах. Для определения календарного периода они наблюдали за восходом и заходом солнца, обращая внимание, на какие пространства отражаются его лучи и каких вершин оно касается. В качестве знатоков народного календаря выступали в прошлом народные метеорологи и звездочеты *эсепчи*.

Согласно народному календарю, год состоял из 365 календарных дней, на каждый сезон года приходился 91 день, а один лишний день (*жылдын ажыралышы*) оставался на конец старого и начало нового года, его в расчет не принимали. Лунный календарь был на 11 дней меньше обычного солнечного, что перестало удовлетворять многие народы, которые перешли на солнечный календарь (Сейдакматов, 1987). Однако кыргызы продолжали широко применять лунный. Он точнее соответствовал временам года, подходящим к их местности. По нему ориентировались при ведении хозяйства, отмечали также многие календарные праздники.

*Недели*. Названия семи дней недели заимствованы от иранцев – *дүйшөмбү* (понедельник) и далее: *шейшемби*, *шаршемби*, *бейшемби*, *жума*, *ишемби*, *жекшемби* (Солтоноев, 2003. С. 255). Каждый день недели имел у народа свое значение: суббота *ишемби* – начало всяческих работ *иштин башы ишемби*; воскресенье – кто вышел в путь должны дойти, доехать *жетчү күн*; понедельник *дүйшөмбү* – начало сотворения мира *дүйнө бүткөн кез*; вторник *шейшемби* – день одиночества *жалгыздыктын күнү*; среда *шаршемби* – легкий день *жеңил күн*; четверг *бейшемби* – день достатка *берекенин күнү*; пятница *жума* – тяжелый день *оор күн*.

После присоединения края к России от славянского населения были заимствованы названия дней недели, которые калькировались на кыргызский язык. Они имели смысл порядковых числительных – понедельник *биринчи күн*, вторник *экинчи күн*, среда *үчүнчү күн*, четверг *төртүнчү күн*, пятница *бешинчи күн*, суббота *алтынчы күн*. Воскресенье же называли в некоторых районах севера *ден оттук*, вероятно, заимствованное от термина день отдыха.

*Время суток.* Сутки обозначались термином *күн-түн*, что подразумевает день и ночь. Суточное время от восхода до следующего восхода солнца делилось на составные части. В зависимости от положения Солнца над горизонтом, специальными терминами определялось светлое время суток. За исключением небольших локальных различий в названиях, они были характерны для всего народа. Обозначенные отрезки суток менялись в соответствии с продолжительностью светового дня в зависимости от времени года, как и у бурят (Буряты. 2004). Б. Солтоноев описывает деление суток на 33 части (Солтоноев, 2003. С. 255). На основании современных полевых материалов ниже приводятся названия различного времени суток:

1. *Таң куланөөк* – время, которое ассоциировали с цветом брюшной части дикого жвачного животного;
2. *Таң шоокуму* – перед наступлением утренней зари;
3. *Суна садык* или *таң супасы* – время, когда забрезжил рассвет. Предки в это время пускали коней на корм после ночной выстойки. Верующие мусульмане принимали пищу в месяц поста;
4. *Күн тоо-тоого тийген кез* – время, когда лучи солнца видны на вершинах гор;
5. *Күн чыгар алды* – перед рассветом;
6. *Күн жерге тегиз тийген кез* – время, когда лучи солнца покрывают весь горизонт. Его называли также *кичи шашке*;
7. *Көлөкө түшпөй калган кез* – время за час-два перед полуднем. Его называли также *чоң шашке*, 9–10 часов дня;
8. *Жалган түш* – время, предшествующее полудню. Около 11 часов дня;
9. *Чак түш* – ровно полдень. Время, когда собственную тень нельзя увидеть. 12–13 часов дня;
10. *Түш кыңкайды* – время, когда солнце начало склоняться;
11. *Эрте бешим* – время после полудня. 14–15 часов дня;
12. *Бешим* – 16–17 часов дня;
13. *Кеч бешим* – время к вечеру;
14. *Дигер, кызыл күүгүм* – время перед заходом солнца;
15. *Шам* – время после заката солнца;
16. *Куптан* – время, когда звезды заполнили небо (21–22 часа вечера);
17. *Кеч жатар* – время, когда ложились спать (23–24 часа ночи);
18. *Түн бир уктап ойгонгондо* – перед полночью;
19. *Түн ортосу* – полночь;
20. *Түн ортосу оогондо* – время после полуночи;
21. *Таңга маал же зоор* – время рассвета;
22. *Ак шоокум* – утренняя заря.

Исламская религия также оказала влияние на народный календарь. То, что начальная дата эры приходится на 622 год, так называемый год Хиджры, было известно весьма узкому кругу. Некоторые названия сезонов года, месяцев

и времени суток, используемые в исламе, вошли в практику народного календаря, придав ему синкретический характер, хотя и в небольшой степени. Отдельные отрезки суток обозначались терминами, связанными с очередной молитвой, соблюдением поста в месяце рамазан (*дигер, куптан, зоор*) и т.д.

С установления советской власти население стало пользоваться григорианским календарем, который является официальным и в настоящее время. Народным календарем продолжают пользоваться лишь некоторые – в основном сельские жители, для которых он имеет практическое значение. Они передают традиции счета времени, летоисчисления молодому поколению. Их опыт и знания были востребованы при уточнении названий и соответствия тому или иному месяцу года для подготовки календарей.

В условиях роста национального самосознания в настоящее время расширяется интерес к традициям, в частности – к народному календарю. По этой теме защищена кандидатская диссертация (*Токтакунова, 2008*), проводились теле- и радиопередачи с участием знатоков народного календаря, устраивались круглые столы, большим спросом пользуются специальные календари.

Таким образом, народный календарь играл большую практическую роль в жизни народа. Хорошее знание 12-летнего цикла, ритмов природы в течение круглого года, учет факторов, влияющих на колебания климата, позволяли прогнозировать погоду на предстоящий сезон, год и соответственно планировать долгосрочную стратегию ведения хозяйства.

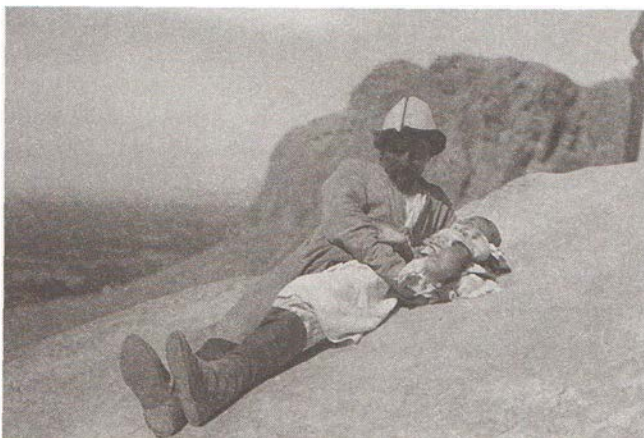
## НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

Народное медицинское знание развивалось с глубокой древности на основе эмпирических наблюдений и рационального опыта, а также веры в целебную силу действий религиозно-магического характера, при этом важную роль играло психологическое воздействие, внушение.

*Народные лекари и осмотр больных.* Характер различных недугов и степень тяжести болезней обычно определяли сведущие, практикующие лекари *табыны, тамырчы, эмчи, дарыгеры*. Имена опытных целителей распространялись на довольно широкую территорию, жители которой обращались к ним в случае необходимости.

При первом осмотре обычно сначала проверяли пульс больного. Сильное и частое биение рассматривалась как признак горячей болезни, а слабое и редкое биение – признаком холодной болезни. Считалось, что симптомы горячих болезней в некоторых случаях могут частично или полностью отсутствовать при холодной болезни. Важной задачей лечения признавалось восстановление нарушенной пропорции между холодным и теплым началами в организме больного. Полагали, что человеческий организм состоит из оптимального сочетания определенного количества тепла и холода, а всякое нарушение этой пропорции вызывает болезни. Нарушение соотношения может быть вызвано, по народным представлениям, разнообразными причинами, связанными как с физическим, так и психическим состоянием человека (Нуров Г. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1638).

Данные пульса больного давали возможность устанавливать диагноз и предписать рекомендации, назначения. Важным компонентом всегда



На Сулеймановой горе: «поясничный камень» – избавление от боли в пояснице. Первая четверть XX в. Киргизстан, Ошская обл., г. Ош.

Собиратель: Юдахин К.К. Из коллекции МАЭ, № 3647–15 ID

являлась определенная диета, от соблюдения которой зависело, по мнению лекарей, выздоровление. Состояние организма в момент проверки целители разделяли на холодный *суук* и теплый *ысык*, а также на сухой *куркак* и влажный *ным*.

Покровителем врачебного дела считался *Улукман-Ата*. Свои лечебные церемонии знахари обычно сопровождали словами «не моя рука, рука отца Улукман» (*менин колум эмес, Улукман-Атанын колу*). Об этом знаменитом лекаре, который жил, согласно верованиям, в древние времена, сохранилась легенда, повествующая, что он мог вылечить больных от всех болезней и всю жизнь работал над тем, чтобы самому стать бессмертным... Он прожил 1000 лет.

*Магические способы лечения и посещения святых мест.* Знахари часто использовали во время лечения заклинания, заговоры и различного рода магические действия. Так, для излечения желтухи считали эффективным средством медный таз, на который заставляли смотреть больного в течение целого дня (*Абрамзон, 1946. С. 41, 42; Народы Средней Азии и Казахстана. 1963. С. 279, 280*).

К магическим действиям прибегали в особенности *бакшы*, *бүбү*, обладавшие способностями своеобразных психотерапевтов. Камлание известных шаманов вылечивало душевнобольных людей. Генезис такой практики уходит в раннее Средневековье и имеет тесную связь с культурой народов Южной Сибири. Полевые материалы свидетельствуют о наличии черных и белых бакшы даже в эпоху Советского Союза. И. Б. Молдобаевым опубликована запись о кыргызских бакшы, автором которой был Тоголок Молдо – один из известных революционных акынов-писменников. Он присутствовал на сеансе камлания Шатан бакшы с психически больным человеком по имени Желден в июне 1929 г. и записал весь процесс, причем бакшы не разрешил наблюдать за ним многим людям, опасаясь, что духи *периште* убегут от него. Процесс камлания бакшы начал при двух зажженных свечах, играя на струнном инструменте *комуз*. Он звал на помощь своих духов *чымын*, взял из огня раскаленный нож *кыңырак*, лизнул



Паломники у мазара Арслана. Киргизская АО. 1925 г.  
Собиратель П. С. Массажетов. Из коллекции МАЭ. № 4382–22

3 раза с одной стороны и снова бросил в огонь, потянул руки больного и промассажировал все пальцы, совершал и другие действия. На следующий день после сеанса, по сообщению автора записи, больной был совершенно здоров (*Молдобаев*, 2001. С. 234–237). Аналогичные способы лечения бакшы были записаны А. З. Жапаровым осенью 1988 г. в ходе совместной экспедиции с В. Н. Басиловым и И. Б. Молдобаевым в Жумгалском районе Нарынской области и Тонском районе Иссык-Кульской области.

Широко применяли бакшы лечение сумасшествия (*жин оору*), избивая больного теплыми легкими и сердцем только что зарезанного черного козленка. Эти действия совершали также в процессе или в конце лечебного сеанса. О таком способе лечения сумасшествия упоминает и Ф. Поярков (1899).

При лечении использовались обращенные к болезни заговоры с требованием ее удаления из этих мест, переселения в животных и другие предметы. Так, в частности, заговаривая опухание головы *бадик*, обращались к этой болезни, предлагая ей перейти к находившемуся на острове маралу *маралга көч*, на горах – диким животным *кийикке көч*, на болотах – гусям *каздарга көч*, на поле – корове *уйга көч* и т.д. В конце заговора грозили болезни, что уничтожат даже ее имя *бадик атыңды өчүрөйүн*. (Нуров. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1638).

Важное место в народной медицине занимала борьба против вредоносной магии. Обычно этим занимались женщины, обладавшие способностью лечить человека от сглаза, порчи. Широко применялись при лечении болезней также и умиловительные жертвы, которые имели различные формы. Чаще всего в жертву приносились животные. Мясом жертвенного животного при этом угощали бедных, стариков, детей и др.

Согласно существовавшим представлениям, посещение святых мест *мазар* оказывало благотворное воздействие в исцелении от некоторых болезней. Такими местами часто были отличавшиеся от других и почитаемые деревья, горы, камни, водопады, родники. Особой популярностью мазары пользовались у женщин, страдавших от бесплодия.



*Пользование минеральными источниками.* Кыргызы с глубины веков имели представление о положительном воздействии на здоровье минеральных вод. О некоторых таких источниках существовали легенды, широко распространенные среди народа, к их числу относятся Хазрет-Аюбские ключи. Вера в их целебное свойство была известна с незапамятных времен жителям не только Ферганы, но и более далеких соседних стран (*Кушелевский*, 1890. С. 110). Эти и другие источники издавна служили местами паломничества больных, «страдающих ревматизмом, сифилисом, нервными заболеваниями, и многие из них получали облегчение от горячих ванн» (*Пален*, 1910. С. 423).

Местные жители сообщали о положительном воздействии минеральных вод в лечении от ревматизма *кызыл жүгүрүк*, спазмов, кожных заболеваний, переломов. Горячие источники использовались также от болезни суставов *муун оорусу*, туберкулеза, воспаления легких, бесплодия *туубастык*, сифилиса *котон жара* и др. Так, по сообщению газеты Эркин-Тоо от 16.08.1927 г., в Тонском районе Иссык-Кульской области население с незапамятных времен широко использовало горячий источник для лечения указанных болезней.

Обладающие сверхъестественными, по мнению людей, свойствами, горячие источники часто признавались «священными местами» *мазар жер*. Лечившиеся здесь должны были строго соблюдать ряд религиозно-магических предписаний. Значительная часть больных, оставаясь на местах целебных вод иногда до 2–3 недель, систематически купалась в теплой воде родника.

Жители восточной части Иссык-Кульской котловины пользовались источниками у рек Большая и Малая Ак-Суу. «Первым из них (Алтын-Арашан. – А.Ж.) в 15–20 верстах от села Теплоключенского, на реке большой Ак-Суу пользуются только киргизы и разработана ими самыми примитивными способами; он состоит собственно из двух источников: один большой, для ванны, другой малый, по-видимому, железный, из которого пьют воду. Источник для купанья представляет собой простую яму, в диаметре около 2 сажен, и так как вода в нем слишком горяча (43,08 °С), то она отведена киргизами в другую меньшую также круглую яму» (*Шрейдер*, 1893. С. 178).

*Лекарственные травы.* Наряду с другими способами профилактики и лечения болезней использовались дикорастущие травы и кустарники. Лекари часто предписывали пациентам стебли, листья и корни растений. К наиболее распространенным лекарственным растениям относились, к примеру, корни аконита круглолистного *уу коргошун*. Его применяли против болезней суставов, рахита и других недугов. По мнению народных знатоков, его надо употреблять правильно, очень осторожно, маленькими дозами, после приема этого лекарства нельзя выходить на холод. Листья и корни аконита белого *ак кодол* всегда считались эффективными средствами против простуды, кашля, нервных заболеваний, при болезнях суставов. В лечении указанных заболеваний повсеместно использовали также эфедру *чекенде*. Архар *аркар оту* – редкое растение, его корни предки применяли при малокровии, высоком кровяном давлении, при переломах костей.

Отвары таких растений, как чабрец *көкөмерен*, эдельвейс *мамыры*, горечавка туркестанская *эр баазын*, листья березы *кайыңдын жалбырагы*, ромашку, подорожник *бака жалбырак* использовали при болях в животе и расстройствах пищеварения. Предки кыргызов имели свои рецепты по применению полыни *эрмен* – в стихотворной форме. Отвар этой травы помогал людям при

экземах, псориазе, различных других кожных заболеваниях. Листья свежей травы подорожника *бака жалбырак*, размельченные побеги «горного лука» *көбүргөн*, дикого чеснока прикладывали на воспаленные участки в виде компресса. В качестве отхаркивающего средства широко употребляли высушенные травы мяты *жалбыз*, душицы *көк чай чөп*. Люди хорошо знали, что рябина кислая *ышкын* является превосходным средством для лечения почек, мочеполовых каналов. Листья лопуха большого *төө уйгак* знали как эффективное средство при лечении желудочно-кишечных заболеваний, ран, сильного коклюша *көк жөтөл*.

*Адырашман* дикая рута, гармала стабилизировала нормальное давление, применялась при болезни толстой кишки, горла, а также для окуривания. Эта трава считается хорошим противогриппозным средством. По рекомендации лекарей, в течение 10 мин. вдыхали дымящуюся гармалу, что положительно сказывалось на состоянии больного. Получило широкое распространение использование веток арчи с очистительной целью. Окуривание арчей – *аластоо* отдельные семьи периодически проводили в своих жилищах и загонах, чтобы уничтожить вирусы, изгнать злых духов, это было важно для сохранения их здоровья, целостности их стад. Указанные растения для окуривания использовались и при проведении различных праздников и ритуалов, выполняя свою роль в качестве эффективных психотерапевтических средств.

В результате многовековых эмпирических наблюдений и ботанических познаний люди хорошо освоили особенность вегетирования разных видов растительности. Народные лекари уделяли серьезное внимание своевременному сбору плодов, листьев, корней дикорастущих трав и кустарников. Так, некоторые травы собирали только тогда, когда они полностью созревали. Корни лечебных растений часто выкапывали в осеннее время. Кроме того, нужно было знать сроки положительных действий собранных, измельченных и подсушенных трав. Просроченные стремились не использовать. Имело значение и то, что народные лекари собирали травы с чистыми помыслами и добрыми пожеланиями выздоровления людям, что служило залогом успешного применения растений в процессе лечения.

*Лекарства животного происхождения и минералы.* Высоко ценились целебные свойства мяса и жира медведя *аюунун эти, майы*. Рекомендовали их от всех холодных болезней и всем выздоравливающим от тяжелых горячих болезней, особенно – от легочных недугов. Желчь *өт* сурка, барсука, горного козла, медведя, лисы, горной индейки (*улара*) и некоторых других животных и птиц широко применяли при лечении кожных, венерических, детских и некоторых других заболеваний. Обычно курс лечения желчью как при внутреннем, так и наружном употреблении составлял три дня. При внутреннем употреблении определенную его дозу давали больному вместе с пищей, водой и обычно в 2–3 приема.

Все ядовитые и опасные в больших дозах лекарства считались горячими: ртуть *сыман*, медный купорос *көкташ*, сулема *кеперес*, ляпис *албарс*, мышьяк *кучала* и др. Б. Солтоноев пишет, что для лечения некоторых болезней назначали сулему и воду. В случае, если болезнь принимала тяжелую форму, давали варенное мясо змеи и его бульон (*Солтоноев, 2003. С. 11*).

В качестве слабительного употреблялось топленое масло *сары май*, которое больному давали в большом количестве. Его же пили и при болезни груди.

Чахотку лечили составом, в который входили сахар, верблюжье молоко, соль, коровье масло, лук и гвоздика или корица, перец, смешанные с медом. Кожные болезни лечились мазями из ртути и сулемы. (Айтбаев, 1957. С. 136, 137).

*Лечебные процедуры.* Народные лекари были хорошо осведомлены о полезном действии горячего пара. Лечение этим средством называли *бууга алуу*, делали ванны *буулоо* и своеобразные компрессы при строгом соблюдении постельного режима. К горячим средствам относилось также разогревание тела больного различного рода теплыми ваннами *буулоо*, компрессами *арна басуу*, *күл басуу*. При этом способе лечения больной ложился на мешок, наполненный жареным горячим ячменем или горячей золой. По мере остывания зола или ячмень частично заменялись горячими. Распространение получило также завертывание больного в теплую снятую свежую шкуру животного *тери-ге алуу* и другие способы.

Горячая ванна была одним из важных средств в народной медицине. Для этого обычно выкапывалась специальная яма в рост человека, она предварительно несколько раз наполнялась холодной водой для того, чтобы земляные стенки перестали впитывать воду. Затем она наполнялась горячей водой или отваром шиповника и овечьего помета. Больной по шею опускался в воду и оставался в ней до 1,5 час. Яма вместе с больным сверху наглухо закрывалась одеялами. По окончании процедуры больного укладывали на постель и накрывали теплым одеялом. Такую процедуру рекомендовалось проводить с обязательным перерывом в 5 дней (Нуров. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1638).

Гонорею *алдынан сезгенүү* лечили горячим паром *ысык буу*. Рыли яму диаметром около 20 см, глубиной 30 см, помещали в костер несколько обыкновенных камней или железных предметов. Раскаленные камни переносили в эту яму, обливали их холодной водой и сажали над ней больного, предварительно раздев, укрывали и саму яму, и больного до шеи шубой или одеялом. Этот способ лечения сопровождался серией условностей религиозно-магического характера. Камней, над парами которых сидел больной, должно быть семь, одного размера, круглых, черного цвета и они должны быть собраны человеком, пользующимся всеобщим уважением. Больной сидел, обратившись лицом к Мекке (*Кыбыла*).

Различные воспаления лечили горячим паром, выдувая брызги набранной в рот воды на щипцы или другой раскаленный на огне металлический предмет, этот способ назывался *учуктоо*.

*Диета и характер лекарств.* Соблюдению диеты отводилось важное место в народной медицине. Знахари по пульсу определяли, в каком внутреннем органе «сидит» болезнь, а затем назначали соответствующую диету. Всю пищу они делили на «горячительную» – *ысылык*, «прохладительную» – *сууктук* и «нейтральную» – *мунөз тамак* (Кочкунов, 2003).

Нередко больные были вынуждены голодать для излечения. Употребление только кипяченой воды являлось самым распространенным средством лечения, продолжительность которого зависела от степени тяжести и характера недуга. В источниках встречаются сообщения, что человек сидел на воде, к которой иногда добавляли небольшое количество молока, до 60 дней (Зеланд, 1885. С. 63). Характерная диета приведена у Северцова. «Он (Уметаалы. – А.Ж.) был болен, не помню уже чем, и лечился строгой диетой – вся его пища состояла из пшенной кашицы, вареной на айране; этим он готовился

к систематическому лечению настоем дорогой травы (*ephedra* sp.), и уже готовясь к этому лечению воздерживался от мяса и водки, до которой прежде, подобно большинству кара-киргизов, был великий охотник; не пил и кумыса, а только айран» (*Северцов*, 1873. С. 355, 356).

Для очищения организма в теплое время года могли ограничиться только молочными продуктами, такими как *айран*, *кымыз*. Считалось, что они положительно влияют на функции желудочно-кишечного тракта, печени и других органов. Еще не перебродивший кумыс *саамал*, по мнению знающих людей, являлся самым эффективным средством для печени, желудочно-кишечного тракта. При этом употреблять кумыс в качестве лечебного напитка лучше до появления Плеяд, т.е. в пору, когда травы на пастбищах еще свежие.

В комплексе с различными лекарственными средствами использовали соответствующую характеру болезни горячую или холодную пищу. Лекарства также делились на горячие и холодные. Горячими лечили холодные болезни, а холодными – горячие. К холодным лекарствам относились различного рода жаропонижающие средства, рассчитанные на охлаждение тела больного.

*Лечение переломов, вывихов.* Народные костоправы искусно владели способами перевязки и лечения открытых и закрытых переломов, вывихов. При вывихах стопы ее вставляли в деревянную рамку в виде стремени, но сверху открытую, забинтовывая ее. На переломы накладывали дощечки или круговую шину, сделанную из тонких камышинок, связанных между собой (*Айтмамбетов*, 1967. С. 213). Отличие перевязки на открытых переломах заключалось в том, что на рану прикладывалась плотная бумага, смазанная белком куриного яйца либо другой птицы. Этим предотвращали прилипание к ране, накладываемой на перелом верблюжей шерсти. Верблюжья шерсть сначала кипятилась в соленой воде, затем, еще теплая, накладывалась на перелом. Она закрывалась и тонкой кошмой. На кошму накладывали слой циновки из стеблей чия. Поверх всего этого накладывались от 2 до 4 штук лубков (*шакшак*) – дощечек с выемом. Лубок накладывали на всю длину руки или ноги (*Нуров*. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1638).

Такие лекари-костоправы, занимавшиеся лечением вывихов, переломов и других травматических повреждений, пользовались особым уважением в обществе. К наиболее опытным из них обращались за помощью люди, приехавшие из других регионов. В условиях, когда профессиональная медицина еще не успела сформироваться, они достаточно хорошо справлялись с функциями травматологов. Не случайно В. Н. Кушелевский отмечал, что киргизские и узбекские костоправы иногда не без успеха конкурировали при лечении травм с русскими врачами (*Кушелевский*, 1890. С. 162). К практикующим костоправам на основе народного медицинского знания люди ходили лечиться и в советскую эпоху. Такие опытные люди востребованы и в наши дни, несмотря на все достижения профессионального медицинского обслуживания.

*Хирургические вмешательства и медицинские инструменты.* Среди народных лекарей выделялись особо одаренные люди, умеющие делать хирургические операции. Когда причиной болезни считали испорченную кровь *бузук кан*, опытные лекари производили кровопускание при помощи *картыка*, представлявшего собой небольшой пустотелый рог коровы со сквозным отверстием. Этот инструмент ныне можно увидеть не только в музеях, но и в некоторых домах, где он сохраняется в качестве реликвии. Первым делом вскрывали

венозный сосуд при помощи специального ланцета *аштар*. Затем толстый конец картыка плотно прижимали к ранке, а из тонкого конца рога ртом высасывали воздух, после которого затыкали дыру, кровь скапливалась в картеке. Иногда для кровопускания использовали пиявок *сүлүк*. Вероятно, к такой радикальной операции обращались при головных болях, а также при сердечно-сосудистых проблемах.

Еще один хирургический инструмент – *тинтуур* «предназначался для отыскивания и измерения глубины нахождения попавших в тело человека обломков наконечников стрел или других видов оружия. Его использовали и для расшатывания этих обломков и осколков, чтобы облегчить их извлечение» (Молдобаев, 1989. С. 108; Грач, Молдобаев, 1983. С. 97–99). В эпосе «Манас» содержатся ценные сведения об указанных медицинских инструментах, на чем базировались исследования И. Б. Молдобаева, связанные с медициной.

*Карантин при эпидемических болезнях.* В случаях появления опасных для окружающих заболеваний люди часто бросали свои кочевья, больных и переселялись на новые места. Зараженных обычно держали в отдельной юрте, стараясь соблюдать около них чистоту, заставляя, например, их плевать на кусок кошмы, который тут же уничтожался в костре, чтобы эпидемические заболевания не распространялись. Полная изоляция больного и район эпидемии считали наиболее верным средством. Откочевывая на другие стоянки, обязательно оставляли на прежнем месте больных и ближайших старых родственников для ухода за ними. Любая связь между старым и новым местом жительства на время прерывалась. Ф. Поярков сообщает о подобных действиях населения при заболевании оспой (Поярков, 1899. С. 37). Известный собиратель фольклора Ы. Абдрахманов сообщал, что в середине XIX в., когда чумой заболели члены рода Бешбала на Иссык-Куле, этот район был оцеплен вооруженными кыргызами соседних родов и полностью изолирован (Нуров. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1638). Как видим, люди очень строго соблюдали меры безопасности при эпидемиях.

*Практика новейшего времени.* Традиционные способы профилактики и лечения были востребованы и в советской период. Люди обращались не только в специализированные медицинские учреждения, но к народным лекарям. Особенно часто прибегали к помощи костоправов. Иногда и роды принимали в домашних условиях. Не афишируя, продолжали применять магические способы и приемы. Народные лекари оказывали содействие, не преследуя цель заработка.

С середины 1980-х годов интенсивность обращения к знахарям стала увеличиваться, особо быстрыми темпами – после развала СССР. Имеется масса тому примеров, когда больные и их близкие связывали надежду на выздоровление со знахарями, вместо того, чтобы довериться профессиональным врачам, хирургам медицинских учреждений. В обществе быстро распространялась информация о талантливых целителях, успешно излечивавших различные недуги. Многие люди ездили к таким лекарям и, как правило, попадали на прием только после нескольких часов, а то и суток ожидания в очереди. Подобная картина была характерна для первой половины 1990-х годов.

Сегодня тоже подавляющая часть населения нередко обращается к услугам лекарей. В отличие от советского времени, лекарь теперь может получить лицензию и рекламировать свою работу. В современной народной медицине

встречаются и опытные люди с хорошими традиционными знаниями и навыками, умеющие действительно помочь людям, но встречаются и шарлатаны. В продаже, в том числе на рынках, можно найти лекарственные травы, целебный жир разных животных, минералы, приготовленные по традиционным правилам специалистами из народа.

## НАРОДНАЯ ВЕТЕРИНАРИЯ

Первичные сведения об анатомии скотоводы получали при разделке туш животных разных видов, когда обнаруживалось сходство в их строении. Западались и меры профилактики болезней животных. Для отдыха и укрытия животных в ненастную погоду использовали возвышенные места с достаточно удобным ложем. Водопой предпочитали проводить из проточных водоемов. Проводили простейшие лечебные процедуры и использовали лекарственные травы.

Кыргызы, как искусные охотники, хорошо знали повадки своих жертв, имели представление об их образе жизни, о маршрутах суточных и сезонных миграций, а также о наиболее уязвимых частях тела – сердце и крупных сосудах, связанных с ним. Охотник умел, не повредив печень, отделить от нее желчный пузырь, с успехом использовал «жилы» для сшивания шкур и для изготовления лука, имел достаточные представления о сухожильных окончаниях мышц.

В книгах А. А. Алдашева (1989) и А. Т. Жунушова (1991) описаны народные ветеринарные знания, которые были выработаны скотоводами из-за постоянной необходимости лечить заболевших животных и предохранять их от опасных инфекционных болезней. Кочевники имели многовековую практику подмечать характер, течение и особенности различных заболеваний скота. Об этом говорят названия болезней, которые употребляются в кыргызском языке до настоящего времени. Эмпирические знания использовались для снятия отдельных симптомов заболеваний, постепенно сложились и самобытные народные приемы лечения и профилактики.

Ветеринарные знания устно передавались из поколения в поколение, в том числе и посредством народного фольклора. Таким путем до наших дней дошли сведения и о широком использовании множества лекарственных растений, а также полезных продуктов животного происхождения. Большую роль в развитии народной ветеринарии сыграл ислам, вместе с которым распространялась и ближневосточная медицина, а также торговые и военные отношения с китайской цивилизацией. В результате приобщения к арабской, китайской и иранской культурам в народную ветеринарию проникли химиотерапевтические средства, хирургические инструменты и приспособления для введения лекарств в организм. Были известны и некоторые антропозоонозы. Об отдельных болезнях даже существуют легенды.

Хотя разведение домашних животных имело интуитивно-эмпирическую основу, хозяева сознательно отбирали производителей с нужными качествами. Поскольку отбору мешала самовольная случка животных, для мелкого рогатого скота использовали *белдик*, или *төштүк* – особый фартук из войлока, шкуры или ткани, который препятствовал совокуплению. На следующем

этапе придумали удаление семенников – кастрация *бычуу* является одной из ранних хирургических операций на животных. Кастрировали весной: жеребцов не моложе трех лет, бычков – однолетних и старше, а ягнят и козлят – полутора-двухмесячного возраста. Хирургическими инструментами служили *аштар* – небольшой складной ножичек, *сапсалга* – лещётка (прищепка) из древесины рябины (*четин*) и железный шпатель для прижигания семенного канатика. Раны засыпали свежей древесной золой.

При наблюдении за поведением животного, его дыханием, сердцебиением, изменением движений, цвета глаз, температуры тела, а также по некоторым изменениям в патологоанатомической картине, скотоводы стали дифференцировать отдельные заразные, незаразные, гельминтозные болезни скота: сап *маңка*, эмфизематозный карбункул *кара сан*, колики *жаталак*, ценуроз *көк мээ* (синий мозг) или *делбе* (дурной), чесотку у овец *котур* или у лошадей *кырчаңгы*, плеввропневмонию коз *кара өлкө* (черное легкое) и др.

Постепенно начинают появляться опытные лекари. Они были практиками-эмпириками (*эмчи, саяпкер, тамырчы, табып, мал кароочу, мал биттөөчү, ат таптоочу, сынчы, дарыгер*), из которых тамырчы-табып являлись ветеринарами-практиками. Изготовленные табыпами лекарственные средства иногда применялись для лечения животных, например, при лечении чесотки, ожогов, нагнетов. Лекари не понимали происхождения и состава назначаемых средств лечения, не могли дать прогноз развития заболевания, поэтому их средства зачастую не имели эффекта. Однако у отдельных народных ветеринаров за долголетнюю практику накапливался большой опыт, они с успехом могли оказать более или менее квалифицированную помощь, за что пользовались уважением.

Народных ветеринаров-практиков можно подразделить на лекарей терапевтов *мал дарылоочу, мал кароочу*, хирургов *мал биттөөчү, шакшак салуучу, кан алуучу* и других, тренеров верховых скаковых лошадей – *ат суутучу, ат таптоочу, саяпкер*, знатоков качества животных, скаковых лошадей, предсказателей успеха на скачках, *сынчы*, определяющих рабочее состояние скаковых лошадей после тренировки (*Солтоноев, 1993*).

Лекари занимались лечением многих болезней: колик лошадей (*жаталак*), в том числе: *туттукма* – мочевых колик, *жем жаталак* – перекорма, *жин жаталак* – завала, *суу жаталак* – колик от холодной воды. Производили диагностику *тулумдоо* – ректальное исследование, и в зависимости от вида колик применяли различные манипуляции (массаж, надрез), различными способами (скачкой, фырканием и др.) вызывали отхождение газов. С целью профилактики *жем жаталак* (перекорма) категорически запрещалось кормить животных зерном без обильного водопоя.

Животным, больным копростазом, в весенне-летние периоды назначали горькую полынь (*эрмен*). *Суу жаталак* (спазматическая энтералгия) лечили так: покручивали ушную раковину, накладывали закрутку на губу и массажировали живот.

Различали и лечили такие болезни лошадей, крупного и мелкого рогатого скота: *жем түштү* – опой, ревматическое воспаление копыт; *ак баш* – флегмона венчика у лошадей; *конок* – помутнение роговицы; *сулук* – стахиоботриотоксикоз у лошадей; *муун аксак* – рахит ягнят и козлят, *жээк* – лизуха и другие. Лошадей с ревматическим воспалением копыт заводили в речку

и привязывали так, чтобы они не смогли выйти из нее. После такого двухчасового такого холодного компресса назначали часовой моцион. При флегмоне венчика на больную ногу наматывали веревку и деревянной колотушкой били по веревке до тех пор, пока на ней не показывалась кровь, потом разматывали веревку, теплой водой смывали с венчика копыта кровь, выстригали шерсть вокруг флегмонозной язвы, а затем орошали ее свежей детской мочой. При кератите с помутнением роговицы вдвухвали в глаз камышовой дудкой сахар и древесный уголь, растертые в мельчайший порошок. Острую тимпанию рубца лечили массажем живота, прогонкой животного, обливанием холодной водой, в редких случаях применяли и прокол рубца ножом.

При лечении незаразных болезней применяли самые доступные методы механотерапии (жгут, вода, масло и др.), а также диету и моцион.

На вооружении скотоводов были способы диагностики беременности и упитанности. Так, методом *тулумдоо* (ректальное исследование) безошибочно устанавливали жеребость кобыл, стельность коров, могли предсказать даже примерные сроки родов. Беременность овцематок и козематок определяли так: приподнимали заднюю часть тела животного одной рукой, а другой прощупывали бока в области голодной ямки.

Большое значение придавали упитанности животных. При определении упитанности лошадей обращали внимание на габитус животного. Издревле лошадей делили по способности к откорму на *ак эттуу* – беломясной и *кара эттуу* – черномясной. Затем определяли по зубам возраст животного. После этого пальцами прощупывали три точки: *жал* – загривок; *карчыга* – надреберная область ложных ребер; *бурта* – надколенная кожная складка. Степень упитанности крупного рогатого скота устанавливали по толщине холки и надколенной складки. Чем подвижнее кожа и менее заметны остистые отростки позвонков на спине, тем жирнее баран и чем толще и округлее шея, тем упитаннее коза.

Из фольклорных источников известно о лечении переломов, вывихов и других болезней. При переломах конечностей у мелких животных, а также молодняка крупного рогатого скота накладывали шинную повязку – *шакшак* и холодный компресс.

Широко использовали множество лекарственных растений: корни аконита круглолистного (*уу коргошун*) применяли при суставоломе жеребят, рахите (*итий*) молодняка крупного и мелкого рогатого скота; отварами и настоями из надземных частей гармалы (*адырашман*) и горечавки туркестанской (*эр баазын*) поили молодняк при расстройствах пищеварения (*Тулобаев*, 1982); листья свежей травы подорожника (*бака жалбырак*), размельченные перья зеленого лука (*тияз*) и чеснока (*сарымсак*) прикладывали на воспаленные участки как компресс; в качестве отхаркивающего средства широко применяли высушенные травы мяты (*жалбыз*), чабреца, душицы (*көк чай чөп*) в смеси с кормовым сеном, а настои из них давали с питьевой водой при болезнях органов дыхания у животных. Ферула, прангос, разные виды полыни (*эрмен*, *шыбак*), ремень (*ышкын*), щавель (*ат кулак*, *козу кулак*), эфедра (*чекенди*), чемерица, мытник, наперстянка (*оймок гүл*), зизифора войлочная (*жыттуу көкөмерен*), девясил британский (*сары башыл чөп*), зверобой продырявленный (*сары чай чөп*), горечавка синяя (*көк баазын*), одуванчик лекарственный (*каакым*), тысячелистник обыкновенный (*каз таңдай*), ромашка аптечная (*айрыктуу гүл*),



тмин обыкновенный (*зире*), кукуруза (*жугөрү*), аконит джунгарский (*жунгар уу коргошуну*), аконит иссык-кульский (*ысык-көл уу коргошуну*), мать-и-мачеха обыкновенная (*өгөй эне-өз эне*), пастушья сумка (*койчу баштык*), белена черная (*меңдувана*), солодка сладкая (*кызыл мыя*), горец перечный (*суу кымыздыгы*), душица обыкновенная (*көк чай чөп*) и много других растений также числились в лекарственном арсенале мал табынов – ветеринаров (*Тулобаев, 1982; ПМА*).

Для лечения использовались и продукты животного происхождения: айран, молочную сыворотку (*пахту*) – как слабительное; мясо змеи (*жыландын эти*) – как стимулятор заживления язв и ран; свежеснятую шкуру грызунов для компресса; паленую шерсть или кошму (*курмушу*) против кровотечения, а также пиявок (*сулук курт*), бычьим и медвежьим желчь (*буканын жана аюунун өтү*), подбрюшный жир лошадей (*жылкынын казысы*), нутряное и курдючное сало (*ич май жана куйрук май*), барсучий, сурчиной и собачий жир (*кашкулактын, суурдун жана иттин майы*) и другие средства.

Из минералов применялись: каменная соль (*таш туз*), солончак (*шор*), синий камень или медный купорос (*көк таш*), железный купорос (*ачык таш*), нашатырь (*ачуу ношотур*), квасцы (*таттуу*), мышьяковый ангидрид (*кеперез*), сулема (*албарс*); белая глина (*ак чоно*) и глауконит или бентонит (*көк чоно*). Широкое применение нашло природное средство – мумие (*Салыков, Тулобаев, 2011–2012. ПМА*).

Очень мал арсенал хирургических инструментов, почти отсутствуют приспособления для введения лекарств в организм. Среди них известны *картык*, сделанный из рогов крупного рогатого скота, применялся как инструмент (банка) для отсасывания из воспаленных участков тела остатков крови, гноя и пневмы; *чексе* – сумочка для хранения лекарственных средств; *тинтуур* – диагностический или хирургический зонд, сделанный из золота, серебра, железа, свинца или таволги (*Грач, Молдобаев, 1983*).

По-видимому, химиотерапевтические средства в народную медицину проникли после приобщения к арабской культуре в результате их мусульманизации, или из китайской медицины, что отражено в эпосе «Манас». В нем говорится о китайском красном порошке (*кытайдын кызыл дарысы*), лекарстве, применяемом при лечении ран. Минеральные соли и другие химиотерапевтические вещества могли проникнуть и через оседлые тюркские племена, населявшие Центральную Азию, и через иранские племена.

Вместе с тем почти каждый скотовод в какой-то мере, хотя и примитивно, умел делать профилактику и лечить различные болезни. Например, при лечении кашля (разного этиологического происхождения) лошадям давали маленькие кусочки (пилюли) опиума. Раствор поваренной соли применялся для орошения ротовой полости при ящуре, наружных ранах, абсцессах и флегмонах, разных ушибах, нагнетях, отеках, припухлостях холки, спины у лошадей. Раствор медного купороса использовали при лечении гнойных ран, мокрецах конечностей и горючую серу при чесотке. Его давали внутрь в связи с отсутствием аппетита, кератите. При воспалении радужной оболочки использовали сахар.

Большим стихийным бедствием считались заразные болезни, их боялись пуще пожара, землетрясения, селевых потоков и наводнения. Даже набег неприятелей не причиняли столько потерь, сколько мор животных. Против него

люди были безоружны, уповали только на Бога. Это рождало всякого рода колдовство и знахарство. Лечением животных занимались и шаманы. Наряду с ними выделялись настоящие знатоки лечения болезней скота, которые получали знания в медицине и ветеринарии «по наследству».

Судя по обилию народных названий, кыргызы знали довольно много различных болезней у животных и некоторых антропозоонозов. Они хорошо различали инфекционные и инвазионные болезни лошадей: *сакоо* – мыт; *темтең*, или *тели* – инфекционный энцефаломиелит; *сары өзөк* – инфекционную анемию; *желе курт* – африканский сап; *учунуу* – трипанозомоз; *меке* – парафиляриоз; *кызыл курт* – гастрофилез; *кырчаңгы* – чесотка. Из болезней крупного рогатого скота были известны: *өлөт* – повальное воспаление легких; *көк көйнөк* – чума; *кара сан* – «шумящий» карбункул; *жилбик* – паратуберклез; *окура* – гиподерматоз; *чакалай* – парша. Знали также некоторые заразные болезни овец и коз: *күл* – оспа; *түйнөк* – монезиоз; *кара өпкө* – инфекционная плевропневмония коз; *көк мээ* – ценуроз (вертячка); *котур* – чесотка и др.

Такие зоонозы (болезни, общие для многих видов животных) и антропозоонозы (болезни, общие для человека и животных) как *маңка* – сап, *кутурма* – бешенство, *күйдүргү* – сибирская язва, *шарп* – ящур, *чер* – эхинококкоз, бывали довольно часто.

Все инфекционные болезни человека и животных кыргызы считали божьей карой (*кудайдын каары*), ниспосланной за какие-то грехи людей, причем, как они полагали, каждой заразой ведает определенный злой дух. Об отдельных болезнях существуют даже легенды. Считали, что дух чумы рогатого скота одет в синюю рубашку, а потому и болезнь эта называется «*көк көйнөк*» – «синяя рубашка». Когда коровы не слушались, им посылали проклятье, чтобы «синяя рубашка» угнала их (*Баканов, 1971*).

Попытки профилактики и лечения некоторых заразных болезней животных у кочевников были весьма разнообразны, некоторые из них представляют собой интерес в научном и историческом аспектах.

Мыт лошадей (*сакоо*) считался болезнью молодняка и, как корь у детей, ею должны были переболеть все жеребята. Для ускорения течения инфекции у больного жеребенка вскрывали гнойник в подчелюстном пространстве при помощи остроконечного костяного ножа, который обычно изготавливали из рогов оленя или косули, или же из лопаточной кости крупного животного. Нередко для этих целей применяли кости ребер. Мытным гноем намазывали губы здоровых жеребят.

Ящурных больных (*шарп*) лечили поваренной солью, насыщенным ее раствором орошали язвы ротовой полости и межкопытные щели. Всюду на тырлах насыпали соль для поедания животными. Слюной больного натирали губы здоровых.

Чесотку лошадей лечили слабым раствором щелока, мыльной водой, настоем корня ферулы. При чесотке овец и коз прогоняли через заросли *кекире* (василек горький) (*Тулбаев, 1982*).

Копытную гниль овец лечили горячим жареным курдючным салом и порошком жженого медного купороса.

При появлении в окрестности бешенных животных всем собакам каленым железом прижигали переносицу.

Карбункулезную форму сибирской язвы лечили, кольцеобразно прижигая каленым железом окружность опухоли, затем тем же железом крест-накрест таврировали ее поверхность.

При чуме, повальном воспалении легких крупного рогатого скота, бросая весь гурт, в котором заболели животные, далеко откочевывали, обязательно переезжая через какую-нибудь речку. О появлении болезни оповещали соседей.

При появлении инфекционной плевропневмонии коз вырезали всех в данной отаре, а соседи свои отары угоняли подальше с таким расчетом, чтобы они не смогли пастись на пастбищах, занятых больными животными.

Об оводовых болезнях животных существовала целая притча. Хотя оводов, применительно к разным животным, называют по-разному: *сайгак* – бычий овод, *ылаа* – лошадиный, или желудочный овод, *бөгөнөк* – овечий, или полостной овод, но признают их единство.

По преданию, некий предок раздал животным в долг «что-то», благодаря чему они спаслись от бед, но своевременно не вернули одолженное и до сего времени ходят в должниках. Поэтому ежегодно этот предок посылает к животным оводов, требуя свой долг. Когда овод прилетает за долгом в стадо крупного рогатого скота, животные бегут от него как бы говоря: «Если догонишь, то возьмешь», а лошади отвечают оводу пустыми обещаниями, кивая головой: «Ладно, ладно!», овцы отвечают: «Посоветуемся» и собираются в кучу головой к голове, а верблюда овод находит у водопоя и тот в ответ громко фыркает, бьет передней ногой о землю и грозит: «Не подлетай, притопчу!» (*Алдашев, 1989*).

Поразительное правдоподобие сказки-притчи заключается в специфической реакции животных на этих насекомых. Действительно, для спасения от оводов крупный рогатый скот бежит опрометью в тень или воду; лошади, спасая морду, часто кивают; овцы прячут ноздри, собираясь в плотную кучу и опуская низко головы.

Но против большинства острозаразных болезней животных население было бессильно. Вероятно, поэтому люди обращались за помощью к знахарям, шаманам, колдунам – тем, кого считали связанными с небесным владыкой Тенгри. Те приступали к «лечению», призывая на помощь духов «покровителей», прибегали к различным диковинным приемам, а инфекция все равно не исчезала. Убедившись в тщетности своих стараний, «небесные посланцы» объявляли, что это – божья кара за грехи хозяина, или всего рода и без особого уговора Тенгри им не улыбнется. Тогда в жертву приносили здоровых животных.

После принятия ислама шамаизм оттеснился на второй план, место шаманов постепенно стали занимать муллы, которые «лечили» талисманами. Это – обшитый кожей или тканью бумажный треугольник, на котором написано изречение – *аят* из Корана. Талисманы привязывали на шею особенно ценным производителям, известным скакунам от «дурных глаз» и от «злых духов», которые «угоняли души» животных, «напуская на них» острозаразные инфекционные и инвазионные болезни.

Нередко отару, стада или табун пропускали под раскрытой книгой Корана. В стороне от аила, на поляне, разводили два костра на расстоянии 7 шагов. За кострами на возвышении стояли два человека и на вытянутых руках держали с двух сторон раскрытый Коран – таким образом образовывалась своеобразная арка. Стадо животных прогоняли между кострами и под Кораном.

Существовали способы борьбы с клещами – *желёк*. В народе говорят, что на земле желёки живут сорок лет. Размножившись где-нибудь в заброшенных овечьих загонах, на старых стойбищах, они очень долго ждут, и стоит появиться там домашним животным, как желёки набрасываются на них и впиваются в шею или спину. Желёки особенно опасны весной, когда животные немного истощены, но они валят овец с ног и осенью, когда те достигают высшей упитанности, потому что клещи вводят яд. Бывалые чабаны, перегоняя животных на новые пастбища, брали сперва с выбранной стоянки пробу земли, чтобы установить скопления желёков, которых трудно отличить от земли по цвету. И к тому же они такие мелкие, что даже и не всегда разглядишь. Землю клали на солнцепек. Если в ней имелись желёки, то через несколько минут, согревшись, они начинали шевелиться, чем обнаруживали себя. Тогда люди уходили с этого места. Это был верный прием, проверенный веками. Но совсем уберечь животных от желёков все равно не удавалось. Вот тогда искали и звали на помощь *желёкчү* – человека, изгоняющего клещей. Это профессия не простая, она была исключительно редкой. Еще задолго до рождения будущего желёкчү для него приготавливали специальное снадобье. Брали трубчатую кость барана и, просверлив с одной стороны, промывали. Потом ловили семь желёков и пускали их внутрь кости. Отверстие затыкали ватой или тряпкой, проголодавшись, через некоторое время насекомые начинали пожирать друг друга. И оставался только один самый крупный желёк, который съел всех остальных. Его убивали, сушили, стирали в порошок, и хранили. Именно этот порошок желёка-клеща и являлся первой пищей будущего желёкчү – грудного ребенка. Судьба новорожденного тоже решалась еще до его рождения: быть ему желёкчү или не быть. Перед самым рождением ребенка порошок желёка растворяли в горячей воде. Как только ребенок с криком появлялся на божий свет, тут же ему мазали губы этим раствором. И о том, что ребенок может не выдержать действия яда и тут же умереть, родители знали. Они рисковали и шли на такое опасное дело сознательно и добровольно. Так начинался путь будущего желёкчү. Желёкчү мог изгонять желёков с овец. Для этого надо было набрать воду в рот, побрызгать на овец, и все клещи до единого осыпались на землю. Какими свойствами обладает вода, набранная желёкчү в рот, какое воздействие она производит на желёков, не известно. После брызгания желёки-клещи не дохнут, а просто осыпаются и уходят в землю безвозвратно. И на этом месте клещи долгие годы не прилипают к животным (Жуковская, 1991).

Народная ветеринария кыргызов в основном такая же, как и у других тюркских кочевников: казахов, туркменов, каракалпаков, хакасов, алтайцев, тувинцев и др. Судя по фольклорным материалам, много общего с кыргызскими способами лечения животных и у монгольских племен: калмыков, бурятов, тыргоутов, джунгаров и др. В развитии народной ветеринарии известную роль сыграли также экономические и культурные взаимоотношения их с другими народами Центральной Азии. Свидетельством тому могут служить хотя бы названия хирургических инструментов: сапсалга (лещетка) – монгольское, аштар (скальпель), дукерт (ножницы) – персидское.

Большинство перечисленных лекарственных средств и ветеринарных приемов не имеют научного обоснования и представляют больше этнографический и исторический интерес, чем научно-врачебный.

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

## ДОИСЛАМСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ

**М**ногочисленные письменные источники и археологические данные показывают, что кыргызы на разных этапах своей истории были знакомы с такими мировыми религиями, как зороастризм, буддизм и даже христианство, однако они не стали убежденными приверженцами ни одной из этих религий и являются относительно «молодыми» и «поверхностными» мусульманами. Причиной тому стали чрезвычайно живучие формы доисламских верований: анимизм, тотемизм, фетишизм, тенгрианство, шаманизм, культ предков и другие, элементы которых, органично переплетаясь и сосуществуя с суннизмом, ныне составляют суть *народного* или *бытового ислама* кыргызов.

Истоки духовной культуры кыргызского народа восходят к древним временам. Наскальные рисунки II–I тыс. до н.э. свидетельствуют, что на территории Тянь-Шаня наряду с развитым политеизмом бытовали представления, связанные с фетишизмом и тотемизмом. Почитались божества стихии, земли и воды. Наскальная галерея Саймалы-Таш, например, содержит несколько типов изображений небесных светил от простого кружка или колеса до сложной свастики и человека – Солнца (*Бернишам*, 1952; *Помаскина*, 1976. С. 22–25). С тотемизмом связывают пещерные рисунки и скульптуры эпохи верхнего палеолита – самые древние памятники искусства эпохи палеолита в Кыргызстане, обнаруженные в пещере Ак-Чункур. Следов постоянной жизни человека в ней не обнаружено. Скорее всего она была древним подобием храма, где совершались примитивные магические обряды (*История кыргызов*. 1995. С. 36). Изображение фигур борющихся козлов и тигров, украшавшие жертвенники, найденные на Иссык-Куле у села Сазановки, в ущельях Кырчын также указывают на наличие тотемизма (*Бернишам*, 1997. С. 286).

*Тотемизм.* Отголоском древнего тотемизма можно считать сохраняющееся до наших дней поверье о происхождении племени *бугу* от оленя, или от рогатой матери – *Мүйүздүү Энеден*. Хотя бугу – это самец оленя или марала, своей прародительницей кыргызы племени бугу признавали женщину, считавшуюся «дочерью оленя», которая изображается полуживотным-получеловеком. Согласно преданиям *санжыра* (устное генеалогическое сказание), после смерти она фантастическим образом исчезает. *Мүйүздүү Эне* покровительствует всему племени, но ее неблагоприятное отношение может принести несчастье, в честь нее приносили жертвы, на могилах иногда устанавливали оленьи рога. Члены этого племени считались едва ли не священными относительно других племен. Среди племени бугу до сих пор бытует табу, запрещающее употреблять в пищу мясо тотемного животного.

Генеалогически близко к бугинцам крупное племя *сарыбагыш* (желтая лосиха). Некоторые подразделения кыргызских племен носили такие же тотемные названия, как *кийик-найман*, *кура́н-найман*, которые в качестве родов входят в состав племени найман. В словаре К. К. Юдахина термин «кура́н»

тракуется как «самец косули» (Юдахин, 1965. Т. 1. С. 448). Кийик или кайып (горный козел, косуля) считался божьим животным. Сюжеты, связанные с представлениями о тотеме-кийике, прочно вошли в быт и фольклор. Многие кыргызские племена и роды носят имена диких животных: *бөрү* (волк), *жору* (несоколиные хищные птицы) и *жагалмай* (чеглок), кабан-каман (подразделение племени *мундуз*), *тулку* (лисица) и др.

*Культ животных.* Волк является тотемом у многих тюркских народов. У кыргызов *бөрү* (волк) считался защитником от болезней, несчастий, всякого зла. Шкура и отдельные части тела этого животного (даже слюни, зубы, коленные косточки, желудок, желчь, сухожилие и др.) использовались в качестве амулета, оберега от злых духов, сглаза, при лечении болезней и т.д. (Абрамзон, 1990. С. 297–307). Широко распространены поверья и обряды, связанные с барсом, львом, тигром, беркутом, филином и другими животными. Гардизи в «Зайн ал-ахбаре» («Украшение известий». XI в.) пишет, что «некоторые из кыргызов поклоняются корове, другие – ветру, третьи – ежу, четвертые – сороке, пятые – соколу, шестые – красивым деревьям» (Бартольд, 1973. С. 48).

Барс почитался как священное животное, поэтому увидеть его во сне считалось добрым предзнаменованием. Когти барса, шерсть, кончик его хвоста подвешивали к детской колыбели для защиты ребенка от злых духов и несчастий. В эпических произведениях упоминается, что матери будущих героев жаждали отведать сердце барса, тигра, льва и др. Так, в эпосе «Манас» повествуется, что беременная Семетеем Каныкей не успокоилась, пока ей не преподнесли сердце тигра.

Одним из объектов почитания были змеи (*жылаан*), которым приписывали способность предохранять от сглаза и болезней, прежде всего детей. Белая змея *ак жылаан* считалась священной, ее запрещалось убивать, а появление ее в жилище по поверью было хорошим знаком. Иногда змеи наделялись злой силой, дурное предзнаменование было то, когда змея пересекала дорогу человеку. В таких случаях путник убивал змею и, разделив ее на две части, закапывал на обеих сторонах дороги.

Медведь, напротив, считался «нечистым» по легенде, возникшей после исламизации (Баялиева, 1972. С. 27–33). Однако в прошлом медвежья шерсть, когти и зубы как оберег, охраняющий детей от злых духов, сглаза пришивали к детской одежде, к колыбели. Такого рода пережитки можно рассматривать как отголоски доисламского культа животных. Легенда же об «обращенном медведе» является не чем иным, как поздним исламским наслоением.

*Зороастризм и огнепоклонничество.* Кыргызы с древних времен поклонялись огню (*отко табынуу*). Как и персы-зороастрийцы, кыргызы почитали огонь не как божество, а как священную стихию, которая очищает человека. О том, что кыргызы поклонялись огню и сжигали мертвых, сообщается в древних источниках: «Китаб Худуд ал-алам мин ал-Машрик ила-л Магриб» («Книга о пределах мира от востока к западу») X в.; Гардизи «Зайн ал-ахбаре», XI в. (Бартольд, 1996. С. 199).

Найденные на территории Кыргызстана терракотовые статуэтки, изображающие людей и животных, светильники (аташданы) V–VI вв. н.э. для неугасимого огня были связаны с культом огня. Широко практикуется обычай ставить у изголовья умершего свечу, а после похорон на месте, где лежал покойный, в течение трех дней ставили свечи или окуривали это место дымом

горящей арчи. Во время шаманских камланий бакшы ставили свечи на специально приготовленные жертвенные лепешки.

Отголоском зороастрийского способа погребения является обычай, упоминаемый в сообщениях XIX в. и в эпосе «Манас». Очищались кости умершего на чужбине человека, привозились на родину и предавались погребению *сөөгун коет* (погребение костей). Именно таким образом перевозили и предавали земле останки умершего в Афганистане сына Алымбека и Курманжана датки Абдуллы, а также Балбай баатыра Эшкожо уулу, умершего в верненской тюрьме в 1867 г.

Связанный с зороастризмом праздник весеннего равноденствия оруздама (нооруз) популярен во всем среднеазиатском регионе, в том числе и у кыргызов. Символическое очищение путем сожжения веточек арчи и прыжков через костры на площадях являются составляющими элементами праздника.

*Пантеон божеств.* Древнетюркские божества Тэнгри – небо, Йер Су – земля и вода, Умай – покровительница женщин и детей, богиня плодородия играли существенную роль в верованиях кыргызов (Стеблева, 1972. С. 213–216). Вплоть до революции сохранялось поклонение высшему божеству неба – Теңиру, который распоряжается всем происходящим в мире и прежде всего предопределяет судьбы людей. Он является носителем мужского начала, «распределяет сроки жизни», хотя рождением «сынов человеческих» ведает Умай, а их смертью – Эрклиг. Теңир дарует каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против каганов и, даже «приказывая» кагану, решает государственные и военные дела (Кляшторный, 1981. С. 131–133). Тэнгри является верховным божеством Высшего мира, Йер Су или Умай эне – Среднего, Эрклиг – Нижнего. Одним из синонимов понятия Бог (Аллах, Кудай) подчас называют Теңира, иногда – вместе со словами *асман* или *көк* (небо) (Абрамзон, 1990. С. 309; Валиханов, 1961. С. 480). Некоторые исследователи, посетившие кыргызов в конце XIX в., особо подчеркивали, какое значение имело это божество в их повседневной и духовной жизни. В трудные моменты жизни кыргыз обращался к божеству: «*Теңир колдой көр*» (Окажи благодеяние, Теңир). При благословении молодых или при благодарности говорили: «*теңир жалгасын*» (да благословит тебя Теңир). С этим именем могло произноситься и проклятие (*Теңир урсун!* – Да побьет тебя Теңир). Во время президентства А. Акаева в госучреждениях можно было встретить плакат «*Теңирим колдосун, Кыргызстан!*» (Пусть Теңир благословит тебя, Кыргызстан!) (Дюшенбиев, 2001. С. 267–276).

*Умай*, богиня плодородия и покровительница новорожденных, олицетворяла женское начало. Слово *умай* связано со значениями «детское место», «матка», «утроба». *Эрклиг* – у древних тюрков представляется в образе владыки преисподней. Древнетюркское божество Йер-Су наделялось благотворительной и карающей функциями, иногда оно выступало в значении Родины. Кыргызы молились и приносили жертвоприношения Жер-Суу два раза в год: весной и поздней осенью. Во время жертвоприношения все члены родовой группы собирались на берегу реки или на холме, каждая семья или несколько семей вскладчину приводили животное, чаще всего овцу, женщины приносили завернутую в скатерть пищу. Жертвенный скот забивали, мясо варили и ели, потом совершалась бата – обращение к божеству, в котором люди просили оградить их от стихийных бедствий и несчастий. Жертвоприношение

совершалось и во время землетрясений или наводнений. Под названием Жер-Суу таюу устраивались и индивидуальные моления по случаю болезней или других несчастий (Абрамзон, 1971. С. 294).

*Шаманизм.* В китайском источнике «Тан-шу» говорится, что кыргызы «жертву духам приносят в поле. Для жертвоприношений нет определенного времени, шаманов называют гань (кам)» (Бичурин, 1950. С. 446). Гардизи в «Зайн аль-ахбаре» в XI в. писал о кыргызских «фагинунах», которые при исполнении обрядовой музыки лишались сознания, а потом предсказывали, «что произойдет в том году: о нужде и изобилии, о дожде и засухе, о страхе и безопасности, о нашествии врагов» (Бартольд, 1973. С. 48). Ч. Ч. Валиханов писал, что шаманы почитались как люди, покровительствуемые Небом и духами. Шаманы *бакшы* и шаманки – *бубу-бакшы* одарены высшим знанием; они – и поэты, и музыканты, и прорицатели, и врачи. Они были способны лизать языком раскаленный серп или нож, босыми ногами стать на дно горячего котла, проглотить два-три десятка живых змей, давали перетягивать себя арканом нескольким людям и могли проделывать множество фокусов в таком же духе (Поярков, 1931. С. 268). Различали черных (*кара бакшы*) и белых шаманов (*ак бакшы*). Более могущественными считались черные, они могли не только вылечить больного, изгнав злых духов из тела, но и при желании наслать их на других людей.

Шаманам помогали духи-покровители, духи-помощники и духи-джинны, первые и вторые – при лечении или совершении других дел, а третьи причиняли вред больному.

Духи принимали образы мухи, верблюда, теленка, змеи, лягушки, чело-века и др. С проникновением ислама шаманы стали использовать мусульманскую терминологию, имена святых и святынь; сеансы лечения заканчивались молитвами из Корана. На развитие шаманизма оказал большое влияние суфизм (Баялиева, 1972. С. 121–123). Сохранились имена таких известных шаманов, как Сагынтай (из племени кушчу), Мергентай (мундуз), Томо (саяк), Таштан (сарыбагыш), Кушбек «Бала бакшы» (саяк), Борбу Шыгаев, а также шаманок Королу (сарыбагыш), Кокулай, Айымкан и др. Во время своего центральноазиатского путешествия П. П. Семенов-Тянь-Шанский так описал встречу с шаманом: «...к нам явился в своей живописной одежде и высокой шапке из лебяжьего пуха, с бубнами в руках “дуана”, т.е. прорицатель, или по-сибирски шаман, так как у кара-киргизов, также киргизов Большой орды, под покровом слабо привившегося мусульманства тлелись еще остатки шаманства. Дуана после нескольких обычных бешеных прыжков привел себя в экстаз прорицателя, принялся предсказывать мне мою будущность» (Семенов-Тянь-Шанский, 1947. С. 195).

«Приобретение киргизскими бакши шаманских способностей не в последнюю очередь связано с наследованием шаманского дара от кого-либо из предков. Как и в “классическом” шаманстве, киргизские бакшы считались избранныками тех или иных духов-покровителей» (Абрамзон, 1971. С. 321). Шаманами становились по принуждению свыше, после болезни, или по наследству (Ильясов, 1945. С. 183). «Избранники духов» получали свой шаманский дар мучительно и часто вопреки своих желаний.

Ч. Ч. Валиханов отмечал, что «шаманство ... у киргизов смешалось с мусульманскими поверьями и, смешавшись, составило одну веру, которая



называлась мусульманской, но они не знали Магомета, но верили в Аллаха и в то же время в онгонов, приносили жертвы на гробницах мусульманским угодникам, верили в шамана, но 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... Онгон стали называть арвахом, Куктэнгри – Аллахом или Худаем, дух земли – шайтаном, пери, дивана и джином, а идея осталась шаманская» (Валиханов, 1985. С. 49).

*Поклонение небесным светилам.* Небо, солнце, луна и другие светила наделялись таинственной силой, влияющей на жизнь людей. По их расположению определяли время перекочевков, уборки урожая, укладки зимнего загона для скота, начала военных набегов или путешествий в дальние края. Обожествлялись небесные светила и загадочные процессы, происходящие на небесах, например, многие светящиеся точки на небе киргизы воспринимали как кудай-бога и его апостолов. Затмения луны и солнца, перемещение, «блуждание» планет на небосводе – все это приписывалось влиянию сверхъестественных сил (Байбосунов, 1990. С. 58).

До появления ислама поклонялись Солнцу, поэтому, например, умывались до его восхода, чтобы встретить его чистыми. Долго смотреть на луну и солнце запрещалось. Ночное светило также обожествляли, при виде новой луны делали поклоны, связывая начало лунного месяца с изменением жизни в лучшую сторону, а летом с места поклонения брали траву и, придя домой, сжигали ее (Байбосунов, 1990. С. 46). До сих пор сохранились обряды поклонения Луне. При полнолунии люди делают поклон, проговаривая свое пожелание, мечту, при этом могут показывать Луне желаемые предметы, деньги или атрибуты знахарства – для скорейшего выздоровления.

*Духи-покровители.* По киргизским представлениям, у каждого элемента природы имеются свои духи-покровители (хозяева). Например, дух-покровитель священного места, родника, целебного источника и т.п. У человека тоже есть дух-покровитель, поэтому, когда кто-либо умирает, говорят: «аны ээси алды» (его взял дух-покровитель). Одно из значений слова «ээ» (хозяин) – бог, дух-покровитель. Среди «хозяев» были особенно сильные и могущественные, к ним относились духи горных вершин и перевалов. В честь таких духов святых мест на перевалах, на горных тропах и горных урочищах сооружали *обоо* – холм из камней или груды камней, как жертва. Кучи камней, сложенные из оградки, а иногда и сооружения из сырцового кирпича часто встречаются в высокогорных районах, особенно на Памиро-Алае. Возле таких мест бывают сложены рога горных баранов и козлов, стоят шести с повешенными на них хвостами яков или пучками из ткани, а на хворостинках или на ветках деревьев и кустарников висят много доскутков, комков ваты, нитки. На перевалах нередко приносили жертвы их «хозяевам», такие почитаемые места теперь называются не обоо, а мазары – они превратились в элемент культа мусульманских святых.

*Обоо* считается Саймалы-Таш на священной местности «Ыйык» – там расположены тысячи камней с рисунками, о которых говорили, что они не могли быть нанесены человеческой рукой. Туда отправлялись бесплодные женщины, а также больные. С собой вели домашнее животное, брали 7 лепешек «жети нан». Животное закалывали, варили и съедали мясо, читали молитвы



Фрагмент ограды из камней и черепов животных у священного железистого источника. Нарынский р-н, Нарынская (Семиреченская) обл., Киргизстан. 1926 г.

Собиратель Н. П. Дыренкова. Из коллекции МАЭ. № 3661–28

из Корана, ночевали. Такими же святыми считались обоо, впоследствии ставшие мазарами на перевале Кызыл-Арт в Заалайском хребте, ведущем на Восточный Памир, а также «Ала-Мазар» возле перевала Сары-Могол в Алайском хребте и др. Мазары-святыни разбросаны по всему Кыргызстану, их культ стал неотъемлемой частью культа святых в суфизме, бытовом исламе. К числу самых крупных и известных мазаров можно отнести знаменитый Арсланбоб (на юге республики), Каракол-Ата (на берегу р. Каракол, г. Каракол), Шын-Ата (на северном берегу озера Иссык-Куль), Манжылы-Ата (в 600–700 м от дороги, в нескольких км от р. Кекилик, на южном берегу Иссык-Куля), Чолпон-Ата (известный мазар, на его возможном месте расположения ныне построен комплекс в честь одноименного святого), Кочкор-Ата (Кочкорская долина) и т.д. (Абрамзон, 1990. С. 320, 321).

*Идолопоклонство.* В агиографическом сочинении «Зийа ал-кулуб» («Сияние сердец», анонимный источник XVII в.) описывается процесс моления кыргызов идолам в капище *бут хана* за здоровье и исцеление вождя Сериука. На дереве висел серебряный идол бут, а вокруг него находились еще около 2 тыс. фигур из дерева и камня. В капище принесли мясо и каждый из сидящих отрезал по кусочку и бросал в сосуд. Сосуд пододвинули главному идолу, отвесили поклон, склонились и стали делать ему знаки, чтобы отведал этой еды. Один кусок мяса вкладывали в его левую руку, другой – в правую, а третий – раскрошив, разбрасывали (МИКК. 1973. С. 182–184; Дюшенбиев, 2008. С. 137, 138). Культ фетишей (*онгонов*) – различных изображений, истуканов, фигурок богов – забыт, поскольку поклонение идолам считалось худшей формой греха «*ширк*» и жестоко преследовалось в исламе.

*Культ предков.* В трудных случаях жизни кыргызы призывали духов умерших предков *арбаков*, обращались к ним с просьбами, поклонялись их могилам. Верили, что у каждого человека есть душа *жан*, которую представляли в виде мухи *чымын* либо в виде голубого дымка *көк түтүн*, который умирающий якобы испускает с последним вздохом (Баялиева, 1972. С. 62).

В погребальных культах отразился древнейший пласт народных верований и обрядов. По поверью благополучие *арбака* в том мире зависит от того, как родственники исполняли поминальные обряды. Если все проходило достойно, он был спокоен и покровительствовал всем потомкам, иначе он мог вредить. Следствием этих воззрений является особое уважение к могилам предков, возведение величественных, помпезных надмогильных сооружений, кумбезов и иных памятников, отправление пышных похорон, связанных с большими затратами.

Наряду с поздними верованиями, согласно которым душа после смерти отправляется на тот свет, существовали и древние представления о том, что душа умершего находится где-то вблизи, рядом с телом. В прошлом широко практиковалась традиция изготовления *тул* (изображение покойного), так как считалось, что душа покойного продолжает жить и в течение года находится в его изображении.

Души умерших полагалось снабжать пищей. Для этого устраивали поминальные угощения на третий, седьмой, сороковой день и через год после смерти, кроме того, на могиле оставляли посуду с едой, в том числе с мясом, боорсоками, айраном, кумысом, жармой и др.

*Демонологические представления.* Образы демонов *албарсты*, *жез тырмак*, *мите* (кровососы или существа, сосущие энергию) часто упоминаются в народном фольклоре, люди верили в их реальное существование и способность приносить вред. Аналогичные демонические образы встречаются и у многих тюркоязычных народов. Албарсты казахи и узбеки называли «албарсты», таджики – «албарсты», «алмасты», «албарси», это существо могло приносить вред роженицам. Кыргызы различали *кара албарсты*, или *марту* и *сары албарсты* (желтый албарсты), или *сасык албарсты* (вонючий албарсты). Самым страшным считали *кара албарсты*. Его представляли в виде желтой собаки, желтой козы или желтого щенка, он, якобы, вынимал легкие у женщины и бежал к реке, если ему не помешать, то *демон* бросал их в воду и женщина погибала. *Сары албарсты* представляли в образе женщины ростом с 5–6-летнего ребенка, покрытой шерстью, с длинными косами, это существо наносило вред и женщинам, и мужчинам, но не такой тяжелый. Считалось, что сила албарсты была равна силе жеребенка *тай*. Албарсты, как правило, приходили во время сна: человек вдруг начинал чувствовать огромную тяжесть, не мог шелохнуться, силы покидали его. Это состояние называли *албарсты басуу* (давление албарсты) (Баялиева, 1972. С. 95–100).

В борьбе с демонами использовали железные предметы, в основном ножи. Суеверные старухи перед сном проводили ножом черту вокруг своей постели, постели ребенка. Иногда нож клали под подушку (Там же. С. 101).

*Жез тумшук* (медный нос) или *жез тырмак* (медные когти) представляли в виде красивой девушки с медными когтями и медным носом. Во всем остальном она не отличалась от обыкновенных женщин. Ей приписывали неминуемую силу и пронзительный голос, который убивал небольших животных и птиц. При встрече она никогда не трогала свою жертву, но приходила ночью, когда люди засыпали. Она жила в чаще лесов, по преданиям с ней сталкивались охотники. Т. Дж. Баялиева описывает рассказы охотников, которые одержали верх над этими существами (Там же. С. 101–103).

*Мите* (упыря, вампира) представляют старухой в лохмотьях, живущей в горах или в лесу, вдалеке от поселений. Старуха может посещать айылы и увлекать молодых наивных девушек в свой шалаш, где незаметно сосет у них кровь из колена. Разновидностью *мите* является *желмогуз кемпир*, *мастан кемпир*.

Элементы и персонажи доисламских верований органично вошли во все мировые религии, в том числе и ислам. Древние пласты религии частично сохранились и в наши дни, так или иначе проявляются практически повсеместно. В народном сознании остаются различные доисламские культы, суеверия, религиозные предрассудки, которые сосуществуют с официальным исламом и в недавнем прошлом были достаточно широко распространены, составляя неотъемлемую часть толерантного «народного», «бытового» ислама.

## ИСЛАМ

Знакомство предков кыргызов с исламом предположительно началось со времени первых столкновений тюрков с арабами в конце VII в. До появления Караханидского каганата ислам распространялся не путем завоевания и насаждения, а в большей степени мирным способом через религиозные проповеди – не столько арабов, сколько персов, о чем свидетельствуют письменные источники. После знаменитой битвы 751 г. между арабскими и китайскими (танскими) войсками на берегу р. Талас, где ценой огромных усилий и потерь одержали победу первые, и те, и другие потеряли завоевательный запал и долго не появлялись с мечом. Исход битвы решили тюркские кочевники: они выжидали, выбирая, на чью сторону встать, наконец, предпочли арабов и ударили китайцам во фланг.

После этих событий ислам начал постепенно распространяться через Ферганскую долину, сначала – среди жителей юго-западной части Центрального Тянь-Шаня. Ош в IX в. уже являлся важным военно-политическим центром мусульман, который противостоял иноверцам-тюркам. В северную часть Центрального Тянь-Шаня и Семиречье ислам проник несколько позже. В конце IX в. саманидский правитель Исмаил ибн Ахмед завоевал г. Тараз и обратил его жителей в мусульманство. По его приказу таразская церковь была превращена в мечеть. В это же время ислам распространился среди населения и других городов долины р. Талас. Это видно из сообщения ал-Мукаддаси о том, что города Джикиль, Барсхан, Бехлу, Атлах, Джамукат, Кулан и Мерке имели соборную мечеть (История Кирг. ССР. 1984. Т. 1. С. 257; *Караев*, 1983. С. 94).

Согласно сообщениям восточных авторов, во второй половине X в. часть населения долины рек Талас и Чу исповедовала ислам. Качественно новый этап исламизации совпал с Караханидским каганатом. Массовое обращение тюрков в ислам ибн ал-Асир относил к 435 г. хиджры (1043 г.) (МИКК. 1973. С. 60).

Следы исламизации в Караханидском каганате наглядно видны по сохранившимся ныне Буранинскому и Узгенскому минаретам, которые в свое время украшали столицы государства. В каганате жили и творили два величайших

мыслителя – ученые Юсуф Хас Хаджиб Баласагуни (около 1018–1086) и Махмуд Кашгари (около 1028–1126).

Активные контакты с Саманидами, Газневидами, а также завоевание стран, регионов, где население исповедовало ислам и действовали мусульманские государственно-правовые институты, не могли не оказать влияние на тюрков-кочевников Караханидского каганата. Результатом постепенного приобщения кыргызов к исламу явился переход к обряду трупоположения, о чем сообщал ал-Марвази в «Табай ал-хайаване» (*Ал-Марвази*, 1994. С. 55). Это произошло в XII в. и было связано не только с новой религией, но и с этническими процессами. Влияние соседей – племен и народов, принявших ислам, сыграло важную роль. Разнотипные погребальные обряды вытеснялись не сразу. Судя по археологическим данным, в некоторых местах зороастрийские погребения или такие архаичные обычаи, как похороны на ветвях деревьев (*Ситнянский*, 2001. С. 175–182), также продолжали существовать.

Исламизация кыргызов продолжалась и после монгольского нашествия. В религиозном отношении сами монголы были шаманистами. Они отличались веротерпимостью, в завоеванных ими землях ислам сосуществовал с христианством, буддизмом. Не ортодоксальный ислам, а именно суфизм достигает наибольшего развития в период монгольского господства. Влияние ислама усиливается со второй половины XIV в., когда хан Моголистана Туглук-Тимур принял ислам (*Мухаммед Хайдар Дулати*, 1999. С. 26, 32; *Туманович*, 1973. С. 68.). В конце XIV – начале XV в. в Моголистане ислам объявлен государственной религией. Преемники Туглук-Тимура носили мусульманские имена, однако ислам не имел здесь такого успеха, как в Караханидском каганате, большая часть населения оставалась язычниками (*Караев*, 1995. С. 46, 50).

В XIV–XV вв. значительная часть кыргызов жила на территории Моголистана, населяя его труднодоступные горно-лесные районы и их знакомство с исламом произошло именно там, в процессе массового обращения их и сопредельных племен в мусульманство.

Политика могольских правителей, направленная на утверждение ислама, постепенно давала свои результаты, хотя и незначительные. Например, кыргызский предводитель носил имя Мухаммед, а среди кыргызов появились собственные ученые, воспитанные в лучших традициях мусульманской историографии, в частности, автор важного источника «Маджму ат-таварих» в конце XV – начале XVI в., копия которого была найдена на территории Южного Кыргызстана (Копия рукописи находится в РФ ИЯЛ НАН КР; *Дюшенбиев*, 2001. С. 273). По утверждениям переводчиков рукописи на кыргызский язык, ее автор является кыргызом (*Сайф ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти*, 1996. С. 4).

В XVI–XVII вв. среди кыргызов ислам распространяли в основном суфийские общины. «Независимо от государственных целей велась пропаганда ислама мистиками – дервишами. Шейхи дервишских орденов всегда имели большие успехи в степи, чем в культурных областях» (*Бартольд*, 1963. С. 125). На юге кыргызской территории, где были в основном сосредоточены суфийские ордены и их мюриды, особое влияние оказывал суфийский орден накшбандия. Он был основан в Бухаре шейхом Баха ад-дин Накшбанди (1318–1389) (*История Кирг. ССР*. 1984. Т. 1. С. 602). Это братство сыграло исключительную роль в деле окончательной исламизации Мавераннахра, кыргызских

родов и казахских племенных объединений, а также населения Восточного Туркестана (*Дюшенбиев*, 2006. № 1. С. 45–57).

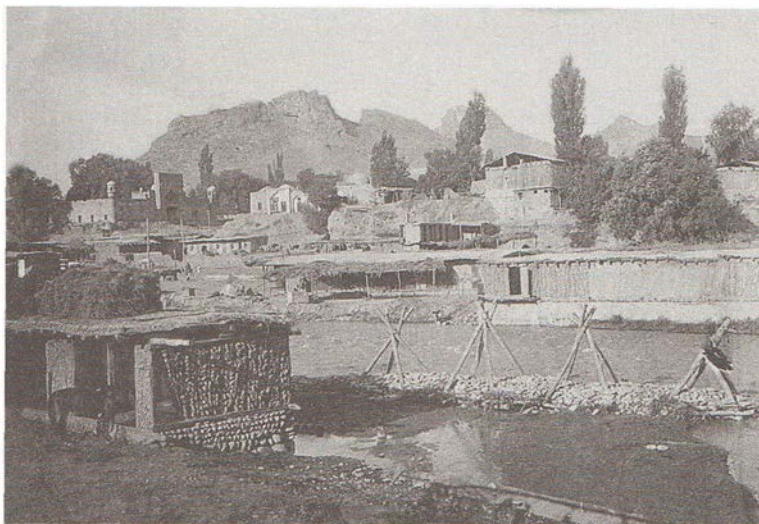
Суфизм тесно связан и имеет много общего с народной религией, бытовой формой ислама. Так, шаманство испытало большое влияние ислама, в частности, суфизма. Кыргызские шаманы часто обращаются к мусульманским пророкам, святым, самому Аллаху, шаманские игры зачастую напоминают суфийские, а шаманские лечебные сеансы начинаются и завершаются чтением Корана (*Баялиева*, 1989. С. 72, 73).

Шаманизм и суфизм оказывали взаимное влияние. Так, суфизм перенял от шаманизма веру в возможность экстатического общения со сверхъестественным миром. Представления о необычных способностях ходжей в излечении больных, популярность суфизма в кочевых и полукочевых районах свидетельствуют об адаптивности шаманских традиций. В некоторых местах, отдаленных от мусульманских центров, фигуры шамана и суфия почти сливаются (*Табьшалиева*, 1993. С. 92).

Суфизм влиял на развитие культуры: в суфийском наследии черпали вдохновение знаменитые кыргызские поэты-заманисты (футуристы), натурфилософы Калыгул Бай уулу, Арстанбек Буйлаш уулу, Молдо Кылыч Шамыркан уулу (*Калыгул Бай уулу*, 1992. С. 13; *Молдо Кылыч. Алдаш Молдо. Жеңижок. Токтогул жана башкалар*, 1990. С. 11). Их взгляды, идеи формировались под влиянием суфийских поэтов Абдурахмана Джамии, Джалал ад-дин Руми, мусульманских поэтов-мистиков Ходжа Ахмад Йасави «Хикмат», Рабгузи «Кыса-сул анбия», Суфи Аллаяра, Бедиль, Сулейман Бакыргани и других, а также таких известных произведений, как «Шах-наме» Фирдоуси, «Тысяча и одна ночь», «Тоту-наме». В творчестве Алишера Навои можно найти влияние суфийских традиций, например, известно, что именно Джамии подсказал тему для его знаменитой «Пятерицы»: «Смятение праведных», «Лейла и Меджунун», «Фархад и Ширин», «Семь планет», «Искандерова стена» и др.

Суфийские братства играли большую роль в распространении и укоренении ислама среди кыргызов. Однако, несмотря на активную проповедническую деятельность суфийских шейхов и общин, ни в XVI–XVII вв., ни позже кыргызы с их кочевым образом жизни и патриархальными отношениями не усвоили глубоко основы ислама.

Османский историк Сейфи Челеби в конце XVI в. писал о кыргызах, что они «не мусульмане и не кафиры» (*Караев*, 1994. С. 74, 75), а Махмуд ибн Вали в XVII в. часть кыргызов называл «кафирами» (*Бартольд*, 1996. С. 224). М.И. Венюков, говоря о кыргызах, отмечал, что «вероучение ислама эти народы знают очень плохо или даже вовсе не знают» (*Венюков*, 1868. С. 167). Ч. Валиханов писал, что «все дикокаменные кыргызы исповедывают мусульманскую религию или лучше, называют себя мусульманами, не зная ни догматов веры, ни его требований. Не только грамотных людей, разумеющих элементарные начала веры, даже исполняющих пятывременный намаз и рузу между дикокаменными кыргызами нет. Единственная заповедь ислама, которую они знают и исполняют – это отвержение свиньи, как нечистого животного, зато другой радикальный принцип (мусульманской) веры – воздержание от вина, назло Мухаммеду избраннику и его Корану, попирается безбожно...». В подтверждение своих слов он приводит факт, что многие манапы, называя себя мусульманами, не могли назвать имя пророка ислама (*Валиханов*, 1961. С. 68, 69).



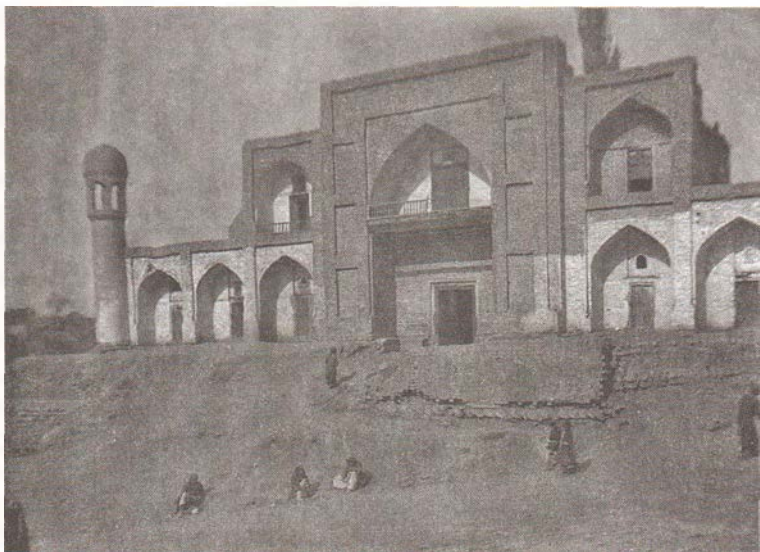
Сулейманова гора, общий вид с Карун-базара, г. Ош, Ошская обл., Киргизстан. Первая четверть XX в.

Собиратель К. К. Юдахин. Из коллекции МАЭ. № 3647-5

Люди считали себя мусульманами, хотя не знали никаких молитв, похороны старались проводить по мусульманским правилам, но в погребальном обряде сохранились остатки древних верований: «...похороны, свадьбы они справляют по шаманскому обычаю, но заставляют при этом, если найдется грамотный среднеазиатец или татарин, читать молитву» (Валиханов, 1961. С. 63). О поверхностном знании мусульманства писал и В. В. Радлов: «Кара-кыргызы магометане (бусурманы, как и казахи, но они приняли ислам, как будто бы позднее, чем казахи. Татары утверждают, что кара-кыргызы настоящие язычники, не знающие ни постов, ни молитв, ни законов веры, даже имя самого пророка им не знакомо» (Радлов, 1980. С. 349).

Это положение едва ли изменилось после вхождения в состав Российской империи, хотя правительство, привлекая татарских мулл, способствовало более глубокому внедрению ислама в регионе. Мусульманские структуры стали составной частью аппарата власти и управления наряду со «светской частью». Особенно это характерно для второй половины XIX – начала XX в. (Абрамзон, 1942. С. 82).

Не было ни одного крупного манапа, который бы не содержал мечети и мулл. У Чолпонкула Тынаалина в различных частях его владений имелись мечети, а его собственный сын нес обязанности муллы. Манап Канат Абукин, власть которого простиралась над Темирболотской, Абаильдинской и Кочкорской волостями, имел около 1 тыс. хозяйств букары (простонародья), кроме собственной мечети содержал и новометодный мектеб (духовную школу). Крупнейший манап Пишпекского уезда Шабдан Джантаев имел влияние на прилегающие волости Верненского, Пржевальского, Аулие-Атинского уездов, а также в какой-то мере на все северные районы. Во всех этих местностях строились мечети, в каждой из которых имамы исполняли религиозные обряды и обучали детей. У самого Шабдана рядом с домом стояла огромная мечеть, строительство которой



Медресе близ базара. Г. Ош, Ошская обл., Кыргызстан (Киргизская ССР). 1938 г.

Собиратель А. Н. Кондауров. Из коллекции МАЭ. № И 877–8

обошлось примерно в 15 тыс. руб. Большая часть средств для постройки мечети была собрана у населения путем религиозных сборов и налогов. Имамом был татарин Ямлиха, он обучал детей грамоте, количество его учеников достигло 300. Шабдан держал несколько мусульманских мектебов, он выделил 10 тыс. руб. для строительства медресе в Токмаке, куда приглашал учителей и мулл из Оренбурга, Казани, Уфы, Ташкента, Бухары, Самарканда. Один из его сыновей, получив религиозное образование в Намангане, стал муллой, собирал пожертвования. Шабдан Джантаев в 1904 г. в возрасте 65 лет совершил хадж в Мекку. Он хорошо понимал прогрессивную роль ислама в деле просвещения народа, его воспитательное значение. Известно, что он готовил петицию на имя Председателя Кабинета министров Российской империи, где, в частности, поднимал проблемы нарушения прав мусульманского населения; создания самостоятельного Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана; открытия мечетей и медресе, обучения детей на родном языке, издания газет, журналов и книг и т.д. (Дюшенбиев, 2011. С. 88–96).

Крупнейшим манапом XIX – начала XX в. был Чоко, власть которого распространялась по всей Эсенгуловской волости на Тянь-Шане. Он отличался крайней религиозностью и придавал большое значение мусульманской грамоте, как верному средству обучения масс молитвам и другим мусульманским обрядам. Чоко построил не имеющую себе равных по величине мечеть в местности Кошой-Коргон, Ат-Баши. Большая часть денег для строительства была собрана с населения, специально пригласили прославленного строителя Нармат уста из Кашгара. Чоко назначил имамом преданного ему муллу Чоду, которого на год отправлял в Кашгар для поклонения гробнице известного суфийского шейха Аппак Ходжи. В качестве советника при Чоко два года пребывал имам из Андижана, который пополнял религиозные знания кыргызского имама. При этой же мечети Чоду обучал грамоте детей (Из материалов Т. Дж. Баялиевой).



Подавляющее большинство мечетей представляли собой обычные низкие однокамерные строения: «...в последнее время в Чуйской долине стали появляться сакли, носящие название мечетей, они строятся по образцу сартовских мечетей. Минарет строится отдельно и очень не высоко. Материал приготавливается людьми-строителями мечети и желающими подсобить личным друзьям. Здание возводится сартами, которые плату получают не деньгами, а скотом» (Обычаи кара-кыргызов Токмакского уезда. 1891; ЦГА. Республика Казахстан. Ф. 64. Оп. I. Д. 5068. Л. 12).

Мечети становились центрами, куда обращались по различным религиозным вопросам айыльные муллы, имамы. Служители периодически выезжали в айылы для сбора подати, сами жители приглашали имамов для проведения религиозных обрядов. Население ближайших айлов посещало мечети по пятницам (*жума*) и в праздники Курман, Орозо айт. Здесь же создавались группы верующих, желавших совершить паломничество в Мекку. Во время праздника Орозо мулла получал *битир* (зякет-аль-фитр) – подушный сбор со всего населения, включая еще не родившихся детей, если беременность матери была не меньше шести месяцев. Размер битира не ограничивался, но минимальный размер был не менее 2 кг пшеницы. По шариату полагалось битир давать нищему, но у кыргызов его давали мулле. На Орозо айт и особенно Курман айт в жертву богу и духу предков (*арбак*) резали овец и другой скот и, как правило, шкуру с ножками отдавали имаму.

Молдо (мулло) в то время считали более или менее грамотного человека, условно – служителя культа. Даже малограмотного человека, который мог хотя бы с трудом разобрать религиозные книги или письма, называли молдо, в том числе людей, которые когда-то закончили мектеб, а в пожилом возрасте соблюдали правила и обряды ислама, и имели неясное представление об основных догмах. От своих сверстников они отличались лишь тем, что были более последовательны в соблюдении пятикратного намаза и поста, а также умели читать Коран. Этого было достаточно, чтобы к ним обращались за помощью при заболеваниях, совершении обрядов, связанных с похоронами и свадьбами. По настоянию своих одноайыльцев, они нередко делались имамами, возглавляя праздничные (Курман айт, Орозо айт) и пятикратную (*жума намаз*) молитвы и исполняя различные религиозные требы. В повседневной же жизни они мало чем отличались от остальных, занимались своим хозяйством. Обучением детей такие молдо не занимались, но поддерживали религиозные настроения в своих айылах.

Начиная с конца XVIII в., главными мусульманскими деятелями среди кыргызов стали узбекские и татарские муллы. Они вели религиозные проповеди, совершали различные религиозные обряды, учили пятикратной молитве (*намаз*), обучали детей мусульманской грамоте. Манапы стали устанавливать с ними тесные связи. Татарское духовенство, не столь строгое в требованиях обрядности, не настаивавшее на уплате зякета, завоевывало больший авторитет у населения, чем кокандские муллы (*Абрамзон*, 1990. С. 238).

С начала XX в. в кыргызских айылах повсеместно появляются кыргызские молдо. В их воспитании и подготовке особую роль играли приглашенные татарские муллы. Так, приглашенный в 1901–1902 гг. упомянутым манапом Шабданом татарин Мухаммед Закир кары Абдулкашаф Вагапов помог наладить новометодную школу усулу-джадид, где наравне с религиозными предметами стали преподавать светские дисциплины – историю, географию,

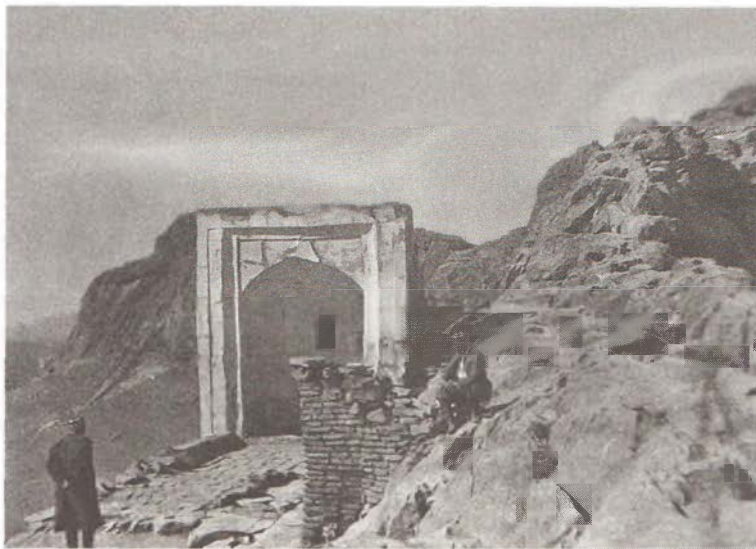


Мечеть. Кыргызстан (Киргизская АО). 1925 г.  
Собиратель П. С. Массажетов. Из коллекции МАЭ. № 4382–15

математику. Многие из его выпускников стали не только грамотными священнослужителями, но и первыми просветителями, учеными. В работе дореволюционного историка О. Сыдыкова «Тарих кыргыз-и Шадмания» приведено немало имен мулл-кыргызов, которые обучались в свое время в таких учебных заведениях. Среди них: мударис Кожо Амантур уулу Хатим из рода теке, молдо Нарынкул Абир уулу и молдо Нияз Жакып уулу из племени сарыбагыш, а также Канат уулу Ысак ажы, Бакы ажы, Байменде ажы, молдо Жанболот, молдо Мокуш Кул уулу, Ийса уулу Садыр молдо, Касымаалы ажы, Шераалы ажы, Жакып ажы, Бектен ажы, молдо Жаркымбай, Мамбетаалы молдо, Жамалидин кары, Омураалы молдо, Самидин молдо, Осмонаалы Сыдыков и его родственник Кыдык уулу Сабит молдо. Всех перечисленных священнослужителей автор называет первыми грамотными аалымами, которые занимались распространением ислама (Сыдыков, 1990. С. 28–50).

Несмотря на преследование со стороны царской администрации, немаловажную роль среди населения продолжали играть последователи суфизма – ишаны «эшен». В свое время в отдельных районах Тянь-Шаня кыргызы, находящиеся под влиянием ишанов, организовывали суфийские общины (*алка*), где совершали «зикр» (радение), читали суфийские книги (РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 517). Суфии ордена Накшбанди имели наибольшее влияние. Изначально этот орден отличался от других суфийских течений тем, что отрицательно относился к тунейдству, отшельничеству, призывая пользоваться земными благами, трудиться, познавать мир, но с начала XV в. он переродился. Руководители ордена вступили на путь накопления богатства и привлечения как можно большего количества мюридов.

Население плохо отличало ишанов от мулл: ишан представлялся как тот же мулла, но более ученый и обладающий даром ясновидца. Поэтому ишаны вызывали чувство почтения, а у больных – надежду на исцеление и исполнение других упований при благословлении суфийского лидера. Почти не было



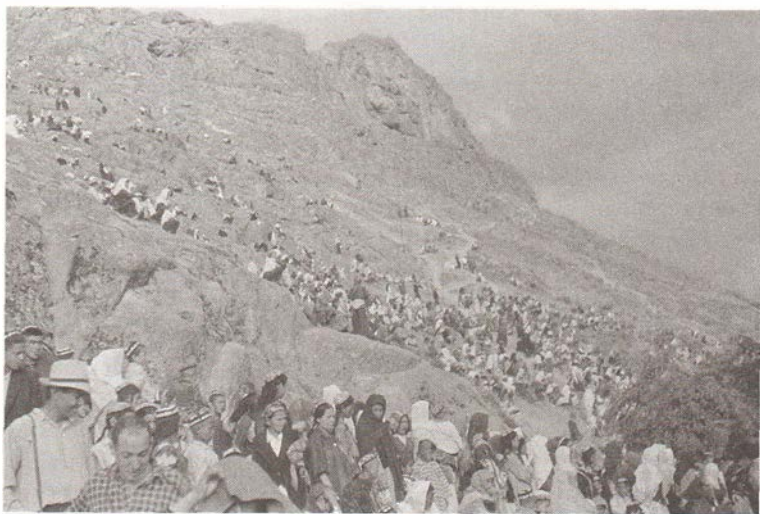
Мазар Сулеймана. Г. Ош, Ошская обл., Кыргызстан (Киргизская ССР). 1938 г.

Собиратель А. Н. Кондауров. Из коллекции МАЭ. № И 877-9

ишанов из кыргызов, но мюриды *мурут* встречались, их религиозное рвение было номинальным: муруты ограничивались тем, что поставляли своему ишану религиозные сборы от населения.

К суфийскому ордену Накшбенди примыкали кыргызские «думана» – мистики, отказавшиеся от всех земных благ, отрицавшие богатство, семью и живущие думами о Боге. Одевались они очень бедно – в рубашку и штаны на голое тело, на голове носили, как и среднеазиатские каландары (странствующие дервиши), *кулө* (конусообразный головной убор из лебяжьей шкуры пухом наверх). Они никогда не носили обувь, даже зимой. В сумку, висевшую на шее (*кулбоор*), складывали пищу, собранную у населения; держали палку (*асамуса*) с резным орнаментом, на верхнем конце которой были прикреплены различные металлические подвески. В поведении думана и его внешнем облике, атрибутах были некоторые черты, восходящие к шаманству (*Баялиева*, 1972. С. 120, 121). Думанам приписывали ясновидение, экстрасенсорную силу, но в целом отношение к ним было неоднозначное. В настоящее время сохранились на юге страны последователи таких суфийских сект, как «лячи», «волосатые ишаны», а также исмаилиты (*Мамбеталиев*, 1968. С. 19; *Дюшенбиев*, 2006. С. 45–57; 2007. С. 3–68).

Наряду с мечетями строились медресе, где обучались грамоте юноши и девушки. В 1892 г. на территории Кыргызстана было всего 7 медресе, из которых 5 – в Оше. В 1914 г. в Ошском уезде их число достигло 88, но только 7 из них более или менее были похожи на медресе, остальные представляли собой мало приспособленные, наспех сколоченные постройки или юрты, не отличавшиеся от обычных мектебов, имевших скорее светский, нежели религиозный характер. В ошских медресе обучались 1178 учащихся. В Караколе была одна медресе с одним учителем и 45 учащимися. Медресе готовили в основном рядовых духовных лиц – служителей мечети и мулл для ближайших мектебов (*Айтмамбетов*, 1961. С. 10–14, 25).



Массовый праздник на священной горе «Сулайман-Тоо». Г. Ош. 1955–1960 гг.

Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

Постепенно увеличивалось количество мектебов – начальных духовных учреждений, в 1876 г. в Пржевальском уезде их было 12, из них 3 – калмакских и 9 – кыргызских с 131 учащимся, а в 1913 г. стало уже 28 с 2276 учащимися, из них 42 девочки. В 1883 г. в Ошском уезде насчитывалось 86 мектебов с 923 учащимися (*Айтмамбетов*, 1961. С. 34).

Во второй половине XIX в. крымские татары под влиянием мусульманских религиозных реформаторов Турции предприняли попытку приспособить ислам и систему мусульманского образования к меняющемуся миру, прогрессу – появилось движение джадидизм. Для осуществления этой идеи создавались новометодные школы (*усули-джадид*), в которых вместе с религиозным учением преподавались арифметика, география, история и другие предметы. В новометодных школах, в отличие от старометодных (*усулу-кадим*), имелись парты, доски, географические карты и столы для учителей. Идея джадидизма была подхвачена в кыргызском крае и новометодные школы были открыты повсеместно: в Бишкеке, Токмаке, Караколе, в Чон-Кемине (медресе Шабдана, 1909), в Кочкорской долине (медресе Каната Абукина, 1912), на Куртке (медресе Калпа-ажы), в с. Туура-Суу Тонского района (медресе Сагаалы Малиева, 1913) (*Айтмамбетов*, 1961. С. 35, 45), а также в Джеты-Огузе (медресе Кодонтая, 1905), в местности Суук-Капчыгай, (Нарын, медресе Касымаалы, 1910), в с. Талды-Суу, Тюпской волости (медресе Султанаалы Түмөнбаева, 1910) и др. (*Жаманкараев*, 1997. 20 дек.; 1998. 10 янв.).

Воспитанники этих школ продолжили учебу в высших духовных учебных заведениях Уфы и Казани. Начали издаваться произведения на арабском, персидском, турецком языках религиозного и светского содержания: в 1911 г. в г. Казани вышла поэма «Зилзала» кыргызского поэта и мыслителя Молдо Кылыча, в 1913 г. опубликован труд «Тарых-и Шабдания» О. Сыдыкова. Известный просветитель И. Арабаев в г. Уфе издал две книги по родному кыргызскому языку.

Процесс постепенного приобщения к исламу был прерван Октябрьской революцией, при советской власти ислам стал утрачивать и без того незначительное

влияние. Только в 1940 г. в Киргизской ССР было закрыто 12 церквей, 90 мечетей и молитвенных домов. В Иссык-Кульской области из 92 мечетей к 1946 г. не осталось ни одной. Из прежних тысяч мусульманских и христианских храмов до перестройки сохранились лишь десятки (*Табышалиева*, 1993. С. 118).

В настоящее время ислам, как и другие религии, переживает ренессанс, что наглядно видно по количеству строящихся мечетей. В 1990 г. в Киргизской ССР насчитывалось 39 мечетей, а ныне их численность превышает 3 тыс. Больше половины из них возведено в Ошской и Джалал-Абадской областях. По официальным данным, более 80% населения республики является мусульманами.

Исламская религия у кыргызов представлена двумя школами (мазхабами) – суннитского направления: Ахл ас-Сунна ва-л-ДЖАМА‘А, последователями имама Азама (Абу Ханифы) и шиитского – имама Шафи‘и, объединенных в одну религиозную организацию – Духовное управление мусульман Кыргызстана (ДУМК, созданное в 1993 г.) во главе с муфтием. В структуру ДУМК входят областные Казияты мусульман. Кроме того, в республике есть представители таких сект ислама, как *ахмадийя* (или *кадиани*), *ал-ваххабийя*, а также *ал-бахаййя*. Они появились относительно недавно, после обретения Кыргызстаном независимости. Пока они малочисленны и малоизвестны среди общественности.

В республике действуют более 60 медресе с полной программой обучения. В годы независимости в Бишкеке был открыт Исламский институт им. Хазрети Умара, в стенах которого учатся сотни юношей и девушек. Открыты и функционируют Исламский институт им. Лукман-аль-Хакима в г. Токмак, Кыргызско-Кувейтский университет, Кыргызско-Иранский исламский институт, Теологический факультет при ОшГУ, кыргызско-арабский факультет при КГУСТА и др. Планируется создание целостной системы мусульманского образования, которая включает три уровня. Первый предполагает медресе, где обучаются основам ислама без отрыва от светских средних школ. Второй – медресе, дающий среднее религиозное образование для выпускников обычных школ. И третий уровень – это высшие исламские учебные заведения. В настоящее время идет работа по созданию единой программы исламского обучения.

Одним из важных результатов в деле осуществления прав граждан на свободу совести и вероисповедания стало совершение верующими умры и хаджа. В настоящее время сотни юношей и девушек получают теологическое образование за рубежом: в Египте в знаменитом Аль-Азхаре, а также в Турции, Иордании, Пакистане, Саудовской Аравии и других странах.

Растет интерес к исламу как, к классическому культурному достоянию. В этом отношении важным событием для мусульман республики стало издание газеты «Ислам маданияты» – печатного органа Духовного Управления мусульман Кыргызстана, тираж которого достигал в отдельные годы 15 тыс. экземпляров. Газета не только освещает проблемы религиозного характера, но и занимается культурным в широком смысле и научно-популярным просвещением читателей. На республиканском телевидении есть передачи «Жума хутбасы», «Коломто-рух ордосу», «Ислам и современность», в которых обсуждаются различные вопросы, связанные с исламом.

В республиканском календаре «красными» выходными днями считаются Курман-айт и Орозо-айт, стало доброй традицией ежегодно справлять эти мусульманские праздники всей республикой.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ  
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ  
В XX–XXI ВЕКАХ



ГЛАВА 12

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ  
И СТРОИТЕЛЬСТВО НАЦИИ

СТАНОВЛЕНИЕ КЫРГЫЗСКОЙ НАЦИИ  
В ГОДЫ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

*Установление советской власти*

Свержение царизма в феврале 1917 г. дало народам Средней Азии и Казахстана надежду на политические свободы и социальные преобразования. Однако власть Временного правительства в условиях продолжавшейся Первой мировой войны не принесла ощутимого облегчения, бедственное положение населения не изменилось.

К середине 1918 г. на всей территории современного Кыргызстана утвердилась советская власть и вскоре, во второй половине 1918 г., началась Гражданская война. Сопrotивление вызвали, в частности, опрометчивые шаги большевиков в сфере администрирования, национальной политики, а также религиозное насилие и кровавые расправы Красной армии над мирными жителями. Оставался нерешенным аграрный вопрос.

Осенью 1918 г. в Ферганской долине 52,2 тыс. человек под началом девяти крупных предводителей басмаческого движения боролись против советов. Недовольство новой властью вынуждало местное население пополнять ряды басмачей. К концу 1918 г. свыше 100 курбаши действовали в Ферганской долине. Для подавления сопротивления в августе 1919 г. был организован Туркестанский фронт с командующим М. В. Фрунзе. Гражданская война на территории республики в основном закончилась в 1920 г., однако отдельные басмаческие отряды действовали в горных районах еще несколько лет.

Прослышав о падении царизма, бежавшие после восстания 1916 г. кыргызы начали возвращаться из Китая в родные места. Испытавшие нечеловеческие страдания на чужбине, они на обратном пути подверглись новым испытаниям, многие погибли. К маю 1917 г. на родину вернулось около 64 тыс. человек. С установлением советской власти были прекращены преследования и наказания участников восстания. Целенаправленная политика советской

власти привела к постепенному спаду межнационального недоверия и противостояния. К 1921 г. из бежавших в 1916 г. в Китай 332 тыс. кыргызов около 300 тыс. вернулись на родину. Советское правительство для оказания безвозмездной помощи возвратившимся беженцам-кыргызам выделило 100 млн руб. На эти средства для беженцев был приобретен скот, сельскохозяйственные орудия, юрты, строительные материалы. Вернувшимся на родину кыргызам только в 1920 г. было выделено 46 тыс. десятин пахотных земель, 80 тыс. десятин угодий. Все беженцы на 5 лет были освобождены от уплаты государственных налогов.

### *Становление кыргызской государственности и нацистроительство*

На проходившем в ноябре 1917 г. III Туркестанском краевом съезде Советов было избрано первое советское правительство Туркестана – Совет Народных Комиссаров, в состав которого вошли 15 человек, и среди них не было ни одного представителя коренной национальности. Эта большая ошибка породила недовольство в среде национальной буржуазии и интеллигенции.

В ноябре 1917 г. в Коканде прошел IV чрезвычайный съезд мусульман. На нем была провозглашена «Кокандская автономия» в составе России, таким образом в Туркестане установилось двоевластие. В феврале 1918 г. вооруженные силы «Кокандской автономии» были разбиты частями Красной армии, правительство разогнано.

В 1918 г. народы Средней Азии объединились в Туркестанскую автономную Советскую Социалистическую Республику. В мае этого же года Туркестан на правах автономии вошел в состав Российской Федерации. В октябре 1919 г. была образована Комиссия по делам Туркестана (Турккомиссия). В ее состав вошли М. В. Фрунзе, В. В. Куйбышев, Я. Э. Рудзутак, Г. И. Бокий, Ф. Н. Голощекин. Руководил комиссией Ш. З. Элиава. На комиссию были возложены задачи исправления перегибов, особенно в национальном вопросе, упорядочения деятельности органов власти на местах. Власть перешла к широкому привлечению представителей местного населения к управлению республикой. При исполнительном комитете Жети-Сууйской области 5 июля 1918 г. был образован областной комиссариат по делам национальностей, в котором работал специальный комитет по упорядочению русско-кыргызских взаимоотношений. Этот комитет проводил агитационную работу среди кыргызского и местного русского населения. Поддержка местным населением проводимой большевиками национальной политики сыграла решающую роль в разгроме контрреволюционных сил и утверждении советской власти в регионе.

К 1924 г. кыргызы проживали на территориях Ферганской, Сырдарьинской, Жети-Сууйской, Самаркандской областей Туркестанской АССР и не имели своего правительства. В каждой из областей они составляли меньшинство населения, вследствие чего их интересам не всегда уделялось должное внимание. Группой патриотически настроенных кыргызских интеллектуалов в 1921–1922 гг. была предпринята попытка образования отдельной кыргызской Горной области, и таким образом реализации права народа на национальное самоопределение в рамках федерации.



Первый трактор в Киргизии. 1925 г.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

В марте 1922 г. вышло постановление ТуркЦИКа о создании Горной Кара-Киргизской области, в которую вошли только северные кыргызские территории, так на юге еще шли бои с басмачеством. 4 июня 1922 г. в Пишпекке обком партии созвал организационный съезд, делегаты которого высказались за организацию Горной области, но по прямому указанию И. В. Сталина съезд был распущен. ЦК РКП(б) в декабре 1922 г. принятые ранее документы о создании Горной Киргизской области объявил незаконными, а инициаторов созыва съезда обвинил в буржуазном национализме и контрреволюционной деятельности. Однако эта попытка не прошла бесследно, важный для кыргызского народа вопрос уже был предreshен, стал вопросом времени.

14 октября 1924 г. Всероссийский ЦИК РСФСР принял постановление о размежевании народов Средней Азии на национальные государства. Активное участие в образовании Кара-Киргизской автономной области приняли Ю. Абдрахманов, И. Айдарбеков, А. Сыдыков, И. Арабаев. В результате национально-территориального размежевания 1924–1925 гг. из бывших Туркестанской АССР, Бухарской и Хивинской республик были образованы Туркменская ССР, Узбекская ССР, Таджикская автономная область, Кара-Киргизская автономная область в составе РСФСР, Кара-Калпакская автономная область в составе Казахской АССР. В Кара-Киргизскую автономную область вошли: почти полностью Пржевальский, Нарынский, Пишпекский уезды Жети-Сууйской области, 10 волостей Наманганского уезда и 2 волости Кокандского уезда Ферганской области, 14 волостей Алуе-Атинского уезда (Таласский участок) Сырдарьинской области. По сведениям областного статистического бюро, население Кара-Киргизской автономной области составляло 828,3 тыс. человек. Из них 63,5% были кыргызы, 15,4% – узбеки, 16,8% – русские, 4,3% – другие национальности. Территория области занимала приблизительно 200 тыс. км<sup>2</sup>, в ней располагались 6 городов, 321 айыл и 5 хуторов. Таким образом,

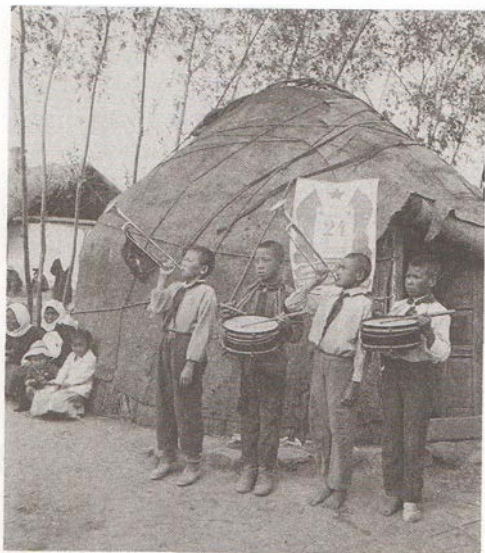


разрозненный на протяжении веков кыргызский народ, хотя и в форме автономии, все же объединился в целостное государство.

В октябре 1924 г. было утверждено Временное партийное бюро и состав революционного комитета Кара-Киргизской автономной области. Из-за отсутствия соответствующего административного центра областной ревком первоначально находился в Ташкенте. В первые годы национальной государственности ощущался сильный дефицит подготовленных местных управленческих кадров и хозяйственников. В декабре 1924 г. правительство было переведено в г. Пишпек, который стал столицей Киргизии. Облревком образовал Пишпекский, Каракол-Нарынский, Ошский и Джалал-Абадский округа. В марте 1925 г. постановлением Всероссийского ЦИК область получила наименование Киргизская автономная область, а в феврале 1926 г., учитывая достаточность территории Киргизской автономной области, сопредельность ее с иностранными государствами, наличие собственной экономики, развитие языка и культуры, она была преобразована в Киргизскую автономную Советскую Социалистическую Республику в составе РСФСР. Это событие было узаконено на проходившем в марте 1927 г. I съезде Советов Киргизской АССР. В соответствующей декларации было определено право кыргызского народа на самоопределение, утверждены основные принципы взаимосогласия проживающих в Кыргызстане народов.

I съезд Советов республики объявил первоочередной задачей органов власти проведение в южном регионе водно-земельной реформы. Это обуславливалось тем, что там безземельные и малоземельные дехкане составляли 60% населения, а подавляющая часть земель находилась в руках крупных землевладельцев. Также было принято важное решение о всеобщем обязательном образовании и переходе с арабского алфавита на латинскую графику.

После очередных выборов в местные Советы 25–30 апреля 1929 г. был созван II съезд Советов Киргизской АССР. 220 его делегатов после широкого обсуждения приняли Конституцию Киргизской АССР. Государственными языками в Киргизской АССР считались кыргызский и русский. Государственным служащим вменялось в обязанность владение обоими языками. На чрезвычайном VIII съезде Советов СССР 5 декабря 1936 г. была принята вторая Конституция СССР. С этого дня Киргизия, преобразованная в союзную республику, стала равноправным членом Союза Советских Социалистических Республик. В процессе становления кыргызской нации это событие имело первостепенное значение. Большой вклад в образование Киргизской ССР внесли председатель



В день выборов. 2-й избирательный участок 51 избирательного округа. Колхоз Чичерина, Чон-Арыкский сельсовет. 24. 06. 1938 г.

Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Торжественное собрание животноводов в Санташской долине. Тюпский р-н. 1965 г.

Собиратель А. Толмачев. Центральный государственный архив кинофонофото-документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

ЦИК Кыргызской АССР А. Орозбеков, председатели СНК Кыргызской АССР Ю. Абдрахманов, Б. Исакеев и многие другие патриотически настроенные кыргызские руководители.

### *Земельно-водные реформы, коллективизация и седентаризация*

Согласно декрету «О земле» (1917 г.), все земли объявлялись государственной собственностью. Особую помощь советская власть оказывала крестьянам в восстановлении и строительстве ирригационных систем. При первоначальном распределении земель большое внимание уделялось перераспределению земельных угодий между кыргызами и крестьянами-переселенцами с целью выравнивания землевладений тех и других. У крестьян изымали «земельные излишки» для передачи коренным жителям, которым также разрешили заселять бывшие русские села, опустошенные в ходе восстания 1916 г. «Русские волости», существовавшие наряду с «туземными», были упразднены, а русские сельские общества влиты в последние. В русские общины стали принимать кыргызских земледельцев, которым на равных правах выделялись земельные наделы (Брусина, 2001. С. 40–47). Постепенно напряженность между

переселенцами и коренным населением сглаживалась, налаживались добрососедские отношения и взаимное доверие (Брусина, 2001. С. 143–147).

Проводимые до 1920-х годов земельные преобразования затронули лишь небольшую часть крупных землевладельцев – кулаков, баев и манапов. Большая часть земель продолжала оставаться в частной собственности. Для устранения несправедливости в земельном вопросе ревком Жети-Сууйской области в феврале 1921 г. принял постановление о проведении земельно-водной реформы. В итоге этой реформы 1921–1922 гг. были уравнены земельные площади, занимаемые кыргызскими и русскими крестьянами, увеличилось число кыргызских хозяйств, осевших на земле, расширились площади пахотных земель и улучшилось качество их обработки.

В ноябре 1927 г. принят декрет «О проведении земельно-водной реформы на юге Киргизии». В результате реформы земельный фонд составил 46 тыс. га поливных земель и 2,3 млн га богарных. На земле было обустроено 18,6 тыс. декхан. Все чайрыкеры-издольщики, 75% бедных декхан получили землю и сельскохозяйственные орудия, налоговые льготы. В ходе реформы было организовано 65 колхозов.

Благодаря проведенному землеустройству, скотоводы стали переходить на оседлый образ жизни. Еще до сплошной коллективизации 40 тыс. кыргызских кочевых животноводческих хозяйств стали оседлыми, постепенно в недрах натурального хозяйства развивалось товарное крестьянское производство.

При привлечении крестьян в коллективные хозяйства совершенно не учитывался тот фактор, что кыргызские дехкане и животноводы еще не были готовы к объединению. Крестьяне лишались возможности свободно продавать излишки зерна, их предписывалось сдавать государству по низкой цене. Усиление произвола и насилия при проведении коллективизации приводили к разорению сельского хозяйства, подрыву и развалу



Маслоприемный пункт в селе Кочкорка. 1963 г. Фото А. Клейменова. Центральный государственный архив кинофонофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Жительница села Шалба Жети-Өгүзского р-на З. Кокунбаева за сбиванием бишкеком кумыса в сабе. Иссык-Кульская обл. 1971 г. Фото Лазарева. Центральный государственный архив кинофонофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

животноводства. Население, не желающее отдавать скот в общественные хозяйства, продавало его за бесценок и резало сверх всяких нужд. В результате в 1930 г. поголовье крупного рогатого скота сократилось на 24,4%, лошадей – на 18,5, овец и коз – на 15,5%. Из-за тотальной конфискации зерна не осталось семян на весенний сев.

Местные партийные и советские органы республики старались опередить друг друга, что обусловило быстрые темпы коллективизации в январе-феврале 1930 г. Если в 1929 г. всего 6,6% крестьян состояло в колхозах, то к марту 1930 г. – уже 37,2%. В ходе кампании по насильственной коллективизации свыше 2 тыс. хозяйств было раскулачено, причем пострадали значительная часть крестьян-середняков и даже в некоторых случаях – бедняки, которые подверглись репрессиям. Многие из них были привлечены к судебной ответственности.

Коллективизация проводилась параллельно с переводом кочевых и полукочевых хозяйств на оседлость. К концу 1920-х годов на оседлый образ жизни перешли 42 тыс. кочевых хозяйств. К началу 1930-х годов в республике оставалось 85 тыс. все еще не закрепленных хозяйств. Для реализации этой задачи из бюджета были выделены долгосрочные ссуды. В районы направлялись строительные материалы, сельскохозяйственный и бытовой инвентарь. С 1931 по 1941 г. в Киргизии перешло на оседлость 98 тыс. кочевых и полукочевых хозяйств, возникло 300 новых *кыштак*ов, население было обеспечено жильем и условиями для земледелия. На это было израсходовано 307 млн руб. Всего с 1918 по 1937 г. осело 142 тыс. хозяйств, или 600 тыс. человек.

Кампания по седантаризации проводилась властями по общему плану, без учета национальной специфики. Строились типовые кишлаки, скопированные с российских поселков, и несколько кочевых айылов собирали в один кишлак. Как правило, новые кишлаки располагались вдали от животноводческих пастбищ, что затрудняло выпас скота, и постепенно приводило к утрате кыргызами некоторых традиций и навыков скотоводства.

В результате полного перехода на оседлый образ жизни в республике образовались стационарные центры со своей социальной инфраструктурой: просветительскими и медицинскими учреждениями, школами, общественно-бытовыми предприятиями. Несмотря на перегибы и просчеты, переход к оседлости создал предпосылки для модернизации в сфере экономики, культуры и общественного сознания.

### *Начало индустриализации республики*

В начале 1920-х годов в республике функционировало лишь небольшое количество маломощных предприятий легкой и пищевой промышленности. В 1925 г. по инициативе чехословацких рабочих-коммунистов в Пишпеке было организовано интернациональное кооперативное товарищество «Интергельпо», с помощью которого в кратчайшие сроки были построены и введены в эксплуатацию кирпичный, лесопильный и кожевенный заводы, суконная фабрика, ряд мастерских, электростанция и другие промышленные предприятия.

В период нэпа кустарным производителям была предоставлена свобода в изготовлении и реализации продукции. Большие льготы со стороны



На участке железной дороги Фрунзе – Рыбачье, Боомское ущелье. 1970 г.  
Собиратель А. Клейменов. Центральный государственный архив кинофоно-  
тодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

государства и слабая конкуренция создали благоприятные условия для развития кустарной промышленности. Если в 1923 г. в Киргизии было 1964 кустарных предприятий, то в 1925–1926 гг. их число достигло 4525. Хотя и медленно, но шел процесс их кооперирования. В 1925 г. было организовано 30 промышленных артелей, объединивших 11% кустарей.

В целом Киргизия продолжала оставаться аграрной страной. В 1926 г. доля промышленного производства составляла по отношению к валовой продукции народного хозяйства республики всего 2,3%. Индустриализация республики была сопряжена с большими трудностями. Полукочевой образ жизни народа, Гражданская война и многое другое тормозили этот процесс. К началу 1930-х годов основой промышленности стала переработка сельскохозяйственной продукции: кожевенные и хлопкоочистительные предприятия, пищевая отрасль. В 1928 г. в республике функционировало около 20 государственных предприятий. Кроме того, в городах и сельской местности действовало множество мелких частных предприятий и кустарных организаций. В 1930 г. завершилось строительство Туркестанско-Сибирской магистрали, что стало важным фактором в развитии республиканской экономики. Турксиб напрямую соединил Среднюю Азию и Казахстан с Уралом и Сибирью.

В 1926 г., по данным Всесоюзной переписи населения, в Киргизии насчитывалось 16,4 тыс. рабочих, в том числе только 4 тыс. кыргызов. 61% всех рабочих были заняты на угледобывающих предприятиях. Во всех отраслях народного хозяйства ощущался острый недостаток профессиональных рабочих и инженерно-технических кадров. Несмотря на трудности, к началу 1930-х годов вступило в строй 11 больших и малых электростанций, что стало базой для индустриализации. В 1932 г. в республике работало 1,5 тыс. предприятий, из них – 106 крупных. Доля промышленности в народном хозяйстве республики выросла до 23,5%. В 1935 г. началась разработка Таш-Кумырского угольного месторождения. Таким образом, промышленность к концу 1930-х годов



Общий вид Рыбачинского порта. Рыбачье, 1970 г.

Собиратель Н. Жиганов. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

поднялась на новый уровень. В 1930-е годы в строй было введено 40 промышленных предприятий. В 1940 г. доля промышленности в валовой продукции республики составила уже 50,3%. Приоритетное развитие получили машиностроение, электроэнергетика, разработка залежей цветных металлов и угля, производство строительных материалов.

*Массовые репрессии в 1930-е годы.* В обстановке обострившихся разногласий по реализации политики индустриализации и коллективизации страны, в том числе Кыргызской Республики, началась широкая кампания по «очистке партии» от идейных конкурентов – «врагов советского строя».

В 1930-е годы «врагами народа» было объявлено множество преданных государству талантливых руководителей как местного, так и республиканского уровней, они были исключены из партии, сняты с занимаемых должностей, расстреляны или репрессированы. По ложным обвинениям были приговорены к расстрелу замечательные представители кыргызского народа, честные и принципиальные руководители республики, грамотные для своего времени люди, в частности: Ю. Абдрахманов, И. Айдарбеков, Т. Айтматов, М. Амосов, Б. Исакеев, Э. Эсенаманов, Т. Жолдошов, А. Орозбеков, Ж. Саадаев, К. Тыныстанов, А. Молдогазиев, О. Алиев, А. Жээнбаев, С. Чонбашев, О. Тынаев

и многие др. Всего было репрессировано свыше 40 тыс. человек, при общей численности населения республики 1,4 млн человек. В результате тотальных чисток и массовых репрессий партийная организация Киргизской ССР только за период с января 1934 по апрель 1934 г. сократилась с 14 тыс. до 6 тыс. (Асанканов, 2009. С. 332).

### *Киргизская ССР в годы Великой Отечественной войны*

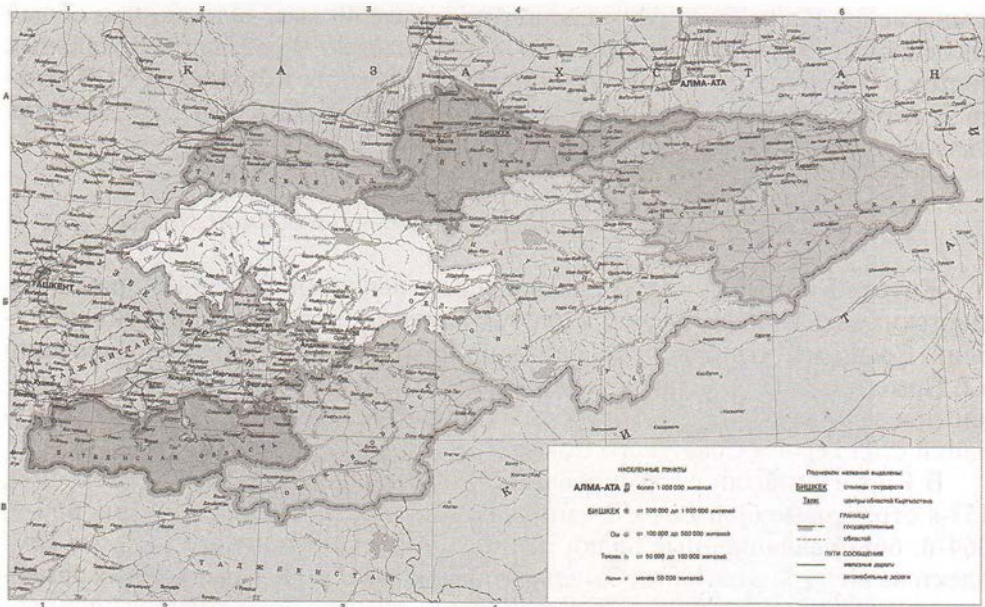
Жители Киргизии с первых дней войны героически сражались против фашистских захватчиков, плечом к плечу с воинами из других советских республик. Среди защитников приграничной Брестской крепости был выросший в г. Пржевальск В. И. Фурцев, а рабочий из г. Фрунзе Н. М. Дмитриев за подвиг при защите в 1942 г. белорусского г. Борисово первым из жителей республики стал Героем Советского Союза.

В Киргизии были сформированы 385-я стрелковая дивизия, затем 40-я, 153-я стрелковые бригады и 2 национальные кавалерийские дивизии, 660-й, 664-й, 665-й авиационные полки ночных бомбардировщиков, здесь же комплектовались три отдельных батальона автоматчиков. Первой из новых армейских частей в бой вступила 316-я стрелковая дивизия под командованием военного комиссара Киргизской ССР генерала-майора И. В. Панфилова, которая была сформирована из жителей Казахстана и Киргизии. В битве на подступах к Москве в ноябре 1941 г. воины дивизии противостояли четырехкратно превосходящим силам врага. За бессмертный подвиг панфиловцев 28 воинам дивизии было присвоено звание Героя Советского Союза. Среди них выходцы из Киргизии: И. В. Панфилов, Д. Шопоков, Н. Ананьев, Г. Шемякин, Г. Конкин, И. Москаленко, Г. Петренко, И. Добробабин и др.



Памятник генералу Панфилову. Г. Бишкек. 2016 г.

Фото А. З. Жапарова



Карта. Киргизская АССР.

(Из кн.: История Киргизской ССР. Фрунзе, 1966)

Геройски погиб служивший на Северо-Западном фронте летчик Тимур Фрунзе. В боях на Дону, южнее Воронежа, 6 августа 1942 г. Чолпонбай Тулебердиев совершил подвиг, грудью закрыв вражескую амбразуру, ему было присвоено звание Героя Советского Союза; на Сталинградском фронте героически сражался артиллерист-наводчик Герой Советского Союза Дайыр Асанов. На фронтах ВОВ выдающиеся подвиги совершили жители Киргизии: К. Жуматаев, А. Садырбаев, А. Чортеков, С. Алиазаров, М. Тешебаев, В. Крикун, В. Беляндр, М. Сапожников, Е. Мазков, Г. Тихонов и многие др. В тылу врага воины из Киргизии сражались в партизанских отрядах. К примеру, в составе партизанского объединения А. Ковпака на Украине – в партизанском отряде Дж. Жабаева было 17 кыргызов. В многонациональных рядах Красной армии достойно выполняли свой высокий долг защиты Отечества 372 тыс. посланцев Киргизии, проявляя образцы героизма. За воинские подвиги более 10 тыс. воинов республики награждены орденами и медалями. Из них 76 человек удостоены звания Героя Советского Союза, 21 стали кавалерами орденов Славы всех трех степеней. Большая часть воинов из Киргизской ССР не вернулись с полей сражений, отдав свои жизни за свободу народа, за Родину.

*Труженики Кыргызстана в годы войны.* Киргизия, наряду с другими республиками восточной части СССР, в годы войны превратилась в тыловые узлы производства техники и вооружения, промышленной продукции и продовольствия, зоны эвакуации населения. С самого начала войны предприятия республики перешли на выполнение военных заказов. Вся легкая и текстильная промышленность стала выпускать военное обмундирование. Почти все заводы были переведены на производство специальных заказов фронта.



Важнейшей задачей в переводе народного хозяйства республики на военные рельсы было размещение и налаживание производства эвакуированных из центральных регионов страны промышленных предприятий. Всего с июля 1941 по декабрь 1942 г. в Киргизию было эвакуировано 38 крупных промышленных предприятий. Большая работа проводилась по обустройству эвакуированного из фронтовых районов населения. Только с июля 1941 по декабрь 1942 г. прибыло 138,9 тыс. человек из Москвы, Московской и Ленинградской областей, Украины, Белоруссии, Литовской ССР, Карелии, из других регионов Российской Федерации, Польши.

В связи с захватом фашистской Германией важных для экономики всей страны угольных бассейнов и шахт, проблема добычи угля тоже была возложена на восточные районы. Угледобывающие предприятия Кызыл-Кии, Сулюкты, Кок-Джангака, Таш-Кумыра были объединены, и шахтеры Киргизии работали под лозунгом: не менее 1,5 нормы за смену. Немалое число шахтеров выполняло по 2–3 нормы. В годы ВОВ в республике вступило в строй 36 крупных промышленных предприятий, появились новые отрасли промышленности, доля которой в народном хозяйстве возросла с 50,2% в 1940 г. до 67,5% в 1945 г. (Асанканов, 2009. С. 344).

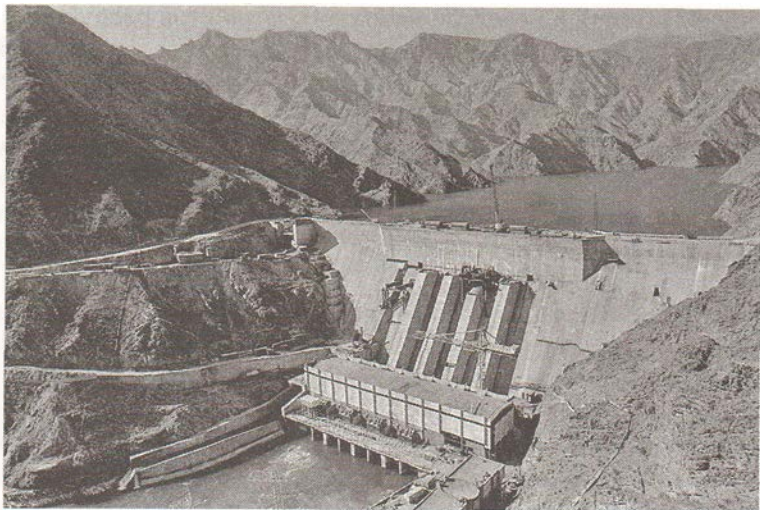
Труженики сельского хозяйства проявляли невиданную доблесть, перевыполнение норм стало обыденным явлением. Из-за нехватки техники многие работы осуществлялись вручную. Несмотря на трудности, трудящиеся республики бесперебойно обеспечивали фронт и промышленность продовольствием и сырьем.

Простые люди отдавали фронту накопленные сбережения, часть заработной платы, ценные вещи, золотые и серебряные украшения, продукты питания. В период ВОВ жители Киргизской ССР собрали и передали в фонд обороны 189 млн руб., приобрели облигаций Государственного займа на 57,3 млн руб. На фронт было отправлено более 100 вагонов продовольствия, 550 тыс. единиц теплой одежды, более 38 тыс. личных посылок.

### *Развитие Киргизской ССР в послевоенный период (1946–1990 гг.)*

В послевоенные годы получили развитие горнорудная промышленность, водная энергетика, станкостроение, легкая и пищевая промышленность, большая работа проделана по ремонту и строительству новых дорог. Сдано в эксплуатацию более 20 крупных предприятий. Было проведено укрупнение колхозов, закрепление их собственности в целях повышения производительности труда. Государство оказывало помощь колхозам: были увеличены посевные площади и поголовье скота, укреплен материально-техническая база, построены оросительные системы, выданы долгосрочные кредиты, пересмотрены правила оплаты труда. Постепенно начали улучшаться материальные положение и жилищно-бытовые условия населения.

В 1950-е годы вошло в строй около 50 новых промышленных предприятий, среди них: Фрунзенская ткацко-прядельная фабрика, Аламединская гидроэлектростанция, кирпичные заводы, горно-рудный комбинат, швейная фабрика, завод физприборов, несколько водохранилищ и многое др. Промышленная продукция республики начала экспортироваться в 30 стран мира.



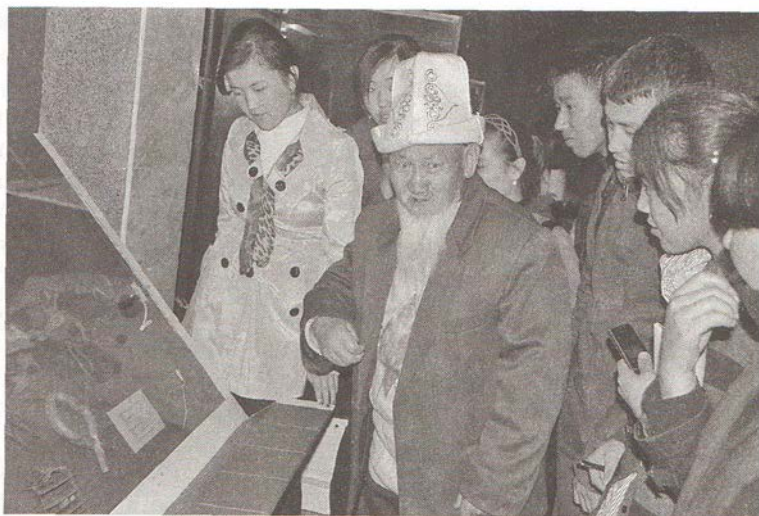
Общий вид Курпсайской ГЭС. 1983 г.

Фото М. Аширбаева. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

В 1960–1980-е годы промышленность получила дальнейшее развитие. Были построены Токмакская фабрика по первичной переработке шерсти, Киргизский камвольно-суконный комбинат, Фрунзенское трикотажное объединение, Кара-Балтинский ковровый комбинат. В начале 1980-х годов 40% добываемого в Средней Азии каменного угля приходилось на долю Киргизии. Рост энергетики обеспечивался за счет строительства на Нарынском каскаде Уч-Курганский и Токтогульской ГЭС. Важную роль имело производство сурьмы, ртути, редких металлов. Выработанная на Кадамжайском комбинате сурьма была признана на мировом рынке эталоном качества. Высоко ценилась и продукция Хайдарканского ртутного комбината – она экспортировалась в 40 стран мира. Усиленными темпами развивалось машиностроение. В Киргизской ССР производились сельскохозяйственная техника, автосамосвалы, металлорежущие станки, электромашины, пресс-подборщики и электродвигатели, электронасосы, стригальные машины, электролампы, контрольно-измерительные приборы и многое др.

Получило дальнейшее развитие и сельское хозяйство. В 1960–1980-е годы освоены новые пахотные земли, оросительные системы, выросло поголовье скота всех видов. Однако экстенсивный путь развития сельского хозяйства в условиях плановой экономики привел к спаду сельскохозяйственного производства в целом. Себестоимость основных видов продукции сельского хозяйства приобрела стойкую тенденцию к удорожанию. К середине 1980-х годов более половины колхозов и совхозов были нерентабельны.

За три последних десятилетия существования СССР постепенно улучшалась жизнь сельского населения: росло жилищное строительство, проводилось благоустройство села. Улучшились социальные и культурно-бытовые условия: расширялись системы образования, здравоохранения, связи, бытового обслуживания, появились новые культурно-просветительские учреждения, клубы, библиотеки, детские сады и многое др.



Аксакал рассказывает о прошлом. Государственный исторический музей Кыргызской Республики

Фото из архива А.З. Жапарова



Общий вид пляжа пансионата «Золотые пески» оз. Иссык-Куль. 1978 г. Собиратели Н. Жиганов, В. Кортаев. Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

1960–1980-е годы можно назвать «золотым периодом» развития образования, литературы, искусства и культуры народа Киргизии. Сформировался слой высокообразованной национальной интеллигенции, которая стала во главе политических и экономических преобразований, культурного развития республики. Всесторонне развивались имеющиеся и появлялись новые общеобразовательные школы, средние специальные и высшие учебные заведения республики. В середине 1950-х годов на базе Киргизского филиала АН СССР была образована Академия наук Киргизской ССР, которая стала центром науки и подготовки научных кадров.

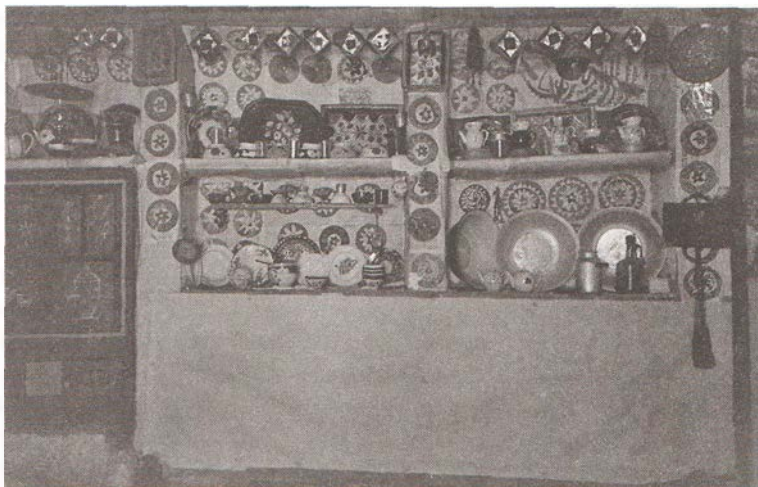
На послевоенный период приходится расцвет кыргызской литературы. Всемирно известный писатель Чингиз Айтматов вышел на литературную арену в 1950-е годы, известные писатели и поэты А. Токомбаев, Т. Сыдыкбеков, А. Осмонов и другие свои лучшие произведения создали в послевоенный период.

Появилось «кыргызское чудо»: национальное киноискусство, драматические театры, опера и балет, изобразительное искусство в 1960–1980-е годы вышли на уровень мировой культуры.

С середины 1980-х годов в республике, как и во всем СССР, началось движение по реформированию политической системы, демократизации общества, резко повысилась политическая активность населения. Республика постепенно начала переходить к рыночным отношениям – почти все промышленные предприятия начали осваивать самоуправление и самофинансирование. Разрушение договоров между союзными республиками о взаимных поставках товаров и сырья наряду с другими факторами привели к спаду промышленности и депрессии. В этих условиях упало и производство сельского хозяйства. Обострились социальные проблемы в стране.

## ТРАНСФОРМАЦИЯ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

В XX в. уклад жизни кыргызского народа и его культура претерпели коренные изменения, ставшие возможными в результате коренного переустройства традиционного, преимущественно, кочевого общества. Процесс седентеризации, который слабыми темпами шел со второй половины XIX в., приобрел в послеоктябрьский период характер целенаправленной комплексной государственной политики. Итогом этого процесса стало закрепление кочевых и полукочевых хозяйств в определенных поселениях, массовое возникновение оседлых населенных пунктов, которые, в свою очередь, создали условия для преобразования всех сторон жизни народа, развития новых форм коллективного и кооперативного хозяйствования (*Дуйшемалиев*, 1965; *Байбулатов*, 1969; *Шерстобитов*, 1969; *Бактыгулов*, 1978; и др.). Одновременно шла целенаправленная и чрезвычайно напряженная работа по «искоренению пережитков, предрассудков, вредных обычаев и обрядов» традиционного кыргызского общества, насаждения новых форм сознания, общественного и семейного быта и т.д. Преобразования в этих направлениях стали возможным в результате ликвидации сплошной неграмотности населения, создания и развития системы просвещения (*Данияров*, 1980; *Измайлов*, 1978; *Соктоев*, 1981; и др.).



Полки с посудой *текче* в кыргызском доме. Южная Киргизия. 1955–1960 гг.

Собиратель Я. Р. Винников. Архив ИЭА РАН

Важнейшим составляющим этого процесса являлась эмансипация женщины, вовлечение ее в производственную и общественную жизнь, наделения ее политическими, социальными и культурными правами (в советском контексте).

Эти, поистине революционные, процессы, согласно советской официальной историографии, завершились к концу 30-х годов XX в., охватывая период менее двух десятилетий. Преобразования шли в обстановке острой социальной (классовой) борьбы с «консервативными» слоями общества, которые оказывали сопротивление в различных формах: от саботажа, откочевки до террора и вооруженных выступлений (басмаческих и кулацких мятежей). Однако большая часть населения с энтузиазмом восприняла мероприятия советской власти по преобразованию жизни народа, поддерживала и принимала активное участие в переустройстве общества.

Социально-экономические и культурные преобразования затронули все, без исключения, стороны жизни кыргызского народа. По существу формировался новый уклад жизни, общественных и семейных отношений, создавались новые социальные институты и отношения, закрепленные в законодательных актах советского государства. Многие из этих преобразований стали необратимыми.

Однако это не означает, что традиционный уклад жизни, социальные отношения, институты и, в целом, пласт народной культуры, были окончательно утрачены. Часть из традиционных норм, которые «не соответствовали» социалистической идеологии, была поставлена вне закона (многоженство, калымный брак, принудительная выдача замуж, суд биев, казиев и т.д.), что не исключало существование их в латентных формах. Другая часть культуры, в особенности бытовая, приспособилась к новым условиям, приобретая новые черты, третья часть (народное творчество, народно-прикладное искусство и т.д.) получила поддержку со стороны советского государства и дальнейшее развитие.



Семья колхозника Иманалы Мусабаева в новом доме. Колхоз Джаны-Джылдыз, Пржевальского р-на. 1950–1960-е годы.

Собиратель С. Четвергов. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

### *Родоплеменная структура и социальные отношения*

В период советской трансформации самый чувствительный удар был нанесен родоплеменным и патриархальным отношениям, которые в течение тысячелетий были основой кочевого социума. Они заменялись новыми социальными отношениями, базирующимися на принципах и идеалах социалистического строя, на нормативных и правовых актах советского государства.

Советская власть и ее территориальные органы, при руководящей роли коммунистической партии, методично и неуклонно проводили единую линию по формированию новых общественных и семейных отношений. На первых этапах, во второй половине 1920 – начале 1930-х годов, с целью снижения степени влияния традиционных институтов власти, в качестве переходных форм на пастбищах создавались «жайлоонные советы», «красные юрты» и т.д., которые в кочевьях осуществляли властные полномочия, проводили разъяснительную, просветительскую работу среди населения. На завершающей стадии оседания эти органы работали на постоянной основе в местах компактного проживания бывших кочевых и полукочевых хозяйств, в стационарных населенных пунктах: *айылах*, *кыштак*ах. Систематическая и планомерная работа органов советской власти с применением командно-административных методов управления дали свои плоды.

Исторические формы кочевого хозяйства и быта кыргызского народа постепенно заменялись новыми формами: вчерашние кочевники массово начали строить стационарные многокамерные жилища с очагом для обогрева и приготовления пищи, загонем для скота, навесами для заготовки корма и т.д. Планировка поселений, особенно в северных районах, была аналогична европейской, точнее, русско-украинской планировке с прямыми улицами, с наличием территориальных подразделений административных органов и пунктов бытового обслуживания населения. Первые новшества в быту кыргызов появлялись под влиянием крестьян-переселенцев еще во второй половине XIX в.

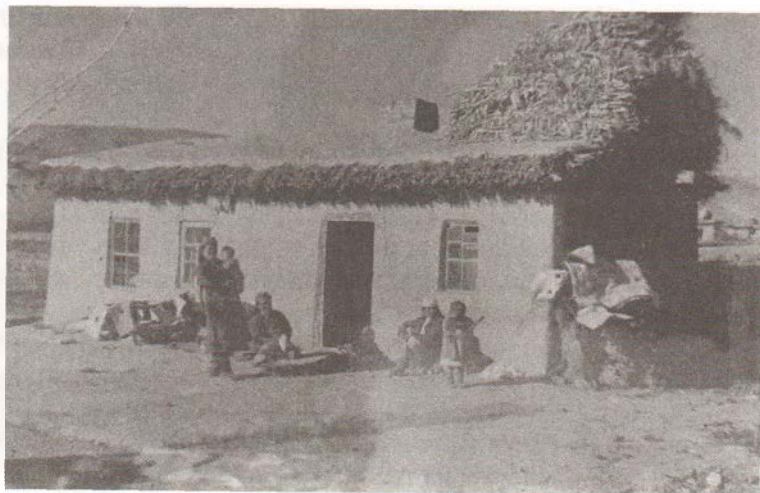
(Айтмамбетов, 1967), однако они имели фрагментарный характер, затрагивали быт очень небольшой части населения, эти новшества тогда не могли изменить этнокультурный облик народа в целом. Это стало возможным только в период советской трансформации.

Самый решительный удар был нанесен по имущей части кыргызского населения: байским, манапским хозяйствам, а также состоятельным семьям, которые благодаря собственным усилиям, трудолюбию членов семьи имели крепкое хозяйство, качественный состав скота, пользовались уважением среди общинников. Именно эти хозяйства на этапе проведения сплошной коллективизации стали объектом репрессивной политики советского государства. В Кыргызстане от раскулачивания и выселения пострадало значительное количество хозяйств. Остальные состоятельные семьи под давлением органов советской власти были вынуждены передать в коллективные хозяйства свое имущество и скот. Таким образом, была ликвидирована экономическая основа традиционных социально-общественных отношений, сведено на нет влияние бывших состоятельных семей на сородичей, уходили в прошлое многие формы внеэкономического принуждения малоимущих семей. Это, в свою очередь, предопределило коренную перестройку социальной иерархии кыргызского общества, многие традиционные потестарные институты уступили место новым государственно-правовым институтам советского типа.

Новые социально-экономические отношения, культурные преобразования значительно изменили социальный состав общества. Согласно советской концепции, в Советской Киргизии была ликвидирована традиционная социальная структура и сформировано государство рабочих, крестьян и советской интеллигенции, переросшее в последующие годы в общенародное государство. Однако в обществе существовали различные социальные страты, отличающиеся одно от другого по уровню профессиональной, образовательной подготовленности, демографическим показателям. Родовые и племенные институты управления утратили свою власть, а те их элементы, которые продолжали существовать в некоторых сферах общественной и семейной жизни, играли ограниченную роль. В частности, в сельских районах, при проведении конноспортивных мероприятий, например, козлодрания, команды делились по родоплеменным признакам. Родоплеменные черты наиболее ярко проявлялись при проведении похоронно-поминальных действий, организации многолюдных трапез, а также в моральной, иногда материальной поддержке нуждающихся семей и т.д.

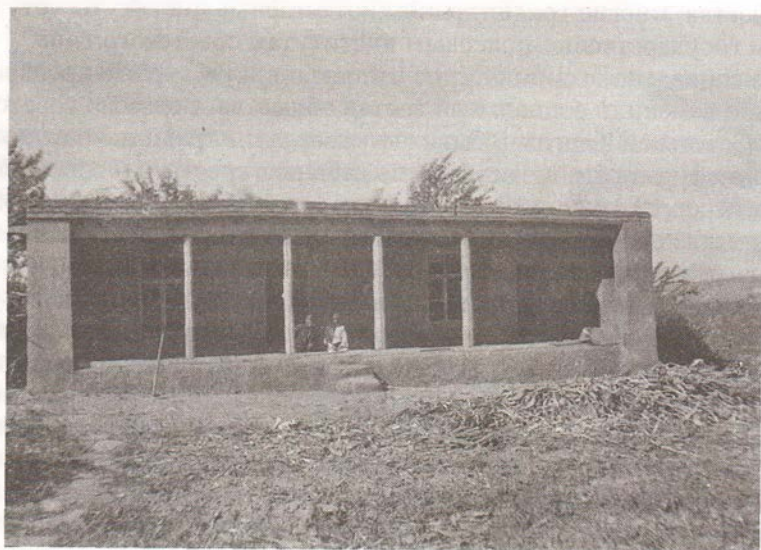
Иногда родоплеменная структура, иерархия и традиционные социальные статусы влияли на выборы органов власти и управления, на назначение руководящих кадров, на распределение властных полномочий и конкуренцию в доступе к административным ресурсам и власти. В первые десятилетия советской власти в скрытой форме соперничали между собой представители крупнейших северо-кыргызских племен, в частности, сарыбагыши, бугу, солто, саяк и др. Такое соперничество существовало и в последующие периоды, хотя утратило острый характер. В постсоветский период по существу была неофициально реанимирована традиционная родоплеменная структура, ставшая частью современной политической культуры независимого Кыргызстана. Непотъемлемым элементом ее стал регионализм (Торогельдиева, 2013).

Глубокие преобразования произошли в материальной культуре народа, изменился бытовой уклад, структура поселений и жилища. Принципиально



Жилой дом. Первая треть XX в. Киргизстан.

Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ. № И 1433–27



Новый дом колхозника в колхозе «Пятилетка в 4 года». Ошская обл. Киргизская ССР. 1938 г.

Собиратель А. Н. Кондауров. Из коллекции МАЭ. № И 877–17

новым стало формирование городской прослойки кыргызов, которая восприняла урбанизированный образ жизни, а также появление национального рабочего класса (Каракеева, 1981; Мамбеталиева, 1963, 2007; и др.). Кыргызские семьи поселялись преимущественно в многоквартирных домах хаотично, что приводило к резкому снижению роли родовых и общинных институтов и отношений. По существу в советский период городские кыргызы не представляли собой компактной группы населения с устойчивыми социальными связями на основе родовых, общинных отношений. Однако семьи старались

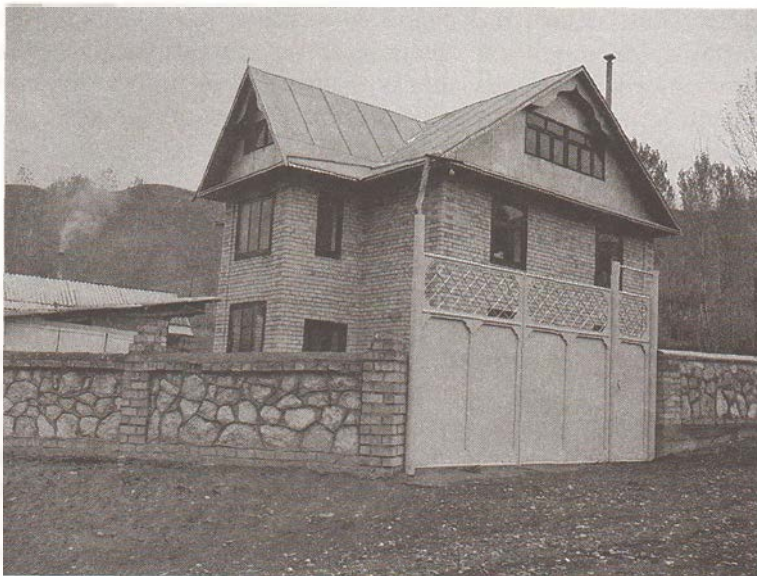


и в городских условиях селиться рядом, а также создавали межсемейные общности, напомилавшие по форме традиционные половозрастные объединения *шерне, жоро, денгене, гап*. Членами таких объединений могли стать родственные семьи, выходцы из одного рода или племени, а также соседи по микрорайону, многоквартирному дому, подъезду.

### *Поселения и жилища*

Современное население страны живет в городах и селах. Известно, что в период караханидского государства (вторая половина X–XII вв.) на территории современного Кыргызстана существовала развитая и своеобразная городская система, которая в последующий периода пришла в упадок. Возрождение городской жизни, особенно в северных районах, произошло в период нахождения кыргызского края в составе Российской империи (*Галицкий*, 1980; *Галицкий, Плоских*, 1987). Второе дыхание получили населенные пункты, превратившиеся в города: Каракол (Пржевальск), Токмак, Пишпек (Фрунзе), Рыбачье (совр. Балыкчи), Кант и др. Эти города, в отличие от исторических городов юга страны – Ош, Узген – имели европейскую планировку – широкие улицы, лесопосадки, административные здания, и были организованы коммунальные службы. В советский период города, поселки городского типа, как переходные формы поселений, районные центры создавались на плановой основе, с учетом размещения производительных сил и историко-культурных особенностей (*Усубалиев*, 1971; *Лосев, Кочкунов*, 1990; *Малабаев*, 2001). Новые производственные мощности – шахты, металлургические заводы, обогатительные фабрики, сахарные заводы стали основными градообразующими базами таких городов и рабочих поселков, как Кызыл-Кия, Сулюкта, Таш-Кумыр, Кок-Янгак, Кадамжай, Хайдаркан, Кара-Балта, Беловодское, Каинды и др. (*Мамбеталиева*, 2007. С. 17). Сельские поселения создавались преимущественно в местах традиционного обитания оседлого населения, а также в местах оседания кочевого и полукочевого населения. Временами проводились укрупнения населенных пунктов, проведение таких кампаний объяснялось необходимостью «оптимизации сельского поселения» и его концентрации в крупных селах, для чего из неблагоприятных и труднодоступных мест переселяли семьи. Города и населенные пункты страны соединялись дорогами с твердым покрытием, организовывались дорожно-эксплуатационные службы. Развивалась сеть железных дорог, внутреннее и внешнее авиасообщение. В частности, завершены были автомобильные и железные дороги Фрунзе – Рыбачье (совр. Бишкек – Балыкчи), Фрунзе – Нарын, высокогорная автотрасса Фрунзе – Ош протяженностью 660 км с туннелем на высоте 3000 м над уровнем моря, железнодорожные ветки на юге страны, соединяющие города Ош, Джалал-Абад, Кара-Суу с городами Ферганской долины Узбекистана. Создавалась сеть внутренних авиалиний между городами и населенными пунктами Бишкек, Ош, Каракол, Нарын, Казарман и др.

Подавляющее большинство селений было построено на широких равнинах, вдоль проезжих дорог. Усадьбы расположены одной, двумя и более линиями улиц. Для большинства районов Кыргызстана стали характерны поселения уличного типа, кварталов, расположенных в шахматном порядке. Улицы озеленялись деревьями, прокладывались тротуары, линии арыков. Позади



Дом состоятельного жителя горного села. Село Корул. Алайский р-н. 2008 г.

Фото А. З. Жапарова

дворов отгораживались приусадебные участки. Дома обращены фасадом и окнами на улицу.

Типы жилищ у кыргызов многообразны. Каждый из них имеет свои особенности и в плане, и в конструкции, свои ареалы, свою историю. В связи с повышением благосостояния народа конструкции домов усложняются, совершенствуются или заново застраиваются. Встречаются кыргызские усадьбы без изгороди, с открытым двором, огороженные только со стороны улицы изгородью из глины (*дувал*) или сплетенной из прутьев.

На юге жилища припамирского типа примерно с 1930-х годов уже не строят. Они видоизменились. Не делают теперь уже ступенчато-сводчатого перекрытия потолка, есть оконные проемы. Однако сохраняется характерный деревянный потолок, плоская крыша опирается на столбы. По полу проходит балка, разделяющая помещение на две неравные части. В меньшей, занимающей  $\frac{1}{3}$ , расположена печь-камин, в стенах возле него имеются ниши для хранения кухонной утвари.  $\frac{2}{3}$  помещения используют в качестве гостевого зала. Здесь складывают стопки одеял – *жук*.

С 50-х годов XX в. появляются дома новых типов, приближающиеся к городским по технике строительства, архитектуре, по оформлению интерьера и рассчитанные на длительный срок эксплуатации. Это чаще всего квадратные четырехкомнатные дома, крытые четырехскатной крышей. Другой тип нового дома – по форме несколько удлиненный, 6–8-комнатный. Крыша четырех или двускатная с высоким коньком. Обычным явлением становится отдельная кухня, наличие коридора (прихожей), комнаты для стариков, молодых, детей. Обязательна гостевая комната – *мейманкана* (*Антипина, 1962*).

Строятся новые дома из сырцового или жженого кирпича. Потолок высокий. Для хозяйства используется чердак. Фундамент в новых домах

непрерывно высокий, обычно с цоколем. Окна большие, с двойными рамами, подоконниками. Двери одно- и двухстворчатые, как и окна, непрерывно крашенные. Полы деревянные, крашенные. Дома отличаются тщательной штукатуркой и побелкой изнутри и снаружи. При доме строятся терраса или застекленная веранда либо крыльцо с навесом. Отопление домов теперь чаще центральное. Пользуются электрической или газовой плитой.

Параллельно с развитием жилища менялся и его интерьер. Первое время в стационарном жилище сохранялось привычное размещение вещей, как в кочевой юрте. В доме обязательно был *жук* – стопка теплых одеял на основе шерсти, характерная для традиционного быта кочевых кыргызов. По-прежнему пестрели войлоки, ковры, свертки с одеждой, сундуки и пр. Сохранялось и почетное место – *төр*. Но устройство и содержимое *жука* изменялись в зависимости от типа жилища, от этнических традиций. Например, в домах ферганского типа содержимое *жука* и до наших дней размещается в нишах, реже – отдельными стопками на сундуках. Установлен определенный порядок складывания его в нишах разных форм. В домах без ниш, в северных районах Кыргызстана, *жук* складывают у стены в парадной комнате. Пол дома застилается войлочными и ткаными коврами, меховыми ковриками. На стены первое время продолжали развешивать настенное панно *туш кийиз*, тканое полотно – таар, паласы, хозяйственные сумки, обычные в кочевой жизни. По мере освоения нового жилища в быт проникают элементы городского убранства. Возрастает спрос на мебель. Кровать становится обычным явлением в кыргызском доме. На нее складывают постельные принадлежности, укладываемые прежде в *жук*. Появились диваны, столы, стулья, шифоньеры для хранения белья, одежды, полки и шкафы для книг (*Антипина*, 1962).

Стены комнат стали украшать фотографиями родных, близких. В убранстве сельских домов много предметов женского рукоделия: художественные панно – ковры (войлочные, ворсовые), паласы на стенах и на полу придают интерьеру национальный колорит (*Быт колхозников...* 1958).



Мастер по боз уй Бектур Сыдыков. 2009 г.

Фото Э. Болжурова



На фестивале «Мир войлока» (*Кийиз дуйно*). 2012 г.  
Фото Э. Болжурова

В сельских усадьбах в хозяйственных постройках имеются помещения для содержания коня, рогатого скота, загоны для овец, сараи для топлива, сена, амбары, кладовые для хранения продуктов, навесы на столбах для различного хозяйственного предназначения. У сараев во дворе находятся различной формы (глиняные, из прутьев, дерева) кормушки для домашних животных. Порядок расположения хозяйственных построек во дворе не имеет какой-либо определенной системы: их строят около дома либо в отдалении от него, иногда по линии у окраины двора. В северных районах Кыргызстана чаще встречаются дворы, в которых, как у русских, хозяйственные постройки расположены по периметру.

В южных районах под влиянием оседлого населения Ферганской долины распространено сооружение из дерева, глины, кирпича, чия и камыша беседок (топчанов), которые незаменимы для отдыха в условиях душного жаркого лета.

Летом повсеместно во дворе для приготовления пищи сооружают из глины и саманного кирпича разнообразные очаги – открытые и под навесом. На юге во дворе ставят *тандыр* – глинобитное сооружение для выпечки лепешек, в северных районах для выпечки повсеместно используют плиту с железной решеткой.

На юге уже не строят дома-усадьбы припамирского типа, замкнутые усадьбы *курганча*, двухэтажные дома типа *балакана*, которые бытовали примерно до 40-х годов XX в. Ушли или уходят из быта глинобитные возвышения в домах типа *суты*, двери на шипах, грубая штукатурка, высокий порог при входе в дом, печи-камины, окна малых размеров, камышовый покров крыш и многое др. В то же время становятся обычными высокие чердаки и фундаменты, деревянные крашенные полы, погреба, домашние бани. В селах озеленяют улицы, есть сады, парки, возводят новые здания дошкольных учреждений и т.д. (*Антипина*, 1962).

В постсоветский период типы поселений и жилищ стали заметно меняться. В 1989 г. произошли массовые захваты земель кыргызской молодежью, прибывшей из других районов, в черте г. Фрунзе, в следующем году – в Оше. Руководство республики под давлением общественности вынуждено было принять решение о выделении земельных участков для индивидуального

жилищного строительства и включить новостройки в генплан развития столицы. В результате в окрестностях г. Фрунзе, затем Оша и других городов областного значения, выросло большое количество новых домов. Только в Бишкеке (быв. Фрунзе) появились более 40 новостроек с населением свыше 220 тыс. человек. Основную часть жителей этих новостроек составляли кыргызы, которые не имели постоянного жилища в городе.

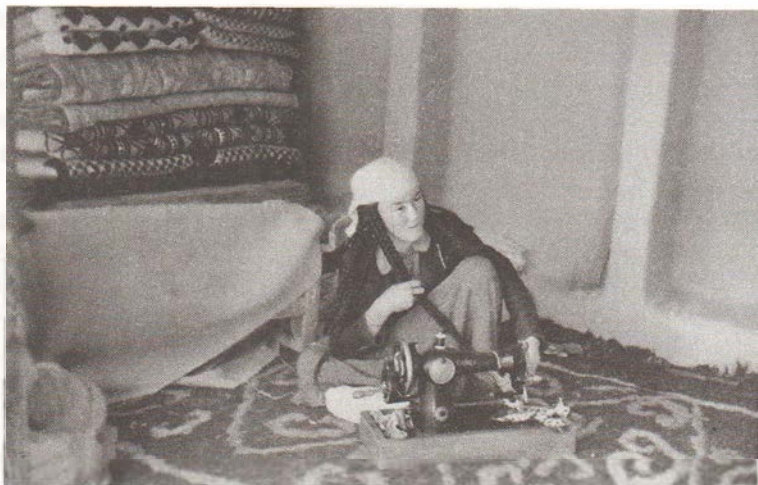
В строительстве и планировке дворового и жилого пространства произошли и происходят революционные по форме и содержанию изменения. Они связаны прежде всего с освоением современных материалов, технологий возведения жилища. Стало обычным явлением строительство двух-трехэтажных индивидуальных домов как в городах, так и на селе с центральным (внутридомовым) отоплением, теплым полом, санузлами и т.д. В целях экономии средств на обогрев жилых помещений широко распространяется практика использования междустенных и наружных утеплителей для домов. Деревянные оконные рамы и дверные проемы иногда стали заменять металлопластиковыми изделиями. Во внутренней отделке стали широко применять разнообразный декор, украшать потолки различными фигурами из гипсокартона, натяжными потолками, устанавливать подсветки и т.д. Как правило, интерьер жилых комнат имеет европейский вид, однако одну из гостевых комнат стараются оформить в кыргызском стиле (расстелить на полу войлочный ковер *шырдак*, ватные подстилки *төшөк*, расположить сундук *сандык* со стопками теплых ватных одеял *жууркан*).

Организация дворового пространства городских и сельских жителей кыргызов имеет свои отличия, связанные с характером поселений. В сельских дворах по-прежнему актуально наличие хозчасти (навес, сарай для домашнего скота и другой живности, мастерская, место для складирования сена, корма и т.д.). Однако как на селе, так и в городе, в обязательном порядке предусматривается сооружение беседки, печи (с котлами различной величины для варки мяса и других блюд), а также бани. Сооружение и эксплуатация таких домов под силу состоятельным семьям.

Традиционное переносное жилище – юрта остается одним из распространенных форм жилого помещения. Она сегодня имеет многофункциональное значение: жилище на пастбищах, гостевое помещение, в юрте располагаются придорожные кафе, торговые точки, ее ставят также для отправления траурных церемоний во время похорон и т.д. Конструктивные элементы юрты состоят из традиционных материалов. Однако в последнее время стали появляться юрты из металлических конструкций, производимые в соседнем Китае. Такие юрты имеют покрытие из синтетических материалов, что значительно затрудняет кондиционирование воздуха.

### Одежда

В комплексе одежды произошли и продолжают происходить изменения, проявляющиеся в форме, технике изготовления, сочетании национальных традиций и инноваций. Начиная с 1950-х годов изготовление одежды окончательно перешло на промышленную основу. В комплекс женской, мужской



Девушка за швейной машинкой. Колхоз им. Крупской, Караванский р-н, Джалал-Абадская обл. 1955 г.

Фото из коллекции Е. И. Маховой. Архив ИЭА РАН

и детской одежды вошли хлопчатобумажное, шерстяное, шелковое, трикотажное белье, костюмы, носки, чулки, верхняя одежда.

Отдельные традиционные формы одежды, порожденные кочевым бытом, ушли в прошлое, но некоторые элементы продолжают использовать, иногда – в трансформированном виде. Женщины почти перестали носить головные уборы типа тюрбанов (*элечек*), их надевают лишь пожилые кыргызки в основном в торжественных случаях. Старинный головной убор повсеместно вытеснен платком (*жоолук*). Та же участь постигла *белдемчи*, ее можно увидеть только на пожилых женщинах.

Происходит модернизация, замена традиционного костюма новым, соответствующим современным условиям труда и быта, эстетическим вкусам. Привычным стало сочетание городского мужского костюма и традиционного головного убора *калтак*, *тебетей*.

Тем не менее некоторые старинные виды одежды бытуют и в наши дни. Так, нагольную шубу *тон* и старинный халат *чепкен*, сшитый из фабричной плотной ткани, продолжают носить в сельских районах.

Многовековые контакты с узбеками, таджиками, казахами, русскими, украинцами, тесное переплетение их культур создали определенные общие черты в среднеазиатской одежде еще в досоветское время. Неотъемлемой частью мужского костюма в южных частях республики стала чувская тубетейка, поясные платки – необходимые атрибуты узбекского и таджикского костюмов. В северных районах Кыргызстана в комплексе одежды встречаются элементы украинского и русского костюмов. Охотно приобретали кыргызские женщины русские набивные красочные платки, также в быт вошли вязаные и тканые большие платки (*Антипина, 1962*).

В костюме молодежи не сохраняются старинные формы. Девушки следят за модой, они теперь часто не носят косы, а делают модные стрижки. В теплое время года в помещении они ходят и без головных уборов. Если в прошлом

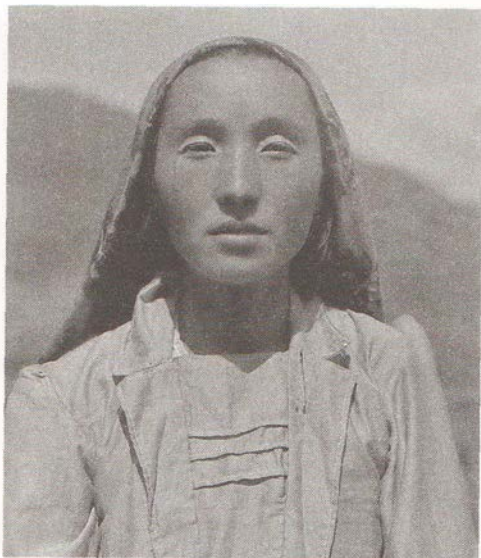
костюм замужней женщины имел отличительные черты: в форме головного убора, ворота платья, наличия белдемчи, то сейчас ее костюм мало чем разнится от костюма девушек.

В детском костюме сохранились элементы магических оберегов: к одежде детей пришивают треугольники – амулеты из тряпочек и кожи с зашитыми в них молитвами, вешают на платье когти беркута, кусочки шерсти медведя, клык волка, на руки и на ноги повязывают на ниточке пестрые бусинки, якобы спасающие от сглаза и пр. Первую детскую рубашечку иногда шьют из кусочков ткани вручную и не меняют ее в течение 40 дней. Из боязни потерять ребенка не подрубают детское платье до рождения следующего ребенка.

Изменилось отношение к декорированию. В наши дни такие тяжеловесные отделки, как *желбүрөөч*, *бой тумар*, в которые складывали амулеты, тяжелые накосные украшения *чач кеп* вешают на стенах в домах, они сохраняются как семейная реликвия, как память о прошлом и не используются уже ни старшими, ни молодыми женщинами. На юге пожилые женщины к косам прикрепляют *чач патик*, а на севере – *чолту*. На юге продолжают увлекаться бусами, ценят старинные – коралловые, перламутровые.

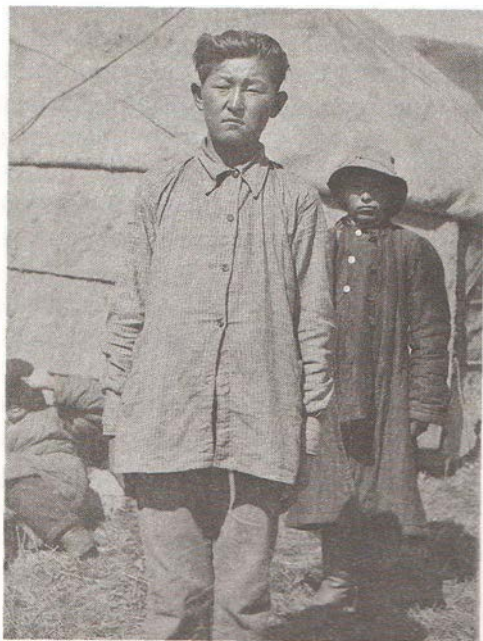
Много изменений в свадебном костюме. Прежде всего он стал проще, не имеет тех, подчас причудливых, форм, какие были в прошлом. Упростился и весь свадебный церемониал. Отпал обычай закрывания лица невесты специально подготовленным покрывалом *чүмбөт* (на юге), исчезли пышные неудобные головные уборы и тяжелые украшения со звоном, халаты, сковывающие движения, и другие элементы наряда. Но как символ прекрасного и чистого остается в кыргызской традиции белый платок (*ак жоолук*).

Теперь платье невесты обычно шелковое, но его шьют и из синтетической ткани белой, розовой



Женщина. Кыргызстан. 1928 г.

Киргизская антропологическая экспедиция КЭИ и КИПС (1928). Из коллекции МАЭ. № И 126–44



Юноша. Кыргызстан. 1928 г.

Киргизская антропологическая экспедиция КЭИ и КИПС (1928). Из коллекции МАЭ. № И 126–84



Группа молодых женщин. Чон-Алайский р-н, Ошская обл., Кыргызстан (Киргизская ССР). 1946 г.

Автор О. Г. Чистовский. Из коллекции МАЭ.  
№ И 1165-3

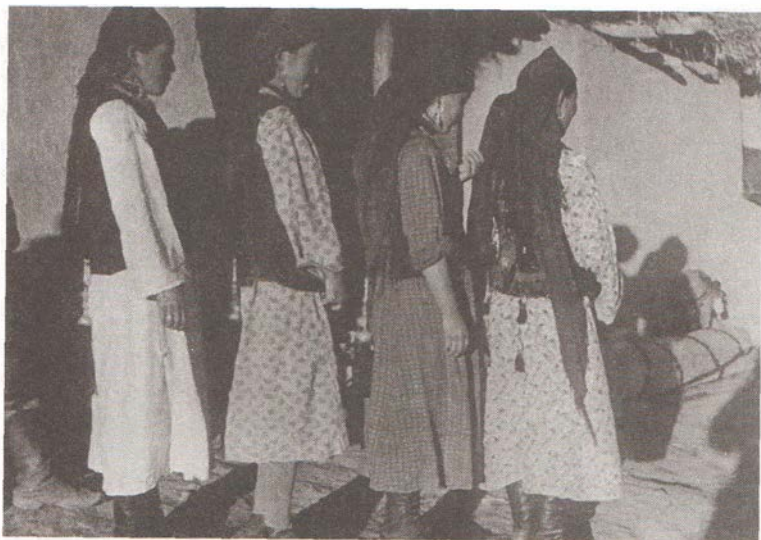
и красной. В городе принят обычай надевать фату, украшенную венком из белых восковых цветов. Этот обычай в последнее время перенимается и в селах.

Свадебный костюм жениха обычно городской. Он состоит из костюма, белой сорочки, галстука, калпака, на ногах – ботинки. В современном свадебном костюме преобладает европейский фасон.

В постсоветский период в одежде произошли изменения. На первом этапе в связи с челночным предпринимательством в республику стало завозиться огромное количество товаров широкого потребления из Китая, Турции: кожаные изделия, спортивные костюмы, дешевая обувь, большой ассортимент верхней одежды, головные уборы в форме кепок и т.д. На втором этапе начали завозить товары из европейских стран и параллельно создавать филиалы фирменных магазинов (так называемых бутиков). На третьем эта-

пе, в связи с завозом текстиля из Китая и швейного оборудования, люди начали создавать собственное швейное производство. Также к этому периоду относится создание модельных домов, в том числе в национальном стиле. Сегодня большой популярностью пользуются изделия, преимущественно женские, на основе переосмысления традиционной одежды с нанесением орнаментов различных мотивов. Одежда, манера ее ношения, цветовые предпочтения по-прежнему имеют половозрастной характер. Если одежда молодежи мало отличается от костюма сверстников из других стран (преимущественно европейских), то у среднего и старшего поколения преобладает консерватизм – предпочтения отдают классическим стилям. На селе часто можно встретить пожилого человека с элементами традиционной одежды (*калпак, чапан, тон, чепкен, топу, маасы, келеч* и т.д.). Абсолютно новым явлением для кыргызов стало ношение одежды, указывающей на религиозные убеждения. Можно встретить мужчин-кыргызов в традиционном ближне-средневосточном одеянии (арабо-пакистанском стиле), женщин – в хиджабе. Вместе с тем все большую популярность приобретают одежды в модернизированном национальном стиле: головные уборы – *калпак, тебетей, тумак* (с наушниками и наспинным хвостом), верхние одежды – *чапан, чепкен, кементай*, разнообразные формы безрукавок и т.д. Войлочный мужской головной убор – калпак – остается самым распространенным видом мужского головного убора. Более того, ежегодно отмечается





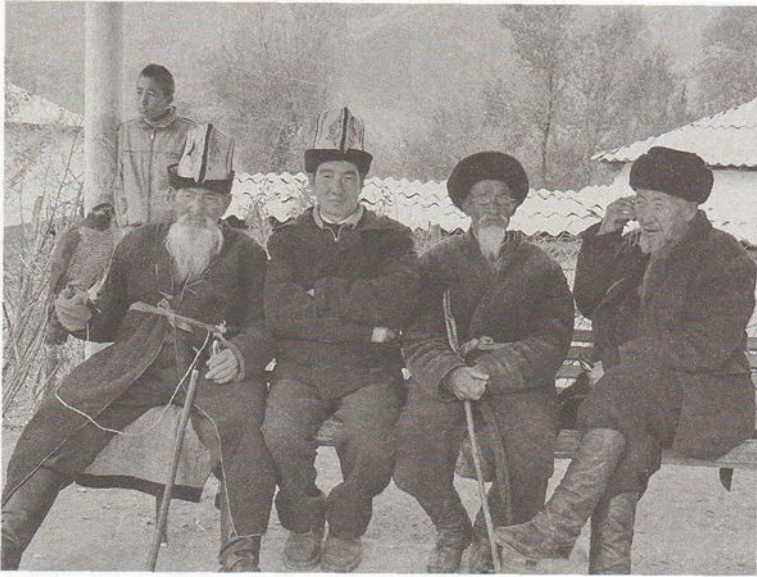
Женщины и девушки в традиционных костюмах. Киргизская ССР. 1940 г.  
Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ. № И 1433–15

общенациональный «День Калпака». Возрождается традиция ношения женщинами тюрбанов – *элечек*. Национальная одежда по-прежнему остается обязательным элементом в системе дарообмена во время свадебных, похоронных обрядов.

### *Культура питания*

Глубокие изменения произошли и в системе питания кыргызов. В период советских трансформаций зародился и развивался процесс модернизации традиционной системы питания. Прежде всего исчезла зависимость пищи от натурального характера хозяйств, социальные различия стали меньше влиять на качество и количество потребляемых продуктов питания, а также начал ослабевать сезонный характер пищевого режима. Доля зерновых и овощных продуктов в повседневном питании семьи увеличилась в несколько раз, а некоторые мучные изделия и блюда прочно вошли в структуру системы питания. Набор продуктов питания семьи во многом отражает уровень ее материальной обеспеченности.

В системе питания выделяются два типа трапез: домашняя и общественная. Домашняя трапеза проходит исключительно в рамках семьи, с ограниченным числом участников, тогда как общественная трапеза (*жентек*, *той*, *аш* и т.д.) предполагает участие большого количества родственников, сослуживцев и др. В обоих типах трапез состав подаваемых блюд, поведенческие нормы существенно разнятся. Если традиционные повседневные трапезы в основном включали блюда из молочных и, отчасти, из мясных продуктов, то сейчас утренние, дневные и вечерние трапезы состоят из блюд, приготовленных как из традиционных продуктов, так и из новых. Картофель, лук, морковь, различные крупы, томаты и другие овощи постоянно присутствуют в составе тех или иных блюд.



Старики-кыргызы с ловчей птицей и мобильным телефоном. Село Гулчо, Ошская обл. 2008 г.

Фото А. Буржо

Повседневная еда семей южного региона включает в основном блюда, характерные для традиционной кыргызской и, отчасти, таджикско-узбекской систем питания. Это – различные блюда из свежего мяса – *шорпо*, плов, лапша (*кесме*), *лагман*, *манты*, *оромо*, *мастава* и др. Блюда русско-украинской кухни, вошедшие в состав повседневной трапезы семей Чуйского, Иссык-Кульского региона, в пищу семей юга широкого распространения не получили.

Повседневная пища семьи состоит из завтрака, обеда и ужина. В районах с моноэтническим кыргызским составом населения – в отдельных районах Иссык-Кульской котловины, Нарынской, Таласской областей преобладают мясные блюда с добавлением лапши (*кесме*), *гулчөтөй*, *туураган эт*, а также широкое распространение получили *шорпо* (суп из мяса, картофеля с добавлением овощей и томата), *лагман*, *манты*, *оромо*, редко готовят плов, столь характерный для юга. Во всех регионах на столе могут быть различные варенья, мед, а зимой и весной заготовленные впрок маринады и различные консервы, салаты.

Вечерние трапезы во всех регионах имеют общую этническую специфику. На них присутствуют все члены семьи. Блюда для этой трапезы варят более сложные. Чаще всего это мясо, а также *гулчөтөй*, *манты*, *плов*, *лагман*, *дым-ламу* и т.д. Едят также те горячие блюда, что и днем, однако, с большим количеством мяса.

Постоянными атрибутами повседневной пищи являются хлеб и хлебные изделия. Несмотря на то что в последнее время выпечка производится в пекарнях или на мини хлебозаводах, домашние изделия из теста остаются одними из основных блюд.

В сельских районах в повседневных трапезах до сих пор делают традиционные напитки, а способы их приготовления, порядок приема почти не подверглись существенным изменениям. К ним относятся *максым*, *жарма*, *айран*, *чалан*

и другие, *кумыс* в летнее время, *бозо*. Однако повсеместно стали употреблять чай с добавлением сахара, других сладостей, молока или без него.

Подвергся изменению традиционный этикет при проведении трапезы. Теперь повсеместно пищу принимают за столом на стульях, или за низким столом на полу. Половозрастная сегрегация почти исчезла. Едят как руками, так и столовыми приборами (соответственно типу блюд).

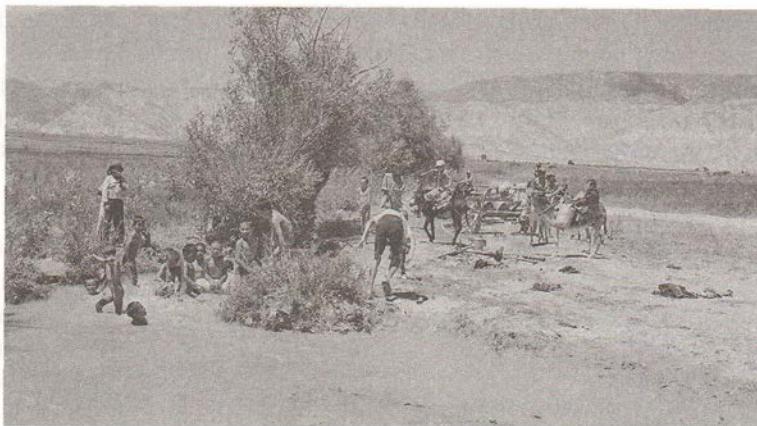
Таким образом, в системе повседневного питания традиционные и новые элементы органически переплелись. Хотя между регионами существуют отдельные различия в темпах обновления трапез, в уровне сохранения традиционных элементов, общая тенденция – это интеграция зональных систем повседневных домашних трапез, обновление блюд – как за счет модернизации традиционного, так и – спонтанно возникшего нового, а также и – заимствованного. Среди основных инноваций – установление фиксированных по времени утренних, дневных и вечерних домашних повседневных трапез является наиболее примечательной, так как в традиционной системе питания кочевников (в том числе и кыргызов) точно фиксированного числа трапез в течение дня не было. Другая особенность развития повседневной трапезы: несмотря на широкий выбор блюд самого различного характера, в составе трапез «вторые» блюда, характерные для системы питания европейских народов, как таковые отсутствуют, хотя они присутствуют в гостевых трапезах.

В повседневных трапезах процесс освоения нетрадиционных видов продуктов питания, заимствования блюд из кухни других народов и их переработка, в соответствии с нормами собственной кухни, идет интенсивно. Можно сказать, что повседневные трапезы являются своего рода экспериментальным цехом, где испытываются технологии и вкусовые качества новых сочетаний продуктов, способность их удовлетворить соционормативные требования системы питания кыргызов. Иногда те или иные заимствованные или модернизированные традиционные блюда получают широкое распространение и начинают употребляться в составе трапез престижного уровня.

### *Обычаи и обряды*

Обычаи и обряды, связанные с жизненным циклом человека, претерпели глубокую трансформацию. Это было связано, во-первых, с коренными социальными преобразованиями кыргызского общества, когда советское государство взяло на себя функции сохранения здоровья народа, прежде всего бесплатного медицинского обслуживания. Во-вторых, повышение образовательного и культурного уровня населения, политика целенаправленного формирования новых форм быта сыграли свою роль в вытеснении тех обычаев и обрядов, которые регулировали традиционный семейно-бытовой уклад.

По-прежнему каждый этап жизненного цикла человека – от рождения до смерти – сопровождается обязательным выполнением определенного комплекса обычаев и обрядов. Однако в советский период многие элементы этого цикла подверглись существенной трансформации под советским идеологическим воздействием, стержнем которого являлось формирование «социалистического образа жизни». Так, запрещалось проведение многодневных семейных или общественных праздников, сопряженных с убоим большого количества



Сельские дети в дни школьных каникул. Местность Кара Ой, Нарынская обл. 2005 г.

Фото А.З. Жапарова

скота и участием огромного количества людей. Религиозная составляющая праздников снижалась до минимума, роль молдо (мулл) ограничивалась чтением сур во время похоронно-погребальных действий и, редко, во время бракосочетания.

Рождение ребенка в семье остается одним из главных событий. Многодетность семьи является идеалом семейного благополучия, залогом уважения и почитания со стороны общественности. Советское государство морально и материально поддерживало многодетные семьи, награждало матерей, родивших определенное количество детей, общегосударственными наградами «Материнская слава» трех степеней, а за 10 и более детей постановлением Верховного Совета СССР присваивало звание «Мать Героиня» с присуждением ордена.

Роды, за редким исключением, происходят в родильных домах. Роженицу с ребенком встречают из роддома в торжественной обстановке с участием сватов, родственников с обеих сторон. Обряды и обычаи, связанные с первыми годами ребенка, носят преимущественно традиционный характер. Они включают: помазание топленным маслом уст новорожденного, имянаречение, первое купание и надевание магической рубашки, первая стрижка волос, ногтей, укладывание в колыбель, разрезание пут, обрезание у мальчиков. Все эти действия сопровождаются устройством обрядовых трапез, участниками которых становятся в основном женщины, а разрезание пут и обрезание у мальчиков сопровождается тоем, на который собираются многочисленные гости обоих полов.

Последующий период жизни ребенка, его детство и отрочество связаны с системой воспитания и образования, утвердившейся в советском государстве. Дошкольные учреждения, средняя образовательная школа, идейно-воспитательная работа по линии государственно-общественных организаций (пионерия, комсомол) были теми органами, которые проводили единую государственную образовательную политику. По существу ребенок находился под тотальным контролем советского государства.

Принципиально новыми праздниками в быту кыргызов стали день рождения, встреча Нового года, праздники политического характера: 23 Февраля, 1 Мая, 7 Ноября, 8 Марта, профессиональные праздники и т.п. Эти праздники

сопровождались с обязательным устройством семейной трапезы, составной частью которых являлись спиртные напитки и произношение тостов. Праздники, порожденные советским строем, имели интегрирующее значение, формировали новый уклад жизни советских людей.

В целом, в советский период быт и культура кыргызов развивались в русле доминировавшей идеологии, целью которой было нивелирование национально-этнических признаков и создание новой общности людей на основе коммунистических идеалов. Тогда казалось, что абсолютное большинство традиционных норм и социальных структур ушло в прошлое безвозвратно. Однако в годы последующей постсоветской трансформации многое из прошлой жизни кыргызов возродилось в новых исторических условиях. Более того, советские формы быта и культуры, созданные с огромной энергией и громадными моральными и материальными затратами, не выдержали испытания – они уступили и продолжают уступать, с одной стороны, традиционным, с другой – современным урбанизированным устоям в жизни и культуре.

Преобразования постсоветского периода, безусловно, носят революционный характер. Новые общественные отношения на базе демократических ценностей, рыночной экономики, частной собственности, политического многообразия, нацеленность на соблюдение прав и свобод человека и гражданина, свободное перемещение как внутри страны, так и за пределами дают мощный импульс к принципиальным изменениям бытовой культуры кыргызского народа в современный период. Конечно, процесс преобразований, начатый с обретением государственного суверенитета Кыргызской Республики далек от завершения, поэтому сейчас рано делать какие-то выводы, однако можно уловить некоторые тенденции.

Одним из тяжелых для населения республики социальных последствий постсоветских трансформаций является возникновение массовой безработицы и социально-имущественная стратификация (Усупова, 2010). Формируется субкультура состоятельных семей, в которых значительные средства тратятся на различные виды современного отдыха и развлечений. Члены бедных семей в первую очередь заняты поиском средств на содержание и обустройство семьи. Социальные услуги, предоставляемые государством, направлены, в основном, на поддержку тех, кто борется за выживание, а не на обеспечение культурных потребностей семьи.

В современной обрядовой жизни кыргызов возродились многие традиции, казалось бы утраченные в ходе советских трансформаций. Родоплеменные, семейно-родственные институты и отношения вновь становятся регуляторами общественной и семейной жизни. С другой стороны, получили новое осмысление массовые семейные торжества, распространившиеся в советское время. Так, в кафе и ресторанах стали отмечать праздники по случаю рождения ребенка, разрезания пут, обрезания, а также свадьбы, юбилеи, новоселья, поминки и тризны по умершим и т.п. Обычай взаимопомощи приобрел новую форму – денежное выражение, величина которого зависит от целого ряда факторов: степени родства, свойства, характера взаимоотношений, материального достатка семьи и т.д.

В жизни кыргызов заметное место стала занимать религия. Большая часть верующих являются мусульманами суннитского направления. Однако в результате миссионерской деятельности различных религиозных течений,



Собрание чабанов на Сусамыре. 1951 г.

Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

среди кыргызского населения появились адепты христианства. Точное количество новообращенных неизвестно, однако по разным оценкам колеблется в пределах нескольких десятков тысяч человек. Это является принципиально новым фактором, влияющим на внутризэтнические отношения. Среди кыргызов возникают трения на почве религиозной несовместимости, что осложняет процесс национальной консолидации и затрудняет поддержание стабильности в обществе.

В постсоветский период внутренняя миграция кыргызского населения в значительной степени создает условия для стирания региональных различий в обрядах и обычаях. Особенно это касается населения жилых массивов – новостроек Бишкека, Оша и других городов, где проживают выходцы из всех регионов страны. Новостройки стали своеобразными плавильными котлами региональных и этнокультурных различий, где формируются новые сообщества, складываются новый менталитет, общие взгляды, подходы, ценности. Такого смешения кыргызов – выходцев из разных регионов, принадлежащих к разным родоплеменным структурам, имеющих этнокультурные особенности, менталитет, в истории народа за последние несколько сотен лет не было. Все это создает условия для дальнейшего углубления процесса формирования общенациональной идентичности кыргызского и других народов.

## РАЗВИТИЕ СЕМЬИ В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В развитии кыргызской семьи, с начала систематической фиксации историко-этнографических данных о ней со второй половины XIX в., можно выделить три этапа. Первый – конец 60-х годов XIX – 20-е годы XX в., второй – 20–90-е годы XX в., третий – 1990-е годы по сегодняшний день.

*На первом этапе* своего развития семейно-брачные отношения носили традиционный характер, идеологической и культурной основой которого были патриархально-родовые, общинные, отчасти зарождающиеся феодальные отношения. С принятием российского подданства в жизни народа произошли заметные изменения, вызванные внедрением российского законодательства, которое особенно затронуло сферу административно-территориального управления, судопроизводства, повлияло на семейно-брачные отношения.

Присоединение кыргызских земель к России в целом и проникновение капиталистических отношений в натуральное хозяйство, рост частных интересов каждой брачной пары, продолжающийся процесс оседания ускорили распад неразделенных семей. На первых порах распавшиеся

семьи сохраняли экономическую целостность, но по мере увеличения малых семей обособлялись окончательно, ввиду неудобства ведения общего хозяйства. Однако между родственными малыми семьями существовали тесные связи, в том числе кооперирование в выполнении отдельных видов хозяйства.

*Типы семьи в советский период.* Государственная собственность на средства производства, монополия одной коммунистической идеологии, ликвидация имущего класса и т.д. становятся социально-экономической, идейно-культурной основой преобразования всех сторон жизни народа, в том числе семьи и семейно-брачных отношений. Наряду с общей политикой раскрепощения женщин, установления брачного возраста были запрещены принудительная выдача замуж, умыкание невест, многоженство, калым и т.д. (*Татыбекова, 1975*). Преобразования сопровождались сопротивлением, в том числе вооруженными выступлениями. Противостояние с новой властью было особо драматичным в 1920–1930-е годы. Однако у кыргызов оно носило менее острый характер, чем у соседних оседлых народов региона – узбеков, таджиков. Отсутствие затворничества, паранджи, чачвана, свободное общение со сверстниками, открытое участие в семейных и общественных мероприятиях, спортивных играх, которое было характерно для положения женщин в кочевом социуме, способствовали постепенному приобщению кыргызов к общественному производству, повышению их культурного и образовательного уровня.

В советский период окончательно сформировался новый тип семьи – малая индивидуальная (нуклеарная) семья, которая имела следующие подтипы: несложная малая семья – супружеская пара с детьми (соответствие нуклеарной, простой), ее вариант – супружеская пара без детей; сложная малая семья – супружеская пара с детьми и одним из родителей этой пары или с другими родственниками; неполная малая семья – вдова или разведенная женщина с детьми, вдовец или разведенный мужчина с детьми. Другие виды малой семьи – супружеская пара пожилых людей с внуками; а также семьи детей без родителей. Кроме того, хотя и редко, встречались семьи, где глава семьи имел двух жен\*.

\* В 80-х годах XX в. в рамках общесоюзной исследовательской программы «Новое и традиционное в быту сельской семьи народов Средней Азии и Казахстана» Сектором «Народы Средней Азии и Казахстана» (рук. Т.А. Жданко) Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН) совместно с Институтом истории АН Киргизской ССР проводилось исследование кыргызской сельской семьи (Семейный быт... 1990. С. 440–518). В целях углубленного исследования темы были выбраны стационарные объекты в разных областях республики. В Иссык-Кульской области совхоз «Оргочор», в Нарынской области колхоз «Джаны-Талап» и в Ошской области колхоз «Россия», которые включали 12 населенных пунктов. Этнографическое исследование было дополнено этносоциологическим опросом жителей сел данных хозяйств. Были обследованы 2321 семья. Полученные результаты исследования показали изменения в жизни кыргызской сельской семьи за период советской власти (*Кочкунов, 1985. С. 75–83*). В советский период развития семьи среди малых семей встречались неполные малые семьи, где дети жили с одним из родителей. Например, в совхозе «Оргочор» на момент обследования их было 87, что составляло 17,8% всех семей хозяйства. В колхозах «Джаны-Талап» и «Россия» соответственно 46 или 8,1%, и 113 или 9,0%. Во всех трех стационарных объектах преобладали семьи, где дети жили с матерью – в совхозе «Оргочор» они составляли 69 или 79,3%, от 87 неполных малых семей, тогда как семей, где дети жили с отцом, всего 18 или 20,7%. В колхозе «Джаны-Талап» соответственно: матерей с детьми – 41 или 89, 1%, отцов с детьми 5 или 10,9%, а в колхозе «Россия» из 89 или 78,7%, от 113 неполных малых семей, тогда как отцы с детьми жили всего в 24 семьях, 21,3% неполных семей.

Другим типом семьи советского периода была семья неразделенная<sup>2\*</sup>. У кыргызов она существовала в двух основных подтипах: неразделенная отцовская семья и неразделенная семья братьев. Отцовская семья также имела варианты: супруги с одним женатым сыном (с другими малолетними детьми или без них); супружеская пара с двумя женатыми сыновьями (и с не состоящими в браке детьми или родственниками).

В развитии семьи на этом этапе примечательным является формирование городского кыргызского населения и соответственно семьи горожан (*Каракеева*, 1981). Впрочем, такие семьи продолжали сохранять многие элементы традиционной семьи: поддерживать родственные связи с сельскими семьями, иметь хозяйство на селе, переданное в доверительное управления родичам, проводить каникулярное время в селе. Большинство кыргызов продолжали жить в сельских районах республики.

В городских семьях преобладающей формой так же являлась простая (малая) семья, состоящая из одной супружеской пары с детьми или без них (*Каракеева*, 1981. С. 32).

Для сельских семей 1970-х – начала 1990-х годов характерно традиционное расселение родственных семей – дом сына или сыновей рядом с родительским домом или на одной улице. Такие семьи были зарегистрированы как отдельные, самостоятельные хозяйства, однако их внутренняя жизнь чаще протекала совместно. Сын со своей семьей питались как у себя, так и у отца, зачастую ужинали вместе. Невестка одинаково выполняла домашние обязанности как у себя, так и в доме свекра. Во многих случаях такие семьи имели общий бюджет, единую кассу. Во главе каждой семьи стоял мужчина. Однако общее руководство жизнью обеих семей обычно принадлежало сыну, особенно при пожилых или потерявших трудовую активность родителях. Формально эти семьи считались самостоятельными, фактически они – типичные сложные, приспособившиеся к новым социально-экономическим условиям и характеру расселения. Именно такой тип семьи был характерен для тогдашнего села. Каждая семья старалась поселиться рядом с родственными семьями: сын рядом с отцом, брат – с братом и т.д.

В структуре семьи встречались варианты, когда молодые супружеские пары передавали детей на воспитание родителям, это носило характер помощи старшего поколения молодым парам, занятым в производстве. В современных условиях эта тенденция актуализирована в связи с массовой трудовой миграцией молодежи, в том числе молодых брачных пар.

В советский период появились неполные семьи. По данным переписи 1979 г. в Киргизской ССР в целом неполные малые семьи составляли 10,3%.

<sup>2\*</sup> Соотношение малых и неразделенных семей выглядело следующим образом: в совхозе «Оргочор» малые семьи составляли 89,8% всех семей, в колхозе «Джаны-Талап» – 82,7% и в «России» – 75,9%. Число неразделенных семей во всех объектах было малым, лишь в колхозе «Россия» они составляли 24,1% всех семей. Самый распространенный подтип – несложная малая семья, состоящая из супружеской пары с детьми. Во всех трех объектах их было гораздо больше, чем в остальных, – 59,5% в совхозе «Оргочор», 45,5% – в колхозе «Джаны-Талап», 53,8% – в колхозе «Россия». За ними следует сложная малая семья. В плане бытования сложных малых семей между хозяйствами существует определенная разница. Если в совхозе «Оргочор» такие семьи составляют всего 5,3%, а в колхозе «Россия» – 9,4%, то в колхозе «Джаны-Талап» – 22,1%.



Однако в материалах той переписи неполные семьи показаны не дифференцированно, поэтому установить процентное соотношение семей, в которых дети жили с матерью или с отцом, невозможно. Во всяком случае, исходя из наших исследований, доля семей, где дети живут с матерью, выше. Подавляющее большинство матерей в неполных семьях старше 45 лет, многие – вдовы. Среди молодых матерей-одинок в одинаковой степени встречались и вдовы, и разведенные. Последнее обстоятельство примечательно. В традиционной семье конца XIX – начала XX в. по обычаю левирата женщины молодых и средних лет после смерти мужа оставались в его семье, выходя замуж за одного из его братьев. В условиях социалистического строя традиции, на которых зиждился архаический обычай принудительного брака вдовы, были утрачены. Семьи вдов стали независимыми от родственников мужа.

В тот период неполных малых семей, где дети жили с отцом, сравнительно мало. В своем большинстве они стали результатом смерти жены и очень редко, из-за развода.

Неполные малые семьи в соответствии с советским законодательством получали моральную и материальную поддержку со стороны государства (социальные выплаты по случаю потери кормильца, первоочередное устройство детей в дошкольные учреждения, бесплатное или льготное обеспечение предметами первой необходимости, квартирой и др.).

Таким образом, в советский период принципиально новый тип семьи мог существовать без опеки и поддержки со стороны родственников мужа, получая гарантированные советским государством социальные блага. Тем не менее, сохраняя связи с родственниками мужа, матери-одиночки получали от них существенную поддержку.

Второй тип семей – неразделенные – состояли в основном из двух, реже трех супружеских пар. Распространенным подтипом такой семьи была отцовская неразделенная семья<sup>3\*</sup>. Неразделенные семьи, в отличие от малых, имели некоторые специфические черты, во многом характерные для традиции патриархальных большесемейных организаций. Это – совместное проживание в одном доме (в прошлом такая семья жила в нескольких рядом стоящих юртах), общее хозяйство на выделенных каждой семейной паре приусадебных участках, общий семейный бюджет, ярко выраженное лидерство главы семьи – мужчины, более строгое, чем в малых семьях, соблюдение половозрастного принципа разделения труда в домашнем хозяйстве. Главой в таких семьях всегда являлся отец.

Причинами сравнительной устойчивости неразделенных семей являлись как морально-нравственные, так и некоторые экономические и социальные факторы. Одной из главных следует считать прочное сохранение традиции совместного проживания родителей и женатого сына, включая опеку над престарелыми родителями со стороны детей, обязательную для взрослых сыновей повседневную помощь, заботу о содержании родителей, вплоть до их

<sup>3\*</sup> Всего их насчитывалось 439, что составляло 18,9% всех 2321 кыргызских семей исследуемых объектов, тогда как неразделенных семей, состоящих из брачной пары братьев, всего 14, т.е. 0,6% всех семей. Из 50 неразделенных семей совхоза «Оргочор» только одна семья состояла из трех супружеских пар, в колхозе «Джаны-Талап» из 96 неразделенных семей пять состояли из трех супружеских пар, в колхозе «Россия» из 293 отцовских семей – 26 семей из трех, 2 – из четырех супружеских пар.

смерти. Сохранению неразделенных семей способствовали и некоторые экономические факторы в условиях советского хозяйства, в первую очередь – разделение производственного труда в условиях отгонного животноводства: в неразделенных семьях обычно одна брачная пара (чаще – старшая) работала вдалеке, на отгонных пастбищах, и тогда их дети оставались на попечении других членов семьи. Однако не следует преувеличивать роль отгонного горного животноводства в сохранении неразделенных семей. В тогдашней семейной структуре рабочих и колхозников-животноводов преобладали не неразделенные, а малые семьи. Этот факт в значительной степени объясняется заботой тогдашнего советского государства о детях, чьи родители заняты в животноводстве. Семьи животноводов пользовались услугами школ-интернатов, дошкольных учреждений, летних пионерских лагерей и т.д., куда устраивали своих детей, отправляясь с общественным скотом на отгонные пастбища<sup>4\*</sup>.

К социальным факторам, способствующим устойчивости неразделенной семьи, следует отнести помощь старшего поколения и старших детей в уходе за младшими детьми и в воспитании, что давало возможность невестке участвовать в производственном труде.

Что касается братских неразделенных семей, то они подвержены всяким семейным конфликтам, возникающим при разных жизненных ситуациях между братьями и их женами. При обострении противоречий такие семьи быстро распадаются. Бытует мнение, что родным братьям следует жить раздельным хозяйством. Одна из причин этого, очевидно, является отсутствие в братской семье цементирующего ядра – родителей, без мудрости и такта которых в решении семейных вопросов при серьезных столкновениях интересов, характеров, ссорах жен в семьях братьев появляется трещина, постепенно приводящая к их распаду.

*Размер семьи.* В результате повышения благосостояния народа, коренного улучшения материального положения семей, создания системы здравоохранения, осуществления политики защиты материнства и детства значительно снизился уровень детской смертности, что привело к увеличению численного состава семей. Средний размер семьи кыргызов-горожан был равен 4,8, сельчан – 5,8 человека (по данным 1979 г.). Однако в региональном разрезе и по типам семей имелись различия. Например, средний размер малых семей в Иссык-Кульской области составляли 5,8, неразделенных – 7,3 человека (в селах совхоза «Оргочор»), в Нарынской области соответственно 6,9 и 8,4 (в селах колхоза «Джаны – Талап»), в Ошской области соответственно 6,8 и 8,6 человека (в селах колхоза «Россия»).

В 1970–1979 гг. средний размер семьи увеличился в Киргизской ССР с 5,1 до 5,3 человека, у кыргызов – 5,8 (Вестник статистики. 1983. С. 68). Среднее число детей на семью – до 5 человек, иногда и больше.

<sup>4\*</sup> В совхозе «Оргочор» из 78 семей животноводов (75 семей чабанов, 3 – табунщиков) 56 были малыми, что составляло 71,7% семей животноводов; 13 – сложными малыми семьями и только 9 семей чабанов (11,5%) являлись главами или членами неразделенных семей. В колхозе «Джаны-Талап» – 81 семья животноводов (71 семья – чабанов, 4 – табунщиков, 1 – яководов), из них только 16 семей – неразделенные.

В советский период произошли изменения также во взгляде на оптимальное количество детей в семье. Если старшее поколение желательным считало иметь 10 и более детей, то молодое поколение предпочитало 6 детей. Такую установку объясняли желанием создать необходимые условия для всестороннего и гармоничного развития, удовлетворить материальные и духовные запросы детей. Помимо этого, одной из основных причин, стимулирующих регулирование рождаемости в 1970–1980-е годы, являлись активная общественная и производственная деятельность женщин, повышение их образования, изменение духовных потребностей семьи<sup>5\*</sup>. Таким образом, у кыргызов сформировалась репродуктивная установка на среднететность.

*Семейные отношения.* Женщины преобладали в таких сферах общественного производства, как здравоохранение, образование, культура, торговля, коммунальные услуги и т.д. Немало женщин трудилось в научно-исследовательских учреждениях, инженерно-конструкторских лабораториях. Эти и другие факторы изменили положение женщины. Наравне с мужем она добывала материальные средства для содержания семьи, родственников, что повышало ее авторитет. На фоне таких трансформаций существенно изменилась роль главы семьи: «...исчезла его традиционная функция единоличного распорядителя бюджета семьи, доходная часть которого включает заработки всех работающих членов семьи, в том числе его жены» (Семейный быт... С. 491). Однако позиция мужчины, как главы семьи, не была утрачена окончательно. Он по-прежнему считался ответственным за состояние дел в семье, был основной фигурой защиты морально-нравственных ценностей семьи, связующим элементом в семейно-родственных отношениях. Авторитарность во внутрисемейных отношениях была в большей степени характерна для сельских семей, нежели городских, что было вызвано сохранением традиционных установок в сельских районах республики. Однако тенденция, когда в реальной жизни функции главы семьи в равной мере выполняли оба супруга, имела устойчивый характер. Это особенно проявлялось в молодых семьях. В них бюджетом управляют вместе, ни один из крупных семейных вопросов не решается без участия и согласия жены.

В советский период более раскрепощенными стали отношения между родителями и детьми, между поколениями в семье. Обсуждение различных вопросов в кругу семьи стало обычным явлением. Детям было предоставлено больше свободы в праве выбора места учебы, профессиональной деятельности, в определении жизненного пути. Тем не менее родители по-прежнему имели влияние на поведение детей, дети прислушивались к их мнению, принимали во внимание их советы. Такие отношения особенно характерны для сельских семей.

В семьях разных типов отношения между детьми и родителями складываются неодинаково. В несложных малых семьях обычными стали ласки и баловство детей, муж часто помогает жене в уходе за детьми. В неразделенных же семьях сохраняются некоторые консервативные обычаи: стесненность

---

<sup>5\*</sup> При анкетировании семей изучаемых объектов, на вопрос: «Сколько детей Вы хотели бы иметь?» большинство респондентов в возрасте 20–24, 25–29, 30–39 лет ответили, что хотят иметь 6 детей, тогда как респонденты в возрасте 40–45 и 50–59 лет считали желательным иметь 10 и более детей.



Кыргызская национальная свадьба в новом Дворце бракосочетания «Ак-Өргөө», Г. Фрунзе. 1985 г.

Фото Абдыгулова. Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

молодых брачных пар в общении с собственными детьми, половая сегрегация в выполнении обязанностей по домохозяйству, соблюдение некоторых видов запрета и обычая избегания и т.д.

*Брачные обычаи и новации.* Как и прежде, основой создания семьи был брак. Заключение брака происходило на базе советского гражданского законодательства с обязательной регистрацией в органах ЗАГСа. Многие традиционные обычаи и обряды, предшествовавшие бракосочетанию, отчасти были утрачены окончательно, отчасти видоизменились. Так, отменена выдача девочек замуж в раннем возрасте, ушли в прошлое архаичные формы левиратного и сороратного браков, потерял актуальность сговор еще не родившихся детей и т.д. Выкуп за невесту – калым, хотя и был запрещен советским законодательством, все же сохранился, приобретя симво-

лический характер. Он был ограничен преимущественно одной головой крупного скота, двумя-тремя овцами, несколькими ящиками спиртных напитков, включал кондитерские изделия, дорогую одежду, деньги.

Если в досоветский период развития семейно-брачных отношений главная свадебная церемония проходила в айыле невесты, то в советский период – в доме жениха. Традиционный свадебный ритуал был заменен так называемыми комсомольскими свадьбами: проведение свадьбы в общественном здании (столовая, кафе) или во дворе дома с участием родственников, трудового коллектива, представителей администрации, где трудились молодожены. На таких свадебных застольях подавались разнообразные блюда как национальной, так и европейской кухни, разливались спиртные напитки, поднимались тосты, действо сопровождалось музыкой и танцами.

В традиционный период этнически смешанные браки встречались крайне редко. В советское время, в результате влияния новых социально-культурных факторов, такие браки стали обычным явлением. Так, по переписи населения 1979 г. в Киргизской ССР национально-смешанные семьи составляли от общего числа семей 15,4% (по СССР 13,5%). Из общего числа национально-смешанных браков чаще всего встречались кыргызско-узбекские-русские-татарские-украинские и др. В городах кыргызы часто вступали в смешанные браки с русскими, татарами, в сельских районах – с узбеками. На девушках другой национальности женились в основном мужчины-кыргызы. Юноши знакомились с будущими женами из других районов Советского Союза во время учебы, в период службы в рядах Советской армии или же работы на ударных народнохозяйственных объектах страны. Национально-смешанные



Новый обряд: в торжественной обстановке дают имя новорожденному. Колхоз Төрт-Кул, Тонского р-на. 1986 г.

Фото Абдыгулова. Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

семьи становились важными каналами межэтнической, межкультурной коммуникации.

В жизни как городской, так и сельской кыргызской семьи связи с родственниками, родственными семьями имели принципиальное значение. По-прежнему родство по отцовской линии являлось основным, родственные отношения семьи, ее членов вращались вокруг родни мужа. Однако принципиально новым явлением стало активное участие в жизни, в том числе повседневной, семьи родственников по материнской линии. Женщины стали чаще навещать родителей, отдавать своих детей им на воспитание, оказывать материальную помощь родителям, братьям и сестрам и т.д. Столь близкие отношения жены со своими родственниками порой создавали конфликтные ситуации в семье, протест со стороны мужа. Однако эта тенденция имела устойчивый характер. Замужняя женщина все более тесно общалась со своей родней, помимо помощи, могла участвовать в принятии решений, что категорически не допускалось в традиционном досоветском семейном укладе кыргызов.

*Семейно-родственные группы.* В советское время относительно устойчиво сохранились традиции образования семейно-родственных групп «бир атанын балдары» – «дети одного отца» (правильнее будет «предка»), хотя и в сильно трансформированном виде. Как правило, ячейки таких групп компактно живут в сельской местности. Однако в связи с развитием сельских поселений и образованием новых улиц молодые семьи – члены той или иной группы поселяются отдельно, что в некоторой степени ослабляет бывшее единство. В целом степень сохранности семейно-родственных групп и ее внутригрупповая спаянность не везде одинакова. В моноэтнических кыргызских селах отдаленных районов группа «бир атанын балдары» сохранила традиционные

функции, в частности, некоторые формы хозяйственного кооперирования (совместная обработка земли, уборка урожая, выполнение трудоемких видов работ при строительстве дома и др.), участие членов группы в обрядах семейного цикла, в воспитании детей и т.д. Особым единением они отличаются в дни похорон кого-нибудь из членов родственных семей. В селах со сложным этническим составом населения, с высоким уровнем интегрированности населения в агропромышленный сектор производства, влияние группы на семью минимально. В таких селах каждая семья имеет тесную связь только с узким кругом семей, самых близких по родству. Многие семьи, переехавшие в города, поддерживают слабую связь с группой, другие приезжают только по случаю смерти кого-нибудь из ее членов или передают установленный взнос на проведение похоронных мероприятий. Тем не менее городские семьи по мере возможности стараются сохранить связь с семейно-родственной группой. Умершего горожанина, как правило, хоронят на родовом кладбище в селе, рядом с могилами предков. Однако обычной становится практика захоронения в той местности, где настигла смерть.

Наряду с родственниками, все более заметную роль в жизни семьи играют друзья, товарищи по работе, учебе и т.д. На крупных семейных празднествах товарищам оказывается такое же уважение и внимание, как родственникам. На похоронах, поминках друзья участвуют наравне с родственниками, иногда принимают роль организаторов этих мероприятий. Между ними существуют разнообразные формы взаимопомощи.

*Итоги развития семьи на этом этапе.* Таким образом, в советский период преобразования в экономике, культуре и быту народа нашли отражение и в его первичной ячейке – семье. В процессе переустройства семейно-бытовой уклад не утратил национальные черты. Несмотря на преобладание малой семьи (с одной брачной парой), продолжают существовать сложные трехпоколенные семьи из супругов с детьми и одного из родителей мужа. Причиной сравнительно значительной доли таких семей следует считать сохранение обычая *минората*, согласно которому младших сыновей не выделяли, они должны были опекать престарелых родителей до конца жизни последних. Доля неразделенных семей, состоящих из нескольких супружеских пар и их потомства, постепенно сокращалась. Братские семьи (из двух или более братьев, живущих общим хозяйством) почти исчезли.

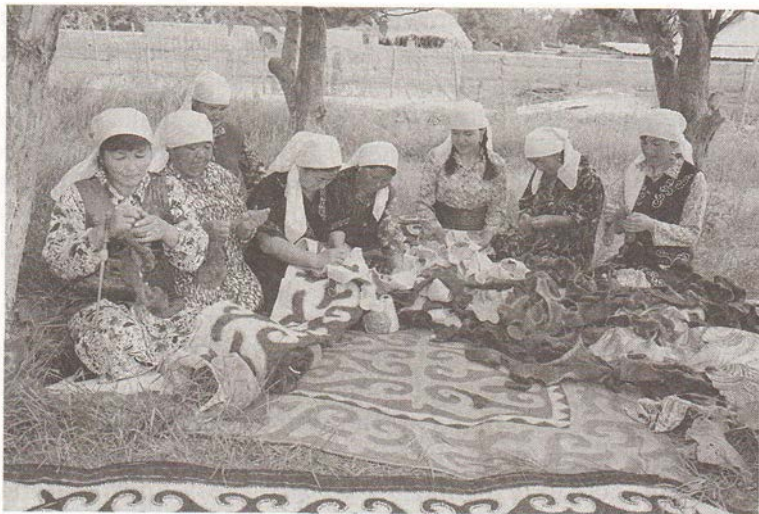
В целом ведущую роль в развитии кыргызской семьи в советский период играли многие народные традиции, обычаи и моральные принципы – такие, как трудовое воспитание детей, внушение им принципов честности и добросовестности, родственная взаимопомощь, забота о престарелых, уважение и привязанность к родителям и другие народные нравственные устои, среди которых огромное значение имела твердая установка на прочность семьи, отношение к ней, как к одной из главных ценностей в жизни человека.

*Современный период.* Развитие семьи и семейно-брачных отношений на третьем, постсоветском, этапе имеет свои особенности. Коренные изменения, произошедшие в советский период, отчасти получили дальнейшее развитие, а отчасти имеют характер возрождения консервативных традиций, а также не свойственные для семейных отношений традиционного периода новшества. Поскольку многие явления в современной семье не обрели устойчивые формы, можно лишь говорить о некоторых тенденциях.

Доминирующим типом семьи продолжает оставаться малая семья. По данным переписи населения 1999 г. нуклеарные (по формулировке переписи) семьи у городского населения Кыргызстана составляли 68,8%, у сельского – 69,9% к общему числу семей. Расширенные (по формулировке переписи «расширенные домохозяйства», что соответствует семье) семьи соответственно 26,1% и 29,4%. В 2009 г. – соответственно 64,2% и 60,9%, расширенные 29,9% и 38,1% (Перепись... 2011. С. 266–269). Таким образом, за десять межпереписных лет доля нуклеарных (моногамных) семей в республике сократилась, а доля расширенных семей выросла<sup>6\*</sup>. Как показывают статистические данные переписей, такая тенденция характерна для всех областей и городов Бишкека и Оша. Это связано с социально-экономическими преобразованиями в стране после обретения государственной независимости, в частности, с развитием индивидуального предпринимательства, фермерства, а также – с трудовой миграцией. Эти обстоятельства вынуждали к объединению усилий, соответственно – к совместному проживанию, общим домохозяйством нескольких семей: родительской, сына или сыновей. Эта принципиально новая направленность в развитии семьи характерна как для городских, так и сельских семей.

Главная установка на многочисленность семьи в целом остается неизменной. По данным республиканской переписей населения в 1999 и 2009 гг., средний размер семьи составлял соответственно 5,1 и 5,2 человека (4,7 и 5 человек – у всего населения республики), у сельских кыргызов – 5,4 и 5,6 (соответственно 5,2 и 5,5 человека у всего населения республики). Однако по этому показателю имеются региональные различия (они были и на советском этапе). Средний размер семей сельских кыргызов юга выглядит следующим образом: в Баткенской области в 1999 и 2009 гг. соответственно 5,3 и 5,7 человек, в Джалал-Абадской области – 5,4 и 5,7 человек, Ошской области – 5,7 и 6 человек, тогда как в Иссык-Кульской области – 4,8 и 4,8 человека, Нарынской области – 5,1 и 5,2 человека, Таласской области – 5,3 и 5,3 человека, Чуйской области – 4,7 и 4,7 человек (Перепись... 2011. С. 296–303). На различия размера семьи в региональном разрезе влияют ряд факторов этнокультурного, социально-экономического характера. Помимо сохранения традиционных установок на многодетность, на ее величину влияет обычай совместного проживания брачной пары с детьми или боковых (преимущественно по линии отца) родственников. Это хорошо видно из статистических данных. Интенсивные миграционные процессы в республике с 1990-х годов подвергли сильнейшей трансформации структуру кыргызской семьи. Появляются новые ее формы, где брачные пары живут только с внуками, или неполные семьи, где дети на длительный период остаются жить с одним из родителей; кроме того, растет число разводов. Увеличение доли расширенных семей и уменьшение доли нуклеарных (моногамных) – новая тенденция, результат адаптации к новым условиям жизни.

<sup>6\*</sup> В материалах переписи статистические данные приводятся без указания национальной принадлежности семей. Однако материалы переписи показывают, что доля кыргызских семей имеет тенденцию увеличения. Так, если в 1999 г. кыргызские семьи составляли 56,8% всех семей республики, то в 2009 г. 64,5 % (Перепись...2011. С. 88, 89).



Процесс творческой работы мастериц. Село Кызыл-Туу, Тонский р-н. Начало XXI в.

Фото Э. Болжурова

Коренным образом меняется статус главы семьи, что обусловлено приватизацией государственного в прошлом имущества и развитием предпринимательства, деловой активностью женщин. Мужчины, которые выполняли основную часть работы в сфере материального производства и, следовательно, зарабатывали больше, чем женщины, в условиях остановки промышленного сектора стали безработными или заняты на низкооплачиваемой работе. Растерянность и социальная апатия стали характерным психологическим состоянием многих мужчин. В этих условиях экономическую активность проявили женщины, которые освоили сферу услуг: торговую, бытовую, коммунальную, сферу образования и другие, создают различные производства. Так, значительно возросла роль женщины в семье. Теперь она не только добытчица средств существования, но и распорядительница семейного бюджета. Во многих современных семьях женщина является лидером.

Массовая миграция трудоспособной части населения, работа детей с раннего возраста приводят к перестройке внутрисемейных отношений. Дети отныне не только послушные исполнители родительских наказов и наставлений, но и наряду с родителями – добытчики средств существования, критики консервативных взглядов и подходов к современной действительности.

В современных семейно-брачных отношениях четко прослеживаются прагматизм и элементы коммерциализации, которые выражаются в выборе подходящего по общественному или деловому статусу брачного партнера и соответственно свойственников, в устройстве пышных и многолюдных семейных торжеств, попытке установления отношений с влиятельными семейными кланами и т.д. Налицо процесс сегментации семей на основе общественного, финансового, делового и другого положения.

Продолжают создаваться национально-смешанные семьи. По данным переписей населения Республики в 1999 г., национально-смешанные семьи



составляли 10,8% всех семей, а в 2009 г. – 7,6%. Из общего количества смешанных семей там, где один из супругов кыргыз, составляют соответственно – 29,6% и 42,5%. Рост произошел за счет увеличения кыргызско-русских (или русско-кыргызских) семей. Если в 1999 г. такие семьи составляли около 14% от всего количества смешанных семей с участием кыргызов, то в 2009 г. их было уже 20,2%. Традиционный характер продолжают иметь кыргызско-казахские-узбекские-таджикские-уйгурские, а также – дунганские семьи. Принципиально новыми считаются появление национально-смешанных семей, где один из супругов – выходец из «дальнего зарубежья»: Турции, Китая, США, арабских, европейских стран.

Таким образом, постсоветский период развития кыргызской семьи принципиально отличается от предыдущего. В ее структуре происходят изменения, вызванные объективными социально-экономическими и культурными преобразованиями в стране.

## ФОРМИРОВАНИЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Одним из важнейших преобразований советской власти стало культурное строительство. Декрет Совнаркома Российской Федерации «О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР» в сентябре 1920 г. был принят Туркестанской АССР. При уездных и волостных отделах народного образования создавались чрезвычайные комиссии по ликвидации неграмотности и политехпросветотделы, организовывались кружки, курсы и пункты ликбеза. Этот процесс активизировался после образования Киргизской автономной области, а затем и автономной республики. Первый букварь для взрослых, добровольное сообщество «Долой неграмотность» стали важными вехами культурно-просветительной работы. В 1928 г. был организован так называемый культпоход: повсеместно, даже в самых отдаленных населенных пунктах открывались школы для взрослых. С учетом местных условий появились специальные школы для женщин и передвижные – для скотоводов.

В связи с недостатком средств работа в ликбезе в основном проводилась на общественных началах, при этом не хватало учителей и учебных пособий как на кыргызском языке, так и на языках национальных меньшинств. Со второй половины 1930-х годов на преодоление неграмотности стали выделяться средства из государственного бюджета. В ходе кампании по ликвидации неграмотности издавались буквари, учебники, организовывались «культ-эстафеты», слеты, недели, декады, месячники и другие формы массовой работы среди населения. Наряду с успехами, наблюдались и негативные моменты: администрирование и нарушение законности, формализм. Дело усложнило реформирование национальной письменности. Только за первые 15 лет она была переведена с арабского алфавита на латинскую графику (1928 г.), затем с латинской – на кириллицу (1940 г.), т.е. переобучать население пришлось трижды.

В соответствии с Положением «О единой трудовой школе» и постановлением «О школах национальных меньшинств», принятым ВЦИК и Наркомпросом РСФСР в октябре 1918 г., создается новая система народного образования: вместо разнообразных типов и видов учебных заведений организуется

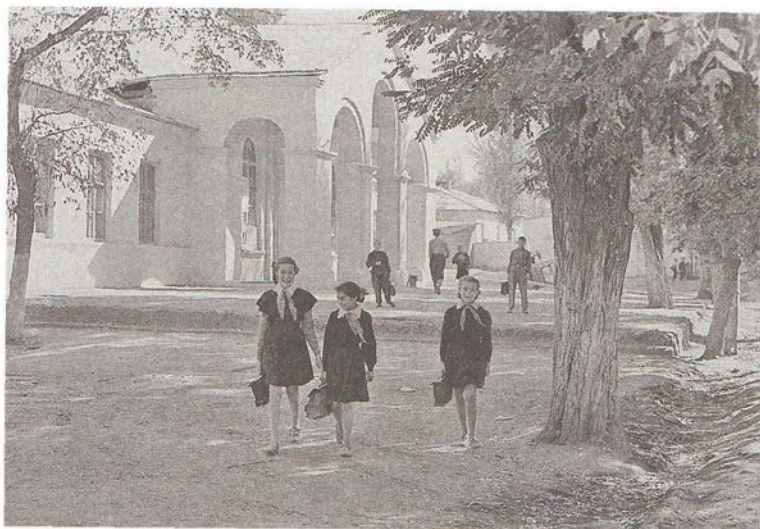


Отличники учебы на уроке в школе. 1935 г., г. Фрунзе, Киргизстан  
Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции МАЭ. № И 1903–187

единая трудовая школа с двумя ступенями и бесплатным обязательным обучением – совместным для мальчиков и девочек школьного возраста, причем независимо от их национальной принадлежности преподавание велось на родном языке.

Перестройка школ началась с Положения «Об организации дела народного образования в Туркестанской АССР» (6 декабря 1918 г.). На смену религиозным и новометодным мектебам, русско-туземным и различным типам русских школ пришло советское светское образование. Оно организовывалось при полном отсутствии материально-технической базы, квалифицированных национальных кадров, письменности на родном языке. Для подготовки учительских кадров открывались краткосрочные педагогические курсы. Уже в 1919 г. они начали работать в Пишпекке, Пржевальске, Верном и Ташкенте, а в следующем году 6-месячные курсы были организованы в Токмаке, Пишпекке и Пржевальске. Значительно увеличились ассигнования на культурное строительство в 1930-е годы. В 1940-е годы, несмотря на трудности военного времени, в республике систематически продолжалось обучение детей. Были введены 5-балльная система оценки успеваемости, экзамены на аттестат зрелости, награждение золотыми и серебряными медалями и выпускные экзамены в четвертых и седьмых классах. За пять послевоенных лет в республике был восстановлен довоенный уровень школьного образования. В 1950–1960-х годах основное внимание уделялось всеобщему семилетнему, а затем (с 1959 г.) восьмилетнему обучению; в дальнейшем была поставлена задача обеспечить переход ко всеобщему среднему образованию.

Для ее реализации было необходимо расширить сеть школ, укрепить материальную базу, подготовить высококвалифицированные педагогические кадры. Для совершенствования системы народного образования перерабатывались школьные программы и учебники, использовалось заочное обучение. Все



Дом культуры Ошского шелкокомбината. Г. Ош. 1960 г.

Фото Рябинина. Центральный государственный архив кинофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

это позволило уже к концу 1970-х годов в основном завершить в республике переход к всеобщему среднему образованию. Однако, наряду с огромными достижениями в сфере школьного образования, имелись и серьезные недостатки. Так, не была установлена связь с производственной практикой, все программы и учебники по гуманитарным дисциплинам, а также учебно-воспитательная работа в школе были пронизаны господствовавшей идеологией.

В 1920–1930-е годы в республике открылись средние специальные учебные заведения, организованы два сельскохозяйственных и два педагогических техникума, Киргизский институт просвещения, впоследствии ставший настоящей кузницей кадров национальной интеллигенции. В октябре 1932 г. в столице республики открылся Киргизский педагогический институт и Высшая коммунистическая сельскохозяйственная школа (ВКСХШ), готовившая руководящих работников для районных партийных и советских органов, в начале следующего года открыт Зооветеринарный (с 1938 г. – Сельскохозяйственный) институт. Накануне Великой Отечественной войны функционировало уже шесть вузов. В послевоенный период открылись Киргизский государственный университет, Ошский, Пржевальский и Женский педагогический институты, Фрунзенский политехнический институт и Институт физической культуры, Институт искусств и Педагогический институт русского языка и литературы. Растущие потребности народного хозяйства обеспечивали десятки новых средних специальных учебных заведений.

В соответствии со специфическими условиями страны создаются такие культурно-просветительные учреждения, как красные юрты, чайханы, повозки, передвижные библиотеки; в деревнях – избы-читальни и красные уголки, а в городах – клубы и кинотеатры, дома дехканина; открываются специальные очаги культуры для женщин. Первый музей (ныне Исторический) был открыт летом 1926 г. В годы Великой Отечественной войны клубы, библиотеки

и музеи республики проводили широкую агитационно-массовую работу в целях повышения обороноспособности страны.

В послевоенный период происходило расширение сети библиотек, клубов, музеев и киноустановок. В 1986 г. количество массовых библиотек увеличилось по сравнению с 1940 г. с 589 до 1847, клубных учреждений – с 574 до 1151, музеев – с 3 до 17, киноустановок с 213 до 1772; число посещений киносеансов возросло с 1772 до 24 202 тыс. человек (Нар. хоз-во Кирг. ССР. 1987. С. 200, 201).

Первая газета – «Пишпекский листок» (орган Пишпекского уездного Совета народных депутатов) вышла 9 марта 1918 г. В ноябре 1919 г. она была переименована в «Красное знамя труда», затем в «Красное знамя» (с апреля 1920 г.) и в 1922–1923 гг. – «Красное утро», кроме того, издавались уездные газеты, которые в связи с финансовыми трудностями в 1923 г. были закрыты.

В 1924 г. на основе арабской графики была разработана кыргызская письменность. Первая газета на кыргызском языке «Эркин Тоо» («Свободные горы»), вышедшая 7 ноября того же года, положила начало развитию национальной печати, книгоиздательского дела и профессиональной литературы (ныне это газета «Кыргыз туусу»). С организацией в 1926 г. Кыргызского государственного издательства в республике налаживается книгоиздательское дело. Постепенно росло количество издаваемых книг, их объем и тираж. Так, если в 1940 г. в республике вышло 350 книг и брошюр, то в 1986 г. – уже 950, в том числе на кыргызском языке соответственно – 174 и 392 (Нар. хоз-во Кирг. ССР. 1987. С. 204). В 1950-х годах появляются новые издательства: «Мектеп» и «Илим», а позднее – «Адабият», специализирующиеся на издании учебной литературы на кыргызском языке, научных трудах и художественных произведениях. Кроме того, на кыргызском языке в большом количестве издавалась социально-экономическая и общественно-политическая литература.

Радио для горной республики являлось важным элементом общественно-политического, социально-экономического и культурного развития. В 1927 г. в г. Фрунзе был установлен первый радиоприемник, в 1931 г. сдан в эксплуатацию Фрунзенский радиоузел, а в конце 1933 г. запущена широко-вещательная станция. Кыргызское телевидение первую свою передачу провело 7 ноября 1959 г. Через несколько лет были введены новые рубрики, открыт молодежный клуб, трибуны новаторов; усилилась политическая пропаганда; оперативнее стали освещаться успехи в развитии народного хозяйства; увеличился объем вещания, в том числе на кыргызском языке. К 1985 г. создается Ошская главная редакция радиовещания, а в 1988 г. завершается строительство аппаратно-студийного комплекса Фрунзенского телецентра.

В 1920-х годах начинаются археологические обследования исторических памятников, сбор этнографических материалов и фольклора, тогда же был записан со слов манасчы С. Орозбакова героический эпос «Манас». При Наркомпросе Туркестанской АССР в 1924 г. была организована Кыргызская научная комиссия, занимавшаяся созданием национальной письменности и подготовкой к изданию лучших образцов устного народного творчества. В 1928 г. был создан Научно-исследовательский институт краеведения, реорганизованный позднее в Институт кыргызского языка и письменности. Он разрабатывал орфографию, морфологию и синтаксис; занимался составлением словарей (терминологических, кыргызско-русского, русско-кыргызского),



Учащаяся молодежь на отдыхе в родном ауле. Киргизстан (Киргизская АССР). 1928 г.

Собиратель К. К. Юдахин. Из коллекции МАЭ. № 3793–68

оформлением литературного языка. Над решением этих проблем успешно работали первый кыргызский ученый-лингвист К. Тыныстанов, известные тюркологи К. К. Юдахин, Е. Д. Поливанов и И. А. Батманов, а также Х. Карасаев, Дж. Шукуров и др. Созданный в 1937 г. Комитет наук при правительстве республики развернул работу по накоплению материала для написания истории Киргизской ССР. Институт кыргызского языка и письменности преобразовали в Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, были организованы археологическая и этнографическая экспедиции; велся сбор архивных документов, письменных источников на русском языке; переводились тексты с китайского, арабского, персидского, древнетюркского языков, имеющие сведения по истории народа. В 1943 г. открылся Киргизский филиал Академии наук СССР, а в 1954 г. на его базе организовалась республиканская Академия наук.

Создание письменности на кыргызском языке, ее становление и развитие связаны с творчеством К. Тыныстанова, С. Карачева, А. Токомбаева, К. Баялинова, М. Токобаева и других кыргызских писателей. В 1930-е годы созидали такие талантливые поэты, как К. Маликов, Дж. Турусбеков, Дж. Боконбаев, Т. Уметалиев, Я. Шиваза, А. Осмонов, А. Токтомушев, а также прозаики: М. Элебаев, Д. Джантошев, Т. Сыдыкбеков, С. Сасыкбаев, У. Абдукаимов, драматурги: Р. Шукурбеков и К. Эшмамбетов; развивалась акынская поэзия благодаря Т. Сатылганову, Тоголоку Молдо, Б. Алыкулову, И. Шайбекову, К. Акиеву, О. Болебалаеву, А. Усенбаеву и др. В годы войны писатели республики создавали патриотические произведения различных жанров с призывом к защите Отечества и самоотверженному труду во имя победы. Во второй половине XX в. в кыргызскую литературу приходит новое поколение поэтов: С. Эралиев, С. Джусуев, Б. Сарногоев, Дж. Садыков, М. Абылкасымова, О. Султанова, прозаики: Н. Байтемиров, Ч. Айтматов, Ш. Бейшеналиев, Т. Касымбеков, О. Даникеев, А. Стамов, драматурги: Т. Абдумомунов, Б. Джакиев,



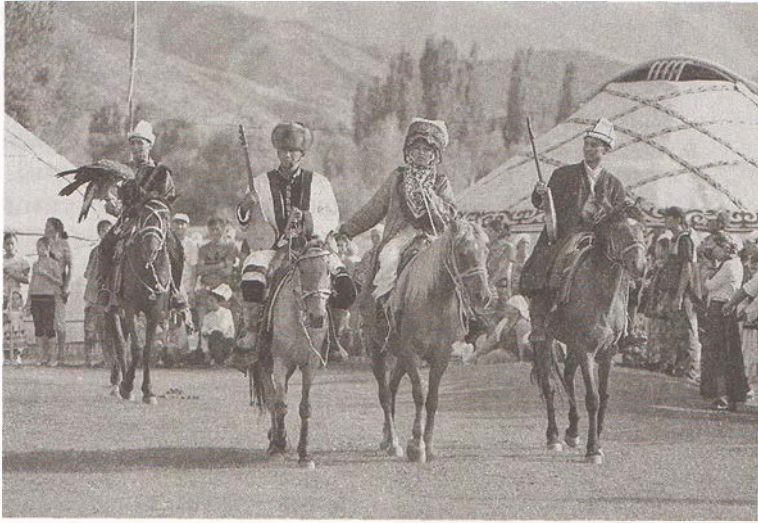
Музыканты на олимпиаде. Киргизстан. Первая треть XX в.

Российский этнографический музей. Из коллекции МАЭ. № И 1140-16

баев, Ш. Туменбаев, К. Эшимбеков и др. В 1936 г. на его базе создается Киргизская государственная филармония и Киргизский музыкально-драматический театр. Годы Великой Отечественной войны стали временем не только формирования Киргизского театра оперы и балета (1942 г.), но и творческого подъема. Постановки первого национального балета «Анар», произведений русской, советской и классической драматургии благотворно сказались на развитии музыкально-драматического искусства республики. В их числе была и музыкальная комедия А. Малдыбаева, М. Абдраева, А. Тулеева и А. Аманбаева «Ким кантти» («Кто что сделал») (Горина, 2010). В 1929 г. открывается Ошский узбекский музыкально-драматический театр, а в 1935 г. – Русский драматический театр и Театр юного зрителя. Во второй половине 1930-х годов из кружков художественной самодеятельности создаются колхозно-совхозные и областные театры. В 1941 г. на базе ТЮЗа был организован Киргизский государственный драматический театр. В 1986 г. восемь профессиональных театров, в том числе театры Оперы и балета, Драмы и музкомедии, Детские и Юного зрителя посетило 1466 тыс. человек, что свидетельствовало о повышении культурного уровня населения, его духовного развития (Нар. хоз-во Кирг. ССР. 1987. С. 203). Видными представителями национального театрального искусства были известные артисты М. Рыскулов, С. Кумушалиева, Д. Куюкова, С. Джаманов, Б. Кыдыкеева и многие др.

М. Байджиев и др. Произведения Ч. Айтматова занимают особое место, став значительным вкладом в сокровищницу мировой литературы. Его творчество стало локомотивом дальнейшего развития почти всех направлений культуры и искусства. На основе произведений писателя создавались фильмы, музыка, театральные постановки. Так, по одноименной повести Ч. Айтматова композитором К. Молдобасановым создан балет-опера «Материнское поле», который был удостоен Государственной премии СССР в 1976 г.

В годы советской власти произошло становление и развитие профессионального киргизского искусства: театрального, музыкального, изобразительного и кинематографии. В 1926 г. была организована Киргизская музыкально-драматическая студия, ставшая и учебным заведением, и творческим коллективом, затем она была преобразована в государственный театр. В нем работали известные мастера сцены А. Боталиев, А. Куттубаев, Ш. Туменбаев, К. Эшимбеков и др.



Акыны на фестивале «Мир войлока (*Кийиз дуйно*)». Начало театрализованного представления. 2012 г.

Фото Э. Болжурова

Кыргызская профессиональная музыка отличается широким диапазоном жанров – от песен-романсов до сложных симфонических произведений, оперы и балета. В ее развитие значительный вклад внесли А. Малдыбаев, М. Абдраев, А. Тулеев, А. Аманбаев, К. Молдобасанов, Н. Давлесов, Т. Эрматов, С. Медетов, В. Власов, В. Фере, П. Шубин, М. Раухвергер и многие др. Большой популярностью пользовался Киргизский государственный оркестр народных инструментов под управлением П. Ф. Шубина, в котором работали М. Куренкеев, К. Орозов, А. Усенбаев, М. Мусулманкулов, К. Акиев, М. Баетов, А. Огонбаев, И. Туманов, Ш. Термечиков и др. В 1939 г. была поставлена первая национальная опера «Ай-Чурек». В годы Великой Отечественной войны музыкальная жизнь республики продолжалась, широко развернулась военно-шефская работа, развивались опера и балет, ежегодно ставились новые национальные спектакли.

В 1946 г. В. Власовым, А. Малдыбаевым и В. Фере был создан Государственный гимн республики. Кыргызское профессиональное искусство получило широкое признание и высокую оценку на Второй декаде Киргизского искусства и литературы в Москве (1958 г.). За выдающиеся успехи в развитии театральной и музыкальной культуры Б. Бейшеналиевой, С. Кийизбаевой, М. Рыскулову присвоено почетное звание народный артист СССР, 320 человек награждены орденами и медалями СССР (*Горина, 2010*). В 1970–1980-е годы был создан целый ряд талантливых музыкальных произведений, в том числе 41 опера и 16 балетов; многие музыканты получили звание лауреатов республиканских и все-союзных конкурсов.

У истоков национального изобразительного искусства стояли В.В. Образцов (с 1921 г.) и С.А. Чуйков. В ноябре 1933 г. в г. Фрунзе открылась первая республиканская художественная выставка и организовался Союз советских художников Киргизии под председательством А. Чуйкова. В годы войны художники



С. Токтакунова – заслуженная артистка Киргизской ССР, лауреат премии Ленинского комсомола Киргизии. Фрунзе. 1981 г.

Собиратель Ш. Омуралиев. Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

важном духе проходили выставки 1980-х годов, значительное развитие в это время получает книжная иллюстрация. Особо следует отметить творчество лауреата Ленинской премии Т. Садыкова – ему принадлежит ряд скульптурных монументов.

Самый молодой вид искусства – кинематография – началась с организации в 1948 г. Фрунзенской студии кинохроники, выпустившей за годы войны более 100 номеров киножурнала «Советская Киргизия». В 1947 г. создан первый полнометражный документальный фильм с аналогичным названием, а затем выходили короткометражные киноочерки, киножурналы; кыргызские киноактеры снимались на центральных киностудиях страны. Благодаря совместному творчеству с Мосфильмом в 1955 г. был выпущен цветной кинофильм «Салтанат», получивший известность не только в стране, но и за рубежом. В 1956 г. Фрунзенская студия преобразуется в республиканскую студию художественно-документальных фильмов (позднее Киргизфильм). На ней был создан целый ряд кинолент, в том числе фильм-балет «Чолпон» с участием Б. Бейшеналиевой, У. Сарбагишева, Р. Чокоевой, а также «Легенды о ледяном сердце», «Токтогул» и др.

В 1955–1965 гг. с участием русских кинорежиссеров, операторов и других специалистов вышло более 10 художественных кинофильмов. В середине 1960-х годов в кинематограф пришли такие талантливые режиссеры, как М. Убукеев, Т. Океев, Б. Шамшиев, Г. Базаров, оператор К. Кыдыралиев и ряд

республики не только выпускали злободневные агитплакаты, но и непосредственно участвовали в боевых действиях. В послевоенный период получают развитие самые разные виды изобразительного искусства, особенно живопись, графика, скульптура; первых успехов достигает монументально-декоративное искусство. Основная традиционная линия в живописи представлена творчеством С. Чуйкова, Г. Айтиева, С. Акылбекова, А. Игнатьева, Л. Дейманта, Ф. Стукошина, Д. Флекмана, А. Михалева, В. Горина. Приверженцами академизма стали А. Усубалиев, Дж. Кожаметов, К. Керимбеков; более новаторский характер носит творчество К. Аманкожоева. В развитии графики оставили свой след Л. Ильина, А. Михалев, А. Осташев, А. Шубин, А. Сгибнев, В. Гладков, Б. Джумабаев, Б. Кошоев и др. На рубеже 1970–1980-х годов и в годы независимости это искусство успешно развивают Т. Курманов, В. Момуналиев, В. Бигдай, А. Баймырзаев, К. Жалалов, Ю. Шыгаев, Ж. Жакыпов и др. В инно-



др. Первым фильмом кыргызских режиссеров стала художественная лента «Грудная переправа» М. Убукеева, затем «Небо нашего детства», «Уркуя», «Улан» Т. Океева, «Выстрел на перевале Караш», «Белый пороход» Б. Шамшиева, «Материнское поле» Г. Базарова и многие др. Такие кинофильмы, как «Потомок белого барса» Т. Океева (1986 г.), «На перекрестке дорог» А. Суеркулова, «Пристанище для взрослых» Г. Базарова (1987) свидетельствуют о высоком профессиональном уровне кыргызских кинематографистов.

В советский период кыргызская культура достигла несомненных успехов, однако была чрезмерно идеологизирована, что в известной мере сковывало творческую инициативу ее деятелей.

Распад СССР и переход к рыночным отношениям, охвативший страну, кризис негативно отразился на состоянии культуры. Государство было не в состоянии, как прежде, оказывать поддержку профессиональному искусству, которое и само оказалось недостаточно подготовленным к переменам. Деятели культуры ощущали свою невостребованность и на время остались на обочине, что негативно сказалось не только на их экономическом, но и моральном состоянии. Несмотря на это и в трудные 1990-е годы появилось немало интересных, новаторских работ, являющихся плодом творческой активности писателей и поэтов, представителей разных видов профессионального искусства. С 2000-х годов положение в сфере культуры постепенно стало стабилизироваться, хотя посещаемость театров и музеев, к примеру, оставалась еще низкой.

Литература постсоветского периода представлена многими поэтическими сборниками и прозаическими



Б. Бейшеналиев – заслуженный артист Кыргызской ССР. 1979 г.

Собиратель Э. Мусаев. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Народная артистка СССР Б. Бейшеналиева в роли Чолпон из одноименного балета М. Раухвергера. Фрунзе, 1961–1962. Репродукция. Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Композитор-музыкант, исполнитель Мураталы Күрөңкеев. 1936 г.

Центральный государственный архив кинофонофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

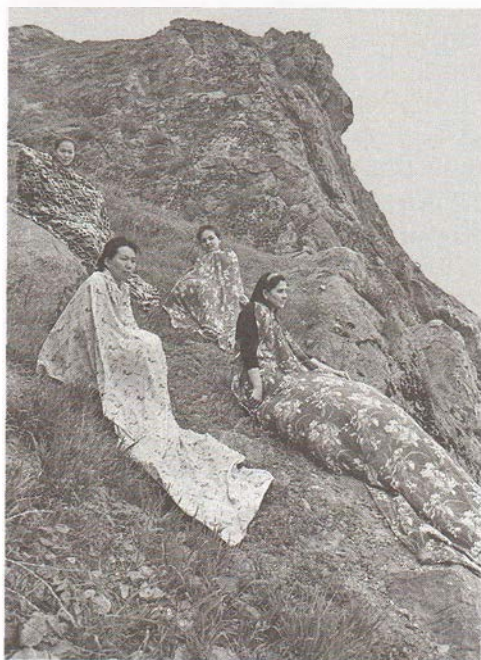
произведениями. К их числу относятся поэзия С. Эралиева, О. Султанова, Ш. Дуйшеева и др. Роман С. Жусуева «Курманжан-Датка» и поэтический сборник Б. Сарногоева «Отчет, сданный с перевала» был удостоен в 1998 г. Государственной премии им. Токтогула. Важнейшим событием культурной жизни явилось издание романа Ч. Айтматова «Тавро кассандры», получившего широкое признание в мире и переведенного на многие иностранные языки. Положительный отклик литературных критиков заслужили произведения О. Даникеева «Баскын», А. Жакыпбекова «Тенири Манас»,

К. Жусупова «Манас» (по мотивам одноименного эпоса), К. Жусубалиева «Холодные стены», К. Акматова «Годы вращающиеся вокруг солнца», М. Абакирова «Жестокий век» и многие др. Были опубликованы запрещенные в эпоху Советского Союза произведения Молдо Кылыча, Молдо Нияза, К. Тыныстанова и др. Т. Касымбеков переработал свой роман «Сломанный меч». Внимание читателей привлекли романы А. Рыскулова «Атакенин акболот», А. Саспаева «Шашкедеги кара туман» и других авторов.

Новый этап развития кинематографии непосредственно связан с фильмом «Селкинчек» А. Абдыкалыкова, выпущенным в прокат в 1993 г. В постсоветское время были сняты полнометражные фильмы «Неизвестный маршрут» Т. Бирназарова, «Боз салкын» Э. Абдыжапарова, документальный фильм «Кочевье» А. Суйундукова и М. Мамбетакунова

Художники творческой лаборатории Ошского промышленно-торгового объединения им. ВЛКСМ М. Шайдулина, А. Жаныбекова, З. Орозалиева во время демонстрации новых тканей. Г. Ош. 1990 г.

Фото М. Аширбаева. Центральный государственный архив кинофонофотодокументов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики





Участники II съезда кинематографистов Киргизии (слева направо): прозаик, народный писатель Киргизии, лауреат Ленинской премии Ч. Айтматов, кинорежиссер, лауреат премии Ленинского комсомола Киргизии Б. Шамшиев, режиссер С. И. Ростоцкий и артист Киргизского государственного ордена Трудового Красного Знамени драматического театра, народный артист СССР М. Рыскулов во время беседы. Фрунзе. 1969 г.

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

и др. Многие из них участвовали в престижных международных фестивалях и номинированы на различные премии. Сейчас в республике помимо государственной функционируют частные киностудии, проводятся фестивали, в числе которых «Кыргызстан страна документальных фильмов». С 2012 г. ежегодно проходит вручение национальной премии Кыргызской Республики «Ак илбирс» в области кинематографии. Для стимулирования творчества нового поколения проводится также Форум молодого кино «Умут».

В изобразительном искусстве появились интересные произведения, пронизанные яркими чувствами. К их числу относятся художественные полотна: «Легенда» А. Биймырзаева, «На охоту» К. Давлетова, «Кочевница» Ю. Шыгаева и др. Развитие монументальной и станковой пластики связано с сочетанием опыта старшего поколения и творческого задора молодых художников. Создан ряд скульптурных памятников. На аллее основателей государственности установлены бюсты-памятники выдающихся деятелей.

В театральном искусстве рождается новое направление, характеризующееся сочетанием фольклорных форм и классики. В нем задействованы театральные, музыкальные, фольклорно-этнографические и другие международные



Манасчи С. Каралаев рассказывает отрывок из эпоса «Манас». 1962 г.  
Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного  
агентства при Правительстве Кыргызской Республики



Кыргызский музыкальный оркестр. Репродукция. Первая половина XX в.  
Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного  
агентства при Правительстве Кыргызской Республики

проекты. Одна из позитивных инициатив Правительства Кыргызской Республики в 2000-е годы – создание Национально-культурного центра (НКЦ). Он занимался историко-культурным наследием, организуя фестивали, смотры-конкурсы профессиональных и самодеятельных коллективов, развивая как региональное, так и международное сотрудничество в сфере культуры. Театральные коллективы после некоторого затишья стали ставить спектакли по произведениям отечественных и зарубежных писателей, драматургов, участвовать в фестивалях. На ежегодно проводимом республиканском фестивале «Нооруз» представляют свое творческое мастерство и областные театры.

В годы суверенитета, несмотря на трудности, негативно влиявшие на развитие культуры и искусства, появились новые учреждения и центры. Так, например, в 1993 г. была образована Кыргызская национальная консерватория. Стал активно работать клуб «Айтыш», который поддерживал многих нынешних поэтов-импровизаторов и исполнителей народной музыки. Группа «Ордо-Сахна» и фольклорно-этнографический ансамбль «Камбаркан», функционирующий при республиканской филармонии, получили широкое признание в мире. Немало молодых талантов продолжают славные традиции, заложенные старшими поколениями в области классической музыки.

В республике прилагаются усилия по сохранению памятников традиционной культуры. В репрезентативный список «Нематериального культурного наследия ЮНЕСКО» с участием Кыргызстана были включены проекты: «Искусство акынов, сказителей кыргызских эпосов» (2003 г.), «Празднование Нооруза» (многонациональная заявка, 2009 г.), «Искусство изготовления кыргызских традиционных войлочных ковров», «Ала-кийиз и Шырдак» (2012 г.), трилогия эпоса «Манас» (2013 г.), «Традиционные знания и навыки по изготовлению юрты» (совместно с Казахстаном, 2014 г.)

В 2009 г. в список Всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО внесена священная гора Сулайман-Тоо. В 2014 г. городища Красная речка (Невакет), Ак-Бешим (Суяб) и Бурана (Баласагын), сыгравшие важную роль в торговом и культурном обмене между народами Азии и Европы в Средние века, также вошли в указанный список (Программа Развитие культуры... 2015).

Для пропаганды и популяризации Историко-культурного наследия на постоянной основе проводятся фестивали и конкурсы: «Всемирный фестиваль



Солистка филармонии Гульчехра Валиулина поет под аккомпанемент Ибрая Туманова. Фрунзе. 1949 г.

Собиратель Л. Раскин. Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

эпосов народов мира» (2006, 2011 гг.); Международный фестиваль ремесленного искусства «Оймо» (ежегодно с 2006 г.); Международный фестиваль акынов-импровизаторов «Айтыш»; Международный фестиваль-конкурс тюркоязычных стран «Иссык-Куль-2012», Конкурс «Эл ичи – өнөр кенчи» (ежегодно с 2005 г.), Конкурс «Сармерден» (2014 г.).

## ЯЗЫКОВЫЕ ПРОЦЕССЫ

Прошедшие после распада Советского Союза годы независимости были заполнены бурными политическими событиями и социальными сдвигами, в том числе произошли значительные изменения и в языковой жизни республики. Обретение государственной независимости связывается с укреплением национальной идентичности, а возрождение национального языка считается одним из основных составляющих этого процесса. Забота о сохранении родного языка как составного элемента национальной культуры получила распространение среди широких масс населения, в особенности национальной интеллигенции. В период перестройки наряду с экономическими и политическими требованиями поднимались вопросы о статусе родного языка, об обучении на нем, о замене советской топонимики на исконную. Такая озабоченность была связана со сложившимся к тому времени положением национальной культуры и языка.

За время советской власти в ранее отсталом крае был осуществлен поистине небывалый экономический рост, достигнуты высокие показатели грамотности, получили развитие современные виды искусства. Вместе с тем Киргизская ССР в полной мере испытала на себе перегибы советской политики «расцвета и сближения социалистических наций». Основной идеей советской языковой политики было развитие национально-русского двуязычия. Если в досоветский период кыргызов, знающих русский язык, насчитывались единицы, то в 1989 г. 84% кыргызов, проживающих в столице г. Фрунзе, владели русским языком (Всесоюзная перепись. 1989 г.). Распространение билингвизма на территории республики носило неравномерный характер, охватывая прежде всего города и поселки, где создавались промышленные предприятия и где состав населения был интернациональным в отличие от сельской местности.

В быстро меняющихся условиях новой жизни кыргызский язык не успевал развить необходимые для новой жизни, но отсутствовавшие у него и требующие определенного исторического развития функции. Этим объясняется существующее до настоящего времени распределение сфер функционирования между кыргызским и русским языками. Кыргызский язык используется преимущественно в семье и быту, является языком среднего школьного образования в сельской местности. Он не получил распространения в сферах государственного управления, официального делопроизводства, высшего образования, промышленности, современных видах культуры и искусства, где преобладает русский язык. В советский период кыргызский язык не смог развить систему необходимых функций и стать основным языком общения для граждан республики. В г. Фрунзе в советское время имелись две кыргызоязычные школы и ни одного детского сада, в результате этого кыргызы были

вынуждены отдавать детей в русскоязычные школы (Артыкбаев, 1999. С. 131). О перспективах языка можно судить по тому факту, что, начиная с 1969 г., в течение 20 лет не была защищена ни одна докторская диссертация по кыргызскому языкознанию.

При таком положении идеи защиты родной культуры и языка успешно использовались для политической мобилизации масс в годы перестройки, а национальное возрождение стало самой популярной задачей, заявленной в программах почти всех гражданских движений и политических партий. Например, в программном заявлении демократического движения «Народное единство» говорится: «...одной из главных забот государства должно стать всестороннее развитие культуры всех народов, возвращение кыргызстанцам полного наследия их национальных культур. И особое внимание, постоянная государственная и общественная поддержка должна быть оказана возрождению и развитию государственного языка Республики Кыргызстан» (Слово Кыргызстана. 1991. 1 окт.). Формировались многочисленные политические организации и партии выраженной национально-возрожденческой направленности, такие как «Асаба», ДДК, объединение застройщиков «Ашар» и др. Появились земляческие организации кыргызов той же идеологической направленности и за пределами республики, например, «Ак-Кеме» – в Ленинграде, «Акыйкат» – в Москве. Общество «Акыйкат» одним из первых стало издавать небольшим объемом в 2–3 страницы газеты-листовки с таким же названием, в которых печаталась разнообразная информация о социально-политических событиях, закрытых до этого исторических фактах, вопросах кыргызского языка, алфавита, письма. Дальнейшее развитие перестройки способствовало созданию условий для политического плюрализма, в которых наиболее активная часть массовых движений, их лидеры смогли осуществлять национально-возрожденческие идеи уже на уровне государственной власти, так как многие из них были выдвинуты на государственные должности. Первый парламент независимой КР, получивший название «легендарный», принял еще в советское время «Закон о государственном языке» (1989 г.).

До настоящего времени становление языковой политики в КР идет в сложных общественно-политических условиях, наиболее существенными из которых являются:

- экономический спад, отражающийся на уровне жизни и образования населения;
- активный миграционный отток некоренного населения;
- массовая миграция коренного населения за пределы республики в поисках работы;
- внутренняя миграция, в основном сельско-городская, а также возврат на историческую родину кыргызов из ближнего и дальнего зарубежья;
- активизация деятельности религиозных организаций;
- интенсивное вовлечение страны в международную жизнь, процессы глобализации.

Эти факторы влияют на распределение функций между языками, развитие билингвизма, многоязычия и словарного корпуса языков.

Кыргызстан является многонациональным государством, в котором проживают представители около 100 этносов. В языковой жизни страны

представлены исторически сложившиеся двусторонние виды билингвизма между кыргызами, узбеками, казахами, таджиками, широко распространен национально-русский билингвизм (табл. 1, 2):

**Таблица 1**

Указали как родной язык представители основных национальностей Кыргызстана

Национальность	Язык своей национальности, %	Кыргызский, %	Русский, %	Узбекский, %	Другой, %
Кыргызы	99,86		0,1	0,008	0,01
Узбеки	98,6	0,82	0,49		0,08
Русские	99,87	0,08		0,01	0,04
Дунгане	96,8	0,48	1,39	1,27	0,06
Украинцы	24,51	0,29	75,08	0,06	0,05
Уйгуры	76,79	4,08	4,20	14,79	0,14
Татары	66,53	3,52	28,65	1,005	0,28
Казахи	67,48	26,44	5,55	0,32	0,19
Таджики	91,79	2,21	0,75	5,12	0,11
Турки	65,62	15,86	1,94	6,50	10,07
Немцы	28,39	0,61	70,78	0,05	0,17
Корейцы	49,0	0,69	50,12	0,06	0,13
Азербайджанцы	66,77	0,99	5,58	0,62	26,03
Курды	96,19	0,31	1,87	0,42	1,19

Составлено по данным Переписи населения... 2009 г.

**Таблица 2**

Владение вторым языком населением КР

Национальность	Кыргызский язык, %	Русский язык, %	Узбекский язык, %	Английский язык, %	Турецкий язык, %	Немецкий язык, %	Другой язык, %
Кыргызы	0,07	94,9	3,68	0,52	0,15	0,04	0,6
Узбеки	50,5	47,53	0,3	0,51	0,08	0,01	1,31
Русские	38,09	2,5	3,74	41,25	1,07	6,22	6,86
Дунгане	4,03	95,01	0,2	0,17	0,02	0,01	0,55
Уйгуры	20,4	69,12	8,37	0,56	0,09	0,04	1,53
Таджики	32,03	24,53	41,9	0,17	0,06	0,02	1,27
Турки	28,38	51,93	16,49	1,11	1,48	0,04	0,57
Казахи	18,48	77,11	0,4	1,0	0,16	0,09	2,75
Татары	13,56	76,25	3,61	2,41	0,17	0,2	3,8
Украинцы	9,8	72,17	0,97	5,83	0,18	1,36	9,7
Корейцы	0,43	79,82	0,71	7,93	0,04	0,47	6,75
Азербайджанцы	18,56	70,95	7,77	0,48	1,04	0,04	1,68
Курды	11,72	85,71	1,58	0,05	0,36	0,04	0,54
Немцы	7,02	70,1	0,28	4,97	0,31	16,08	1,23
Другие	7,94	79,76	21,21	6,17	0,32	0,34	0,34

Составлено по данным Переписи населения... 2009 г.





Здание педагогического вуза, г. Фрунзе. Киргизская ССР. 1930-е годы  
Институт этнографии АН СССР (Москва). Из коллекции МАЭ. № И 1903–193

Обучение и воспитание в советской государственной системе образования проводились, в основном, на русском языке, что обусловило высокий уровень национально-русского билингвизма. В настоящее время 52,11% населения в возрасте 15 лет и старше кроме родного еще владеют вторым языком. Из них русским как вторым языком владеют 83,6%, кыргызским – 10,2% жителей страны. Доля граждан, владеющих кыргызским языком, составляет 76,01%, русским – 47,12%, узбекским – 16,13%. В Бишкеке 97,6% кыргызов владеют русским языком. То есть, несмотря на уменьшение доли русскоязычного населения, владение русским языком даже возросло. В настоящее время русский язык продолжает доминировать в профессиональной и образовательной сферах, является языком популярных радио- и телепередач, кинофильмов, Интернета, широко используется в официальной деловой переписке, при общении с друзьями и коллегами других национальностей. Русский язык остается одним из языков школьного образования и основным языком высшего образования в КР, а уровень владения им ассоциируется с уровнем образованности. О сохраняющемся престиже русского языка в стране свидетельствует, например, тот факт, что количество школ с русским языком обучения увеличилось с 143 – в 2002 г. до 203 – в 2014 г., а с узбекским – 65. Школ с кыргызским языком обучения – 1443, с таджикским – 3. Также функционируют 346 кыргызско-русских, 60 кыргызско-узбекских, 2 кыргызско-таджикских, 46 узбекско-русских, 35 кыргызско-узбекско-русских и 4 русско-узбекско-таджикских школы (Образование и наука. 2014. С. 234).

Повышается интерес, особенно среди молодежи, к изучению иностранных языков. Наиболее популярными стали английский и турецкий языки, а в последние годы растет число желающих изучать китайский и японский. Новым в области образования является появление учебных заведений с иностранным языком обучения. В настоящее время в республике функционирует 17 турецких школ и лицеев, спонсорами которых являются министерство образования

Турции и образовательная компания «Себат», а также два совместных кыргызско-турецких университета. Есть кыргызско-американский и кыргызско-русский университеты. Функционирует пилотный проект «CIMERA» швейцарского агентства по развитию и сотрудничеству, которое занимается внедрением новой модели мультилингвального обучения в дошкольных учреждениях и младших классах средней школы, где дети обучаются сразу на трех наиболее распространенных в стране языках – кыргызском, русском и узбекском.

Государство КР заботится о сохранении прав граждан на свободное использование языков. Так, в «Кодексе об административной ответственности» предусмотрена статья об ответственности за нарушение прав граждан на свободный выбор языка (Кодекс. 1998. Ст. 64).

Модернизация жизни, сопровождаемая возросшим потоком информации, ставит задачи адаптации кыргызского языка к новым условиям. В связи с этим языковая политика, в основном, нацелена на развитие кыргызского языка, активизацию его функций. Этот вопрос привлекает особое внимание и ответственности, и правительственных структур, горячо дебатировался в стенах парламента. Еще на заре перестройки был принят Закон о государственном языке и выработаны основные меры языковой политики.

«Закон о государственном языке Кыргызской Республики» 23 сентября 1989 г., как написано в преамбуле, был направлен на «искоренение искажений принципов ленинской национальной политики, что привело к ограничению употребления киргизского языка». «Законодательное установление статуса киргизского языка как государственного создаст основу для защиты и развития киргизского языка и национальной культуры киргизского народа. Это обеспечит всестороннее и полноценное применение киргизского языка во всех сферах государственной и общественной жизни республики» (Закон о государственном языке КР. 1989. Преамбула). Закон также обеспечивает права граждан, говорящих на других языках: «...местные органы государственной власти и управления на территории компактного проживания национальных групп (узбеки, таджики, немцы, дунгане, уйгуры и другие) наряду с государственным языком вправе применять их родной язык. Лицам, не владеющим этими языками, обеспечивается соответствующий перевод» (Закон. 1989). Принятый еще в советское время Закон о языке официально закреплял существующее кыргызско-русское двуязычие. Согласно Закону, в органах государственной власти и управления, на предприятиях, в учреждениях и организациях в течение десяти лет (1989–1998 гг.) делопроизводство должно было осуществляться на государственном и на русском или другом приемлемом языке, а с 1 января 1999 г., по мере создания необходимых условий, – на государственном языке. Указывалось, что в первую очередь овладеть государственным языком должны «руководители и все другие работники государственной власти и управления, общественных и кооперативных организаций, правоохранительных органов, народного образования, здравоохранения, культуры, связи, транспорта, торговли, бытового обслуживания населения, коммунального хозяйства, в функции которых входит общение с гражданами» (Постановление. 1989).

Исполнение Закона началось с введения предмета кыргызского языка в средние и высшие образовательные учреждения, открытия дополнительных факультетов и кафедр в вузах, введения выпускного государственного экзамена по данному предмету. Кроме того, был организован широкомасштабный всеобуч: во всех учреждениях, учебных заведениях, промышленных предприятиях создавались кружки кыргызского языка. Стал реализовываться пункт о «выдаче гражданам документов, удостоверяющих личность с соблюдением национальных традиций в написании личных имен и фамилий». Одновременно с заменой советских паспортов на кыргызстанские многие кыргызы изменили общепринятое написание фамилий с русским суффиксом «-ов/-ова» на словосочетания с существительными «уулу» (сын) или «кызы» (дочь) в притяжательном падеже, например, *Бакир уулу* вместо *Бакиров*, *Садык кызы* вместо *Садыкова*. В настоящее время допускается оба варианта написания фамилий, согласно желанию граждан. Также были возвращены некоторые прежние географические названия, например столица *г. Фрунзе* стал *г. Бишкек*, *г. Пржевальск* – *г. Каракол*, *г. Рыбачье* – *г. Балыкчы* и т.д.

Согласно постановлению правительства 1989 г., в шестимесячный срок планировалась разработка типовых инструкций по ведению делопроизводства на государственном языке. Однако этот пункт оставался невыполнимым из-за отсутствия соответствующих образцов деловых бумаг на кыргызском языке. Первый сборник образцов появился лишь через 14 лет, в 2003 г. (*Ахматов, Аширбаев, 2003; Жапарова, Жусупова, 2009*). Нормативная, техническая и проектно-сметная документация до настоящего времени ведется на русском языке; делопроизводство – на русском и кыргызском языках, а в отдаленных сельских районах – почти полностью на кыргызском. В целом же лексика деловой сферы остается в кыргызском языке недостаточно развитой.

С учетом объективно существующего национально-русского билингвизма и позиций русского языка во многих сферах жизни, а также для ослабления межэтнического напряжения и сдерживания оттока русскоязычного населения, в 2000 г. был принят «Закон об официальном языке КР», а в ноябре 2001 г. – законопроект «О внесении изменений в статью 5 Конституции КР», закрепляющий официальный статус русского языка. Развитию национально-русского двуязычия посвящен и указ президента КР «О дальнейшем совершенствовании государственной политики по развитию двуязычия (билингвизма) и мерах по созданию необходимых условий для эффективного функционирования государственного и официального языков КР» 2004 г.

За более чем 20 лет со дня принятия Закона о государственном языке произошли заметные изменения в функциях и корпусе кыргызского языка. На нём стали составляться учебники по отраслям знаний, появились разнообразные газеты, журналы, радио- и телепередачи, защищаются научные диссертации. Все это привело к обогащению словарного запаса и стилового разнообразия языка. В кыргызском языке были возрождены и получили новое применение многие слова из пассивного запаса: *председатель* – *төрага*, *секретарь* – *катчы*, *совет* – *кеңеш*, *закон* – *мыйзам*, *гражданин* – *жаран*, *вокзал* – *бекет*, *пассажир* – *жүргүнчү* и многие др. Активизировались некоторые словообразовательные аффиксы, вместо которых ранее использовались формы русского языка, например: *министерство* – *министрлик*, *агентство* – *агенттик*. Еще не сформировался достаточный фонд научной, технической

и другой специальной терминологии, не выделились подсистемы языка, которые обеспечили бы его эффективное функционирование в официальной сфере, средствах массовой информации, в системе образования и других, но предпринимаются усилия, направленные на создание соответствующей языковой базы. При Комиссии по государственному языку функционирует Терминком, который свою задачу видит в активизации исконно кыргызских слов, а также создании кыргызских эквивалентов многочисленным заимствованиям из иностранных языков. На сегодняшний день выпущено несколько сборников новых слов и словосочетаний, однако большая часть созданных комиссией неологизмов, типа *абажур – шамчүмбөт, квалификация – дасык, кворум – шартсан, утопия – куру кыял* и других не воспринимаются населением и не используются в языковом обиходе. В то же время язык кыргызоязычных СМИ, теле- и радиопередач изобилует спонтанными неологизмами типа: *жан кечти – террорист, толкундуу меш – микроволновая печь, жаратмандык – творчество, кайрылман – возвращенец*.

Особое внимание уделяется соблюдению «Закона о государственном языке» при проведении массовых мероприятий, а также языковой компетенции государственных деятелей и руководителей на местах. Статья «о переходе к проведению съездов, сессий, конференций, пленумов, собраний, заседаний, совещаний и других общественно-политических мероприятий на государственном языке с обеспечением перевода на русский и другие языки» по возможности соблюдается. Однако оказалось, что не все даже владеющие кыргызским языком на бытовом уровне граждане могут выступить на нем с публичной речью, особенно на производственную или научную тематику. Можно видеть, как, выступая на русском языке, кыргызы чувствуют некоторую неловкость и оправдываются тем, что «доклад подготовлен на русском языке», «в зале присутствуют русскоязычные». На собраниях, если и осуществляется перевод, то, как правило, с кыргызского языка на русский, так как большинство кыргызов владеют русским языком.

В целом, между законоустанавливающими мерами и реальным функционированием языков в КР наблюдается определенный разрыв. Несмотря на предпринимаемые усилия, за 27 лет действия Закона о государственном языке не достигнуто ожидаемых результатов по реализации государственных программ. Некоторые пункты этих программ, например, перевод делопроизводства на государственный язык, обеспечение видеоматериалов субтитрами на государственном языке, не могли быть реализованы в запланированные сроки, так как требуют значительной подготовки. В то же время ведется интенсивная работа по созданию дидактической литературы, новых обучающих методик, двуязычных словарей. Однако зачастую конкретные шаги по языковому строительству подменяются лозунгами о сохранении родного языка и культуры, на деле означающие пересмотр словарного состава языка с пуристических позиций и идеализацию исторического прошлого. Сказывается отсутствие исторического опыта государственного регулирования языковых вопросов, выработки эффективной стратегии языковой политики и языкового планирования, конкретных шагов ее реализации.

Языковая ситуация в КР представляет собой прямое отражение политических, социальных, этнодемографических, культурных и экономических процессов, происходящих в стране. Сохраняются исторически сложившаяся

система функционирования кыргызского и русского языков в большинстве сфер, многоязычие в обиходно-повседневной жизни и развитый национально-русский билингвизм. Одним из основных направлений языковой политики в КР является поддержка расширения функций кыргызского языка до соответствующего его государственному статусу уровня.

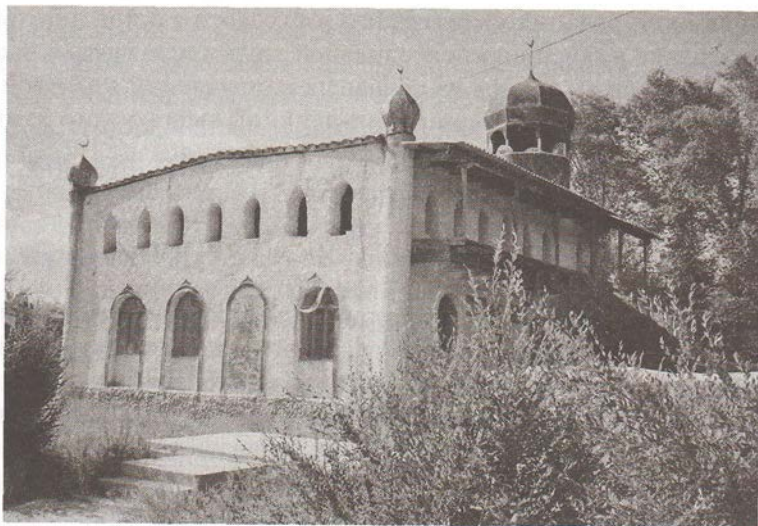
## ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ

*Этнорелигиозная картина.* На территорию современного Кыргызстана еще в древние времена проникали разные религии, в основном – по Великому шелковому пути вместе с торговыми караванами. Согдийцы-зороастрийцы, буддистские монахи, христианские миссионеры, мусульманские даватисты и другие стремились одержать верх над последователями местных культов, обычаев и традиций. Здесь обосновались и пустили корни ислам и христианство, причем укрепление позиций последнего во многом связано с присоединением Кыргызстана к России и ее переселенческой политикой.

В советский период официально отвергнутые ислам и христианство не исчезли из массового сознания. С распадом Советского Союза реализация прав граждан на свободу вероисповедания привела к возрождению интереса к традиционным религиям, а также к активизации прозелитической деятельности миссий зарубежных религиозных организаций, в результате чего в Кыргызстан проникли новые религиозные течения. Произошли существенные изменения в традиционной этнорелигиозной ситуации.

По официальным данным в республике более 80% населения считается мусульманским. Наиболее крупными и многочисленными из мусульманских народов являются кыргызы и узбеки, численность остальных не превышает 4%. Утверждать, что это истинное количество мусульманского населения не приходится, так как не все кыргызы являются ими. Ныне кыргызы по религиозной принадлежности неоднородны, среди них есть те, кто принял христианство протестантского направления, есть и атеисты, а также почитающие тенгрианство, шаманизм и другие домусульманские верования. Русская православная церковь многих последователей недосчиталась в связи с эмиграцией (если в 1989 г. в Кыргызстане проживало 916 558 русских, украинцев – 108 027, белорусов – 9187, то в 2009 г. соответственно – 419 583, 21 924 и 1394 человека) (Население Кыргызстана. 2010. С. 91), а также массовым переходом русскоязычного населения в протестантские религиозные организации.

По этноконфессиональному составу населения республику можно условно разделить на три зоны. К первой, «южной», зоне относятся Ошская, Джалал-Абадская и Баткенская области, где в 2009 г. проживало 47,4% всего населения республики. Из них кыргызы составляли 71,2%, узбеки – 24,4%. В этом регионе сосредоточено в основном мусульманское население, причем его наиболее религиозная часть в лице южных (более исламизированных) кыргызов, узбеков, уйгуров и других этнических групп, а доля немусульманских народов незначительна (0,5–1%). Регион славится архитектурными памятниками мусульманского зодчества в городах Узгене, Оше, Джалал-Абаде, Сафид Булане и др. По данным на 2006 г., из всех 1643 мечетей на территории страны



Сельская мечеть. Село Толок, Нарынская обл. 2005 г.

Фото Б. Петрика

76,4% находились в Ошской области, включая г. Ош – 595 (36,2% от общего количества), в Джалал-Абадской – 441 (26,8%), в Баткенской – 220 (13,3%).

Во вторую, «центральную», зону входят Бишкек и Чуйская область. В столичном регионе на 1989 г. кыргызы составляли 33%, в 1999 г. – 52,2% и к 2009 г. – уже 66,2%. Русские и украинцы в 1989 г. сохраняли большинство – 54%, но в последующие десятилетия их численность и доля в составе населения сократилась из-за эмиграции: к 1999 г. – до 33,2% и 2,7%, а к 2009 г. – до 23,0% и 1,1% соответственно. Тем не менее в этом регионе все еще наиболее сильными остаются позиции православной церкви, а также заметным влиянием пользуются новоявленные религиозные течения.

Третья зона представлена северными областями с относительно моноэтническим составом населения: 98% кыргызов в Нарынской области, 87% – в Таласской, 77% – в Иссык-Кульской в 1989 г., и соответственно 99,2, 91,9 и 86,2% в 2009 г. В этой зоне популярен прежде всего народный ислам со значительными вкраплениями шаманизма и локальных культов, протестантские миссии также завоевывают новых прозелитов из числа кыргызов (*Табьшалиева, 1997*).

*Поликонфессиональное общество.* В республике, которая выбрала демократический путь и светскую модель развития, были созданы все условия для реализации свобод и прав граждан, в том числе свободы вероисповедания. Результаты не заставили себя долго ждать. С первых лет независимости начали проникать самые различные религиозные течения. Если до 1991 г. насчитывалось всего 5–6 конфессий, то на февраль 2014 г. их количество достигло 33. К 1991 г. функционировало 25 храмов и приходов православной церкви и несколько молельных домов христиан протестантского направления, а в начале 2014 г. действовали уже 49 православных церквей, женский монастырь и 16 религиозных учебных заведений. Кроме того, появилось 54 церкви пятидесятников, 50 – баптистских, 41 – Свидетелей Иеговы, 36 – пресвитерианских, 31 – Адвентистов Седьмого дня, 21 – лютеранских, 43 церкви христиан

харизматической деноминации, 26 миссий зарубежных конфессий, одна синагога, один ашрам буддистов, четыре церкви католиков. Зарегистрировано и 12 бахаистских домов для отправления богослужения (ТА Госкомрелигии КР; Диний абал кандай? Де Факто. 2014. 28 февр.). В республике функционирует также Новоапостольская церковь, община русской православной старообрядческой церкви, Высшая школа Даосского Учения, Международное общество сознания Кришны и др. Есть и недоминированные христианские объединения и религиозные группы, такие как Церковь Объединения (мунисты), Церковь Иисуса Христа (мормоны), Дианетика Рона Хаббарда (сайентология), Фалун-гунь-Дафа, Белое братство и др. Многие из этих религиозных течений Госкомиссия по делам религии квалифицирует как принадлежащие к деструктивным и сектантским движениям.

*Активность религиозных организаций.* Если до 1991 г. в республике функционировало всего 39 мечетей и не было ни одного религиозного учебного заведения, то в 2014 г. насчитывалось уже 1922 мечети (только зарегистрированных), 88 духовных образовательных учреждений, из них 72 мусульманских (10 исламских вузов, 62 медресе) и 16 христианских. За годы независимости были созданы такие известные и крупные религиозные учебные заведения, как Исламский университет им. Хазрети Умара, Образовательный Университет пресвитерианской церкви «Эммануил», Международный теологический институт в Центральной Азии в г. Бишкек, Илахият (теологический) факультет ОшГУ, частная школа иудеев (Хаима Хохштейна), библейские колледжи и многое другое (Текущий архив ... по делам религий).

Наиболее крупным, значимым является институт им. Хазрети Османа в г. Кара-Балта, который выделяется количеством студентов и развитой материальной базой.

Появление и рост религиозных организаций произошло вследствие демократизации и чрезмерно мягкого законодательства страны.

В некогда однородной исламской религии также произошли существенные изменения. Ныне в республике имеются многочисленные последователи ахмадия (кадиани), бахаи, салафитов, такфиритов и др.

Нелегально действуют не только во многих городах Узбекистана, но и в южных регионах Кыргызстана сторонники таких экстремистских ответвлений ислама, как «Хизб-ут тахрир ал-ислами» (далее – ХуТ), исламские социалисты «Акрамия». ХуТ, распространенная преимущественно на юге страны, имеет влияние на отдельных мусульман Иссык-Кульской области. Эта организация несет идею мирного захвата власти посредством массовых протестов своих сторонников, хотя организована ХуТ по-военному: рядовой член знает только свою пятерку и своего руководителя.

Не исключено, что в стране также существуют ваххабиты, представители которых появились в Центральной Азии в начале 1990-х годов. В то время фиксировались случаи разрушения пышных надгробий святых в городах Ферганской долины. Вскоре выяснилось, что это делали молодые люди, вернувшиеся домой после обучения в религиозных заведениях в Саудовской Аравии.

В стране, где ислам имеет небогатую традицию и его влияние относительно слабо, временами вспыхивают ожесточенные споры вокруг ваххабизма. Разгар кампании борьбы с этим чуждым мусульманам республики реакционным течением приходится на 1997–1999 гг. В орбиту борьбы между

отдельными религиозными деятелями, группировками, которые обвиняли друг друга в принадлежности к ваххабизму, были вовлечены бывшие муфтии С. Камалов, К. ажы Абдрахманов, Т. ажы Орунбаев, главный имам Ошской городской мечети Р. ажы Касымов и др. (Дюшенбиев, 2008. С. 173–183; Личный архив С. У. Дюшенбиева; *Ротарь И.* Возможен ли реванш).

Среди кыргызов распространен страх перед радикальным исламом. Этот страх особенно силен на юге, и он порождает внутреннюю миграцию с юга на север, что не может не осложнять социальные проблемы в столичном и прилегающих регионах. Но и на Иссык-Куле среди населения тоже распространена боязнь ХуТ (*Ситнянский*, 2011. С. 44–55).

В прошлом в Центральной Азии был широко распространен суфизм трех направлений (тарикатов): накшбанди, яссавийа и кадарийа. В силу разных причин суфийские традиции не укоренились среди кыргызов. Во-первых, суфизм выступал как религиозное меньшинство по отношению к ортодоксальному суннизму, которого придерживалось большинство населения, во-вторых, сыграло роль негативное отношение к суфизму со стороны царской, позже советской власти. Суфийские деятели были подвергнуты преследованиям, особенно после Андижанского (1898 г.) и национально-освободительного восстания в 1916 г.

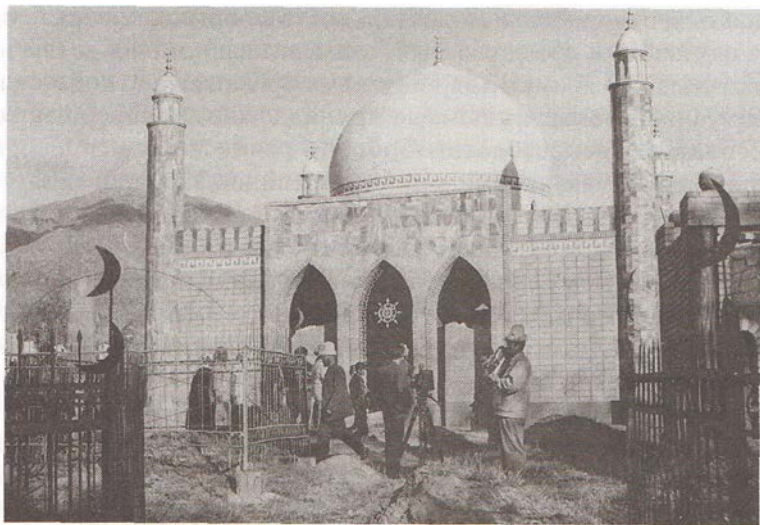
В настоящее время, за исключением отрывочных указаний на существование отдельных суфийских сект, на официальном уровне (Госкомиссии по делам религий, ДУМК) отсутствуют какие-либо сведения о существовании представителей суфизма в республике. Но тем не менее в Баткенской и Ошской областях исследователям довелось встретиться и побеседовать с потомками «суфийских ишанов».

В республике функционирует зарегистрированная шиитская мечеть. Ею пользуются местные шииты-азербайджанцы, приезжие иранцы и др. Ныне возрождается ранее прерванная традиция: на юге страны в свое время существовали общины шиитов-исмаилитов. Теперь их деятельность возобновляется, об этом свидетельствует активная, многогранная деятельность исмаилитских фондов Ага-хана IV (*Мамбеталиев*, 1968; *Дюшенбиев*, 2007. С. 3–68).

Современная история православного христианства начинается с момента вхождения кыргызских земель в состав России в XIX в. Православие на этой территории активно стало проникать и развиваться с началом массового переселения российских крестьян и казаков. Первыми были сибирские казаки, поселившиеся в северной части Семиречья. Они основали казачьи укрепления – Сергиополь в 1834 г. и Копал в 1847 г., в которых функционировали походные военные церкви. Постепенно подобные укрепления превращались в поселки, хутора и походные церкви уже не могли удовлетворять духовные потребности населения. Были образованы первые православные приходы (в Копале – в 1850-м, в Сергиополе – в 1853 г.), и стал вопрос о строительстве постоянных приходских церквей.

Церкви строились на средства прихожан и деньги, выделенные государством. Православные приходы организовывались в различных поселках и городах Центральной Азии по мере продвижения российских войск. Например, в 1960-х годах приходская церковь возникла в Токмаке, в 1970-х – в Петро-Алексеевке, в Ура-Тюбе, Андижане, Намангане, Оше, Нарыне и Пишпекке.





Открытие реконструированного кумбеза Калыгула Бай уулу – акына, мыслителя XVIII–XIX вв. в с. Долинка Иссык-Кульской области. 1990-е годы

Центральный государственный архив кинофонофото документов Архивного агентства при Правительстве Кыргызской Республики

В настоящее время православные в Кыргызстане объединены в самостоятельную Бишкекскую и Кыргызстанскую епархию РПЦ. Она была образована выделением из Ташкентской и Среднеазиатской епархии определением Священного синода от 27 июля 2011 г. с включением в состав новообразованного Среднеазиатского митрополичьего округа.

Кыргызстанская епархия РПЦ имеет 49 приходов, 25 храмов, 6 благочиний и 1 женский монастырь. При каждой церкви организованы воскресные школы. В самом Бишкеке действует храм Святого равноапостольного князя Владимира. Правящий архиерей с 25 июля 2014 г. – епископ Бишкекский и Кыргызстанский Даниил (Кузнецов Семен Олегович) (<http://www.eparchia.kg>)

С развитием демократических реформ в Кыргызстане получила свое развитие и РПЦ. Открылись новые церкви, приходы, воскресные школы при храмах. РПЦ в силу своих возможностей пытается восстанавливать, производить ремонт ветхих церквей и приходов. РПЦ в Кыргызстане вносит большой вклад в становление новой государственности, основанной на ценностях свободы, демократии и межконфессионального мира. Православные духовные лица принимают активное участие в деле по возрождению духовности и нравственности населения, ведут передачи по радио и телевидению, участвуют в различных республиканских и международных конференциях, внося тем самым свой посильный вклад в развитие общечеловеческих ценностей. Представители РПЦ являются членами множественных Советов, комитетов, рабочих групп по выработке совместных решений по преодолению социальных проблем в обществе. У православной церкви нет крупных миссионерских вливаний. Добровольные пожертвования в храмах очень малы из-за отсутствия жесткой системы десятины (как у протестантов). Тем не менее почти все храмы и приходы РПЦ в меру своих сил и возможностей

занимаются благотворительной деятельностью, организуются бесплатные обеды для одиноких и обездоленных, оказывается помощь детям из неблагополучных семей. В храмах для неимущих организовано горячее питание, обряды, ритуалы, а также культовые принадлежности совершаются и раздаются бесплатно. Воскресенским Собором совместно со спонсорами оказывается помощь Дома престарелых и инвалидов в г. Бишкек и с. Нижняя Серафимовка, туда завозятся продукты, создана библиотека православной литературы. Оказывается помощь Дому ребенка г. Бишкек, яслям-саду для детей с нарушением слуха и центральной нервной системы, обслуживаются две палаты глазного отделения Национального госпиталя. Периодически оказывается помощь Детской психиатрической больнице в с. Ивановка. Ежедневно в Воскресенском Соборе кормят бесплатными обедами бездомных, больных и одиноких людей.

РПЦ организывает и проводит различные мероприятия, республиканские, международные конференции, направленные на укрепление дружбы и связей между традиционными религиями. Например, в декабре 2012 г. в Кыргызской Республике отметили 140-летие присутствия РПЦ. Юбилейная дата почти совпала с образованием Бишкекской и Кыргызстанской епархии (2011 г.). Двум этим событиям была посвящена фотовыставка «Ислам и православие: 140 лет вместе на земле Кыргызстана», организованная в Государственном историческом музее. На обозрение публики выставили ценнейшие снимки из Госархива. Посетители впервые смогли увидеть уникальные архивные фотографии XIX–XX вв., на которых запечатлены храмы, мечети и мазары, духовенство и обычные верующие, важные и повседневные события из жизни мусульман и православных (*Борисенко Л. Духом едины...*).

В Бишкеке 13 ноября 2014 г. состоялся межконфессиональный форум «Ислам и православие в Кыргызстане: традиции и современность». В работе форума приняли участие Духовное управление мусульман Кыргызстана, Бишкекская и Кыргызстанская епархия Русской православной церкви, а также Институт евразийских исследований и православное благотворительное Владимирское общество. На форуме обсудили роль традиционных религий – ислама и православия в современном обществе (<http://www.24.kg/obschestvo/1489/>).

В целом РПЦ вносит большой вклад в становление Кыргызской государственности, укрепление единства, согласия и дружбы между народами, населяющими Кыргызстан, а также межконфессионального согласия и веротерпимости.

### *Новоявленные нетрадиционные религиозные течения*

*Церковь Иисуса Христа.* За 1990–2000-е годы стала первой по влиянию среди кыргызов. Так, в Бишкеке отделение ЦИХ, работающее на кыргызском языке, за 1992–2000 гг. выросло с 20 до 700–800 человек; на юге, в Оше, число членов ЦИХ составляло до 60 человек, в Джалал-Абаде – 43. В 2007 г. только в Бишкеке и окрестных селах было 10 тыс. прихожан, из них 4 тыс. кыргызов. Подавляющее большинство последователей этого направления среди кыргызов – молодежь.

Каракольское отделение ЦИХ, объединявшее общины от с. Курменты до г. Каджи-Сай, в 2004 г. насчитывало 700–800 членов, из них примерно половина – кыргызов. В Иссык-Кульском районе было до 1 тыс. членов церкви, в том числе 300–400 кыргызов. В селах проповедь у всех христианских верующих идет труднее, чем в городах и рабочих поселках: в сельской местности более сохраняются традиционные ценности, общинность, человек опасается нареканий со стороны родственников и знакомых, что он «предал свою веру». Успех ЦИХ в какой-то степени связан с тем, что она уделяет огромное внимание практическому решению жизненных вопросов. Десятки людей благодаря ЦИХ излечились от курения, пьянства, наркомании, порвали с криминальным прошлым.

За последние годы существенно изменилось отношение этой церкви к исламу и Корану. Еще в 2000 г. священную книгу мусульман отвергали как «окультурную». Теперь ЦИХ активно использует Коран, чтобы через него разъяснять людям основы христианства: ведь в нем целый ряд сюжетов перекликается с библейскими. Например, это делается в форме чтения суры 5:46: «И отправили Мы по их следам Ису, сына Мариама, с подтверждением истинности того, что было ниспослано до него в Торе, и даровали Мы ему Евангелие», или суры 3:2–3: «Он (Аллах) – тот, кто истину тебе послал. За ним – Евангелие с Исой». С переходом в христианство, трактованное таким образом, легче смиряются и родственники новообращенных. Доходит и до обсуждения тех или иных положений Корана с муллами.

Впрочем, основной упор проповеди ЦИХ делается не на ислам, а на национальные культуру и традиции. Например, пасторы просят кыргызов ходить в национальных колпаках и вообще придерживаться элементов национальной культуры, покупают комузы для аккомпанемента во время богослужений и тому подобное. Достаточно осторожна ЦИХ и с использованием креста как основного символа христианства, кыргызов к нему приучают постепенно.

*Адвентисты Седьмого Дня* первыми стали примером того, как надо работать с людьми мусульманской культуры. Адвентисты перенимают из Корана все, что не противоречит Библии: например, мусульманское «излияние благодати на себя», но не «салам мертвым» при проходе или проезде мимо кладбища, не возражают, но и не настаивают на обряде обрезания, поскольку «Христос и апостолы были обрезаны, отказываются от свинины». На основании «мединских» сур Корана делается вывод, что Пророк хотел не создавать новую веру, а всего лишь восстановить подлинное единобожие и подлинное христианство. Когда пасторы интерпретируют суры Корана, посвященные «Ыйсе», кыргызы изумляются: «У нас с вами, оказывается, одна вера!». Осенью 1999 г. в Бишкеке был создан Адвентистско-мусульманский центр, там во время проповедей и молитв не боятся, например, называть Бога Аллахом, поскольку это название ближе к библейскому «Элохим».

*Свидетели Иеговы.* До конца 1990-х годов Свидетели были самой распространенной версией христианского учения среди кыргызов и казахов. Во-первых, Свидетели больше, чем другие течения, затрагивают проблему наступления «последнего времени», неизбежности в ближайшем будущем «Армагеддона»; в эпоху больших потрясений люди всегда охотно прислушиваются к таким темам. Этим можно объяснить и то, что в первые годы XXI в. Свидетели уступили лидерство ЦИХ – жизнь понемногу начала налаживаться.

Вторая причина – отрицание Свидетелями догмата Троицы. Вообще одно из обвинений мусульманских богословов в адрес христианства – отрицание единогобожия. Исламизированному населению сложно принять это положение: «как это Бог един и при этом в трех лицах?». Популярность Свидетелей в этом смысле подобна тому, как во время первой (IV–VII вв.) и второй (XI–XIII вв.) волн христианизации среди кочевников Степи были популярны также отрицающие догмат Троицы несториане (Гумилев, 1994).

Число Свидетелей продолжает расти. Например, в Караколе собрание на кыргызском языке в 2004 г. посещало до 100 человек, а кроме того, в двух русскоязычных собраниях участвовали примерно по 70 человек, из них до половины кыргызы. Всего в Караколе было до 500 Свидетелей, из них 150 кыргызов. В Балыкчы на кыргызское собрание Свидетелей ходило до 150 человек; при этом строились новые дома для собраний, с явным расчетом на дальнейший рост. В 2007 г. на воскресное кыргызское собрание в Токмаке (Чуйская обл.) собиралось 80 человек, в Таласе – 60.

*Баптисты* – старейшая (действует по меньшей мере с 1913 г.) евангельская церковь на территории Кыргызстана, возможно, поэтому одна из самых многочисленных. Обращение кыргызов в баптизм началось еще со второй половины 1980-х годов, и уже в 1995 г. на собрания на кыргызском языке приходило в Бишкеке до 200 человек. В 2004 г. собиралось меньше людей, но вместо одного кыргызского молитвенного собрания стало три. Новые молитвенные дома и группы возникали в разных населенных пунктах.

Нарынская баптистская церковь отделилась от Бишкекской и является чисто кыргызской по своему составу. Она имеет филиалы в ряде населенных пунктов Нарынской и Иссык-Кульской областей. Этой церкви присуща более выраженная национальная специфика: прихожане сидят во время богослужения не на стульях, а на полу, делают «аминь» по-мусульмански, в их псалмах упоминается именно кыргызская земля, кыргызский народ и т.д. Все это рассчитано не столько на мусульманскую, сколько на кыргызскую культуру.

Отдельные группы христиан (баптисты, ЦИХ, Свидетели Иеговы) есть у дунган, уйгур, узбеков, однако они немногочисленны, так как родственники и соплеменники относятся к таким «вероотступникам» куда менее лояльно, чем сами кыргызы.

*Объединенная Церковь христиан веры Евангельской* (в просторечии – «пятдесятники») в Кыргызстане сравнительно немногочисленна, по крайней мере среди титульной нации. На Востоке Кыргызстана, например, в 2004 г. была только одна большая община – в Нарыне. Там на воскресном собрании присутствовало человек 20, хотя, по словам пастора, иногда собиралось и 40 – все кыргызы, европейского населения в Нарыне практически нет.

*Церковь Спасения.* Более успешно действовала в начале 2000-х отколовшаяся от ОЦХВЕ «Церковь спасения» или «Церковь Бога Живого». Так, в Балыкчы ЦС насчитывала до 70 активных членов, из них примерно 25 кыргызов, хотя на некоторые собрания может собираться и побольше, потому что ЦС занимается благотворительностью. Активных членов могло бы быть больше, но церкви дважды приходилось прерывать кыргызские богослужения из-за отказов родственников хоронить «вероотступников» на родовом кладбище.

*Церковь «Эммануил»,* созданная корейцами, в середине 1990-х годов, не насчитывала большого числа членов-кыргызов. Однако после 2005 г. из

250–270 человек, приходивших на воскресные богослужения в Бишкеке, кыргызов насчитывалось до трети. В Караколе среди членов церкви были десятки кыргызов, небольшая группа была в Барскооне.

*Пресвитериане* тоже используют Коран для проповеди христианства. Даются ссылки на национальную культуру: например, в проповедях упоминается тот факт, что на кыргызских коврах-шырдаках и на колпаках имеется узор, напоминавший крест. Представители этого религиозного направления считают, что при работе с кыргызами основной упор надо делать на национальную специфику, а не на исламскую, и не поддерживают создание мусульманских центров, как это делают адвентисты.

*«Экзотические» церкви.* В начале 2000-х в Кыргызстане вели свою деятельность церкви, которые раньше считались экзотическими. Среди них можно отметить следующие.

Церковь «Источник жизни» была основана в августе 1994 г. восемью девушками-миссионерками из Швеции. По данным 2004 г., она имела отделения только в г. Караколе и ближайших селах. Всего членов церкви насчитывалось до 100, по воскресеньям на собраниях присутствовало около 50 человек, большинство из них – кыргызы.

В церковь «Надежда» в Бишкеке первые кыргызы пришли в 1993 г. Кыргызское отделение образовалось в 1999 г. В 2004 г. в церкви было 60 членов, кроме того, до 20 кыргызов ходили на русскоязычное богослужение. В 2007 г. в Бишкеке по воскресеньям собиралось по 70–80 прихожан, в Кара-Балте – 20–30. Церковь имела отделения по всей стране, но в основном это были небольшие группы, только в Оше имелось здание церкви.

Кыргызское отделение церкви «Антиохия» насчитывало в 2007 г. до 100 человек. В Тюпе, райцентре Иссык-Кульской области 60 человек приняли крещение, в основном кыргызы.

Церковь «Южная» в Бишкеке насчитывала по данным 2007 г. до 120 членов, до половины из них – кыргызы. В Иссык-Кульской области церковь тоже имела своих единоверцев.

«Церковь в Бишкеке», пожалуй, самая оригинальная. Она не имеет конкретной конфессиональной принадлежности, являясь как бы общехристианской и принимавшей всех верующих христиан-кыргызов. В церкви числилось в 2007 г. 120 членов-кыргызов, проводилось богослужение на кыргызском языке. Еще четыре церкви были основаны в Токмаке, Таласе, Барскооне и Оше, но они не считались филиалами.

Церковь «Тенгир» – тоже чисто кыргызская, существует с 1999 г. К 2007 г. в церкви значилось 100–120 человек, но затем рост прекратился. Имелись группы в Чуйской области.

В Чуйской долине в 2007 г. было распространено создание домашних церковных групп вместо молельных домов. Так, в Токмаке действовала церковь «Прославление», 30 групп которой насчитывали по 5–10 человек, всего в городе было 200 членов церкви, а по республике в целом – до 3 тыс. Церковь в основном кыргызская, но среди прихожан были и русские, и дунгане (*Ситнянский, 2006*).

В целом распространение христианских течений имеет следующие тенденции. Во-первых, растет использование церквями исламских и особенно

кыргызских традиций, причем в основном преуспевают те, которые делают упор на национальную культуру.

Во-вторых, выросло число воскресных школ, детских богослужений. В 1995 г. детская группа была только у ОЦХВЕ в с. Беловодское Чуйской области, потом это стало широко практиковаться. Баптисты организовали кыргызскую воскресную школу в Бишкеке, туда ходили 20–30 детей. Активную деятельность развернула церковь «Эммануил», у нее в 2007 г. были школы в Чуйской области: Токмаке, Ивановке, Беловодском, Кара-Балте, школа-интернат в Кемине (до 90 детей), детские дома в Кара-Балте и в Иссык-Кульской области – в Караколе.

В-третьих, одни церкви стараются расти как «вширь», так и «вглубь», другие (например, баптисты) – больше «вширь»: во многих старых церквях число прихожан-кыргызов не увеличивается, зато создаются новые в других местах.

И, наконец, важным моментом является то, что в христианских общинах практически не отмечается трений по национальному признаку.

Деятельность нетрадиционных сект и течений христианского направления стала разворачиваться в Кыргызстане в 1990-е годы, ее пик пришелся на начало 2000-х годов (*Ситнянский*, 2006). В последнее десятилетие ситуация существенно изменилась, активность новоявленных религиозных организаций заметно снизилась, их влияние на духовную жизнь населения Республики в настоящее время незначительно, в целом процесс прозелитизма затормозился.

### *Взаимоотношение государства и религиозных организаций*

Конституция КР 1993 г. гарантировала право народа на свободу совести и вероисповедания, равенство граждан в правах и обязанностях, независимо от отношения к религии, в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права, межгосударственных договоров и соглашений.

В 1991 г. был принят Закон «О свободе вероисповедания и религиозных организациях», к наиболее принципиальным положениям которого относятся упрощение процедуры образования религиозных организаций, признание за ними прав юридического лица и прав собственности, распространение на служителей культа и других работников религиозных организаций норм трудового законодательства, социального страхования и пенсионного обеспечения. Этот закон подвергался критике, якобы он слишком либерален и является основной причиной проникновения самых различных, чуждых для Кыргызстана религиозных организаций. Он действовал до 2008 г., пока под давлением общественности не приняли новую редакцию.

Закон КР «О свободе вероисповедания и религиозных организациях в КР» гарантирует право на свободу вероисповедания и право на атеистические убеждения (ст. 4, ч. 1). Закон запрещает всякое принуждение при определении своего отношения к религии. На государство возлагается обязанность по установлению отношений взаимной терпимости и уважения между гражданами (надо понимать – гражданами, иностранцами и лицами без гражданства), исповедующими религию и не исповедующими ее (ст. 4, ч. 1–3, 5). Закон определяет принципы государственной политики в сфере свободы вероисповедания.

повторяя положения Конституции, согласно которым Кыргызская Республика – светское государство. Несмотря на внесение поправок в 2012 г., закон так и не был приведен в соответствие с новой Конституцией КР и международными стандартами. На то, что он имеет ряд противоречий, обращают внимание местные и международные эксперты (Комментарии Консультативного совета 2008 г. Мнение № REL-KYR/120/2008).

Судебные органы в соответствии с законодательством рассматривают вопросы ликвидации религиозных организаций, приостановления и запрета их деятельности на территории КР, признания религиозных организаций экстремистскими или террористическими. Помимо радикально-исламских движений была запрещена деятельность Церкви объединения Сан Мена Мун (2012 г.). Списки запрещенных религиозных организаций согласовываются с решениями межгосударственных региональных организаций, в мандаты которых входит вопрос безопасности, в частности, ШОС и ОДКБ. Однако, по мнению экспертов, отсутствие ясных и четких критериев оценки «деструктивных и тоталитарных сект» требуют уточнения и экспертной оценки.

Одной из основных причин массового проникновения и распространения различных зарубежных религиозных организаций можно назвать ликвидацию в мае 1992 г. исправно действовавшего Совета по делам религий при Правительстве Кыргызстана. Тотальный кризис заслонил проблемы религиозной сферы; хотя за ней и наблюдали МВД, Министерство национальной безопасности, Министерство юстиции, их усилия все же были разрозненными и недостаточными.

В условиях, когда традиционные конфессии – мусульманство и РПЦ – не выдерживают конкуренцию с представителями зарубежных религиозных организаций (чему было много причин, в частности, у последних большой опыт прозелитической работы с массами и СМИ, мощная финансовая база и т.д.), молодое государство приняло решение о создании Государственной комиссии по делам религий (март 1996 г.). Отсутствие серьезных конфликтов на религиозной почве – во многом заслуга этого органа. Однако его функции и роль вызывают постоянные споры, особенно после принятия в 2008 г. новой редакции закона «О свободе вероисповедания и религиозных организациях».

Ислам в республике обретает иное качество, налицо симптомы политизации религии. Власти поддерживают и укрепляют Госкомиссию по делам религии из-за проблемы политизации ислама, а также из-за необходимости противодействия экстремистским религиозным течениям и религиозному фанатизму.

### *Современная религиозная ситуация и тенденции развития ислама*

В республике сложился своеобразный, самобытный, кыргызский «народный, бытовой ислам». Обладая синкретическим характером, он представляет собой сплав: 1) суннитского ислама ханифитского мазхаба; 2) элементов древних, домусульманских форм религиозного сознания (фетишизма, анимизма, тотемизма, шаманизма, магии, культа предков, тенгрианства и т.д.); 3) обычаев и традиций; 4) суеверия, архаичных синдромов, архетипов и других составляющих.

Современные тенденции развития ислама в республике таковы: 1) исламизация населения происходит быстрыми темпами; 2) частью населения

исламизация воспринимается как форма глобализации; 3) делаются попытки сохранить «традиционный ислам» как прообраз умеренного, толерантного ислама; 4) имеется тенденция к радикализации религии, в том числе и ислама – речь идет об увлечении молодежи радикальными религиозными идеями; 5) идет политизация религии – предпринимаются попытки превратить ислам в легитимную, реальную, влиятельную политическую силу.

В республике также наблюдаются модернистские тенденции, которые более явственно обозначились с середины 1980-х и в начале 1990-х годов.

Спор между старым и новым в исламе пока имеет мирный характер. До недавних пор он шел вне идеологической плоскости. Использовались такие методы, как религиозное просвещение, борьба с излишним расточительством и «вредными» обычаями, традициями (в частности, похоронами умершего на третий день, закланием большого количества скота для угощения многочисленных гостей, поклонением святым местам и мазарам, культом предков и т.д.). Однако сейчас в республике исламизация обретает иные, немирные, способы, а развитие ислама пошло по пути радикализации и политизации.

Под воздействием двух «народных революций» 2005 и 2010 гг. мусульманский джамаат заметно активизировался. Мусульмане, возглавляемые образованными, амбициозными молодыми лидерами, превращаются в реальную, влиятельную легитимную политическую силу. При этом заметно активизировались некоторые религиозные организации, в частности, Конгресс мусульман Кыргызстана и Центральной Азии и др.

В целом, после распада СССР в республике происходят большие изменения в религиозной сфере. Ислам переживает бурное развитие, он медленно, но уверенно начинает укореняться в массовом сознании, а мусульманские священнослужители достаточно успешно адаптировали свою деятельность к современным модернизационным процессам. Местный традиционный ислам подвергается испытаниям, он медленно начинает обретать иное качество и ныне еще не ясно, каким путем он пойдет дальше. Сложная экономическая ситуация, высокий уровень коррупции, массовая безработица, низкое доверие населения к власти, социальная напряженность и масса других проблем способствуют обращению к религии в поисках справедливости и материального благополучия, что ведет к ее политизации и радикализации. Таким образом, ислам в республике на глазах меняется и приобретает иные качества.

Важно, чтобы возрождение и модернизация ислама проходили мирно, безболезненно для многонациональной страны. Чтобы избежать возможных конфликтов на религиозной почве, обозначаются контуры, векторы развития ислама на перспективу. Желательная модель развития ислама в республике – это умеренный, толерантный, просвещенный ислам с национальной спецификой.

## МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

В миграционных процессах в Кыргызстане отмечаются следующие тренды: миграции самих кыргызов с юга на север страны, отъезд «русскоязычного» населения, трудовая миграция кыргызов в Россию и Казахстан, приток населения из соседних государств Центральной Азии. Этот многоплановый



процесс затрагивает не только Кыргызстан, но и другие страны Центральной Азии. Каждый из перечисленных трендов заслуживает отдельного анализа.

Из соседних стран на юг Кыргызстана (а теперь отчасти и на север) приезжают узбеки и таджики. Первоначально – как трудовые мигранты, нанимаясь к местным жителям, например, на уборку хлопка, но постепенно многие из них оседают совсем. Одна из причин этого – экономическая политика Узбекистана, делающая невозможным реализацию по рыночным ценам сельскохозяйственной продукции, выращенной дехканами (ПМ Г. С., 2004, Бишкек; ПМ Г. С., 2007, Пенза). Другая причина – относительно слабое стремление кыргызстанцев заниматься сельским хозяйством или нехватка рук для его ведения. Так, в Ак-Турпакском местном самоуправлении 3 тыс. га земли разделены между 12 тыс. человек. Земли достаточно, поэтому мигрантов, направляющихся за рубеж, здесь сравнительно немного. Местные жители используют дешевую рабочую силу из соседнего Узбекистана. Каждый день более 200 узбеков нанимаются работать на полях кыргызов. Выполняют разные работы: обрабатывают поля, ухаживают за садами, выпекают лепешки, изготавливают постельные принадлежности и т.д. Средняя дневная заработная плата составляла 80 сомов (на 2008 год). Узбекские девушки за сезон полевых работ зарабатывали на свое приданое по 20 тыс. сомов (*Жоошбекова*, 2012. С. 62). Если учитывать сравнительно дешевые цены на растительное масло, удобрения и горюче-смазочные материалы в Узбекистане – это большие суммы.

В таких ситуациях узбеки находят свои экономические ниши, приводящие их к последующему оседанию. Кроме того, многие узбекские мигранты трудятся на стройках частных домов кыргызстанцев. Такая работа носит сезонный характер.

В 2004 г. отдельные узбеки перебирались в южные области Кыргызстана насовсем – они арендовали участки кыргызов, более склонных к скотоводству и не всегда готовых заниматься земледелием (ПМ Г. С., 2004). В последнее время узбекское население Кыргызстана стало переезжать в сельскую местность из городов, где оно традиционно проживало.

В 2002–2006 гг. в три южнокыргызские области (Баткенскую, Джалал-Абадскую и Ошскую) прибыло на постоянное место жительства 1555 человек из Узбекистана и Таджикистана, а в г. Бишкек и Чуйскую область – 1944 (Демографический... 2007. С. 351, 352, 356, 359), однако об этнической принадлежности мигрантов источник не сообщает. Впрочем, далеко не все мигранты учитываются. Среди трудовых мигрантов из Таджикистана только 1,4% едут в Кыргызстан. Для сравнения, по состоянию на декабрь 2007 г., в Казахстане было легализовано всего 4100 трудовых таджикстанских мигрантов, зато 101,7 тыс. узбекистанских (*Вешкурова*, 2011. С. 62). Так что есть все основания полагать, что приехавших узбеков и в Кыргызстане было намного больше, чем таджиков, по крайней мере, до событий лета 2010 г., когда в Оше произошли межэтнические столкновения. Этому способствовали легкость получения паспорта КР, возможность арендовать земельные участки и места для торговли и т.д.

Важный фактор такой миграции – перенаселенность Ферганской долины, которая имеет глубокие исторические корни. Плотность населения в соседних с южными областями Кыргызстана районах Узбекистана и Таджикистана гораздо выше, чем в этих областях. В Лейлекском районе проживает около

110 тыс. человек, но половина его населения находится в Чуйской области, Бишкеке и России. Соседняя, Согдийская, область Таджикистана насчитывает 3 млн человек. Как правило, кыргызские села, расположенные на границе, по численности уступают таджикским и постоянно испытывают давление со стороны таджикских граждан. Так, сложилась напряженная ситуация между кыргызским с. Таштумшук Аксайской сельской управы Баткенского района и с. Ходжан-Аъло Исфаринского района (Материалы общественного фонда за международную толерантность и раннее предупреждение для предотвращения насилия, 2009). Здесь практически ежедневно происходят мелкие бытовые ссоры и стычки между таджиками и кыргызами; иногда угрозам и нападениям подвергаются и дети жителей с. Таштумшук, вынужденные, за неимением школы в своем селе, учиться в близлежащем кыргызском с. Орто-Боз, в которое можно попасть, только пройдя через село Ходжан-Аъло (Материалы общественного фонда за международную толерантность и раннее предупреждение для предотвращения насилия, 2009). Тяжелые по сравнению с Кыргызстаном условия жизни в сельской местности Таджикистана, как и Узбекистана вызывают переток населения. Граждане Таджикистана покупают пустующие дома в селах Лейлекского района и готовы получить кыргызское гражданство. Таджики чувствуют себя довольно свободно в кыргызских селах Баткенской области (Газета «Жацы кылым». 2006).

Из Таджикистана уезжали и кыргызы. Так, уже к 1995 г. выехали около 35 тыс. человек, в большинстве кыргызы. А из контролировавшегося в 1990-х годах исламистами Джиргатальского района до 2000 г. выехало 11 тыс., причем из них 7 тыс. переехали на север и только 4 тыс. поселились в окрестностях Оша (ИМ Г. С., 2000, Ош). Правительство Кыргызской Республики реализовывало программу «Кайрылман» с 2006 г. по оказанию помощи и поддержки этническим кыргызам из Таджикистана. Конкретной геополитической задачей программы стало повышение доли кыргызов по отношению к другим группам этносов в Ферганской долине, прежде всего узбекскому.

Приток на юг республики узбеков, активизация там радикальных исламских группировок и общая социально-экономическая ситуация вызывают миграцию самих кыргызов юга страны в северные области Кыргызстана, что начало вызывать опасения у местного истеблишмента еще с 2000 г., а после «тюльпановой революции» 2005 г. значительно усилились.

Переход к новым формам собственности сопровождался массивным разрушением системы коллективных хозяйств, что способствовало возникновению ряда депрессивных районов и привело к высвобождению в них значительной массы населения. В первую очередь под «удар» безработицы попала молодежь, оказавшаяся наименее социально защищенной категорией населения. Помимо этого всплеску миграционной активности внутри республики в значительной мере способствовал и рост национального самосознания кыргызов в годы перестройки и соответственно усиление национально-демократического движения, катализировавшего процесс переселения значительных по масштабам республики групп сельской молодежи в г. Бишкек и Чуйскую долину в 1989–1991 гг. (Асанканов, 1997. С. 130). В частности, деятельность кыргызской молодежной организации «Ашар» по получению земельных участков под строительство индивидуальных домов для жителей, годами стоявших

в очередях и не получивших квартир в городах, является ярким примером тому, что демократическое движение сыграло немалую роль в активизации миграции кыргызской молодежи в города (Элебаева, 2009).

Вследствие отсутствия показателей официальной статистики число переселившихся в центральные районы страны к 1991 г., весьма приблизительно можно определить в 35–50 тыс. человек. Этим, по существу, было положено начало массовым нерегулируемым передвижениям населения внутри страны. Попытки органов государственного управления в то время решить эту проблему методами сугубо административного воздействия были обречены на провал, и по существу лишь еще более спровоцировали нарастание данного миграционного потока. Но на рубеже 1992–1993 гг. отмечалась тенденция сокращения притока сельской молодежи в г. Бишкек и Чуйскую область, и даже намечается отток ее части обратно. Это было связано с отсутствием рабочих мест и неспособностью мигрантов в короткие сроки адаптироваться к условиям городской жизни.

Фактически уже к середине 1990-х годов площадь бишкекских самозастроек была равна площади всей кыргызской столицы 1989 г. Там проживало около 200 тыс. человек, 98% из них составляли кыргызы. 90% этих новых горожан были социально не защищены и не могли найти работу (Назаров, Николаев, 1995. С. 17, 18). Между тем в самом Бишкеке проживало 600 тыс. жителей, тогда как городская инфраструктура была рассчитана максимум на 400 тыс. (Разгуляев, 1995). Вообще в Кыргызстане безработица в 2007 г. достигала 16,8%, в том числе среди молодежи – 25,2% (Вешкурова, 2011. С. 68). Однако тогда это была миграция сельчан в крупные города, а не с юга на север. Примерно в 1998 или 1999 гг. начался отток южнокыргызского населения на север и в центр (Нарынскую область) страны, хотя данными о масштабах этого оттока источник не располагает (Акимов, 2000). Эта тенденция достигла апогея в президентство К. С. Бакиева (2005–2010 гг.). «Тюльпановая революция» 2005 г. усилила позиции во власти именно южан (Ситнянский, 2007).

Соответственно процесс перетока местного населения в северные области и в г. Бишкек усилился и принял более организованные формы. В 2005–2006 гг. в ряде сел северных областей (особенно наиболее богатой столичной Чуйской области) действовали официальные или полуофициальные разнарядки, определяющие число переселенцев с юга, которых должно принять то или иное село (по подсчетам Г. Ю. Ситнянского, в среднем по одной семье на 100–150 дворов). Например, село Ивановка под Кантом в Чуйской долине обязано принять 60 семей с юга, соседнее – 70 (данные на осень 2006 г.) (ПМ Г. С., 2006, Саратовская обл.). Недвижимость в Бишкеке и окрестностях стали покупать в 2005–2010 гг. главным образом южане (Чериков, 2007). Это связано с тем, что трудовые мигранты на свои накопленные денежные средства приобретали земли и дома. Надо учесть и тот факт, что более 90% трудовых мигрантов являлись кыргызами южных областей.

Помимо экономических причин (уровень жизни населения южных областей ниже, чем на севере), демографического давления со стороны Узбекистана и страха перед исламскими радикалами, имеет значение и другой фактор. Из-за трудовых миграций в Россию и Казахстан «происходит запустение стратегически важных приграничных регионов страны» (Мендибаев, 2012. С. 114).

В приграничных районах страны остро стоит проблема анклавов, которые пополняются за счет переселенцев из соседних государств. Среди населения



Рекламный стенд, на котором дается информация для трудовых мигрантов в Российскую Федерацию. Г. Ош. 2008 г.

Фото А. З. Жапарова

русских, украинцев и немцев только с 2001 – начало 2006 г. сократилась с 611 до 528 тыс. (Социальные... 2007. С. 23), к началу 2007 г. – до 510,5 тыс., а, например, в Таласской области осталось чуть более 6 тыс. (менее 3% населения) (Демографический... 2007. С. 103–107). Меняется демографическая структура этих групп населения. Молодые поколения предпочитают переезд на историческую родину, в республике остаются люди старших возрастов.

Эмиграцией «европейцев» дело не ограничивается. За внутривнутриреспубликанской миграцией титульного населения последовала внешняя, в основном трудовая: едут на заработки в Россию и Казахстан. К 2014 г. свыше 300 тыс. кыргызов получили гражданство Российской Федерации.

Уже с 1994 г. выезд кыргызов в Россию стал превышать их миграцию на историческую родину, которая происходила сразу после распада СССР. Вот как менялось сальдо миграции кыргызов в Россию (тыс.): 1990 г. – минус 1,5; 1991 и 1992 гг. – минус 2,1; 1993 г. – минус 1,0, 1994 г. – плюс 0,1 (Население... 1995. С. 83). В дальнейшем активное сальдо стало куда большим (табл. 1). Вероятно, примерно с этого момента уровень жизни в Кыргызстане стал заметно отставать от российского, кроме того, в середине 1990-х годов улучшилось отношение не только к «русскоязычным» в Кыргызстане (выезд которых в 1994–1995 гг. резко уменьшился), но и к кыргызам в России.

*Три пласта миграции в Россию.* В постсоветский период можно выделить три пласта переселений. Первый – торговый, эта миграция продолжалась с начала до второй трети 1990-х годов. Впрочем, доля кыргызов в нем была невелика, преобладали узбеки и таджики.

приграничных территорий Баткенской области наблюдается большой поток внутренней миграции в более благоприятные районы республики (в большинстве случаев – в Чуйскую долину). Это ведет к сокращению численности кыргызского населения приграничных территорий с Таджикистаном, жилье и земельные участки соответственно высвобождаются. Кыргызы покидают свои родные села прежде всего из-за необустроенности приграничных территорий, недостаточности, а порой и полного отсутствия в них социальной инфраструктуры, безработицы и бедности. Местные жители обеспокоены давлением со стороны таджикских сообществ, заинтересованных в переселении на кыргызскую территорию (Жоошибекова, 2012. С. 64).

Процессы перетока населения из Баткенской, Джалал-Абадской и Ошской областей идут параллельно с сокращением «русскоязычного» населения в северных областях. Численность

Таблица 1

Кыргызские трудовые мигранты в России в 1995–2010 гг. (тыс.)

	1995 г.	2000 г.	2005 г.	2006 г.	2007 г.	2008 г.	2010 г.
Всего из стран СНГ	134,4	106,4	343,7	537,7	1152,8	1780	Нет данных
Кыргызы	0,7	0,9	16,2	33,0	109,6	184,6	117,7–120
Доля кыргызов от общего числа, %	0,52	0,85	4,71	6,14	9,51	10,37	Нет данных

Источник: *Вешкурова*, 2011. С. 46, 50; *Рязанцев, Хорие*, 2011. С. 25; *Трудовая...* 2012. С. 11, 12.

С 1995–1996 гг. постепенно формируется второй, трудовой, поток мигрантов. Начался он после введения в стране своей валюты – сома (1993 г.), когда экономическое положение, после краткого улучшения, стало ухудшаться. Стоит этот поток из молодых мужчин, приехавших на достаточно длительный срок с целью заработать и обеспечить оставшиеся дома семьи. В 2000-х годах этот поток увеличился. Среди мигрантов из Среднеазиатского региона в 2008 г. мужчины составляли 85% (*Вешкурова*, 2011. С. 51, 52), в 2012 г. – уже 90% (*Мигрант*. 2012. С. 14, 15).

Впрочем, среди кыргызских мигрантов в Москве в последнее время наметился новый тренд: в 2010-е годы резко увеличился приток женщин, это частично относится к характеру новой волны мигрантов, а также связано с приездом семей к «старым» мигрантам 2000-х годов. Примерно 85–90% московских кыргызов живут со своими семьями (*Деминцева*, 2013).

Кыргызов можно встретить во многих областях России, несколько выше их доля в населении Екатеринбургa, Красноярска (так, за январь–август 2008 г. на территории Красноярского края граждан Кыргызстана было поставлено на учет 15 889, что более чем наполовину превышает аналогичные данные по первым восьми месяцам 2007 г.) (*Юдаева*, 2008), а также на Сахалине. На территории последнего кыргызы нередко устраиваются сельскохозяйственными работниками, но есть среди них, например, и нефтяники (*Сафонов*, 2008).

Еще одна привлекавшая среднеазиатских и, в частности, кыргызских мигрантов область – Тюменская. Выходцев из Кыргызстана в Ханты-Мансийском АО (Тюменская область) примерно 6 тыс. (из них 2 тыс. – в Сургуте), тогда как в Ямало-Ненецком АО – 1,5–2 тыс. (*Атанасов*, 2010) (из них 500–800 в Новом Уренгое), а на юге Тюменской области, по данным областного УФМС, 4658 за весь 2009 г. и 889 за первое полугодие 2010 г. Сокращение числа мигрантов в 2009–2010 гг. вызвано экономическим кризисом.

Есть связь между родом занятий и этнической принадлежностью трудовых мигрантов. Так, в города Тюменского Севера, где еще в советское время имелись представительства нефтяных компаний той или иной среднеазиатской республики, приезжают в основном именно оттуда. Например, в Федоровском (30 км севернее Сургута) во времена СССР был филиал «Киргизнефти», и там сейчас преобладают кыргызы; в Нижневартовске – 400–500 кыргызов, в Нефтеюганске – 200–300 (ПМ Г. С., 2010, ХМАО). В Тюмени в 2007 г. из 7 тыс. мигрантов-кыргызов 20% имело российское гражданство, 80% приезжали сезонно, а в 2010 г. соотношение стало 50% на 50%. В Нижневартовске рос приток кыргызов, их в 2010 г. приезжало по 60–70 человек

в месяц. В города Тюменского Севера приезжают в основном выходцы из Ферганской долины, среди кыргызов 60–70% составляют уроженцы трех южных областей. В Омской области южные кыргызы значительно преобладают (80% и более), – судя, например, по спискам для голосования на выборах президента 2009 г. Из 4048 включенных в них граждан 3344 (82,6%) пришлось на три южные области Кыргызстана (Аттокуров, 2009; ПМ Г.С., 2009, Омск).

В Оренбургской области преобладание южан не так заметно: хотя незначительное большинство кыргызов тоже составляют выходцы из Омской области, но много и из Таласса (до 40%) (ПМ Г.С., 2008, Оренбургская область). По России в целом более трети кыргызов – выходцы из Омской области и еще 12,5% – из Баткентской и Джалал-Абадской. 70% кыргызских трудовых мигрантов приезжает сезонно (Вешкурова, 2011. С. 68). Причины преобладания южан связаны с демографической ситуацией: юг обеспечивает 86% всего прироста населения Кыргызстана, к концу 2009 г. там жило 2,8 млн, а на севере – 2,56 млн (Бородин, 2011. С. 156, 157) при том, что четыре северные области составляют 120 тыс. км<sup>2</sup>, а три южные – только 78. Есть и другие причины, например, почти полное отсутствие на юге республики производственных объектов. Еще в советское время их основная масса строилось на севере, а теперь на юге остановилось и то, что было. Правда, в начале 2000-х годов предпринимались кое-какие шаги по развитию юга, для чего одно время планировался и даже отчасти был осуществлен частичный перенос столицы из Бишкека в Ош (ПМ Г.С., 2010, Ош).

В целом кыргызы в России находятся в несколько лучшем положении, чем выходцы из других государств Средней Азии. Так, они вкладывают заработанные в России деньги в основном в покупку земли, чего не могут позволить себе узбеки и таджики (Конституционно-правовые... 2009. С. 170, 171). Кыргызам легче и работать. Кыргызы-строители отличаются мобильностью: на строительство Лангепасской мечети приехали работники не только из разных мест ХМАО, но и из Кургана и даже Москвы. Связано это с большей лояльностью к ним российских властей и работодателей: у кыргызов, например, более легкая процедура получения российского гражданства по сравнению с узбеками.

На октябрь 2012 г., по данным ФМС РФ, Росстата, ВШЭ, фонда «Миграции XXI век», социологической службы «Среда», Международного альянса «Трудовая миграция», мигранты из Кыргызстана составляли 23% от всех (Мигрант. 2012).

В Казахстане к лету 2006 г. насчитывалось 138 тыс. трудовых мигрантов, из них 19,4 тыс. – из Кыргызстана. А.Б. Вешкурова в 2007 г. упоминает о 200 тыс. кыргызов, а говоря об амнистии нелегалам в этой стране, она называет цифру в 142 тыс., из них 19,9 тыс. кыргызов (Вешкурова, 2011. С. 60–62). На 2009 г. в Казахстане насчитывалось уже 500 тыс. трудовых мигрантов, в том числе треть всех трудовых мигрантов – выходцы из Кыргызстана (Олимова, 2009. С. 301).

*Причины трудовой миграции.* Говорить о тотальном отсутствии работы в стране нельзя. Работа есть, по официальным данным, в Кыргызстане уровень безработицы составляет 2,6% экономически активного населения; для сравнения в России – 1,9%, в Украине – 2,5%, Казахстане – 0,7% (Савченко, Цыган, 2011. С. 249). В 2007 г. вакансий в Кыргызстане было сколько угодно и в Чуйской, и в Таласской областях.

Рабочие места не могут дать хороший заработок, например, как сообщают некоторые СМИ, 5–10 тыс. руб. в месяц – это астрономическая сумма для Кыргызстана. Так, в с. Чалдовар (не самая бедная в этом государстве Чуйская область, уровень бедности всего 21,9% против 33,6% в Баткенской, 44,7% – в Джалал-Абадской, 38% – в Иссык-Кульской, 53,5% – в Нарынской, 41,9% – в Ошской, 42,3% – в Таласской областях) (Мендибаев, 2012. С. 115–117) почти все школьные учителя перевелись работать в пограничные школы соседнего Казахстана (маятниковая миграция), поскольку в Кыргызстане ставка школьного учителя – 400 сом (285 руб.), а в Казахстане – 5–6 тыс. в пересчете на кыргызские сомы. Примерно то же самое наблюдается и в пограничных с Казахстаном районах Иссык-Кульской и Таласской областей. И таких примеров много (ПМ Г.С., 2004, Иссык-Кульская область, ПМ Г.С., 2007, Таласская обл.). Впрочем, эти данные постоянно меняются.

Отправляют временные работники на родину (по состоянию на октябрь 2012 г.): до 15 тыс. руб. в месяц – 15% мигрантов, от 15 до 24 тыс. – 75%, от 24 до 36 тыс. – 10% (Мигрант; Чемодан, 2013. С. 16, 17). Поэтому, возможно, и соответствует действительности мнение, что в отдельных местностях республики «есть работа по 5–10 тыс. руб., но некому работать».

### *Регионы Кыргызстана, поставляющие трудовых мигрантов*

Существуют региональные различия в причинах миграции. Численность трудовых мигрантов из южных областей в 5 раз превышает количество выходцев из северных областей. Это связано с тем, что 65% населения – сельские жители, зависящие от земельных ресурсов. Из данных табл. 2 видно, что в Ошской, Джалал-Абадской и Баткенской областях на одного сельского жителя земли приходится в 3 раза меньше, чем в Чуйской и Нарынской областях.

По официальным данным, из Ошской области выбыло за 2002–2006 гг. 7380 человек (4953 кыргыза и 2427 узбеков), из Джалал-Абадской – 6640 (3712 кыргызов, 2886 узбеков и 42 таджика), из Баткенской – 3654 (соответственно 2667, 715 и 272). Итого из южных областей Кыргызстана выехало 17 674 человека, из них 11 332 кыргыза, 6028 узбеков и 314 таджиков (Демографический... 2007. С. 366, 367, 371). Промышленные предприятия Панфиловского района Чуйской области некогда имели всесоюзное значение, а в наши дни Кабельный завод работает максимум на 10%, завод ЖБИ простаивает. Многие жители района находятся на грани или за чертой бедности. Из Токмака за 2006 г. выехало 933 человека, в том числе 254 – в Россию и 650 – в Казахстан, а за 9 месяцев 2007 г. – 1676 из г. Токмак и еще 816 из Токмакского района. Реальные же цифры уехавших на заработки, по мнению сотрудников районного отдела миграции, минимум на 10–15% больше.

Из Таласской области только за 2007 г. выехали примерно 4–5 тыс. при населении области 213 тыс. В этой области уровень бедности составлял 40%, что относительно немного, ниже только в столице (5%) и столичной области (20%), а в южных областях уровень гораздо выше: 51% – в Баткенской области, 52% – в Ошской, 58,3% – в Джалал-Абадской (Мешкова, 2007б). Естественно, процент оттока выше из более бедных областей. Во многих районах

Таблица 2

Наличие пахотной земли по областям Кыргызской Республики

Область	Население, % от общего	Из них сельское, %	Пашня, тыс. га	Орошаемая пашня, тыс. га	Пашня, соток/ чел.	Орошае- мая пашня, соток/чел.
Баткенская	8	81	50,4	23,4	14	6,8
Джалал- Абадская	18	77	110,8	67,1	15,1	9,1
Ошская	24	77	120,8	62,9	12,3	6,4
Нарынская	5	82	89,5	85,6	41,1	39,3
Чуйская	16	78	260,1	182,1	39,2	27,5

Источник: Взаимовлияние демографических и социально-экономических процессов в Кыргызской Республике. С. 35.

(Араванский Ошской области, например) остались в основном женщины, дети и старики (*Байджиев, 2007; Павлович, 2007*); о запуске стратегически важных пограничных районов говорить не приходится.

Всего по различным данным уже к лету 2002 г. за пределы республики выехало до 600 тыс. кыргызов. В 2000-х годах начался новый миграционный бум. В странах СНГ кыргызов на осень 2007 г. официально насчитывалось, по разным данным, от 300–500 до 700–800 тыс. (*Павлович, 2007; Сушкова, 2007*), в том числе 253 тыс. в России (*Мешкова, 2007*), в одной Москве – до 150 тыс. (*Мешкова, 2007а*). В 2010 г. в России имелось 300–500 тыс. кыргызов, в Казахстане – 100 тыс. (*Вешкурова, 2011. С. 68*). А только, скажем, с января по апрель 2007 г. гражданами России стали 30 тыс. кыргызстанцев (по большей части представителей титульной нации) (*Каландаров, 2007*). Выходцы из Кыргызстана заняты в России главным образом в сферах строительства торговли и сельского хозяйства (табл. 3)

Кыргызстан защищает своих граждан, работающих за его пределами, представители Министерства труда этого государства приезжали в Сибирь, помогали более цивилизованно оформлять трудовые договоры. Кыргызстан не имел соглашения с Россией о взаимной защите прав граждан, зато в 2003 г. подписал его с Казахстаном (*Вешкурова, 2011. С. 89*). В то же время Кыргызстан в 2005 г. подписал протокол с Россией, освобождавший российских работодателей от предварительного внесения средств за рабочих из этой страны (*Рязанцев, Хорие, 2011. С. 101*). С Кыргызстаном Россия подписала договор о сотрудничестве, предполагавший в том числе и упрощенное получение гражданства. В последние годы в некоторых областях России проводится подготовка врачей для сельской местности из числа приезжих кыргызстанских специалистов, где не хватает «своих» (*Ивахнюк, 2012. С. 41*).

Итак, Кыргызстан является как поставщиком сотен тысяч трудовых мигрантов в Россию и Казахстан, так и приемником сопоставимого их числа из соседних Узбекистана и Таджикистана.

В 2010 г. процесс «перетока» фактически удалось повернуть вспять в результате политической ситуации. После межэтнического конфликта в Ошской области узбеки стали уезжать из страны. Страх кыргызов перед притоком



Таблица 3

Состав трудовых мигрантов из Кыргызстана по роду занятий (Россия)

	2008 г.	2010 г.
Всего		47 271
Сельское хозяйство	7%	5689 (12,03%)
Лесное хозяйство		485 (1,03%)
Рыболовство		184 (0,39%)
Добыча полезных ископаемых		1650 (3,49%)
Промышленность (включая строительство)	50%	16 140 (34,14%)
Транспорт	5%	5924 (12,53%)
Торговля	30%	17 199 (36,39%)

Источник: Маматов, 2009. С. 46–49; Трудовая... 2012. С. 39.

узбекского населения и перед угрозой распространения среди последнего радикального ислама привел к новому витку межэтнической напряженности на юге республики. Наиболее дальновидные кыргызские политики понимают эту опасность и стараются ее предотвратить, в том числе и усилением связей с северными соседями – Россией и Казахстаном, а главное – защитой южных рубежей страны от иммиграции с юга.

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ  
В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

## ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

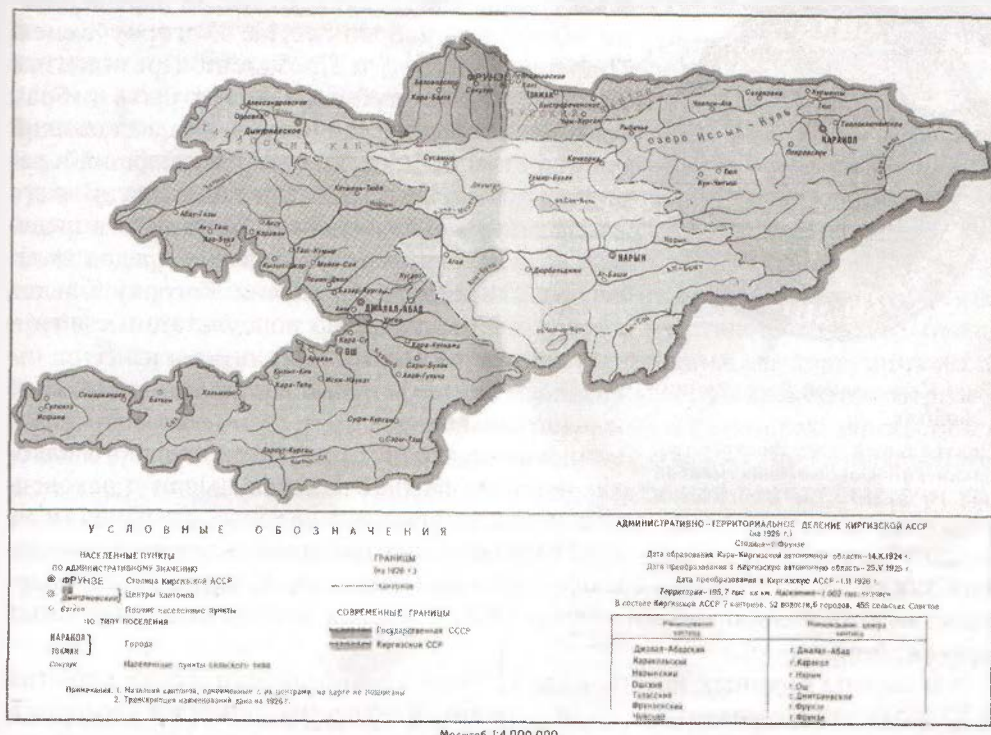
*Становление независимого государства*

С о второй половины 1980-х годов в Киргизии, как и во всех союзных республиках, развернулись трансформационные процессы. Страна сделала первые попытки прорыва к демократии, гласности, постепенно разрушалась административно-командная система – централизованная структура, ограничивавшая самостоятельность республик. Формально декларированный суверенитет в союзных республиках стал наполняться реальным содержанием.

С конца 1980-х годов значительно возросло участие граждан в общественной жизни, при этом наблюдался бурный рост национального самосознания кыргызов. Первые альтернативные выборы 1988 г. в Верховный Совет СССР и 1990 г. в Верховный Совет Кыргызстана, а также в местные Советы ознаменовали всплеск политической активности населения (Асанканов, 1997). Съезд народных депутатов СССР 1989 г. дал импульс стремительным этнополитическим процессам, положил начало формированию новой гражданско-политической культуры народов СССР, показал ее слабые и сильные стороны.

Выборы в Верховный Совет Киргизской ССР в 1990 г., с одной стороны, способствовали росту политической культуры, а с другой – распространению идей национального возрождения. Так, в большинстве предвыборных программ кандидатов в депутаты проводилась мысль о необходимости политической независимости республики, установлении равноправных отношений с центром и другими союзными республиками, закреплении свободы слова, печати, экономической самостоятельности, повышении уровня жизни, восстановлении исторической правды, ориентации на равномерное развитие регионов страны и многое др. Абсолютное большинство депутатов обещали своим избирателям добиваться полной самостоятельности республики в рамках СССР (Асанканов, 1997). В то же время выборы показали, что в сознании кыргызского народа сохранялись черты регионализма и кланово-племенного подхода.

27 октября 1990 г. на сессии Верховного Совета состоялись альтернативные, без вмешательства извне выборы народными депутатами Президента Киргизской ССР. Первым Президентом стал Аскар Акаев. 15 декабря 1990 г. Верховным Советом Киргизской ССР была принята «Декларация о государственном суверенитете Республики Кыргызстан», в которой отмечалось, что народ Кыргызстана составляют граждане республики – представители всех проживающих в ней национальностей и что государство гарантирует всемерную заботу о сохранении и развитии их культуры, языков и традиций. Декларация провозглашала также многообразие видов собственности и их равноправие перед законом.



Административная карта Кыргызской Республики. Из кн.: Историко-культурный атлас Кыргызстана. Довер; Москва; Бишкек. 2001 г.

Началась реорганизация и укрепление государственной власти. Ее структура состояла из трех ветвей: законодательной, исполнительной и судебной. Были образованы Чуйская и Джалал-Абадская области, восстановлены Нарынская и Таласская. 5 февраля 1991 г. на сессии Верховного Совета Республики Кыргызстан было возвращено историческое название столицы: г. Фрунзе переименован в г. Бишкек.

31 августа 1991 г. сессия Верховного Совета Киргизской ССР приняла «Декларацию о государственной независимости Республики Кыргызстан», которая провозгласила, что Кыргызская Республика является независимым суверенным демократическим государством. В октябре 1991 г. всенародным голосованием А. Акаев был избран Президентом Кыргызской Республики. 5 мая 1993 г. после всестороннего обсуждения была принята Конституция Республики, в которой выражен традиционный дух кыргызского народа и его стремление возродить свою национальную культуру. В Конституции определен общественный строй и политические принципы Кыргызской Республики, центральные органы всех ветвей государственной власти, их построение и деятельность, основные права и обязанности граждан республики.

Конституция определяет Кыргызскую Республику как суверенную унитарную демократическую республику, построенную на началах правового светского государства; народ осуществляет свою власть непосредственно и через систему государственных органов на основе Конституции и законов



Герб Кыргызской Республики.  
Г. Бишкек

Центральный государственный архив кинофонофото документов при Правительстве Кыргызской Республики

Кыргызской Республики; от имени народа вправе выступать избранные им Жогорку Кенеш (Верховный совет) и Президент. Президентом Кыргызской Республики может быть избран гражданин Кыргызской Республики, владеющий государственным языком и проживающий в республике не менее 15 лет перед выдвижением его кандидатуры в Президенты. Президент определяет структуру правительства, ему предоставлено право назначать с согласия Жогорку Кенеша премьер-министра и по консультации с ним – членов правительства.

Были приняты новые государственные символы страны – герб, флаг, гимн, в них отражены национальные особенности кыргызского народа. В тексте гимна имеются мысли о вековой мечте кыргызов о свободе, сохранении на века своих лучших традиций и духовного наследия для своих потомков, о дружбе с другими этносами. С марта 1992 г. Кыргызстан стал полноправным членом ООН и многих других международных организаций.

В период крупных исторических, общественно-политических событий в Кыргызстане, связанных с трансформацией общества, появился своеобразный политический народный фольклор, а среди жанров художественной литературы наибольшую популярность и широкое распространение получили политические стихотворения, часто положенные на музыку и отличающиеся сатирической направленностью. Они повествуют об общественных движениях, о современных событиях, о конкретных личностях, о выборах президента, членах парламента, отражая всплеск общественной активности.

В период крупных исторических, общественно-политических событий в Кыргызстане, связанных с трансформацией общества, появился своеобразный политический народный фольклор, а среди жанров художественной литературы наибольшую популярность и широкое распространение получили политические стихотворения, часто положенные на музыку и отличающиеся сатирической направленностью. Они повествуют об общественных движениях, о современных событиях, о конкретных личностях, о выборах президента, членах парламента, отражая всплеск общественной активности.

В ходе осуществления трансформационных процессов на поверхность всплыли многие накопившиеся проблемы и противоречия. Начали появляться и организационно оформляться демократически настроенные группы, политические течения в виде некоммерческих и неправительственных организаций, политических партий и многое др. Постепенное освобождение от тоталитаризма ознаменовалось быстрым ростом числа неформальных общественных объединений: национальных движений, национально-культурных центров, ассоциаций, обществ и др. На политическую арену республики вышла новая политическая элита, которая поднимала ранее запретные острые наболевшие вопросы, накопившиеся во всех сферах общественной жизни. Этническое самосознание обострилось не только у титульного этноса – кыргызов, но и у других народов, проживающих в республике (Асанканов, 1997. С. 28). В то же время у части населения, особенно молодежи, формировались этнический национализм во взглядах на историческое прошлое страны и на происходящие в те годы этносоциальные явления. Все эти факторы способствовали обострению межэтнических отношений и привели к межэтническому конфликту 1990 г.

В июне 1990 г. между кыргызами и узбеками произошли столкновения на юге Кыргызстана – в городах Ош, Узген, Кара-Суу и некоторых селах

Кара-Суйского района (Тишков, 1997). В те годы Киргизская ССР, как и другие союзные республики, переживали политический кризис: всеобъемлющий контроль тоталитарного государства сменился свободной деятельностью различных общественных движений в условиях вакуума в сильной власти. Это происходило на фоне обострения социальной напряженности в республике: заводы и фабрики закрывались, сложилась однобокая экономическая структура. Сказывалась отсталость во многом экстенсивного сельского хозяйства, недостаточность социально-культурной инфраструктуры. В республике хронически не решалась жилищная проблема, уровень жизни населения и преобладающий уровень заработной платы были крайне низкими. Экономические проблемы усугублялись перекосами в подборе и расстановке кадров, многими другими негативными явлениями в обществе, такими как коррупция и т.п. Высокие темпы воспроизводства местного населения при крайне несовершенной экономике и недостатке природных ресурсов для сельскохозяйственных угодий привели к появлению большой армии безработных, что в первую очередь коснулось молодежи – самой социально-активной части общества, которая оказалась подвержена националистическим настроениям. Социальный кризис вылился в форму межэтнического конфликта, когда противостоящие группы населения стали винить друг друга в своих бедах и лишениях.

### *Реформирование экономики*

В условиях политической самостоятельности страны экономические проблемы обострились с новой силой. Киргизская ССР в общесоюзном комплексе народного хозяйства в основном специализировалась на поставках сырья и полуфабрикатов. Готовая продукция выпускалась в других регионах СССР. С развалом Союза отработанные экономические связи были нарушены, и республика оказалась в тяжелом положении. Производство промышленной продукции резко снизилось. Средства, вложенные в строительные и аграрные комплексы, не окупались. Намеченные планы в энергетической, угледобывающей, машиностроительной, продовольственной отрасли и легкой промышленности остались нереализованными.

В этих условиях Верховный Совет республики в июле 1992 г. принял Программу экономических реформ, разработанную правительством на 1992–1995 гг. Она предусматривала продолжение начатой еще в 1990 г. экономической реформы в соответствии с общим стратегическим курсом республики и определяла конкретные меры по приватизации, земельной реформе, социальной защите населения, государственным инвестициям. В Программу были заложены механизмы ограничения государственного вмешательства в процессы ценообразования на все виды товаров.

До конца 1990-х годов продолжалась массовая приватизация. В течение этого времени многие граждане страны через купонные аукционы стали обладателями бывшей государственной собственности. В результате частный сектор стал выпускать более половины всей промышленной продукции. Постепенно формировалась совершенно новая структура экономики и появился тонкий слой предпринимателей, бизнесменов, работающих в промышленности, главным образом, легкой и перерабатывающей («Шоро», «Акун», «Аюу»

и др.), а также в торговле («Дордой» и др.), появились крупные частные строительные компании («Авангард Стиль», «Имарат строй» и др.).

*Преобразования в сельском хозяйстве.* Общая земельная площадь Кыргызстана составляет около 20 млн га, из них чуть более 10 млн га пригодны для ведения сельского хозяйства. Из пригодных земель 12,3% используются под пашню, под многолетние растения отводится 0,4%, под сенокосы 1,7%, естественные пастбища составляют 85,6%. Сельское хозяйство является основой всей экономики страны, свыше 60% населения проживает в сельской местности.

В целях обеспечения равноправного развития всех форм собственности в апреле 1991 г. принят закон «О земельной реформе», а после него – целый пакет законов, где регулировались земельные отношения, определялись правовые, организационные, экономические стороны развития сельскохозяйственных предприятий с различной формы собственности. Реформа способствовала развитию рыночных отношений в аграрном секторе.

Колхозно-совхозная система, лишившись огромных государственных дотаций, оказалась в глубоком системном кризисе. Стремительно снижалась урожайность сельскохозяйственных культур, падеж скота приобрел угрожающие масштабы. Предоставив хозяйственную свободу крестьянам, передав им в собственность землю, скот, технику и другие основные средства и орудия труда, государство начало аграрную реформу. В результате земельно-аграрной реформы в 1991–1998 гг. все колхозы, совхозы и другие сельскохозяйственные учреждения были преобразованы, и на их базе создано около 55 тыс. индивидуальных хозяйств, свыше 3,5 тыс. сельскохозяйственных кооперативов, более 300 коллективных крестьянских хозяйств, около 60 акционерных обществ и агрофирм. К концу 2000 г. существовали 180 тыс. крестьянских хозяйств, земельные доли получили 2,5 млн человек или 510 тыс. семей, т.е. практически все сельское население. Была введена частная собственность на землю, запущен механизм купли-продажи земли. Крестьяне убедились в том, что национализация наделов им не грозит и что они стали настоящими хозяевами земли. Отменен госзаказ и крестьянам предоставлена полная экономическая свобода. В итоге проведенных реформ в экономической структуре сельского хозяйства Кыргызстана стали преобладать фермерские, кооперативные и индивидуальные хозяйства. Сегодня большая часть пахотных земель и произведенной сельскохозяйственной продукции приходится на долю крестьянских хозяйств.

*Социально-экономическая ситуация.* По показателям естественного роста населения Кыргызстан занимает одно из первых мест среди республик бывшего СССР. С 1991 по 2015 г. население увеличилось с 4,4 до 6 млн человек. В период независимости темпы прироста несколько снизились по сравнению предыдущими годами, что связано с экономическими и социальными трудностями. Особенностью социально-демографической структуры населения Кыргызстана является большое количество несовершеннолетних: дети, не достигшие трудоспособного возраста, составляют одну треть населения.

В настоящее время важнейшей задачей для Кыргызстана является выход из тяжелого экономического кризиса и создание экономически независимого государства. Системный кризис охватил всю страну. Остановились и были демонтированы крупные фабрики и заводы, без работы остались сотни тысяч

людей. Размеры внешнего долга по кредитам достигли более 4 млрд долл. США. Уровень жизни в стране низкий, более трети населения считаются, по официальным данным, бедными.

В конце 1990-х годов обострилась социально-экономическая ситуация в Кыргызстане. Разрыв в доходах между богатыми и бедными привел к усилению социального неравенства. Средний уровень зарплаты учителей, врачей, государственных служащих, сотрудников правоохранительных органов не соответствовал уровню потребительской корзины. Доход на душу населения составлял менее 1 долл. США в день.

За годы независимости активизировались миграционные процессы как внутри страны, так и за ее пределы. Из сельской местности, особенно на юге страны, идет массовый переток в города, главным образом, на север Кыргызстана, в столицу, а также за пределы республики. Наиболее активные люди трудоспособного возраста вынуждены были искать работу за рубежом, в частности, Казахстане, России и дальнем зарубежье, в том числе молодежь, получившая качественное образование за рубежом. Усиливается эмиграция представителей нетитульных этносов.

### *Общественно-политические события 2005–2015 годы*

Тяжелая экономическая ситуация вызвала народное недовольство, которое усугубилось нарушениями, допущенными в ходе выборов в Жогорку Кенеш Кыргызской Республики 27 февраля 2005 г. В марте 2005 г. прокатилась волна митингов и Президент А. Акаев вынужден был покинуть страну, а премьер-министр Н. Танаев подписал заявление об отставке. 10 июля 2005 г. состоялись выборы нового Президента, им стал К. Бакиев. В сентябре Ф. Кулов был утвержден на должность премьер-министра.

Однако требования общественности страны, которые привели к смене власти в марте 2005 г., не были выполнены. Правительство во главе с К. Бакиевым не смогло провести эффективные политические и социально-экономические преобразования в государстве. В этот период коррупция, охватившая не только государственную власть, но и все сферы жизнедеятельности общества, достигла небывалых масштабов. В стране была установлена семейно-клановая диктатура, президент сконцентрировал в своих руках и руках своих родственников практически всю власть. Происходил незаконный передел собственности, активизировались гонения на оппозицию (Заключение Государственной... 2011).

В апреле 2010 г. в результате народной революции с человеческими жертвами К. Бакиев сложил свои президентские полномочия и покинул страну. Было организовано Временное Правительство, во главе с одним из лидеров оппозиции Розой Отунбаевой. В конце июня 2010 г. прошел референдум по принятию новой Конституции, на котором народ проголосовал за парламентско-президентскую республику. Согласно этому Закону, парламент формируется на партийной основе, все социально-экономические вопросы являются прерогативой исполнительной власти. Полномочия президента страны намного урезаны, власть поделена между тремя ветвями: президентом, правительством и судебными органами.

В октябре 2010 г. прошли выборы в парламент страны, где пять партий сумели войти в парламент: социал-демократическая (СДПК), социалистическая



Агитационные материалы в подземном переходе о парламентских выборах 2010 г. Бишкек

Фото А. З. Жапарова

партия «Ата-Мекен», партия «Ар-Намыс», партия «Ата-Журт» и партия «Республика». Первые три партии создали коалиционное большинство и управляют страной, две другие стоят в оппозиции. В октябре 2011 г. прошли президентские выборы, где уверенно победил лидер партии СДПК Алмазбек Атамбаев. В 2015 г. состоялись выборы депутатов Жогорку Кенеша, 7-процентный барьер прошли шесть политических партий: СДПК, «Республика – Ата-Журт», «Кыргызстан», «Өнүгүү-Прогресс», «Бир-Бол» и «Ата-Мекен», из них четыре партии: СДПК, «Кыргызстан», «Өнүгүү-Прогресс» и «Ата-Мекен» создали коалиционное большинство и сформировали правительство, а две партии: «Республика – Ата-Журт» и «Бир-Бол» остались в оппозиции.

Вскоре после волнений весной 2010 г., закончившихся снятием К. Бакиева, в июне того же года произошли трагические столкновения между представителями двух крупных этнических общин – кыргызов и узбеков – в городах Ош и Джалал-Абад, в некоторых других полиэтнических районах: Кара-Суйском, Сузакском, Базар-Коргонском Ошской и Джалал-Абадской областей. Небольшие конфликты были в Араванском (Ошская область) и Ала-Букинском (Джалал-Абадская область) районах, однако их удалось своевременно погасить. В результате вооруженных действий погибло около 500 человек как со стороны узбеков, так и со стороны кыргызов. Разрушены и сожжены многочисленные дома жителей, государственные здания, офисные строения, страна понесла значительный материальный ущерб.

Июньские события 2010 г. имеют глубинные социально-экономические и политические причины: социальное напряжение накапливалось годами, не решалось своевременно. Вместе с тем, целый ряд политических предпосылок конфликта сложился непосредственно к началу июня 2010 г. Одна из основных причин – события 6–7 апреля 2010 г. Клан Бакиевых и его сторонники



попытались вернуть власть, используя возможный арсенал средств, не гнушась даже антигуманными провокациями, которые должны были раскачать политическую ситуацию в стране.

Сложившиеся социальная напряженность и противостояние между различными группами населения, а также вакуум легитимной власти, особенно на юге страны, стали одной из основных причин трагических событий на межэтнической почве. Временное Правительство не смогло своевременно контролировать очевидное напряжение между двумя этническими общинами и не приняло превентивные меры для предотвращения столкновений. Не исключено также, что кыргызы и узбекская диаспора, проживающая на юге республики, стали заложниками глубоко законспирированной, продуманной и хорошо организованной провокации со стороны «третьих сил».

Сравнительный анализ причин конфликтов 1990 и 2010 гг. показывает, что они имеют много общего. Оба конфликта произошли в условиях острой социальной напряженности, связанной с падением уровня жизни, а также в период политического кризиса на национальном масштабе, когда наблюдалось ослабление центральной власти и не в полной мере соблюдались законы.

Сейчас государство прилагает усилия, чтобы в стране установились мир и согласие между народами, принимает превентивные меры, чтобы не допустить межэтническую напряженность. Страна взяла курс на формирование гражданской идентичности «кыргыз жараны», «я кыргызстанец», «я гражданин Кыргызстана», в противовес усилению этнической составляющей самознания народов.

*Образование и культура.* В годы независимости, несмотря на социально-экономические кризисы, в стране не было закрыто ни одного общеобразовательного учреждения. Была проведена реформа в сфере образования. Стали появляться учебные заведения нового типа – гимназии, лицеи, школьные комплексы, частные школы. Широко внедряются новые методы обучения: нестандартные учебные уроки, проверка знаний учащихся системой рейтинга, тестирования, введение новых учебных предметов, компьютеризация и др.

Увеличилось число высших и средних специальных учебных заведений. Если в конце 1980-х годов в республике насчитывалось лишь 13 высших учебных заведений, то к концу 2015 г. их количество достигло 52. Появились частные, межгосударственные высшие учебные заведения. В частности, успешно функционирует и активно готовит молодые кадры Кыргызско-Российский славянский университет, Американский университет в Центральной Азии, Кыргызско-Турецкий университет «Манас», Национальная консерватория им. К. Молдобасанова. Вместе с тем остается нерешенным вопрос обеспечения соответствующей работой выпускников высших и средних специальных учебных заведений.

Успешно работает Национальная академия наук Кыргызской Республики, которая является не только общепризнанным центром науки, но и кузницей квалифицированных научных кадров.

В условиях рыночной экономики выдерживают экзамены на жизнь театры, музеи, библиотеки и другие культурно-просветительные учреждения страны. Все крупные театры, музеи, библиотеки функционируют при поддержке государства. Однако многие культурно-просветительные учреждения в сельской местности прекратили свое существование.

В демократических условиях сильно выросли авторитет средств массовой информации – радио, телевидения, газет и журналов. Появилось много новых частных телерадиокомпаний, газет и журналов, которые в своих передачах и на страницах открыто, без цензуры, оперативно информируют жителей о происходящих событиях как внутри страны, так и за ее пределами. В Кыргызстане нет общественных или государственных институтов, которые находились бы вне критики со стороны общественности и средств массовой информации. Поэтому Кыргызстан нередко называют «островком демократии» в Центральной Азии.

Идеи национального возрождения побудили в обществе интерес к историческому прошлому и культурному наследию. Происхождение, этническая история кыргызов и их родословная санжыра, история борьбы с иноземными захватчиками, крупные исторические события, исторические личности (манапы, баатыры-полководцы, забытые и запрещенные поэты, писатели и ученые), исторические памятники – все это стало предметами горячего всенародного обсуждения. Городам и селам возвращаются исторические названия, возрождаются, казалось бы, забытые национальные праздники, традиции, обычаи. В 1995 г. проходило всенародное празднование 1000-летия эпоса «Манас», сыгравшее важную роль в духовном возрождении народа.

## ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ОРГАНИЗАЦИИ

Становление новых независимых от государства общественных организаций в республике произошло с началом политических реформ в середине 1980-х годов. Парадигма общественно-политической жизни периода «перестройки» характеризуется появлением дискуссионных клубов, национальных общественных движений, первых независимых общественных объединений и партий.

Политические дискуссионные клубы стали появляться в столице: «Демос» – при редакции газеты «Комсомолец Киргизии»; «Современник» – на Фрунзенском заводе электронно-вычислительных машин; «Позиция» – в Институте экономики республиканского Госплана; политклубы студенческой молодежи в государственном университете «Замандаш», политехническом институте и ряде других (Асанканов, 2009. С. 379). Многие из этих клубов возникли первоначально по инициативе комсомольских организаций. В клубах велись политические дискуссии о дальнейших путях развития советского общества, обсуждались проблемы культа личности, другие злободневные вопросы. Хотя деятельность этих дискуссионных клубов была недолгой, они прекратили свое существование в начале 1990-х годов, но свою роль в развитии демократических процессов они, безусловно, сыграли. Этот период политических дискуссий был своего рода подготовительным к следующему этапу: непосредственному участию в политических кампаниях, формированию новой политической структуры общества (Элебаева, 1991. С. 55).

Участниками политклуба «Демос» были столичные жители самых разных профессий: инженеры, журналисты, учителя, рабочие и комсомольские работники (Шишкараева, 2010. С. 3). На заседаниях обсуждались вопросы гласности, перестройки, экологии. В 1989 г. костяк членов клуба преобразовался в другое неформальное объединение – киргизское отделение Общества защиты прав репрессированных «Мемориал», которое ставило целью сохранить память о политических репрессиях в СССР через исследовательскую

и правозащитную деятельность. У «Мемориала» появилась самиздатовская газета «Улан», которая печаталась в Литве и распространялась на заводах и в клубах. Объединение имело хорошо налаженные контакты и возможности для связи с другими сообществами на советском пространстве.

Так как в 1989 г. первые выборы в Верховный совет СССР предполагались на альтернативной основе (Асанканов, 1997. С. 180), мемориаловцы решили выдвинуть своих кандидатов. С этой целью была организована другая неформальная группа «Городской клуб избирателей». В г. Фрунзе во Всесоюзный парламент в том году прошли только альтернативные кандидаты: врачи, журналисты и экологи. А участники клуба получили первый опыт работы по мониторингу выборов. В дальнейшем «Клуб избирателей» принял участие в выборах в Верховный совет Киргизской ССР. Когда в мае 1990 г. прошел учредительный съезд Демократического движения Кыргызстана (ДДК), столичные клубы и объединения, в том числе мемориаловцы, решили присоединиться к нему.

С 1989 г. начало формироваться независимое национальное молодежное движение. Его яркими представителями стали «ашаровцы» – молодые сельско-городские мигранты, захватывавшие земли вокруг городов для постройки домов. 15 июня 1989 г. был создан «Ашар» для социальной защиты таких мигрантов – организация стала самой массовой, в нее входило около 60 тыс. человек. В других регионах возникали подобные объединения: «Ош аймагы», «Көк-Жар», «Мекен» и др. Постепенно «Ашар» и схожие с ним региональные организации перешли от экономических проблем застройщиков к политическим. Это ускорило создание политических организаций, использовавших лозунги национального возрождения и националистические идеи, такие как: «Асаба» и «Атуулдук Демилге», которые впоследствии вместе с «Ашаром» и составили ядро нового формирования «Демократическое движение Кыргызстан» (ДДК) (Асанканов, 1997. С. 31, 32). Эти движения отличают массовость, охват всех регионов, ассоциативный и интернациональный характер (в состав вошли 34 организации, в том числе национально-культурные центры). Постепенно ДДК стало союзом политических партий (Протокол № 8 заседания бюро ЦК КП Кыргызстана от 9 марта 1991 г. С. 1–22).

В этот период появляются национально-культурные центры (Славянский фонд, Общество «Иттипак», ОО «Центр немецкой культуры» и другие, всего 11 объединений), а также религиозные общественные организации (Исламский центр и Духовно-благотворительный центр «Туркистон»). Новые национальные объединения, в отличие от образовавшихся в других республиках СССР, редко ставили перед собой политические задачи (Элебаева, 1991. С. 75). Представители русской, украинской и белорусской общин на съезде 13 июня 1990 г. учредили Славянский фонд. Он был самый значительный и по численности, и по влиянию из национально-культурных центров республики, позиционировался как добровольная, независимая и самоуправляющаяся общественная организация, призванная активно содействовать изучению и пропаганде письменности, языка, обычаев, истории, культуры и религии славянских народов, проживавших в республике. В 1989 г. были созданы Культурно-просветительное общество советских уйгуров «Иттипак», Узбекские национально-культурные центры в Ошской и Джалал-Абадской областях, общество еврейской культуры «Менора», общество «Возрождение» советских немцев, ассоциация

корейцев «Чинсон», Всесоюзная ассоциация советских дунган, Ассоциация советских турок (Чотонов, 1999. С. 34, 35).

В то время происходило возрождение национальных традиционных ценностей с одновременным возрастающим интересом коренного населения к исламу. Религия начала заполнять идеологический вакуум, возникший в результате кризиса коммунистической системы. По данным экспертов Государственной комиссии по делам религий, в 1990-х годах в стране 84% населения называли себя мусульманами (Омаров, 1997. С. 7). Прежде запрещенные религиозные организации стали равноправными участниками общественного пространства. На состоявшемся весной 1991 г. Курултае мусульман Кыргызстана был сформирован Исламский центр, начало работать общественное объединение Духовно-благотворительный культурный центр «Туркистон» по возрождению исламской культуры.

Первый Президент страны А. Акаев продекларировал курс на демократизацию общества, включавшую свободу слова и объединений граждан, как элементов нового гражданского общества (Протокол № 8 заседания бюро ЦК Компартии Кыргызстана от 9 марта 1991 г. С. 1–56). В 1991 г. был принят Закон «Об общественных объединениях», который предусматривал право граждан объединяться в организации на основе общности интересов. Усилия Президента были направлены на создание благоприятного имиджа страны в глазах мирового сообщества, и они были вполне успешны. Международное сообщество признало страну «островком демократии» в Центральной Азии. Кыргызстан привлек самую большую по сумме техническую и финансовую помощь в регионе, и донорские организации начали разворачивать свои программы. В числе первых были Агентство по международному развитию США (ЮСАИД), Турецкое агентство по международному сотрудничеству (ТИКА), Германское общество по техническому сотрудничеству (ГТЦ), Программа Развития ООН (ПРООН). Международное сообщество было заинтересовано поддержать молодое независимое государство, так как ожидало, что оно станет образцом для подражания другим постсоветским странам. Необходимость возвращения гражданского общества исходила из принятой в то время парадигмы о том, что успешное развитие демократии и рыночной экономики невозможно без свободных средств массовой информации и независимых неправительственных организаций. НПО рассматривались донорами как структуры, необходимые для обеспечения противовеса государственным органам, и как носители новых ценностных ориентиров.

Исследователи полагали, что в республике стали складываться предпосылки формирования гражданского общества через привнесение элементов новой социальной организации извне (Чиналиев, 2001. С. 16) и делали выводы, что концепция гражданского общества, возникшая в Кыргызстане в конце 1990-х годов, была результатом деятельности международных организаций (Жайлобаева, 2009. С. 15). Однако независимые неправительственные организации все же начали появляться в стране ранее, чем первые международные агентства. Большинство общественных организаций, созданных и поддерживаемых финансово государством, исчезли сразу же после распада СССР. Образовалась огромная ниша, которую стали восполнять активные и инициативные граждане, неравнодушные к социальным проблемам. Они стояли у истоков первых общественных организаций нового типа, занимавшиеся вопросами экологии, бедности и правами человека. В 1991–1993 гг. еще не было ни одного иностранного донора,

предоставлявшего возможности и гранты для развития. «Первую волну» НПО составляли действительно энтузиасты своего дела, которые безвозмездно посвящали свое время и средства работе с социально-уязвимыми слоями населения или помогали государству в решении острых проблем. История становления трех организаций «первой волны», действующих и в настоящее время («Экологическое движение Кыргызстана» (ЭДК) «Алейне», общественное объединение Иссык-Кульской области «Үмүт» и правозащитная организация «Бюро по правам человека») является свидетельством существовавших внутренних предпосылок для развития некоммерческого сектора.

ЭДК «Алейне» было зарегистрировано 16 июля 1993 г. Костяком организации была группа специалистов и ученых-экологов. Первым значимым проектом НПО стало участие в разработке нормативов оплаты за пользование ресурсами растительного и животного мира по просьбе Государственного комитета по охране природы. В 1994 г. ЭДК разработало проект государственной программы «Здоровая нация». Таким образом, ЭДК стало своеобразным ресурсным центром, сотрудничавшим с государством по законотворчеству в области защиты окружающей среды. К концу 1993 г. в его состав входило уже более 150 человек, ЭДК стало поощрять создание новых НПО из своих научных секций. Так появилось молодежное экологическое движение «Биом», из школьной секции – «Независимая экологическая экспертиза», из женской – международная ассоциация «Диамонд».

Общественное объединение «Үмүт» создано в 1991 г. в г. Балыкчы Иссык-Кульской области на базе творческих кружков и детских спортивных секций для детей и тех, кто поддерживал малоимущие слои населения. Впервые о НПО и возможности получения грантов, «үмүтовцы» узнали, когда их пригласили на тренинг в г. Алматы в 1994 г. представители американской организации «Каунтерпат Интернэшнл». Они написали проект и получили первую помощь для своего подросткового центра. Деятельность этой организации привлекала все больше внимания и она стала получать поддержку (*Шшикараева*, 2006. С. 1–5).

Правозащитная организация «Бюро по правам человека» была инициирована в 1992 г. кыргызскими и узбекскими правозащитниками по итогам первой международной конференции в Центральной Азии «Права человека и судьбы наций». Бюро осуществляло правозащитную работу через проведение семинаров, открытие общественной приемной, мониторинг нарушений прав человека и издание бюллетеня «Шаг за шагом». В дальнейшем Бюро выбирало для работы самые актуальные темы того времени: защита прав журналистов, мониторинг случаев пыток, защита прав беженцев, мониторинг выборов и представление отчетов по правам человека в Кыргызстане в международные институты. В начале своего существования члены организации работали на волонтерской основе. Первый институциональный грант для развития организации Бюро получило в 1996 г. от Национального фонда по развитию демократии США (*Шшикараева*, 2009. С. 10–15).

Оказание комплексной поддержки неправительственному сектору со стороны международных агентств, создание благоприятных условий со стороны государства, наличие образованных и квалифицированных человеческих ресурсов и желание внести качественные изменения в развитие страны – все это способствовало быстрому развитию НПО, которых с 1991 по 1995 г. появилось

более 800 (Архив государственной регистрации юридических лиц Министерства юстиции Кыргызской Республики. 31.05.2011). К 2010 г. в стране насчитывалось уже около 7 тыс. неправительственных и некоммерческих организаций. Область распространения НПО постепенно начала охватывать и сельские районы. Создается большое количество новых организаций людьми, прошедшими тренинги «Каунтерпат Консорциума» или центра «Интербилим» (Шишкареева, 2006. С. 3–9), а также при поддержке центров ПРООН или волонтеров Корпуса Мира США. Часть НПО получили долгосрочную институциональную поддержку от таких международных организаций, как: «Хельветас», «Церкви в совместном действии», Управление Верховного Комиссара ООН по делам беженцев (УВКБ) ООН, Международный комитет Красного Креста и т.д.

В этот период создаются организации, ставшие впоследствии одними из флагманов НПО. Республиканская независимая ассоциация женщин-инвалидов КР (1996 г.) объединила 417 человек. Проект по выпуску инвалидных колясок был поддержан спонсорами из Америки и правительством КР. Помимо этого, организация участвовала в разработке закона об инвалидах, в национальных программах по их защите и реабилитации (Шишкареева, 2006. С. 1–6). В 1995 г. в Ноокатском районе была создана ассоциация «Чернобыль» с целью оказания помощи ликвидаторам аварии – членам организации. Сотрудничество этого НПО с международными организациями и местными бизнес-структурами позволило привлечь в район значительные средства для строительства в районе, ремонта дорог, постройки электрических линий и др. В дальнейшем они создали и агентство для обеспечения легальной миграции трудовых мигрантов в Россию и Казахстан (Шишкареева, 2006. С. 1–18).

Проблемами НПО были чрезмерная зависимость от внешнего финансирования, они часто не имели ни офиса, ни оборудования, иногда являлись организациями одного человека. Большинство НПО не имело доступа к информации о законодательстве и источниках средств. Существовала проблема легитимности: НПО порой не имели ощутимой поддержки среди своей целевой группы.

С конца 1990-х годов НПО все больше охватывали различные сферы общественной жизни: права человека, решение социальных вопросов, преодоление бедности, гендерное развитие, этническая гармония, экология, гражданское образование, помощь людям с ограниченными возможностями, работа с молодежью и детьми, предотвращение конфликтов и др. Наиболее сильные НПО по-прежнему концентрировались в столице, областных и промышленных центрах. НПО играли все большую роль в продвижении законов и поддержке гражданской активности, при этом осуществляя связь общества с властью. Государство переставало быть единственным игроком от Кыргызстана на дипломатическом поле. Происходило формирование первых партнерских отношений местных НПО с международными организациями.

К 1999 г. в республике было зарегистрировано около 4 тыс. некоммерческих организаций (Архив государственной регистрации юридических лиц Министерства юстиции Кыргызской Республики. 31.05.2011). В статистические данные подпадают и товарищества собственников жилья (кондоминыумы), и кооперативы, без них насчитывалось 2843 организации (Архив

государственной регистрации юридических лиц Министерства юстиции Кыргызской Республики. 31. 05. 2011).

Отношение со стороны государства менялось к реальному сотрудничеству и взаимодействию с НПО. В период становления сектора НПО многие из них брали на себя часть ответственности государства перед незащищенными гражданами. В середине 1990-х годов на уровне центральной власти гражданский сектор не воспринимался в качестве партнера государства, но местные структуры уже понимали выгоду от такого сотрудничества (*Меллон*, 1998. С. 14). Они давали минимальную поддержку НПО в виде предоставления помещения и доступа к телефонной связи в обмен на привлечение грантов. Поэтому большинство сельских, региональных НПО группировались вокруг местных государственных администраций. В этот период общественные мероприятия (праздники для детей, круглые столы, семинары и т.д.) и ремонтные работы местной инфраструктуры (бани, школы, водопроводы), как правило, проводились на средства грантов. Так, активистки женской организации «Гульмайдан» в с. Куумайдан Ошской области смогли убедить местную администрацию купить цистерну и построить водонапорную башню, организация получила денежный грант от Фонда «Евразия» на приобретение труб. Далее сами жители села прорыли каналы и проложили трубы (Годовой отчет о деятельности Фонда «Евразия». 1999. С. 12). Особенно успешным было сотрудничество в наиболее бедных районах, таких, как бывшие индустриальные центры Балыкчи, Токмок, Майли-Суу, т.е. там, где местная власть вынуждена была принимать помощь. Многие донорские агентства охотно выделяли средства на проекты для НПО, которые фактически были направлены на уменьшение бедности и улучшение качества жизни в сельской местности, но доноры также делали ставку на то, что данные проекты поднимут статус и авторитет неправительственных организаций. К 2000 г. неправительственные организации стали определяющим фактором уровня развития гражданского общества. Как на региональном, так и на местном уровне начало развиваться реальное взаимодействие между институтами гражданского общества и государственными органами в решении социальных проблем.

НПО стремились развивать демократические ценности через мониторинг соблюдения правил и законов, наряду с СМИ и политическими партиями. В этот период усиливается контролирующая роль НПО, деятельность так называемых организаций «Watchdogs» («наблюдающие собаки»), к которым относятся правозащитники и экологи. Правозащитные организации Кыргызстана вышли и на мировую арену, осуществляя мониторинг государственных и международных обязательств, добиваясь их выполнения (*Шишкараева*, 2006. С. 40). Активно работала созданная в 2000 г. Наблюдательно-консультативная группа НПО, предлагавшая правительству рациональные принципы рассмотрения крупных проектов с потенциально опасными последствиями для окружающей и социальной среды. В связи с возможностью присоединения Кыргызстана к программам Всемирного Банка и Международного Валютного Фонда («ХИПИК», «Инициатива по списанию многостороннего долга»), правозащитные организации выражали свою серьезную озабоченность и провели широкую общественную дискуссию (*Шишкараева*, 2006. С. 8).

Сектор НПО играет огромную роль в решении социально-экономических проблем на местном уровне, помогая государству снижать уровень

социальной напряженности и дополняя усилия властей по работе с социально-уязвимыми слоями населения, по улучшению инфраструктуры сел и городов, в сферах трудоустройства и образования. Кыргызское законодательство не предполагало институализации сотрудничества между НПО и госорганами, которое позволило бы государству проводить действительно демократическую политику, включавшую общественность в процесс принятия решений и обеспечивавшую прозрачность действий. В свою очередь, многие НПО также не были готовы работать открыто и прозрачно как с обществом, так и государством. Общественные организации, хотя и обладали достаточным интеллектуальным потенциалом, но не могли применить его в силу незнания механизмов функционирования государственной системы. К 2000 г. представители НПО и государственных структур стали оценивать уровень взаимного сотрудничества как высокий, хотя сравнительный анализ мировой практики показывает, что в стране еще нет необходимых правовых условий для институционального диалога и сотрудничества между государством и сектором НПО. Государству необходимо институализировать процесс консультаций с НПО, продвигать социальные заказы по реализации государственных социальных программ, усовершенствовать правовую базу по благотворительной деятельности.

В начале 1990-х годов появились первые политические партии, лишь одна из которых существовала ранее. Первая политическая партия «Эркин Кыргызстан» (ЭрК-Свободный Кыргызстан) ставила перед собой задачу создания реально независимого, демократического, правового государства. Партия отдает приоритет экономическим преобразованиям, возрождению национально-го предпринимательства. В целом она представляет собой либерально-демократическое течение в обществе.

Партия национального возрождения «Асаба» («Синее боевое знамя»), представляла национально-радикальные движения, считала приоритетными права именно кыргызов. Она решительна в своих действиях, категорична и ультимативна. Целью является всестороннее возрождение кыргызского народа, восстановление государственной независимости и суверенитета. Это движение сейчас существует и ведет свою деятельность в качестве политической партии.

В конце 1995 г. образовалась партия духовного возрождения «Манас эл», которая ставит своей целью сбережение и развитие общечеловеческих духовных ценностей и лучших традиций кыргызского народа как неотъемлемой их части. Партия духовного возрождения «Манас эл» формулирует свои цели задачи, исходя из идей и заветов Манаса.

Если к середине 1990-х годов существовало около полутора десятка различных партий, то к 2010 г. их насчитывалось уже полторы сотни. Однако на выборах депутатов в Жогорку Кенеш смогли принять участие всего лишь немного более 20 партий. В Жогорку Кенеш вошли всего лишь пять партий: Социал-демократическая (СДПК), Социалистическая «Ата-Мекен», «Ар-Намыс», «Республика» и «Ата-Журт». Пока ни одна партия в стране не имеет достаточного авторитета, влияния и мощной социальной опоры среди населения и общественности. Даже немногочисленные члены руководящих органов не всегда проявляют должную политическую активность. Слабое пополнение рядов партий и их зыбкая основа приводят к потере авторитета и веса даже в глазах





Дом правительства. Г. Бишкек. 2010-е годы  
Фото А. З. Жапарова

их членов. Многие партии организуются, привлекая внимание громкими названиями, грандиозными целями и задачами, а через некоторое время их деятельность угасает. Немало из них сейчас зафиксированы только на бумаге, но фактически не действуют. Это связано со многими факторами. Прежде всего с тем, что две трети населения живут в сельской местности, заняты земледелием и животноводством. Как показывает мировой опыт, политические движения народов возникают главным образом на базе промышленных центров и городов. Сельское население никогда не составляло активную социальную базу политических партий. Полиэтнический состав страны, отсутствие длительной традиции политических и национальных движений у населения, незрелость информационного пространства и многое другое являются причинами медленного роста мощных политических и национальных партий.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ, РУКОПИСНЫЕ НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- Абдрахманов И.* Манасчы Балыктын өмүр баяны // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 500.
- Абдрахманов И.* Сагымбай Орозбак уулунун өмүр баяны // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 494.
- Абдрахманов И.* Сагымбай Орозбак уулунун өмүр баяны // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 494.
- Абдрахманов Ы.* Кыргыз элинин үрп адаты // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 342.
- Ала ад-Дин Ата Малик Джусвейни.* Тарих-и Джахангушай // Рукописи Национальной библиотеки Франции Supplement persan 205; Supplement persan 1375; Supplement persan 1556; Ancien fond persan 69; Supplement persan 1563; Supplement persan 206; Рукопись Ин-та восточных рукописей РАН. С. 1656.
- Архив внешней политики Российской Федерации (далее – АВП РФ). 1844–1863 гг. Ф. 1–7. Д. 1.
- Бехджат ат-таварих // Рукопись Института восточных рукописей РАН. С. 785.
- Богданова М. И.* Киргизский фольклор (опыт классификации жанров) // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 339.
- Бөөмбаев* Насирдиндин санжырасы // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 808.
- Джакишев О.* Особенности варианта Шапака Рысмендеева // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 882.
- Жумабаев С.* Кыргыз санжырасы // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 564.
- Заключение Государственной комиссии для всестороннего изучения причин и условий, а также дачи политической оценки трагическим событиям, произошедшим в апреле и мае 2010 г. Бишкек, 2011.
- Закон Киргизской Советской Социалистической Республики о государственном языке Киргизской ССР, 1989.
- Закон КР об официальном языке Кыргызской Республики, 2000.
- Записи от Абдыкалыка Чоробаева из колхоза Жаңы-Талап Ак-Талинского района Тянь-Шанской области // РФ ИЯЛ НАН КР. 1946 г. Инв. № 517.
- Записка идеологического отдела ЦК Компартии Кыргызстана «Об общественных объединениях Республики Кыргызстан». Протокол № 8 заседания бюро ЦК Компартии Кыргызстана от 9 марта 1991 г. // Центральный государственный архив политической документации КР (далее – ЦГАПД КР). С. 1–22.
- Записки о поземельном устройстве Семиреченской области // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 62. С. 188.
- Каралаев С.* Чоюкенин өмүр баяны // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 151а.
- Кожеков Жаныбай.* Манастын санжырасы // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 36.
- Комментарии Консультативного совета по свободе вероисповеданий или убеждений БДИПЧ/ОБСЕ на проект Закона «О свободе вероисповедания и религиозных организациях в КР», подготовленные 7 октября 2008 г. (мнение № RELKYR/120/2008) // [www.osce.org](http://www.osce.org)
- Материалы по истории кыргызов и Киргизии // РФ ИЯЛ НАН КР. Вып. 2. № 629 (5176).
- Махмуд ибн Вали.* Бахр ал-асрар. Ксерокопия рукописи библиотеки India Office // Институт восточных рукописей РАН. Ф. В 337.

- Мифтаков К.* Кыргыз этнографиясы. Запись 1923 г. // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 359/148.
- Мифтаков К.* Ош областынан жыйнаган «Манас» // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 226–230.
- Молдо Мухаммед Али Кыпчаки.* Кыргыз тарыхы, кыргыздардын урууга бөлүнүшү тууралуу // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 47.
- Мукаддима-йи Зафар-нама. Рукопись Национальной Библиотеки Франции. Supplement Persan 1611/II.
- Нуров Г.* Народная медицина в Киргизии // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1638.
- Обычаи кара-кыргызов Токмакского уезда. 1891 // ЦГА Респ. Казахстан. Оп. I. Д. 5068. Л. 12.
- План организационно-политических мероприятий по реализации постановления ЦК КПСС от 30 января 1989 г. «О мерах по противодействию попыткам антисоциалистических элементов создать оппозиционные КПСС политических структур, усиление борьбы за укрепление дисциплины, порядка и организованности в республике». Протокол № 72 заседания бюро ЦК КП Кирг. ССР от 27 апреля 1989 г. // ЦГАПД КР. С. 1–10.
- Постановление Верховного Совета Киргизской ССР о порядке введения в действие «Закона о государственном языке Киргизской ССР». 1989 г. РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 123 (336); 312 (533); 320 (527); 635 (5273); 787; 2021.
- Солтоноев Б.* Кыргыз-казак тарыхы // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 1057.
- Справка о количестве некоммерческих организаций // Архив гос. регистрации юр. лиц Министерства юстиции КР. 31.05.2011.
- Супруненко Г. П.* Материалы из китайских источников по истории киргизов XVIII – начало XIX в. Фрунзе, 1976 // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 5179.
- Тарих-и Абу-л-Хайр-хан. Рукопись Института восточных рукописей РАН. № 478.
- Тарих-и Рашиди // Рукопись Института восточных рукописей РАН. № 648; Рукопись Института востоковедения АН Республики Узбекистан. № 1430.
- Текущие архивы Государственной комиссии при Президенте КР по делам религий.
- Текущие архивы Духовного управления мусульман Кыргызстана.
- Текущие архивы Национального статистического комитета КР.
- ЦГВИА РФ. Ф. ВУА. Оп. 1. Д. 18551; Ф. 400. Оп. 1. Д. 884. Л. 381об.
- Чокморов М.* Манастын ата-бабалары // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 214. Тетр. 1.
- Шажара-йи насаб наме илатийа // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 88.
- Шишкараева Э. Т.* Стенограмма интервью с А. Худайбердиевым, директор ОО «ЦПГО Ноокат» (19 июля 2006 г.) // ПМ Э. Ш. Полевая тетрадь № 2 (июль 2006 г.). Бишкек, 2006. Ч. 1. С. 1–18.
- Шишкараева Э. Т.* Стенограмма интервью с председателем ЭДК «Алейне» Э. Дж. Шукуровым (15 июля 2009 г.) // ПМ Э. Ш. Полевая тетрадь № 11 (июль 2009 г.). Бишкек, 2009. С. 1–12.
- Шишкараева Э. Т.* Стенограмма фокус-группы с участием лидеров НПО и экспертов // ПМ Э. Ш. Полевая тетрадь № 1 (июль 2006 г.). Бишкек, 2006. С. 1–4.
- Шишкараева Э. Т.* Стенограммы интервью с А. Сасыкбаевой, председателем правления МЦ «Интербилим» и У. Ворониной, членом организации (3 августа – 22 сентября 2006 г.) // ПМ Э. Ш. Полевая тетрадь № 6 (авг. 2006 г.). Бишкек, 2006. С. 1–23.
- Шишкараева Э. Т.* Стенограммы интервью с представителями Бюро по правам человека Н. Абловой и З. Марат (16–17 окт. 2009 г., 3 февр. 2010 г.) // ПМ Э. Ш. Полевая тетрадь № 12 (февр. 2010 г.). Бишкек, 2010. С. 1–45.

*Шишкараева Э. Т.* Стенограммы интервью с С. Баштовенко, директором ОО «Умут-Балыкчи» (26 сент. 2006 г., 3 сент. 2010 г.) // ПМ Э. Ш. Полевая тетрадь № 10 (сент. 2006 г. – сент. 2010 г.). Бишкек, 2010. С. 1–52.

*Шишкараева Э. Т.* Стенограмма интервью с А. Мусаевой, президентом Республиканской независимой ассоциации женщин-инвалидов КР (Ч. 1); стенограмма интервью с У. Кадырбаевым, исполнительным директором Бишкекского делового клуба (Ч. 2); данные из анкеты респондента А. П. Абдирасуловой (Ч. 3) // ПМ Э. Ш. Полевая тетрадь № 4 (авг. 2006 г.). Бишкек, 2006. Ч. 1. С. 1–20.

Эл акындарынын өмүр баяны // РФ ИЯЛ НАН КР. Инв. № 313.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абашинов С. Н.* Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX – начале XX века) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004.
- Абдалиева Г. К.* Кытайлык кыргыздардын руханий маданияты 1949–2004-ж.ж. (Кызылсуу Кыргыз автономиялык областында жашаган кыргыздардын мисалында). Рукопись. Бишкек, 2008.
- Абдракманов С.* Дүйнө элдериндеги көчмөндөр жана коомдук өнүгүүлөрдөгү орду. Бишкек, 2006.
- Абдужабаров Х.* Кыргызы Каратегина и Памира // Вестник Бишкекского гуманитарного университета. 2005. № 1(4). С. 55–60.
- Абдуманов Р. А.* Кипчакский компонент в этногенезе киргизов. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2007.
- Абдуманов Р. А.* К вопросу о происхождения кыргызского племени азык // Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы истории Саяно-Алтая и сопредельных территорий» 6–12 сентября 2001 г. Абакан, 2002. С. 153–157.
- Абдыкалыков А.* О термине «буруты» // СЭ. 1963. № 1. С. 123–127.
- Абдыкалыков А.* Енисейские киргизы в XVII в. Фрунзе, 1968.
- Абдыкерим Сыдыков* – национальный лидер / сост. З. Курманов, В. М. Плоских, С. Бегалиев и др. Бишкек: Кыргызстан, 1992.
- Аболин Р. И.* Горные пастбища Киргизии и их распространение. Л., 1934.
- Абрамзон С. М.* Творчество киргизского народа // СЭ. 1940. № 3.
- Абрамзон С. М.* Манапство и религия // СЭ. 1942. № 2.
- Абрамзон С. М.* Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса «Манас») // ТИЯЛИ. 1944. Вып. 1. Фрунзе, 1945.
- Абрамзон С. М.* К семантике кыргызских этнонимов // СЭ. 1946. № 3–4.
- Абрамзон С. М.* Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946.
- Абрамзон С. М.* «Тул» как пережиток анимизма у киргизов // *Белек С. Е.* Малову. Фрунзе, 1946.
- Абрамзон С. М.* Об обычае усыновления у киргизов (по материалам эпоса «Манас») // Тр. ИЯЛ Кирг. ФАН СССР. 1948. Вып. 2.
- Абрамзон С. М.* Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XII. С. 78–138.
- Абрамзон С. М.* Формы родоплеменной организации у кочевников Средней Азии // Тр. ИЭ. М., 1951. Т. XIV.
- Абрамзон С. М.* Киргизская семья в эпоху социализма // СЭ. 1957. № 5.
- Абрамзон С. М.* К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии // КСИЭ. М., 1958. Вып. XXVIII.
- Абрамзон С. М.* Этнографический альбом художника П. М. Кошарова // Сб. МАЭ. 1958. Т. XIV. С. 147–193.
- Абрамзон С. М.* Киргизское население Синьцзян-уйгурской автономной области // Тр. КАЭЭ. М., 1959. Т. 2.
- Абрамзон С. М.* Этнический состав киргизского населения Северной Киргизии // Тр. КАЭЭ. М., 1960. Т. 4.
- Абрамзон С. М.* Киргизский героический эпос «Манас» как этнографический источник // Манас. Героический эпос киргизского народа. Фрунзе: Илим, 1968.
- Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971.

- Абрамзон С. М.* Некоторые стороны быта киргизской молодежи (XIX – XX вв.) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978.
- Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / авт. вступ. ст. С. Т. Табышалиев. Фрунзе: Кыргызстан, 1990.
- Абрамзон С. М., Антипина К. И., Васильева Г. П.* и др. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан // Тр. ИЭ. Нов. серия. М., 1958. Т. 37.
- Абрамзон С. М., Потапов Л. П.* Народная этногония как один из источников для изучения этнической и социальной истории (на материале тюркоязычных кочевников) // СЭ. 1975. № 6.
- Абрамзон С. М., Симаков Г. Н., Фирштейн Л.* Новь киргизского села // СЭ. 1974. № 5.
- Абышкаев А.* Каратегинские киргизы в конце XIX – XX в. Фрунзе. 1963.
- Айдарова Д. М.* Эпическое время и пространство в эпосе «Манас». Бишкек, 1997.
- Айталиев Р.* Тайгандар таржымалы // Вопросы истории Кыргызстана. 2009. № 4. С. 110–117.
- Айталиев Р.* Кыргыздардагы ит агытып, куш салуу жана аңчылык өнөрү // Вопросы истории Кыргызстана. 2011. № 3.
- Айтбаев М. Т.* Историко-культурные связи киргизского и русского народов. Фрунзе. Изд-во АН Кирг. ССР. 1957.
- Айтбаев М. Т.* История ирригации и земледелия у киргизов // Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии М.; Л., 1959.
- Айтбаев М. Т.* Очерк охоты киргизов XIX и начала XX века // Тр. ИИ АН Кирг. ССР. Фрунзе, 1959. Вып. 5.
- Айтбаев М. Т.* Народные знания киргизов XIX – начала XX в. // Изв. АН Кирг. ССР. Серия обществ. наук. 1959. Вып. 1. Т. 1.
- Айтбаев М. Т.* XIX кылымдагы жана XX кылымдын башындагы кыргыз айылындагы социалдык-экономикалык мамилелер. Фрунзе, 1962.
- Айтбаев М. Т.* Социально-экономические отношения в киргизском аиле в XIX – начале XX в. Фрунзе: Киргизгосиздат, 1962.
- Айтбаев М. Т.* Пища киргизов XIX и начала XX в. // Тр. ИИ АН Кирг. ССР. Серия обществ. наук. Фрунзе, 1963. Вып. 1. (История). Т. V. С. 13–23.
- Айтбаев М. Т., Иванов С. В.* Тиснение по коже // Тр. КАЭЭ. М., 1968. Т. 5.
- Айтымбет О.* Кара кыргыз. Бишкек, 2007.
- Айтмамбетов Д. О.* Дореволюционные школы в Киргизии. Ф., 1961. С. 10–14; 25.
- Айтмамбетов Д. О.* Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX в. Фрунзе: Илим, 1967.
- Айтматов Ч. Т.* Вне слова нет ни Бога, ни Вселенной // Слово Кыргызстана в конце недели. 2004. 3 дек.
- Акимов Т.* Язык в аспекте безопасности // Московский комсомолец в Кыргызстане. 2000. 7–14 дек.
- Акматалиев А.* Кыргыз мүнүшкөрлүгү. Бишкек, 1999.
- Акматалиев А.* Усталар жана уздар. Ф., 1990.
- Акмолдоева Б. Б.* Коневодство в системе традиционного хозяйства киргизов (конец XIX – начало XX в.) М., 1983.
- Акмолдоева Б. Б.* Коневодство в системе традиционного хозяйства киргизов. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1983.
- Актан Тыныбек уулу.* Актан. Бишкек, 1991.
- Алагушов Б.* Элдик майрамдар. Бишкек, 1993.
- Алагушов Б.* Кылымдардын кылдары. Бишкек, 2005.
- Алагушов Б.* Бабалардын мурасы. Бишкек, 2006.
- Алагушов Б.* Кыргыз музыкасы: Энциклопедия. Бишкек, 2007.
- Алагушов Б.* Карамолдо. Бишкек, 2008.
- Алагушов Б.* Муратаалы Күрөңкеев. Бишкек, 2010.

- Алагушов Б.* Алатоо таңшыйт: Обондуу ырлар жаштар үчүүн. Бишкек, 2010.
- Алагушов Б.* Таланттардын тагдырынан. Бишкек, 2011.
- Алагушов Б.* Комуз күүлөрүнүн антологиясы. Бишкек, 2011. Т. 1.
- Алагушов Б.* Антология кюу для комуза. Бишкек, 2013. Т. 1.
- Алагушов Б.* Кыргыздын музыкалык аспаптарынын антологиясы. Бишкек, 2013. Т. II.
- Алагушов Б., Шер-Нияз С.* Актандайлар. Бишкек, 2013.
- Алагушов Б.* Шайырлардын тагдырынан. Бишкек, 2014. Т. 1–5.
- Алдашев А. А.* Этапы развития ветеринарии в Киргизии. Фрунзе, 1989.
- Алексеев В. П., Гохман И. И.* Антропология азиатской части СССР. М., 1984. 208 с.
- Алехин Ю. И.* Исследования на Юго-Западном Алтае // Археологические открытия в СССР, 1983. М., 1985.
- Ал-Марвази.* Табаи ал-хайаван // Восточные авторы о кыргызах / сост., введ. и коммент. О. Караева. Бишкек, 1994.
- Алтмышбаев А.* О некоторых особенностях перехода народов Средней Азии к социализму. Фрунзе, 1959.
- Алымбаева Б.* К вопросу о сближении народов Киргизии // Трудящиеся Киргизии в борьбе за строительство социализма и коммунизма. Фрунзе, 1966.
- Алымбаева Б.* Юрта кыргызов в прошлом и настоящем // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.
- Алымбектин санжырасы* / авт. предисл. и сост. И. Турганбаев. Бишкек, 2007.
- Аманова Р. А.* Кыргызская народно-профессиональная песенная традиция: Автореф. дис. ... канд. искусствовед. Алматы, 2006.
- Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1958. Вып. 2.
- Андрианов Б. В.* Неоседлое население мира. М.: Наука, 1985.
- Антипина К. И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1962.
- Антипина К. И.* Ворсовое ткачество // Тр. КАЭЭ. М., 1968. Т. 5.
- Антипина К. И., Кочкунов А. С.* Кыргыздын элдик кийимдери (Кыргызская народная одежда) // Альбом на англ., кырг., турецк. яз. Анкара, 2004.
- Антипина К. И., Махова Е. И.* Безворсовое узорное ткачество // Тр. КАЭЭ. М., 1968. Т. 5.
- Аристов Н. А.* Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков Большой орды и каракиргызов, на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований. СПб., 1895.
- Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. СПб., 1897.
- Аристов Н. А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. 1896. Вып. 3–4.
- Аристов Н. А.* Усуни и кыргызы или кара-кыргызы. Очерки истории и быта населения западного Тянь-Шаня и исследования по его исторической географии. Бишкек, 2001.
- Артыкбаев К.* Мамлекеттик тил маселелери. Окуу куралы. Бишкек, 1999.
- Археологические памятники в зоне затопления Шульбинской ГЭС.* Алма-Ата, 1987.
- Асан Кайбылда уулу.* Кыргыз күүлөрү. Китеп 1. Бишкек, 2011; Китеп 2. Бишкек, 2011.
- Асанканов А. А.* История Кыргызстана (с древнейших времен до наших дней). Бишкек: ОАО «Эркин-Тоо», 2009.
- Асанканов А. А.* Кыргызы Синьцзяна (КНР). Б., 2010.
- Асанканов А. А.* Социально-культурное развитие современного киргизского населения (Опыт этносоциологического исследования). Фрунзе, 1989.
- Асанканов А.* Кыргызы: рост национального самосознания. Бишкек: Мурас, 1997.
- Асанканов А. А.* История Кыргызстана (с древнейших времен до наших дней). Бишкек: ОАО «Эркин-Тоо», 2009.

- Асанканов А., Джунушалиев Д., Какеев А.Ч., Сапаралиев Д. Б.* Кыргыз республикасынын тарыхы. Бишкек, 2000.
- Асанканов А., Малтаев К. Ж.* Обряды культа огня у кыргызов // Изучение древнего и средневекового Кыргызстана. Бишкек, 1998. С. 39–41.
- Асанканов А., Осмонова Б.* Обрядовые пиши кыргызов и их этнографические параллели // Тр. междунар. научн. конф. 17–18 июня, г. Ош. Ош, 2002. Ч. 2. С. 98–106.
- Асанов Т.* Кыргыздардын этносаясий түзүлүшүнүн жана тарыхый байланыштарынын санжырада чагылдырылышы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2000.
- Асанов Т. И.* Этносоциальная структура и территория кочевого кыргызского общества (историко-этнологический анализ проблемы) // Суверенному Кыргызстану 20 лет. Бишкек, 2011а.
- Асанов Т.* К вопросу о культурно-хозяйственной территории и этносоциальной структуре кочевого кыргызского общества // Вестник Международного ин-та центральноазиатских исследований (Самарканд). 2011б. Вып. 13.
- Аскарлов А. А., Буряков Ю. Ф., Ходжайов Т. К.* Новые археологические и антропологические материалы к этнической истории народов Средней Азии // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып. I. Общие проблемы. М., 1990. С. 66–73.
- Атанасов А.* Экзотика Тянь-Шанских гор на берегах Оби // Сургутская трибуна. 2010. 11 сент.
- Атлас Киргизской ССР. М., 1987.
- Аттокуров Р.* Традиция омичей помогать друзьям // Право на выбор. Журнал избирательной комиссии Омской области. 2009. № 2 (17). С. 18, 19.
- Аттокуров С. А.* Кыргыздар XVIII кылымда. Бишкек, 2002.
- Аттокуров С.* Кыргыздар XIX кылымда. Бишкек, 2003.
- Ауэзов М. О.* Киргизский героический эпос «Манас» / Мысли разных лет. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1961.
- Ахматов Т., Аширбаев Т.* Иш-кагаздары (мамлекеттик тилде иш жүргүзүү). Бишкек, 2003.
- Ахмедов Б. А.* К изучению политической истории Киргизии XV века // ОНУз. Ташкент, 1961. № 5.
- Ачылова Р.* Семья и общество. Фрунзе, 1986.
- Байбосунов А.* Донаучные представления киргизов о природе. Фрунзе: Мектеп, 1990.
- Байбосунов А.* Философские воззрения легендарных мыслителей. Бишкек, 2001.
- Байбулатов Б. Б.* От кочевья к социализму (из истории оседания кочевого и полукочевого населения Киргизии в 1917–1937 гг.). Фрунзе, 1969.
- Байбулатов Б. Б.* От кочевья к социализму. Фрунзе, 1969.
- Байга в Семиречье. Малая Кебень // Туркестанские ведомости. 1912. № 243.
- Байджиев М.* Земля, вода... А человек? // Слово Кыргызстана. 30 ноября 2007 г.
- Байжигитов К.* Кыргыз мифтери, уламыштары жана легендалары. Фрунзе, 1985.
- Баканов Т.* Народная ветеринария в Киргизии // Сельское хозяйство Киргизии. 1971. № 12. С. 34, 35.
- Бакинова Г. Б.* Лексика диалектов киргизского языка в ареальном освещении / отв. ред. О. В. Захарова. Фрунзе: Илим, 1990.
- Бактыгулов Дж. С.* Социалистические преобразования киргизского аила. Фрунзе, 1978.
- Бала Айылчынын санжырасы // Кыргыз санжырасы. Бишкек, 1994.
- Бардашев И. А.* Сведения о дикокаменных киргизах // Туркестанские ведомости. 1870. № 15.
- Бартольд В. В.* Киргизы. (Исторический очерк). Фрунзе, 1927.



- Бартольд В. В.* Киргизы. Исторический очерк // Сочинения. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. Т. II, ч. 1. С. 471–543.
- Бартольд В. В.* История Туркестана // Сочинения. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1963. Т. II, ч. 1.
- Бартольд В. В.* Извлечения из сочинения Гардизи «Зайн ал-ахбар» // Сочинения. М., 1973. Т. VIII. С. 23–62.
- Бартольд В. В.* Несколько слов об арийской культуре в Средней Азии // Сочинения. М., 1964. Т. II, ч. 2.
- Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. М., 1968. Т. V.
- Бартольд В. В.* Рецензия на книгу: Н. А. Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племен // Сочинения. М., 1968. Т. V.
- Бартольд В. В.* Киргизы. Исторический очерк // Избранные труды по истории кыргызов и Кыргызстана. Б., 1996.
- Бартольд В. В.* Избранные труды по истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 1996.
- Бартольд В. В.* Туркестан до и после монгольского нашествия. Средняя Азия до XII в. // Избранные труды по истории кыргызов и Кыргызстана. Б., 1996.
- Баруздин Ю. Д.* Кара-Булакский могильник // Тр. Ин-та истории АН Кирг. ССР. Фрунзе, 1956. Вып. 2; 1957. Вып. 3.
- Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов В. Н.* Хозяйство западных туркмен-емудов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования // Тр. ИЭ АН СССР. Новая серия. 1973. Т. 98.
- Баскаков Н. А.* Введение в изучение тюркских языков. М.: Наука, 1969. 383 с.
- Баскаков Н. А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая // СЭ. 1973. № 5.
- Батманов И. А.* Северные диалекты киргизского языка // Опыт классификации северных диалектов киргизского языка. Фрунзе: Киргизгосиздат, 1938. Вып. I.
- Батырбаева Ш. Дж.* Демографическое развитие Кыргызстана в 20–50-е годы XX в. (источники и методы их изучения): Дис. ... д-ра ист. наук. Б., 2004.
- Баялиева Т. Д.* Пережитки магических представлений и их изживание у киргизов // Древняя и раннесредневековая культура Киргизстана. Фрунзе, 1967.
- Баялиева Т. Дж.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Баялиева Т. Дж.* Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе, 1981.
- Баялиева Т. Дж.* Пережитки шаманства у киргизов // Научные чтения, посвященные памяти акад. С. И. Ильясова. Фрунзе, 1989.
- Бежкович А. С.* Историко-этнографические особенности киргизского земледелия // Тр. ИЭ АН СССР. Новая серия. 1973. Т. 98.
- Бежкович А. С.* Историко-этнографические особенности киргизского земледелия // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1973.
- Безуглый Л. Ф.* Отчет по произведенному в 1914 г. обследованию животноводства в Пишпекском уезде Семиреченской области. Пг., 1916.
- Бейшеналиев Т.* Кыргыз ханы Моңкө-Темирдин омуру // Ала-Тоо. 1991. № 11.
- Бейшеналиев Т. О.* «Циньдин мэngu юаньлюэ» об ойратском улусе // Центральная Азия: вчера, сегодня, завтра. Материалы Международной научной конференции. Бишкек, 2001.
- Бекмаханова Н. Е.* Многонациональное население Казахстана и Киргизии в эпоху капитализма (60-е годы XIX в. – 1917 г.). М., 1986.
- Бекназаров Р. А.* Историко-этнографическое исследование алим-кыргызов Северного Приаралья: на материалах ЗККЭАЭ // «Арал-Каспийский регион в истории и культуре Евразии»: Материалы II междунар. научн. конф., посвящ. 20-летию независимости РК. Алматы; Актобе, 2011.
- Беляев В. М.* Музыкальная фольклористика в Узбекистане (первые записи). Август Эйхгорн // Музыкально-этнографические материалы. Ташкент: Изд. АН УзССР, 1963.

- Беляев В. М. О музыкальном фольклоре и древней письменности. М., 1971.
- Белоусов В. Я. и др. К вопросу о социалистическом расселении в Киргизской АССР. М.; Л., 1935.
- Бернштам А. Н. Кенкольский могильник. Л., 1940.
- Бернштам А. Н. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941.
- Бернштам А. Н. Историко-культурное прошлое Северной Киргизии по материалам БЧК. Фрунзе, 1943.
- Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок VI–VIII вв. М.; Л., 1946.
- Бернштам А. Н. Очерк истории культуры древнего Семиречья по археологическому материалу // Тр. Семиреченской археологической экспедиции. Чуйская долина. М.; Л., 1950.
- Бернштам А. Н. Саймалы-Таш // СЭ. 1952. № 2.
- Бернштам А. Н. К вопросу о происхождении киргизского народа // СЭ. 1955. № 1.
- Бернштам А. Н. О появлении киргизов на Тянь-Шане в IX–X вв. // СВ. 1956. № 4.
- Бернштам А. Н. Сложение тюркоязычного населения Средней Азии и происхождение киргизского народа // Тр. КАЭЭ. Фрунзе, 1959. Т. III.
- Бернштам А. Н. Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 1997. Т. 1.
- Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М., 1950. Т. I.
- Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Т. 1.
- Биялиев А. Киргизско-русский словарь терминов промысловой охоты. Фрунзе, 1967.
- Боголюбов А. А. Ковровые изделия Средней Азии из собрания, составленного А. А. Боголюбовым. СПб., 1908–1909. Вып. 1–2.
- Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1939. Т. 2.
- Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987.
- Боровкова Л. А. Запад Центральной Азии во II в. до н.э. – VII в.н.э. М., 1989.
- Бородин Е. А. Внутриполитическое и социально-экономическое развитие Кыргызстана. М., 2011.
- Борубаев Т. Киргизская кухня. Фрунзе, 1982.
- Босворт К. Э. Мусульманские династии / пер. с англ. с примеч. П. А. Грязневича. М., 1971.
- Брук С. И. Население мира. М., 1986.
- Брусина О. И. Славяне в Средней Азии, конец XIX – конец XX в. Этнические и социальные процессы. М.: Изд-во вост. лит.-ры. М., 2001.
- Бубнова М. А. Добыча полезных ископаемых в Средней Азии в XVI–XIX вв. М., 1975.
- Буныковский А. В. О пространстве и населении Туркестанского края // Материалы для статистики Туркестанского края: Ежегодник. СПб., 1872. Вып. 1, ч. 1.
- Бурковский А. Ф. Техника современных домашних промыслов и ремесел в киргизских колхозах: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Фрунзе, 1951.
- Бурковский А. Ф. Из истории техники обработки дерева у киргизов // Учен. зап. исторического фак-та Киргосуниверситета. Фрунзе, 1954. Вып. 3.
- Бурковский А. Ф. К вопросу обработки животноводческого сырья у киргизов // Учен. зап. Кирженпединститута. Фрунзе. 1957. Вып. 2.
- Бурковский А. Ф. Из истории техники металлического производства у киргизов // Учен. зап. исторического факультета Киргосуниверситета. Фрунзе, 1958. Вып. 5.
- Бурковский А. Ф. Предпосылки хозяйственного сближения народов Киргизии в дооктябрьский период // Изв. Академии наук Кирг. ССР. Общественные науки. 1989. № 2.
- Буров-Петров В. И. На борьбу с байством и манапством. Фрунзе, 1927.

- Буряты. Серия «Народы и культуры» // отв. ред. Н.Л. Жуковская. М., 2004.
- Бутанаев В. Я. Народный календарь хакасов // Рериховские чтения. Материалы конф. Новосибирск, 1985.
- Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003.
- Бутанаев В. Я. Хакасы из провинции Хэйлунцзян. Абакан, 2006.
- Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С. История енисейских кыргызов. Абакан, 2000.
- Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан // Тр. ИЭ АН СССР. М., 1958. Т. XXXVII. Глава «Пища и утварь» (автор Е. И. Махова). С. 191–206.
- Вадецкая Э. Б. Таштыкская эпоха в древнейшей истории Сибири. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
- Вайнштейн О. Л. Иностранные путешественники о Киргизии 60–70-х гг. XIX века // Учен. зап. исторического фак-та Киргизского государственного университета. Фрунзе, 1958. Вып. 5.
- Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. М.: Наука, 1972.
- Валиханов Ч. Ч. Смерть Куко-тай хана и его поминки: (Отрывок из героической саги дикокаменных киргизов «Манас») / пер. Чокана Валиханова // Валиханов Ч. Ч. Сочинения / под ред. Н. И. Веселовского. СПб., 1904.
- Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1961, 1985, 1986.
- Валиханов Ч. Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль. 1856 г. / Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Алма-Ата. 1961. Т. 1.
- Валиханов Ч. Ч. Записки о киргизах // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1961. Т. 1.
- Валиханов Ч. Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1985. Т. 3.
- Валиханов Ч. Ч. Очерки Джунгарии // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Алма-Ата. 1985. Т. 3.
- Валиханов Ч. Ч. Родоподразделение киргизских племен // Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1986. Т. 2.
- Васильева Г. П. Туркмены–нохурли // Среднеазиатский этнографический сборник // ТИЭ. М., 1954. Вып. 1. Т. XXI.
- Венюков М. Очерки Заилийского края и Причуйской страны // Зап. РГО. СПб., 1861. Кн. 4.
- Венюков М. И. Очерки Заилийского края и Причуйской страны // Путешествие по окраинам Русской Азии и записки о них. СПб., 1868.
- Венюков М. И. Путешествия по окраинам Русской Азии и записки о них. СПб., 1868.
- Верещагин В. В. Туркестан. Этюды с натуры. СПб., 1874.
- Вестник статистики. 1983. № 7.
- Вешкурова А. Б. Регулирование процессов внешней трудовой миграции из стран Центральной Азии в РФ и Казахстан. Дис. ... канд. эконом. наук. М., 2011.
- Винников Я. Р. Дореволюционное родоплеменное деление киргизов и расселение их в Южной Киргизии // КСИЭ. 1957. Вып. 26.
- Винников Я. Р. Родоплеменной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии // Тр. КАЭЭ. М., 1956. Т. I.
- Виноградов В. С. Токтогул Сатылганов и киргизские акыны. М.; Л., 1952.
- Виноградов В. С. 100 киргизских песен и наигрышей. М., 1956.
- Виноградов В. С. Атай Огонбаев. М., 1960.
- Виноградов В. С. Вопросы развития национальных музыкальных культуры в СССР. М., 1961.
- Виноградов В. С. Музыкальное наследие Токтогула. М., 1961.
- Виноградов В. С. Муратаалы Куренкеев. Фрунзе, 1962.
- Виноградов В. С. Киргизские народные музыканты и певцы. М., 1972.
- Виноградов В. Эпос «Манас», его стих и напев // Музыка народов Азии и Африки. М., 1981.

- Виноградов В.* Напевы «Манаса» // Манас. Киргизский героический эпос. М.: Наука, 1984. Кн. 1.
- Виноградов В. С.* Киргизская народная музыка. Фрунзе, 1958.
- Вопросы этнической истории киргизского народа. Фрунзе, 1989.
- Воронин и Нифантьев.* Сведения о дикокаменных киргизах // Зап. РГО. 1851. Кн. 5.
- Воронков В.* По вопросу о поземельном устройстве туземного киргизского оседлого населения в Семиреченской области. Верный, 1908.
- Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане // Сб. документов, М., 1960.
- Всесоюзная перепись населения, 1989 г.
- Выходцев И. В.* Растительность пастбищ и сенокосов Киргизской ССР. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1956.
- Вяткин М. П.* Путевые записки Омского гарнизонного полка лекаря Зибберштейна // Ист. архив. М., 1936. Т. 1.
- Галицкий В. Я.* История города Пишпека (Досоветский период). 1878–1917 гг. Фрунзе, 1980.
- Галицкий В. Я., Плоских В. М.* Старинный Ош. Фрунзе, 1987.
- Гардизи.* «Зайн Ал-Ахбар» («Украшение известий») // Кыргыз: Источники, история, этнография. Бишкек: Шам, 1996.
- Гедин С.* В сердце Азии. Памир. Тибет. Восточный Туркестан. Путешествие Свена Гедина в 1893–1897 годах. СПб., 1899. Т. 1.
- Гинзбург В. В.* Материалы к палеоантропологии восточных районов Средней Азии // КСИЭ. 1950. Вып. XI.
- Гинзбург В. В.* Древнее население Центрального Тянь-Шаня и Алая по антропологическим данным // Среднеазиатский этнографический сборник. Тр. ИЭ. 1954. Т. XXI.
- Гинзбург В. В.* Материалы к антропологии древнего населения Южной Киргизии // Известия АН Киргизской ССР, серия обществ. наук. Фрунзе, 1960. Вып. 3, т. II.
- Гинзбург В. В., Жиров Е. В.* Антропологические материалы из Кенкольского катакомбного могильника в долине р. Талас Киргизской ССР // Сб. МАЭ. 1949. Т. X. С. 213–265.
- Гинзбург В. В., Трофимова Т. А.* Палеоантропология Средней Азии. М.: Наука, 1972.
- Головнина Ю. Д.* На Памирах. М., 1902.
- Голос вечности. 2009.
- Голубев А.* Отрывок из путешествия в Среднюю Азию. Заилийский край // Зап. РГО. СПб., 1861. Кн. 3.
- Горячева В. Д., Береналиев О.* Раскопки Краснореченского городища // Археологические открытия 1978 г. М., 1979.
- Гохман И. И.* Среднеазиатская колония в Прибайкалье // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М.: Наука, 1968. С. 108–126.
- Грач А. Д., Молдобаев И. Б.* Об одном древнем инструменте народной медицины // СЭ. 1983. № 3.
- Гродеков Н. И.* Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт. Ташкент, 1889. Т. 1.
- Гродеков Н. И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. М., 2011.
- Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л.: Изд-во РГО. 1926. Т. 2.
- Губаева С. С.* Этнический состав населения Ферганы в конце XIX – начале XX в. (по топонимическим данным). Ташкент, 1983.
- Губаева С. С.* Основные направления этнических процессов в Ферганской долине в конце XIX – начале XX в. (К проблеме этнических этапов этнической истории Средней Азии). М., 1992.
- Губаева С. С.* К истории изучения этнического состава населения Ферганской долины // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004.

- Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1993.
- Гумилев Л. Н. В поисках вымышленного царства. СПб., 1994.
- Гумилев Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 2004.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1978.
- Данияров С. Борьба Компартии Киргизии за всеобщую грамотность. Фрунзе, 1980.
- Дебец Г. Ф. Палеоантропология СССР / Тр. ИЭ. М.; Л., 1948. Т. IV.
- Дебец Г. Ф. Проблема происхождения киргизского народа в свете антропологических данных // ТКАЭЭ. 1956. Т. I. С. 3–17.
- Дебец Г. Ф. Антропологический состав древнего и современного населения Киргизии // ТКАЭЭ. М., 1959. Т. III.
- Дебец Г. Ф. Опыт краниометрического определения доли монголоидного компонента в смешанных группах населения СССР // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М.: Наука, 1968. С. 13–22.
- Деминцева Е. Б. История одного квартала. «Новое» поколение киргизов в Москве // Доклад на X Всероссийском конгрессе этнографов и антропологов 5 июля 2013 г. (записано Г. Ю. Ситнянским со слов докладчицы).
- Демографический ежегодник Кыргызской Республики. Бишкек, 2007.
- Демографический ежегодник Кыргызской Республики. 2010–2014 гг. Бишкек, 2015.
- Джамгерчинов Б. Из истории киргизов первой половины XIX в. // Учен. зап. исторического фак-та Киргосуниверситета. Фрунзе, 1958. Вып. IV.
- Джамгерчинов Б. Присоединение Киргизии к России. М.: Соцэкгиз, 1959.
- Джамгерчинов Б. Очерк политической истории Киргизии XIX в. Фрунзе, 1966.
- Джамгерчинов Б. Д. О прогрессивном значении вхождения Киргизии в состав России. Фрунзе, 1963.
- Джанибеков У. Дж. Культура казахского ремесла. Алма-Ата, 1982.
- Джапанов А. А. Кыргыз тилинин тамак аш лексикасы. Бишкек. 2003.
- Джапарова Б. Б., Джусупова Н. Иш кагаздары жана иш каттары мамлекеттик жана расмий тилдеринде. Бишкек, 2009.
- Джолдошев К. Состояние пастбищ и проблемы производства и заготовки кормов в Кыргызстане // Пасторализм в Центральной Азии. М., 1997. С. 168, 169.
- Джумагулов А. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960.
- Джуманалиев А. Политическая история Кыргызстана (Становление политической системы кыргызского общества в 1920–1930-е годы). Бишкек, 2002.
- Джуманалиев Т. Д. Очерки политической истории кочевников Пританьшанья с древности и до конца XVII века. Бишкек, 2007.
- Джунусов М. С. О некапиталистическом пути развития киргизского народа к социализму. Фрунзе: Илим, 1978.
- Джунушалиев Д., Койчужев Т., Плоских В., Джунушалиева Г. Суверенный Кыргызстан: проблемы традиций и социальной целостности. Бишкек, 1999.
- Джунушалиев Дж. Время созидание и трагедий. Бишкек, 1993.
- Джусупбеков А. К. Этническая идентичность кочевников. Бишкек, 2009.
- Дмитриев С. В. Шабдан ашындыгы ат чабыш // Шабдан баатыр. Бишкек: Учкун, 1992.
- Дмитриев С. Ю. Байга у кара-киргизов по случаю смерти манана Шабдана Джантаева в Пишпекском уезде // Изв. РГО. Вып. 6–9, т. 48.
- Домашние животные Киргизии. Л., 1930. Т. 2.
- Дублицкий В. Н. Родословные таблицы кара-киргиз проживающих в Джетысуйской области, и краткая их история. Алма-Ата, 1923.
- Дудин С. М. Ковровые изделия Средней Азии // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 7.
- Дуйшеев Б. Память Тянь-Шаня (Исторические очерки о памятниках Кыргызстана XVIII – XIX вв.). Фрунзе, 1980.
- Дуйшемалиев Т. Очерк истории коллективизации сельского хозяйства Киргизии. Фрунзе, 1965.

- Дыйканова Ч.К., Сулайманова Л.С., Төлөкова Э. Т. Мы изучаем кыргызский язык. Бишкек: Фонд «Сорос-Кыргызстан», 1997.
- Дыренкова Н.П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов (По материалам, собранным летом 1926 г. в Нарынском районе Семиреченской обл.) // Сб. этнограф. материалов. М.; Л., 1927. № 2.
- Дыренкова Н.П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. М., 1928. Кн. III. С. 134–139.
- Дюшалиев К.Ш. Кыргызская народная песня. М., 1982.
- Дюшалиев К.Ш. О соотношении вокального и инструментального начала в киргизском мелесе устной традиции // Памяти К. Квитки. М., 1983. С. 240–246.
- Дюшалиев К.Ш. О киргизской народной музыке. Фрунзе, 1984.
- Дюшалиев К.Ш. Песенная культура кыргызского народа. Бишкек, 1993.
- Дюшалиев К.Ш. Песенная культура кыргызов: проблемы жанровой типологии. Бишкек, 1998.
- Дюшалиев К. Песенная традиция кыргызов. Бишкек, 1998.
- Дюшалиев К. Кыргыз эл музыкасы. Бишкек, 2007.
- Дюшалиев К. Кыргызское народное музыкальное творчество. Бишкек, 2007.
- Дюшалиев К. Кыргыз эл ырлары, термелери жана дастандары. Бишкек, 2009.
- Дюшалиев К., Лузанова Е. Кыргызское народное музыкальное творчество. Бишкек, 1999.
- Дүйшалиев К. Ш. Салттык музыка: теориясы жана усулдары / Традиционная музыка: теория и методика. Бишкек, 2012.
- Дюшенбиев С. У. Нооруз – праздник весны, любви и возрождения / Обычаи, традиции и обряды народов Востока. Б., 1999.
- Дюшенбиев С. У. Кыргызстандагы исламдын таралышы жана өнүгүшү // Ислам маданияты. 1999. № 1, 2, 4; 2000. № 1, 2, 3, 4.
- Дюшенбиев С. У. Религиозные верования // Кыргызстан. Энциклопедия. Бишкек, 2001.
- Дюшенбиев С. У. Суфизм в истории и культуре Кыргызстана // Наследие материальной и духовной культуры Кыргызстана. Бишкек, 2005.
- Дюшенбиев С. У. Кыргыздардагы ислам дини // Вопросы истории Кыргызстана. Бишкек, 2006. № 1. С. 45–56.
- Дюшенбиев С. У. Исмаилиты на пороге XXI в. Бишкек, 2007. С. 3–68.
- Дюшенбиев С. У. Роль ислама в становлении кыргызской государственности // Studia Turkologica. Воронежский сборник / ред. М. В. Кирчанов. Воронеж, 2007. Вып. I. С. 28–35.
- Дюшенбиев С. У. Домусульманские верования кыргызов // Вопросы истории Кыргызстана. 2008. № 1.
- Дюшенбиев С. У. Исламские секты в Кыргызстане // Исламские ценности Центральной Азии: толерантность и гуманизм (историко-философские и культурные аспекты). Материалы междунар. научн. конф. Ташкент, 2008. С. 173–183.
- Дюшенбиев С. У. Ислам в современном Кыргызстане: состояние и проблемы // Религиоведение. Научно-теоретический журнал МГУ им. М. Ломоносова, Санкт-Петербургского государственного университета, Амурского государственного университета. 2011. № 3. С. 107–127.
- Дюшенбиев С. У. Шабдан баатыр жана ислам дини // Вопросы истории Кыргызстана. 2011. № 1. С. 88–96.
- Ежегодник Ферганской области. Нов. Маргелан, 1902. Т. 1.
- Жайлобаева К. НПО в Кыргызстане // Аналитические записки Центра социальных исследований АУЦА. Бишкек, 2009.
- Жаксон С. Каковы же все-таки достоинства кумыса: экологические или социальные? Наследие материальной и духовной культуры. Бишкек, 2005. С. 77–86.

- Жаманкараев А. Кыргыз эли туташ сабатсыз беле? // *Zaman*. Кыргызстан. 1997. 20 дек.; 1998. 10 янв.
- Жаныш, Байыш / Баш сөзүн жазган С. Закиров. Фрунзе, 1970.
- Жапанов А. Кыргыз тилинин тамак аш лексикасы. Бишкек, 2003.
- Жапаров А. З. Кыргызы в Узбекистане (к вопросу об этнической и культурной идентификации) // Кыргызстан – наше отечество. Бишкек, 1997.
- Жапаров А. З. Кыргызы Узбекистана (к проблеме расселения и численности) // Фергана долины дружбы и взаимосогласия. Бишкек, 1998.
- Жапаров А. З. О традиционном овцеводстве у кыргызов // Изв. НАН КР. 1998. № 4.
- Жапаров А. З. Кочевая община у кыргызов: культурные традиции // Суверенный Кыргызстан: проблемы традиций и социальной целостности. Бишкек, 1999.
- Жапаров А. З. О производственном цикле традиционного кочевого хозяйства кыргызов // Животноводство и скотоводство в Казахстане на этапе перехода к рыночным отношениям. М., 1999.
- Жапаров А. З. Традиционное скотоводство и социальная организация у кыргызов. Дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2002.
- Жапаров А. З. К вопросу об иерархии социального пространства у кочевников-кыргызов // Documents de travail de l' IFEAC, Рабочие документы ИФЕАК. 2004. С. 74–78.
- Жапаров А. З. Биографическое время в традиционной культуре кочевников-кыргызов // Наследие материальной и духовной культуры Кыргызстана. Бишкек, 2005.
- Жапаров А. З. 1946-жылы өткөрүлгөн Тянь Шань этнографиялык экспедициясы жөнүндө // С. М. Абрамзон и вопросы кыргызской этнографии. Бишкек 2006. С. 202–209.
- Жапаров А. З. Нооруз майрамы кыргыздарда // Вопросы истории Кыргызстана. Бишкек, 2006. № 1.
- Жапаров А. З. Элементы государственности у кочевников и оседлые общества // Феномен кочевничества в истории Евразии. Номадизм и развитие государства. Алматы, 2007.
- Жапаров А. З., Жаксон С. Роль домашних животных в расширении социальных связей кочевников-кыргызов // Центральная Азия и культура мира. 2005. № 1–2 (17–18).
- Жапаров А. З., Токтакунова Э. Ж. Взаимосвязь традиционной охоты с народным календарем у кыргызов-кочевников // Россия – Кыргызстан на пути к интеграции. Т. 1. Евразия. М., 2006. Окт.
- Жапаров А. З., Токтоматова А. Р. Празднование Навруза (Нооруз) в Кыргызстане // Цивилизации скотоводов и земледельцев в Центральной Азии. Самарканд; Бишкек, 2005.
- Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков в XIX – начале XX в. // Тр. ИЭ АН СССР. М., 1960. Т. IX.
- Женижок. Уулу кыргыз көчү. Ырлар, айтыштар. Бишкек, 2006.
- Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.
- Жолдошев Р. Кыргыз элинин этникалык тарыхын изилдөөдө генеалогиялык уламыштардын мааниси: Тарых илим. канд. окум. даражасын алуу үчүн жазылган дис. иш. Бишкек, 2000.
- Жолдошов Р. Генеалогиялык уламыштардын кыргыз тарыхындагы этномаданий проблемаларын чечүүдөгү мааниси // Суверенный Кыргызстан: проблемы традиций и социальной целостности. Бишкек, 1999.
- Жолдошов Р. XVIII кылымдагы кыргыздардын уруулук курамы // Суверенному Кыргызстану 20 лет. Бишкек, 2011.
- Жоробекова Э. Ж. Основные тенденции в религиозной ориентации современной молодежи южного региона Кыргызской Республики // Центральная Азия и культура мира. 2000. № 1–2 (8–9).

- Жуковская Н.* Жолок и жолокчу // Вокруг Света. 1991. Янв. № 1 (2604).
- Жуковская Н. Л.* Пища кочевников в центральной Азии (К вопросу об экологических основах формирования модели питания) // СЭ. 1979. № 5. С. 64–75.
- Жумабаев Б. М.* Южный Кыргызстан глазами российских путешественников (вторая половина XIX – начало XX в.). Бишкек, 1999. С. 85–90.
- Жумагулов М.* Экологическое мышление в эпистомологическом измерении. Б., 2005.
- Жумаев Э.* Современное состояние животноводства в Кыргызской Республике // Пасторализм в Центральной Азии. М., 1997.
- Жуманалиев А.* Политическая история Кыргызстана (Становление политической системы кыргызского общества в 1920–1930-е годы). Бишкек, 2003.
- Жунушов А. Т.* Ветеринарная служба на путях перестройки. Б., 1991. 204 с.
- Жусупов К.* Байыркы кыргыздардын тарыхына жана рухий маданиятына ой чабыт // Кыргыздар. Бишкек, 2011. Т. 6.
- Загряжский Г.* Киргизские очерки. Аш или тризна по умершим. Туркестанские ведомости. 1873. № 1.
- Загряжский Г.* Очерки Токмакского уезда // Туркестанские ведомости. 1873. № 10.
- Загряжский Г. С.* Кара-киргизы // Туркестанские ведомости. 1874. № 44.
- Загряжский Г. С.* Юридический обычай киргиз о различных родах состояний и о правах им присвоенных // Материалы для статистики Туркестанского края. СПб., 1876. Вып. IV.
- Заднепровский Ю. А.* Ошское поселение к истории Ферганы в эпоху поздней бронзы. Бишкек, 1997.
- Закиров С.* Кыргыз санжырасы. Бишкек, 1996.
- Затаевич А. В.* 1000 песен киргизского народа. Оренбург, 1925.
- Затаевич А. В.* Киргизские инструментальные пьесы и напевы. М., 1971.
- Зеланд Н. Л.* Киргизы. Этнологический очерк // Западно-Сибирское отделение Русского Географич. Общества. 1885. Вып. II, кн. VII.
- Зийа ал-кулуб* // Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973. Вып. 1.
- Зубов А. А., Васильев С. В.* Восточный центр эволюции рода Homo: путь «навстречу восходящему солнцу» // Вестник антропологии. М., 2013. № 4 (26). С. 32–53.
- Зубов А. А., Ходжайов Т. К.* Палеолитическая стоянка Сельунгур (Антропологическое исследование) // Вестник антропологии. М., 2004. Вып. 11. С. 21–27.
- Зуйтин А. Н., Войтицкий.* Лошадь кочевого населения Киргизии // Домашние животные Киргизии. 1930. Вып. 22.
- Ибраимов О.* История кыргызской литературы. М., 2013.
- Иванов П. П.* Материалы по археологии котловины Иссык-Куля // Изв. ИИ АН Кирг. ССР. Фрунзе, 1957. Вып. 3. С. 65–108.
- Иванов С. В.* Киргизский орнамент как этногенетический источник // Тр. КАЭЭ. М., 1959. Т. III.
- Иванов С. В., Махова Е. И.* Декоративно-прикладное искусство киргизского народа // XXV международный конгресс востоковедов. М., 1960.
- Ивахнюк И. В.* Миграционная политика в контексте геополитики // Человеческий потенциал и перспективы его роста за счет миграций: возможности и риски. М., 2012. С. 40–43.
- Измайлов А. Э.* От сплошной неграмотности к вершинам просвещения. Фрунзе, 1978.
- Илебаев А. К.* Киргизские игры и развлечения. Бишкек, 2004.
- Ильминский Н. И.* Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов // Изв. археол. общества. СПб., 1861. Вып. 3, т. 2.
- Ильясов С.* Пережитки шаманизма у киргизов // Тр. ИЯЛИ Кирг. ФАН СССР. 1944. Фрунзе, 1945. Вып. 1.
- Ильясов С. И.* Земельные отношения в Киргизии в конце XIX – начале XX в. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1963.



- Иманалиев К.* Эгиз комуз кайрыгы: Кыргыз музыкасынын залкарлары Чалагыз Исабаев жана Самарбүбү Токтакунова тууралуу даректүү баян. Бишкек, 2007.
- Иманалиев К. К.* Культ природы в национальном самосознании кыргызов // Вестник КРСУ. 2009. Т. 9. № 4.
- Ирисов П.* Жанровые особенности киргизских айтышей // Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Фрунзе, 1971.
- Исабаев Ч.* Комуздун тандалма күүлөрү. Фрунзе, 1987.
- Исламов У.И., Зубов А.А., Харитонов В. М.* Палеолитическая стоянка Сельунгур // Вопросы антропологии. 1988. Вып. 80. С. 38–49.
- Исраилова–Харьехузен Ч.* Традиционное общество кыргызов в период русской колонизации во второй половине XIX – начале XX в. и система их родства. Бишкек: Илим, 1999.
- История казахской литературы. Алма-Ата, 1968. Т. I.
- История Киргизии. Фрунзе, 1956. Т. 1.
- История Киргизской ССР с древнейших времен до наших дней. Фрунзе, 1984. Т. I; 1986. Т. 2.
- История Киргизской ССР. Фрунзе, «Кыргызстан», 1986. Т. 2.
- История коллективизации сельского хозяйства в Киргизии (1929–1934). Фрунзе, 1989.
- История кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 1995.
- История музыки Средней Азии и Казахстана / сост. Т. Е. Соломонова. М.: Музыка, 1995.
- История первобытного общества. Эпоха классового образования / отв. ред. Ю. В. Бромлей. М.: Наука, 1988.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г.: Киргизская ССР. М., 1963.
- Кайыпов С. Т.* Проблемы поэтики эпоса «Эр Төштүк» / отв. ред. Р. З. Кыдырбаева. Фрунзе, 1990.
- Кайыпов С. Т.* Туркияда жашаган Памир кыргыздарынын тамак-аш маданияты: тарыхый-этнографиялык изилдөө (XX к. аягы – XXI к. башы) Тарых ил. докт. окумушт. даражасын алуу үчүн жазылган диссерт. Бишкек, 2012.
- Кайыпов С. Т.* Памир кыргыздарынын тарыхый-этнографиялык бейнеси // Кыргызстан тарыхынын маселелери. Бишкек, 2012. № 2–3.
- Каландаров В.* Как удержать человека с чемоданом // Слово Кыргызстана в пятницу. 2 ноября 2007.
- Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. М., 1989.
- Калыгул Бай уулу. Бишкек, 1992.
- Капалбаев О. Э.* Кыргыздардын салттык жыгаччылыгы (тарыхый-этнографиялык изилдөөлөр, XIX к. аягы – XX к. башы). Автореф. ... тарых илимд. канд. Бишкек, 2007.
- Караев О. К.* История Караханидского каганата (X – нач. XIII в.). Фрунзе, 1983.
- Караев О. К.* Чагатайский улус. Государство Хайду. Могулистан. Образование кыргызского народа. Бишкек, 1995.
- Каракеева С. К.* Современная киргизская городская семья. Фрунзе, 1981.
- Каралаев С., Эшимамбетов К.* Бүркүттөр. Фрунзе, Кыргызмамбас. 1952.
- Карамолдо замандаштарынын эскерүүлөрүндө // Карамолдо в воспоминаниях современников / сост. Б. Осмонкулов. Фрунзе, 1987.
- Каратаев О. Ш.* Кыргыз этнонимдер сөздүгү. Бишкек, 2003.
- Каратаев О. Ш.* Кыргыздардын этномаданий байланыштарынын тарыхынан. Бишкек, 2003.
- Кармышева Б. Х.* Ткачество и прядение у населения южных районов Таджикистана и Узбекистана (XIX – начало XX в.) // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979.
- Карпов Г. И.* Туркмены-огузы (материалы к этногенезу туркменского народа) // Изв. Турк. филиала АН СССР. Ашхабад, 1945.

- Касей М.* Кыргыз элдик аспаптык аткаруучулук өнөрүнүн тарыхы. Бишкек, 2015.
- Касей М.* Изилдөөлөр, макалалар, материалдар. Бишкек, 2015.
- Касен А.* Кыргызские игры и развлечения. Бишкек, 2004.
- Качкеев Р. О.* Арбактар сүйлөйт. Бишкек, 1997.
- Кебекова Б.* Жаныш, Байыш // Кыргыз элинин оозеки чыгармачылык тарыхынын очерки. Фрунзе, 1973.
- Кебекова Б.* Кыргыз эл ырчыларынын тарыхынын очерктери. Бишкек, 2009.
- Кененсариев Т.* Переселенческий вопрос в политике царского правительства 2-й половины XIX – начала XX в. // Изв. АН Кирг. ССР. Общ. науки. Фрунзе, 1989. № 1.
- Кененсариев Т.* К вопросу о политике царизма в отношении кочевников Кыргызстана во 2-й половине XIX – начала XX в. // Ориентир. Анал. бюллетень Бишкек, 2007. № 2.
- Кененсариев Т.* Кыргызстандын XIX кылымдын 50–70-жылдарындагы саясий өнүгүүсү. Бишкек, 2009.
- Кененсариев Т.* Экономическая политика царского правительства в Кыргызстане во 2-й половине XIX – начале XX в. Бишкек, 2009.
- Кененсариев Т., Авазов Э.* Анжиян көтөрүлүшү жана кыргыздар. Бишкек, 2002.
- Ким Н.* Народное художественное творчество Советского Востока: Очерки истории массового театрального искусства Средней Азии. М.: Наука, 1985.
- Киргизская Советская Социалистическая Республика. Энциклопедия. Фрунзе, 1982.
- Киргизский героический эпос: В 4 кн. // АН СССР, Ин-т мировой литературы им. М. Горького, АН Кирг. ССР, ИЯЛ / сост. и подгот. текста Б. М. Юнусалиева и др.; пер. А. С. Мирбадалевой, Н. В. Кидайш-Покровской; авт. предисл. А. Петросян. М.: Наука, 1984. (Эпос народов СССР); кн. 2 – 1988; кн. 3 – 1990; кн. 4 – 1995.
- Киргизско-русский словарь / сост. К. К. Юдахин. Фрунзе, 1985.
- Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1949. № 9.
- Кисляков Н. А.* Очерки по истории Каратегина. Сталинабад; Л., 1941.
- Кисляков Н. А.* Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1977.
- Кляшторный С. Г.* Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических надписей) // Turcologica. К 70-летию академика А. А. Кононова. Л., 1976.
- Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981.
- Кляшторный С. Г.* Изменения в животноводческом и скотоводческом секторе Кыргызстана. Медисон, США, 1999.
- Кляшторный С. Г.* Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических надписей) // Кляшторный С. Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб.: Наука, 2006.
- Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.
- Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы евразийских степей. СПб., 2000.
- Кодекс об административной ответственности Кыргызской Республики. Бишкек, 1998.
- Кожоналиев С. К.* Обычное право кыргызов. Бишкек, 2000.
- Кондратьев А. А.* Выступление на Научной сессии по этногенезу киргизского народа // ТКАЭЭ. М., 1959. Т. III.
- Кононов А. Н.* История изучения тюркских языков в России. Л., 1972.
- Конституционно-правовые основы миграционной политики Российской Федерации. Тюмень, 2009.
- Конституция Кыргызской Республики. Бишкек, 1996.
- Косвен М. О.* Семейная община и патронимия. М., 1963.

- Космарская Н.П.* «Дети империи» в постсоветской Центральной Азии. М., 2006.
- Костенко Л. Ф.* Туркестанский край. Опыт военно-статистического обозрения Туркестанского военного округа // *Материалы для географии и статистики России.* СПб., 1880. Т. 1.
- Костюм народов Средней Азии. М., 1979.
- Кочкунов А. С.* Традиции и инновации в структуре современной киргизской сельской семьи (по материалам Иссык-Кульской и Нарынской областей) // *СЭ.* 1985. № 5. С. 75–83.
- Кочкунов А.* Новое и традиционное в структуре киргизской сельской семьи. Дис. ... канд. ист. наук. М., 1986.
- Кочкунов А. С.* Обычаи и обряды. Материальная культура // *Энциклопедия Кыргызстан.* Бишкек, 2001.
- Кочкунов А. С.* Система питания киргизов (опыт этнологического анализа соотношений традиций и инноваций) // *Manas universiteti. Sosyal bilimler dergisi.* Бишкек, 2003. № 8. С. 213–233.
- Кочкунов А. С.* Традиционная пища киргизов (Некоторые вопросы типологии) // *Билим жана Тарбия.* 2003. № 1. С. 7–14; 2003. № 2. С. 53–59.
- Кочкунов А. С.* Жилище в системе традиционной похоронно-погребальной обрядности киргизского народа (на примере юрты) // *ЭО.* 2008. № 5. С. 144–159.
- Кочкунов А. С.* Кыргыздардагы эркектердин баш кийими – «тумагтын» генезиси тууралуу // *Вопросы истории Кыргызстана.* 2008. № 1. С. 41–52.
- Кочкунов А. С.* Институт добрых свиданий жениха и невесты в традиционной свадебной обрядности киргизского народа (основные элементы и некоторые вопросы генезиса) // *Вопросы истории Кыргызстана.* 2012. № 2–3. С. 196–207.
- Кочкунов А. С.* Место и роль пищевой символики в традиционной потестарно-политической культуре киргизского народа (к вопросу об изучении соотношения власти и еды) // *Вопросы истории Кыргызстана.* 2012. № 1. С. 105–114.
- Кочкунов А. С.* Традиционная свадьба киргизского народа (Структура и некоторые вопросы семантики обрядовых ритуалов) // *Вопросы истории Кыргызстана.* 2012. № 4.
- Краткая географическая энциклопедия. М., 1961.
- Краткий терминологический словарь: Культура. Литература. Театр. Музыка. Изобразительное искусство. Кинематограф / сост. Р. М. Сырдыбаева, Е. С. Лузанова, Т. И. Лапшина, Р. С. Сыдыкова. Бишкек, 2015.
- Кронгардт Г. К.* Население Киргизии в последней трети XIX – начале XX века. Фрунзе: Илим, 1989.
- Культура Среднего Востока: Музыкальное, театральное искусство и фольклор с древних времен до наших дней. Ташкент: Фан, 1992.
- Кумаченко Я.* Ковровое производство в Средней Азии // *Народное хозяйство Средней Азии.* Ташкент, 1920. № 10.
- Кумеков Б. Е.* Государство кимаков. Алма-Ата, 1972.
- Кумскова Н. В.* Эпическая традиция как социально-этическая проблема: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. Бишкек, 1996.
- Кушелевский В. И.* Материалы для медицинской географии и санитарного описания Ферганской области. Новый Маргелан, 1890. Т. 1; 1881. Т. 2.
- Кушкумбаев А. К.* Историческое значение облавной охоты в военном деле кочевников Центральной Азии // *Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана.* Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Алматы, 2010.
- Кушнер П. И. (Кнышев)* Горная Киргизия. Социологическая разведка. М., 1927.
- Кушубеков А. Т.* Трансформация этнического состава населения Кыргызстана в XX веке. Дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2010.
- Кыдырбаева Р. З.* Генезис эпоса «Манас». Фрунзе, 1980.

- Кыдырбаева Р. З.* Сказительское мастерство манасчи. Ф.: Илим, 1984.
- Кыдырбаева Р. З.* Токтогул Сатылганов. Фрунзе: Илим, 1989.
- Кыдырмышев Н.* Большая игра и восстание кыргызов 1916 года (страницы истории) 09:40 30.07.2006 // [www.centrasia.ru/newsA.php?st=1154238000](http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1154238000)
- Кызласов Л. Р.* Таштыкская эпоха в истории Хакаско-Минусинской котловины. М.: Изд-во МГУ, 1960.
- Кызласов Л. Р.* История Тувы в Средние века. М., 1969.
- Кызласов Л. Р.* Гуннский дворец на Енисее: Проблема ранней государственности Южной Сибири. М., 2001.
- Кыргыз адабиятынын тарыхы. Бишкек, 2012. Т. IV.
- Кыргыз Республикасынын мамлекеттик тили. Такталган терминдер. Бишкек, 1999. Т. 1.
- Кыргыз эл жомоктору. Бишкек, 2007.
- Кыргыздар. Санжыра, тарых, мурас, салт. Бишкек: «Кыргызстан», 1991.
- Кыргыздар. Бишкек, 1997. Т. 4.
- Кыргызская Республика. Отчет о человеческом развитии. 1995. Бишкек, 1995.
- Кычанов Е. И.* Сведения «Юань ши» о переселениях киргизов в XIII веке // Изв. АН Кирг. ССР. СОН. 1963. Вып. I, т. V.
- Кычанов Е. И.* «История династии Юань» о киргизах // Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 2003. Т. II.
- Кычанов Е. И.* Сведения в «Юань ши» о переселениях киргизов в XIII в. // Источниковедение Кыргызстана (с древности до конца XIX в.). Бишкек, 2004.
- Кюннер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
- Левшин А. И.* Описание Киргиз-казахских, или Киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832. Ч. 1.
- Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М.: Наука, 1972.
- Лобачева Н. П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1974.
- Лобачева Н. П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 298–333.
- Лобачева Н. П.* К истории сложения института свадебной обрядности (на примере комплексов свадебных обычаев и обрядов народов Средней Азии и Казахстана) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.
- Лобачева Н. П.* Сверстники и семья (к вопросу о древней половозрастной градации общества народов Среднеазиатско-Казахстанского региона) // СЭ. 1989. № 5. С. 83–95.
- Лобачева Н. П.* К истории среднеазиатского костюма: киргизские белдемчи // ЭО. 1997. № 6. С. 70–83.
- Лосев Д. С., Кочкунов А. С.* О чем рассказывают улицы. Фрунзе, 1990.
- Лузанова Е. С.* Культура как философия развития // Кыргызстан на рубеже тысячелетий. Бишкек, 2010.
- Лус Я. Я.* Домашний як и его гибриды на Алае и Тянь-Шане // Материалы Комис. экспедиц. исслед. 1930. Вып. 21.
- Лус Я. Я., Колесник Н. Н.* Крупный рогатый скот кочевого населения Киргизии // Материалы Комис. экспедиц. исслед. 1930. Вып. 21.
- Ляшенко И. В.* Пастбищное и отгонно-пастбищное содержание скота в Киргизии. Фрунзе: Киргизгосиздат, 1955.
- Маанаев Э.* К вопросу о переселении киргизов на Памир // Материалы по истории и экономики Киргизии. Фрунзе, 1963.
- Малабаев Ж. М.* Бишкек – столица Кыргызстана. Бишкек, 2001.

- Мадварова Р.М., Кузнецов А.Г.* Темир комуз мектеби // Школа игры на темир комузе. Фрунзе: Мектеп, 1988.
- Малдыбаев А.* Эрлар жыйнагы. Фрунзе, 1963.
- Малдыбаев А.* Киргизские народные песни. Фрунзе, 1972.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
- Малтаев К.Ж.* Сулайман-Тоо – древний храм в Центральной Азии. Ош, 2000.
- Малявкин А.Г.* К вопросу о расселении уйгуров после гибели Уйгурского каганата // Изв. Сибирского Отделения АН СССР. 1972. Вып. 1. № 1.
- Малявкин А.Г.* Материалы по истории уйгуров в IX–XII вв. // История и культура востока Азии. Новосибирск: Наука, 1974. Т. II.
- Мамбеталиев С.* Кыргызстандагы мусулман секталары. Филос. и.к. деген илимий даража алуу үчүн диссертация. Фрунзе, 1968.
- Мамбеталиева К.* Быт и культура шахтеров-киргизов каменноугольной промышленности Киргизии. Фрунзе, 1963.
- Мамбеталиева К.* Семья и семейно-брачные отношения рабочих-киргизов горно-рудной промышленности Киргизии. Фрунзе, 1971.
- Мамбеталиева К.* Жилище и жилищно-бытовые условия рабочих Кыргызстана (Историко-этнографический очерк). Бишкек, 2007.
- Мамбетказы Эминалы.* Ырым-жырым, каада-салттардан. Кыргыздар (на кырг. языке) // Собрание: В 10 т. Бишкек, 1997. Т. IV.
- Маметов Р.А.* Кыргызская Республика: анализ состояния современных миграционных потоков с учетом мирового финансового кризиса // Материалы студенческой конференции «Проблемы миграции населения в условиях финансово-экономического кризиса». М., 2009.
- «Манас» эпосу жана искусство // Сб. статей. Бишкек: НАН, 1994.
- «Манас» энциклопедиясы. Бишкек, 2015.
- «Манас»: Энциклопедия. Аалам – Манастын музыкасы. Бишкек, 1995. Т. 1.
- Манас, Семетей, Сейтек. Кыргызский героический эпос / авт. поэтического переложения М. Байджиев. Бишкек, 2013.
- Манас эпосунун түшүндүрмө сөздүгү. Бишкек, 2015.
- Маргулан А.Х.* Выступление на сессии по этногенезу кыргызского народа // ТКАЭЭ. М., 1959. Т. III.
- Марков Е.* Россия в Средней Азии. СПб., 1901. Т. 2.
- Марков Е.П.* Фергана. Русский вестник. 1893. СПб., 1893. Т. 228. Сент.
- Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов. Алма-Ата, 1995.
- Масанов Н.Э.* Историческая генеалогия государственных структур и проблема их преемственности // Феномен кочевничества в истории Евразии. Номадизм и развитие государства. Алматы, 2007.
- Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В.* Научное знание и мифотворчество в современной историографии Казахстана. Алматы: Дайк-Пресс, 2007.
- Массон В.М.* Согдийская эпоха и культурная интеграция // Раннесредневековая культура Средней Азии и Казахстана. Тез. Всесоюзной научн. конф. в г. Пенджикенте Таджикской ССР. Душанбе, 1977.
- Массон В.М.* Ош и Южный Кыргызстан: исторические судьбы // Центральная Азия и культуры мира. Бишкек, 2001. № 1–2.
- Материалы Всесоюзной переписи населения 1989 г. // Демоскоп. № 479: Институт демографии высшей школы экономики. М., 2010.
- Материалы геоботанического обследования естественных кормовых угодий совхоза «Улахол» Тонского района Иссык-Кульской области Киргизской ССР. Фрунзе, 1986.

- Материалы по землепользованию кочевого киргизского населения южной части Ферганской области (Ошский, Скобелевский и Кокандский уезды). Ташкент, 1915.
- Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973. Вып. 1.
- Материалы по киргизскому землепользованию. Ташкент, 1911. Т. 4.
- Материалы по киргизскому землепользованию. Ферганская область. Андижанский уезд. Ташкент, 1913.
- Материалы по киргизскому землепользованию. Ферганская область. Наманганский уезд. Ташкент, 1913.
- Материалы по обследованию Туземного и русского старожильческого хозяйства и землепользования в Семиреченской области. Пишпекский уезд. Киргизское хозяйство. Пг., 1913. Вып 2, т. VII; Пг., 1916. Вып. 1, т. 8.
- Материалы южно-киргизской этнографической экспедиции киргизского филиала Академии наук СССР. Руководитель С. М. Абрамзон.
- Махаева А. Ш.* Қазақ – кыргыз саяси байланыстарының тарихы (XVIII ғасырдың екінші жартысы – XX ғасырдың бас кезі). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2009.
- Махаева А. Ш.* Абылай хан тарабынан аманатка алынған кыргыздарга аркадан конуш берүү тарыхынан // Алымбектин санжырасы. Бишкек, 2007.
- Махова Е. И.* Материальная культура киргизов как источник для изучения этногенеза // ТКАЭЭ. Фрунзе, 1952. Т. III.
- Махова Е. И.* Народное прикладное изобразительное искусство // Тр. ИЭ АН СССР. Новая серия. М., 1958. Т. 37.
- Махова Е. И.* Одежда // Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. М., 1958.
- Махова Е. И.* Некоторые элементы киргизского национального костюма // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.
- Махова Е. И.* Узорная циновка // ТКАЭЭ. М., 1968. Т. 5.
- Махова Е. И., Иванов Е. И.* Декоративно-прикладное искусство киргизского народа. М., 1960.
- Махова Е. И., Черкасова Н. В.* Орнаментированные изделия из войлока // Тр. Киргизской археолого-этнографической экспедиции. М.: Наука, 1968. Т. 5.
- Меллон Т.* НПО в Кыргызстане // Обзор. ИНТРАК. Бишкек: ИНТРАК, 1998.
- Мендибаев Н.* Бедность как основной фактор миграции населения Кыргызстана // Проблема бедности и богатства в контексте концепции державности. Материалы междунар. научно-практической конф. Тамбов, 2012.
- Мешкова Е.* На донора надейся, но... // АиФ. Кыргызстан. 2007б. 7 нояб.
- Мешкова Е.* От вакансий к рабочим местам // Моя столица – новости. 2007. 13 нояб.
- Мешкова Е.* Раимкул Атокуров: соединяем интересы страны и людей // Моя столица – новости. 2007а. 9 нояб.
- Мигрант – уже как оккупант? // Аргументы и факты. 2012. 24–30 окт. № 43 (1668).
- Миклашевская Н. Н.* Антропологический состав киргизского народа. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1955.
- Миклашевская Н. Н.* Соматологические исследования в Киргизии // ТКАЭЭ. М., 1956. Т. I.
- Миклашевская Н. Н.* Новые палеоантропологические материалы из Кенкольского могильника // СА. 1957. № 2.
- Миклашевская Н. Н.* Результаты палеонтологических исследований в Киргизии // Тр. Кирг. арх.-этнogr. экспедиции. Фрунзе, 1959. Т. II.
- Миклашевская Н. Н.* Краниология киргизов // ТКАЭЭ. М., 1959а. Т. II.
- Миклашевская Н. Н.* К вопросу об удельном весе центральноазиатского элемента в образовании антропологического типа киргизов // ТКАЭЭ. М., 1959б. Т. II.
- Миклашевская Н. Н.* Палеоантропология Киргизии // ТКАЭЭ. Фрунзе, 1959в. Т. III.

- Миклашевская Н. Н.* История распространения монголоидного типа на территории Киргизии // Проблемы этнической антропологии Средней Азии. Науч. тр. Ташкентского госуниверситета. Ташкент, 1964. Вып. 235.
- Миллер Г. Ф.* История Сибири. М.; Л., 1937–1941. Т. 1–2.
- Мифы народов мира: В 2 т. М., 1998. Т. I, II.
- Мокеев А. М.* К выходу в свет книги «Вопросы этнической истории киргизского народа» // Изв. АН Киргизской ССР. Фрунзе, 1990. № 3.
- Мокеев А.* Этапы этнической истории и социальной организации киргизского народа на Тянь-Шане в XVI – середине XVIII в. // Изв. АН Респ. Кырг. Серия общ. науки. 1991. № 4.
- Мокеев А. М.* Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане. Бишкек, 2010.
- Молдобаев И. Б.* Кыргызский шаман (бакшы) в 20-е годы XX в. // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. IV.
- Молдобаев И. Б.* Эпос «Жаныш, Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе, 1983.
- Молдобаев И. Б.* Эпос «Манас» как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989.
- Молдобаев И. Б.* «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек, 1995.
- Молдо Кылыч.* Алдаш Молдо. Жецижок. Токтогул жана башкалар. 1990. С. 11.
- Момунбаева Н. С.* Түштүк кыргыздардын салттуу кийимдери. Бишкек, 2014.
- Мошкова В. Г.* Ковры // Народное декоративное искусство Советского Узбекистана. Ташкент, 1954.
- Мудрак О. А.* Об уточнении классификации тюрских языков с помощью морфологической лингвистики // Сравнительно-историческая грамматика тюрских языков. Региональные реконструкции. М., 2002.
- Мукамбаев Ж.* Эл ичи-өнөр кенчи. Фрунзе, 1982.
- Мукасов С. М.* Традиции социально-философской мысли в духовной культуре киргизского народа. Бишкек, 1999.
- Музыкальная трибуна Азии (Международный музыкальный совет, III трибуна, Алма-Ата, 1973). М., 1975.
- Мурзакметов А. К.* Кыргызские обряды. Ош, 2005. Кн. I (на кырг. яз.).
- Мурзакметов А. К.* Обряды и поверья кыргызов, связанные с рождением и развитием ребенка (по материалам Южного Кыргызстана). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2007.
- Мусаев К.* История Великой Кыргызской империи. Бишкек, 1999.
- Мусаев С.* Эпос «Манас»: Науч.-попул. сб. Фрунзе, 1984.
- Мухаммед Хайдар Дулати.* Тарих-и Рашиди (Рашидова история) / введ., пер. с перс. яз. А. Урунбаева, Р. П. Джалиловой, Л. М. Епифановой. Алматы, 1999. 2-е изд., доп.
- Назаревский О. Р.* Современные формы пастбищного животноводства в пустынных и горных районах Казахстана и республик Средней Азии // Тр. ИЭ АН СССР. Новая серия. Т. 98.
- Назаров А. Д., Николаев С. И.* Русские в Киргизии: есть ли альтернатива исходу? // Русские в новом зарубежье. Киргизия. М., 1995.
- Назаров Н. С.* Поездка на Памир. Земледелие. 1896–1897. Т. 3, кн. 1–4.
- Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1889.
- Напевы «Манаса» // Манас. М., 1984. Кн. I.
- Народное декоративно-прикладное искусство киргизов // Тр. КАЭЭ. М.: Наука, 1968. Т. 5.
- Народное хозяйство Киргизской ССР за годы советской власти: Статистический сборник. Фрунзе: Кыргызстан, 1987.
- Народы Средней Азии и Казахстана / под ред. С. П. Толстова, Т. А. Жданко, С. М. Абрамзона, Н. А. Кислякова. М., 1963. Т. 2.

- Нарынбаева Н. О.* Миф. Оозеки кара сөздүн көөнө уңгулары. Бишкек, 2011.
- Население Кыргызстана / Нацстатком. КР / под ред. З. Кудабаява, М. Гийо, М. Денисенко. Бишкек, 2004.
- Население Кыргызстана в начале XXI века / под ред. М. Денисенко. Бишкек, 2011.
- Население Кыргызстана. Итоги первой национальной переписи населения Кыргызской Республики 1999 года в таблицах. Бишкек, 2000. Кн. II (часть 1).
- Население России. М., 1995.
- Население союзных республик. М., 1977.
- Население союзных республик. Сборник статей / ред. коллегия: Т. В. Рябушкин и др. М., 1977.
- Население Средней Азии / ред. коллегия: Д. И. Валентей, Л. Е. Дарский и др. М., 1985.
- Население СССР: По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. // Госкомстат СССР. М., 1990.
- Наумова О. Б.* Женские рубахи-платья киргизов (к публикации карт Е. И. Маховой) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 157–168.
- Наумова О. Б.* Казахские животноводы в конце XX века (взгляд антрополога) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии М., 2004. № 171.
- Наумова О. Б., Сагнаева С. К.* Антропология постсоветских изменений в сельском Казахстане: жизнь в условиях кризиса // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. V.
- Национальный состав населения СССР: По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. / Госкомстат СССР. М., 1991.
- Нершахи М.* История Бухары / пер. Н. С. Мокшина; под ред. В. В. Бартольда. Ташкент, 1897.
- Нураков И.* К вопросу о пастбищно-кочевой общине у киргизов конца XIX – начала XX в. // Социальная история народов мира. М.: Наука, 1975.
- О народном творчестве Кара-киргиз // Турк. правда. 1923. 19 сент.
- Образование и наука в Кыргызской Республике, Нацстатком КР, Юнисеф, Бишкек, 2014.
- Обряды кочевья. Бишкек, 2011.
- Олимова С.* Место трудовой миграции в экономике стран Центральной Азии // Внешнеполитическая ориентация стран Центральной Азии в свете глобальной трансформации мировой системы международных отношений. Бишкек, 2009.
- Омаров Н. М.* К проблеме становления поликонфессионального общества в суверенном Кыргызстане // Ориентир. Аналитический бюллетень Международного института стратегических исследований при Президенте КР. Бишкек, 1997. № 1.
- Омурбеков Ч. К.* Развитие материальной культуры киргизского сельского населения. 1920–1980 гг. (этнографическое исследование). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1990.
- Омурбеков Ч. К.* Трапезы в системе питания у киргизов (теоретический аспект) // Обычаи, традиции и обряды народов Востока. Бишкек, 1999. Вып. 1.
- Омурзаков Д., Мусин Ю.* Киргизские народные игры. Фрунзе, 1973.
- Омурзаков Д., Саралаев М.* Киргизские народные виды спорта и народные игры. Фрунзе, 1981.
- Орозова Г.* Кыргыз элдик поэмаларынын табияты. Бишкек, 2015.
- Орузбаева Б.* Из истории киргизского языка // Кыргызское языковедение. Бишкек, 2004. Т. II.
- Осмонов О. Ж., Асанканов А. А.* Кыргызстан тарыхы. Бишкек, 2001.
- Открытое письмо ровеснику // Комсомолец Киргизии. Фрунзе, 1987. 18. 11.
- Ошанин В.* Каратегин и Дарваз. СПб.: РПО, 1881. Т. 17.
- Ошанин Л. В.* Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов в свете данных антропологии // Вопросы этногенеза народов Средней Азии в свете данных антропологии. Ташкент, 1953.



- Ошанин Л. В.* Материалы по антропологии Средней Азии. Киргизы южного побережья Иссык-Куля // В. В. Бартольд – туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.
- Ошанин Л. В.* Данные о географическом распространении главнейших антропологических признаков населения Средней Азии и опыт выделения основных расовых типов Средней Азии // Тр. IV Всесоюзного съезда зоологов, анатомов и гистологов. Киев, 1931.
- Ошанин Л. В.* Палеоантропологические и исторические данные о расселении монголоидных рас в северной степной полосе Средней Азии, 1953.
- Ошанин Л. В.* Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов // Тр. САГУ. Новая серия. Исторические науки. Кн. 16–18. Ереван, 1957–1959. Ч. 1–3.
- Ошская область: Энциклопедия. Фрунзе, 1987.
- Павлович Л.* Бермет Молдобаева: эта многоликая миграция // Слово Кыргызстана. 2007. 30 нояб.
- Пален К.* Отчет по ревизии Туркестанского края. СПб., 1910.
- Первая Всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. СПб., 1904.
- Перевозчиков И. В.* Антропологический тип «кенкольцев» // ВА. 1967. № 25. С. 130–139.
- Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 г. Население Кыргызстана. Бишкек, 2010. Кн. II, ч. 1.
- Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 г. Домохозяйства и семьи Кыргызстана. Бишкек, 2011. Кн. V.
- Петров К. И.* Очерки феодальных отношений у киргизов в XV–XVIII вв. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1961.
- Петров К. И.* Очерк происхождения киргизского народа. Фрунзе, 1963.
- Петров К. И.* Этногенез киргизов и их движение на Тянь-Шань в XIII–XV вв. // Изв. АН Кирг. ССР. Фрунзе, 1961. Т. III, вып. 2.
- Пещерева Е. М.* Гончарное производство Средней Азии // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Л., 1959. Т. 42.
- Пиндин Чжунгээр Фанлюэ // Материалы по истории киргизов и Кыргызстана. Извлечения из китайских источников II в. до н.э. – XVIII в. Бишкек, 2003. Т. 2.
- Писарчик А. К.* Строительные материалы и конструктивные приемы народных мастеров Ферганской долины в XIX – начале XX в. // СЭС. Тр. ИЭ АН СССР. Новая серия. М., 1954. Т. XXI. С. 216–298.
- Писатели Советского Кыргызстана: Справочник / авт.-сост. К. Ботояров, Р. Момунбаева, А. Макеева. Ф.: Адабият, 1989.
- Плоских В. М.* Очерк патриархально-феодальных отношений в Южной Киргизии (50–70-е гг. XIX в.). Фрунзе, 1968.
- Плоских В. М.* Община и патриархально-родовой уклад у киргизов в XIX в. // К истории социально-экономических укладов Кыргызстана. Фрунзе, 1972.
- Плоских В. М.* Киргизы и Кокандское ханство. Фрунзе: Илим, 1977.
- Плоских В. М., Джунушалиев Д. Д.* История киргизов и Кыргызстана. Бишкек, 2007.
- Погорельский П., Батраков В.* Экономика кочевого аула Кыргызстана. М.: Изд-во Совнаркома КАССР, 1930.
- Пожарский В.* Юг, который мы теряем // Дело № 5. 2007. Дек.
- Покровский Г. В., Стогов Н. И.* Алайские аульные общества Маргеланского уезда в 1909 г. Статистический обзор Ферганской области. Скобелев, 1914.
- Полосьмак Н. В.* Всадники Укока. Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001.
- Поляков С. П.* Историческая этнография Средней Азии и Казахстана. М.: Изд-во МГУ, 1980.
- Поляков С. П.* Средняя Азия: проблемы развития // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 4. М., 2001.
- Поляков Ю. А., Киселев И. Н.* Население России в 1917 г. // Вопросы истории. 1980. № 6.

- Помаскина Г. А.* Когда боги были на земле. (Наскальная галерея Саймалы-Таш). Фрунзе, 1976.
- Попов А. А.* Тавгийцы. М.; Л., 1936.
- Пословицы и поговорки киргизского народа // Из собрания академика К. К. Юдахина. Бишкек, 1997.
- Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. IV.
- Потапов Л. П.* Следы тотемистических представлений у алтайцев. СЭ. 1935. № 4.
- Потапов Л. П.* Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953.
- Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Потапов Л. П.* Культура алтайцев – наследница древней цивилизации кочевников Центральной Азии // ЭО. 2000. № 5.
- Поярков Ф.* Из области киргизских верований // ЭО. М., 1891. № 4. Кн. IX. С. 41–43.
- Поярков Ф.* Кара-киргизские легенды, сказки и верования. Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1900.
- Поярков Ф. В.* Из области киргизских верований // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 1.
- Природа Киргизии. Фрунзе, 1962.
- Проблемы политогенеза киргизской государственности. Документы. Исследования. Материалы. Бишкек, 2003.
- Проблемы развития и размещения производительных сил Киргизской ССР. Фрунзе: Илим, 1969.
- Проект Фонда «Гульмайдан» // Годовой отчет о деятельности Фонд «Евразия». Бишкек, 1999.
- Промыслы и ремесла народов СССР: Сб. науч. трудов / под ред. Э. А. Корсуна. М., 1986.
- Пугаченкова Г. А.* К истории костюма Средней Азии и Ирана XV – первой половины XVI в. по данным миниатюр // Тр. САГУ. 1956. Вып. XXXI.
- Радлов В. В.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. Наречие ди-кокаменных киргизов. СПб., 1885. Ч. V.
- Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий. М., 1963. Т. 1.
- Радлов В. В.* Предисловие к V тому «Образцы народной литературы северных тюркских племен»/ Манас: Героический эпос киргизского народа. Фрунзе: Илим, 1968.
- Радлов В. В.* Из Сибири. Страница дневника. Серия этнографическая библиотека. М., 1989.
- Развадовский В. К.* Кустарные промыслы в Туркестанском крае. Ташкент, 1916.
- Разгонов А. К.* По Восточной Бухаре и Памиру. Ташкент, 1910.
- Разгуляев Ю.* Месть отверженных // Правда. 1995. 7 июля.
- Ракитников А. Н.* Некоторые особенности исторической географии земледелия и животноводства в Средней Азии // Вопросы географии. М., 1960. Сб. 50.
- Ракитников А. Н.* Центральный Тянь-Шань и Иссык-Кульская котловина: Вопросы построения горного животноводческого хозяйства. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Раскрепощение женщин Киргизии Великой Октябрьской социалистической революцией (1917–1937 гг.) // Сборник документов и материалов. Фрунзе, 1973.
- Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. М.; Л.: АН СССР. 1952. Т. 2.
- Решат Генч.* Карахандар мамлекетинин бийлик түзүлүшү. Бишкек, 2004.
- Рокка Феликс.* Памир жана Алай кыргыздары // Кыргыздар: В 3 т. Фрунзе: Кыргызстан, 1993. Т. 3.
- Роман В. М.* Кыргызская музыкальная литература. Бишкек, 1995.
- Ромодин В. А.* Маджму ат-таварих (перевод извлечений): Материал по истории киргизов и Киргизии. М.: Наука, 1973.
- Ростиславов М. Н.* Очерк видов земельной собственности и поземельный вопрос в Туркестанском крае // Тр. третьего международного съезда ориенталистов в С.-Петербурге. 1876. СПб., 1879–1880. Т. 1.

- Ротарь И.* Возможен ли реванш исламистов или радикальные исламские организации в Центральной Азии растут, как грибы. Электронный ресурс. www.ИА «Фергана.Ру»
- Руденко С. И.* Очерк быта северо-восточных казахов // Казаки. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахстанская. Л., 1930. Вып. 15.
- Руденко С. И.* Второй Пазырыкский курган. Л., 1948.
- Руднев В. А.* Советские обычаи и обряды. Л., 1986.
- Русские путешественники и исследователи о киргизах / под ред. Б. В. Лунина. Фрунзе, 1973.
- Рязанцев С., Хорие Н.* Моделирование потоков трудовых миграций из стран Центральной Азии в Россию. М., 2011.
- Рязанцев С. Н.* Киргизия. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Географиз, 1951.
- Рязанцев С. Н., Павленко В. Ф.* Киргизская ССР: Экономико-географическая характеристика. М.: Географиз, 1960.
- Савинов Д. Г.* Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984.
- Савинов Д. Г.* Археологические данные о связи енисейских и тяньшаньских киргизов в конце I – начале II тысячелетия н.э. // Вопросы этнической истории киргизского народа. Фрунзе, 1989.
- Савченко О. С., Цыган Р. Н.* Проблема безработицы на рынке труда в Украине // Региональный рынок труда: проблемы регулирования. II Международная научно-практическая конференция. Биробиджан, 2011.
- Сайф ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти жана анын уулу Нурмухаммед.* Тарыхтардын жыйнагы (Мажму атут – таворих). Которгондор: Молдо Сабыр Досболлов жана Омор Сооронов. Бишкек, 1996.
- Салиев А. А.* История киргизского искусства: Краткий очерк. Фрунзе, 1971.
- Салыков Р., Тулобаев А. З.* Полевые исследования лекарственных растений, применяемых в народной медицине и ветеринарии. Иссык-Кульская и Нарынская области Кыргызской Республики. 2011–2012.
- Сангинова М. Ю., Ходжаев Х. А.* Таджикистан в интеграционных процессах СНГ и миграция населения в условиях глобализации // Миграционный мост между Центральной Азией и Россией. М., 2011. С. 508–511.
- Санчилов В. П.* Ойраты в составе монгольской империи // Монгольская империя: Этнополитическая история. Улан-Удэ, 2005.
- Сапаралиев Д. Б.* Взаимоотношения киргизского народа с русскими и соседними народами в XVIII в. Бишкек, 1995.
- Сапаралиев Д. Б.* Сведения об этнополитической территории киргизов и динамика численности населения Кыргызстана с XVIII – до середины XIX века // Manas universiteti. Sosial bilimler dergisi. Бишкек, 2002. № 5.
- Сатыбалдиев Ж. Ж., Лиханов В. А., Тюлегенов К. А.* История автомобильных дорог Кыргызской Республики. Бишкек, 1996.
- Сатыбалдиева Ч. Т.* Традиционное вышивание киргизов во второй половине XIX – нач. XX в. (на примере юга Кыргызстана). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2008.
- Сафонов Я.* Кыргыз-таун на Сахалине: миф или реальность? // Советский Сахалин. 2008. 23 апр.
- Сахаров М. Г.* Оседание кочевых и полукочевых хозяйств Киргизии. М., 1934.
- Свод этнографических понятий и терминов. Материальная культура. М., 1989. Вып. 3.
- Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986.
- Северцов Н. А.* Путешествия по Туркестанскому краю и исследование горной страны Тянь-Шаня, совершенные по поручению Русского географического общества. СПб., 1873.
- Сейдакматов К.* Кыргыздардын календардык түшүнүгү. Фрунзе, 1987.

- Сейфи Челеби*. «Таварих» («Хроники»). Материалы рукописного фонда НАН КР. Инв. № 5176 // *Караев О. К.* Восточные авторы о кыргызах. Бишкек, 1994.
- Семейный быт народов СССР / отв. ред. Т. А. Жданко. М.: Наука, 1990.
- Семенов А. А.* Ковры Русского Туркестана // ЭО. 1911.
- Семенов-Тянь-Шанский П. П.* Путешествие в Тянь-Шань в 1856–1857 гг. М., 1947.
- Сердобов Н. А.* История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.
- Серошевский В.* Якуты. СПб., 1896.
- «Си юй чжи» («Описание западных земель») // Материалы по истории кыргызов и Кыргызстана. Извлечения из китайских источников II в. до н.э. – XVIII в. Т. 2. Бишкек, 2003.
- Симаков Г. Н.* Опыт типологизации скотоводческого хозяйства у кыргызов // СЭ. 1978. № 6. С. 14–27.
- Симаков Г. Н.* Предметы охоты с беркутом (из кыргызских коллекций МАЭ) // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1978. Т. 34.
- Симаков Г. Н.* О принципах типологизации скотоводческого хозяйства у народов Средней Азии и Казахстана в конце XIX – начале XX в. // СЭ. 1982. № 4. С. 67–76.
- Симаков Г. Н.* Общественные функции кыргызских народных развлечений в конце XIX – начале XX в. Л.: Наука, 1984.
- Симаков Г. Н.* Охота с ловчими птицами у народов Средней Азии и Казахстана (по собраниям МАЭ) // Памятники традиционно бытовой культуры народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1989.
- Симаков Г. Н.* Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (Ритуальный и практические аспекты). СПб., 1998.
- Симаков Г. Н.* Соколиная охота в Средней Азии в XIX–XX веках. Бишкек, 1999.
- Ситняковский Н. Ф.* Перечисление некоторых родов киргиз, обитающих в Восточной части Ферганской области // Изв. Туркестанского отдела Русского географического общества. Ташкент, 1900. Вып. 1, т. 2.
- Ситняковский Н. Ф.* Таблица киргизских родов Ошского уезда // Известия Туркестанского отдела РГО. Ташкент, 1900. Вып. 1, т. 2.
- Ситнянский Г. Ю.* Хозяйственный год современного киргизского животноводства // ЭО. 1997. № 5. С. 76–89.
- Ситнянский Г. Ю.* Сельское хозяйство киргизов: традиции и современность. М., 1998.
- Ситнянский Г. Ю.* О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука, 2001. Вып. IV. С. 175–181.
- Ситнянский Г. Ю.* От протестантизма исламского к протестантизму евразийскому // Расы и народы. М., 2006. Вып. 32.
- Ситнянский Г. Ю.* Север, Юг и внешний мир. Влияние внутренних противоречий в Киргизии на межгосударственные интеграционные процессы // <http://www.ia-centr.ru/comments.php?id=495> (2 апреля 2007).
- Ситнянский Г. Ю.* Евразийские скотоводы перед выбором. Проблемы модернизации традиционного скотоводства киргизов // Этнос и среда обитания. М., 2009. Т. 1. С. 259–280.
- Ситнянский Г. Ю.* Россия и Центральная Азия: вместе или врозь? М., 2011.
- Слонин И.* Национальные республики и автономные области СССР: Общедоступный справочник. М., 1927.
- Смайылулы К.* Казалынын кыргыздары. Санжыра. Тараз, 2007.
- Смешко Т. Н.* Ткани в одежде киргизов (вторая половина XIX – начало XX в.) // Костюм народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1979.
- Смирнов Б. В.* В степях Туркестана. М., 1914.
- Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Собрание историй (Маджму ат-таварих) // Фоторепродукция отрывков рукописного текста / введ., указат., подгот. к изд. А. Т. Тагирджанов. Вост. фак-т Ленинград. гос. ун-та. Иранская филология. Л., 1960. Вып. II.

- Современная киргизская кухня / сост. С.Ш. Ибрагимова. Фрунзе, 1989.
- Современные этнические процессы в СССР / под ред. Ю.В. Бромлея, И.С. Гуревича, В.И. Козлова и др. М., 1975.
- Соктоев И.А. Формирование и развитие советской интеллигенции Кыргызстана. Фрунзе, 1981.
- Солтоноев Б. Кызыл Кыргыз тарыхы: Тарыхый очерктер. Бишкек, 1993. Кн. 1, 2.
- Социально-экономические отношения и соционормативная культура. Свод этнографических понятий и терминов. М., 1986.
- Социальные тенденции Кыргызской Республики. Бишкек, 2007. Вып. 2.
- Союз композиторов Киргизской ССР: Справочник. Фрунзе, 1989.
- Ставиский Б.Я., Большаков О.Г., Мончадская Е.А. Пенджикентский некрополь // Тр. Таджикской археологической экспедиции. МИА № 37. 1953. Т. II.
- Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М., 1972.
- Степи Евразии в эпоху Средневековья. М., 1981.
- Стокасимов. Ферганский район. (Военно-статистическое описание Туркестанского военного округа.) Ташкент, 1912.
- Субаналиев С. Кыргызские музыкальные инструменты: Идиофоны, мембрафоны, аэрофоны. Фрунзе: Кыргызстан, 1986.
- Субаналиев С. Кыргыздын элдик музыкалык аспаптар. Фрунзе, 1991.
- Субаналиев С. Традиционная инструментальная музыка и инструментарий кыргызов. Бишкек, 2003.
- Субанбеков Ж. Кыргыз элинин баатырдык эпостору. Фрунзе, 1970.
- Сулайманов Э. Традиции обработки металлов у киргизов. Фрунзе, 1982.
- Сулайманов Э. Традиционные приемы обработки металлов у киргизов. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1983.
- Сулайманова Л.С. Народные географические термины в топонимии Кыргызстана. Бишкек: Изд-во КРСУ, 2009.
- Сулейменов О. «Я готов рассказать, что знаю о Чингисхане... монгол он или тюрк» (интервью) [http://www.centrasia.ru/news\\_A.php?st=1240606800](http://www.centrasia.ru/news_A.php?st=1240606800). 25.04.2009
- Султаналиева Н.И. Кыргыз элинин салтуу өрмөкчүлүгү (XIX кылымдын аягы – XX кылымдын башы). Автореф. ... тарых илим. канд. Бишкек, 2010.
- Супруненко Г.П. Некоторые источники по истории древних кыргызов // История и культура Китая. М.: Наука, 1974.
- Супруненко Г.П. Документы об отношениях Китая с енисейскими кыргызами в источнике IX в. «Ли Вэй-гун Хойчан и Пинь Цзи» // Изв. АН Кирг. ССР. Серия обществ. наук. Фрунзе, 1963. Вып. 1, т. 5.
- Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // СЭС. ТИЭ. 1954. Новая серия. Т. XXI. С. 328–331.
- Сушкова Ю. Маркус Мюллер: границы исчезают // Моя столица – новости. 2007. 2 нояб.
- Сыдыков А. Организация выпаса в кочевой группе // Абдыкерим Сыдыков – национальный лидер. Бишкек, 1992. С. 111–156.
- Сыдыков А. Организация выпаса скота в кочевой группе // Абдыкерим Сыдыков – национальный лидер. Бишкек, 1992.
- Сыдыков О. Тарих Кыргыз Шадмания: Кыргыз санжырасы. Фрунзе, 1990.
- Сыдыкова К. Кыргыз тарыхы. Бишкек, 2007.
- Табалдиев К. Енисей кыргыздары менен Теңир-Тоо кыргыздарынын теги археологиялык изилдөөлөрдүн негизинде // Жаңы Ала-Тоо. Бишкек, 2009.
- Табышалиева А. Вера в Туркестане. Бишкек, 1993.
- Табышалиева А.С. Взгляд на религиозную ситуацию в Кыргызстане // Центральная Азия и Кавказ. Стокгольм, 1997. № 11.

- Тажеев Б.Л. (Рустам Бек).* В заоблачной стране. Очерки и рассказы из жизни в Фергане и на Памире и воспоминания участника о Памирских походах 1892–1895 гг. М., 1904. Иллюстрации.
- Талып Молдо (Талып Байболот уулу).* Кыргыз тарыхы, уруучулук курулушу. түрлүү салттар // Кыргыздар: Санжыра, тарых, мурас, салт / сост. К. Жусупов: В 3 т. Бишкек, 1991. Т. 1; 1993. Т. 2.
- Талып Молдо.* Кыргыз тарыхы, уруучулук курулушу. Түрлүү салттар // Кыргыздар: В 10 т. Бишкек, 2004. Т. II.
- Таскин В. С.* Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. М.: Наука, 1984.
- Таскин В. С.* Материалы по истории сюнну. По китайским источникам. М.: Наука, 1973. Вып. 2.
- Татыбекова Ж. С.* Великий Октябрь и женщины Киргизстана. Фрунзе, 1975.
- Тенишев Э.Р.* Древнекыргызский язык. Бишкек, 1997.
- Тенишев Э.Р.* К вопросу о происхождении киргизов и их языка // Советская тюркология. Баку, 1989. № 4.
- Терентьев М. А.* Статистические очерки среднеазиатской России // Зап. Отд. Стат. ИРГО. ТР. 4. СПб., 1874.
- Тишкин А.* Алтай в период раннего средневековья (историко-культурная панорама и результаты археологических исследований) // Средневековая археология евразийских степей. Казань, 2007.
- Тишкин А.А., Горбунов В. В.* Комплекс памятников в долине р. Бийке (Горный Алтай). Барнаул, 2005.
- Тишков В. А.* Анализ этнического насилия в Ошском конфликте // Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Токарев С. А.* Проблемы типов этнических общностей (К методологическим проблемам этнографии) // Вопросы философии. 1964. № 11.
- Токтакунова Э.Ж.* О традиционном народном календаре кыргызов (по материалам полевых исследований) // Культурное наследие и народное творчество. Бишкек, 2006.
- Токтакунова Э. Ж.* Культ плодородия в земледельческой обрядности кыргызов // Материалы 1-го республиканского этнологического семинара, посвященного 70-летию этнографа Какен Мамбеталиевой. Бишкек, 2007. С. 285–289.
- Токтакунова Э. Ж.* Народный традиционный календарь кыргызов. Дис. ... канд. ист. наук. Бишкек, 2008.
- Токтогул Сатылганов.* Избранное // сост. М. Рудов. Фрунзе, 1989 (пер. с кырг. яз.). Токтогул: Энциклопедиясы. Бишкек, 2014.
- Толстов С. П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен // Проблемы истории докапиталистического общества. М., 1935. № 9–10.
- Торогельдиева Б. М.* Модернизация политической культуры в Кыргызской Республике. Бишкек, 2013.
- Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: знак и ритуал. Новосибирск, 1988.
- Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордена в исламе / пер. с англ., под ред. и с предисл. О. Ф. Акимовской. М., 1989.
- Трудовая миграция в ЕЭП. СПб., 2012.
- Тулобаев А. З.* Полевые исследования по мониторингу лекарственных растений, применяемых в народной медицине и ветеринарии. Иссык-Кульская область Кыргызской Республики. 1982.
- Тулобаев А. З.* Становление и развитие ветеринарного образования в Кыргызской Республике // Сб. тр. межведомственной практ.-научной конференции. Кара-Балта, 2001. С. 23–32.
- Тулъцева Л. А.* Современные праздники и обряды народов СССР. М., 1985.

- Туманов Ыбрай. 10 күү комуз үчүн // Запись Б. Фефермана. Фрунзе, 1971.
- Туманович Н. Н. Сочинение Мирзы Мухаммед-Хайдера «Тарих-и Рашиди» как источник по истории киргизов и Киргизии // Арабо-персидские источники о тюркских народах. Фрунзе, 1973.
- Тур С. С. Кочевники Кыргызстана сако-усуньского времени (по материалам палеоантропологического исследования). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 1997.
- Турдалиева Ч. Дж. Западные путешественники и исследователи о кыргызах и Кыргызстане (вторая половина XIX – начало XX в.). Бишкек, 2008.
- Турсунбаев А. Переход к оседлости кочевников и полукочевников Средней Азии и Казахстана // Проблемы животноводства Киргизии. Л., 1934. С. 223–234.
- Тыныбеков А. Кыргыздын улуттук оюндары // Кыргыздар. Бишкек, 1993.
- Тыныбеков А. Кыргыздын улуттук оюндары // Кыргыздар. Бишкек, 2011.
- Уметалиева Дж. Т. Киргизский ворсовый ковер. Фрунзе, 1966.
- Уметалиева-Баялиева Ч. Т. Этногенез кыргызов. Музыковедческий аспект. Бишкек, 2008.
- Уразгильдеев Р. Х. Киргизский народный танец. М.: Искусство, 1986.
- Уразгильдеев Р. Х. Киргизский танец. Бишкек: Адабият, 1991.
- Усенбаев К. Восстание 1916 года в Киргизии. Фрунзе, 1967.
- Усенбаев К. У. Общественно-экономические уклады в Киргизии в конце XIX – начале XX в. // К истории социально-экономических укладов Кыргызстана. Фрунзе, 1972.
- Усенбаев К. У. Общественно-экономические отношения киргизов (вторая половина XIX – начало XX в.). Фрунзе, 1980.
- Усенбаев З. А. Акыну-импровизатору Алымкулу Усенбаеву – 100 лет. Бишкек, 1994.
- Усенбаев К. У. Общественно-экономические отношения киргизов в период господства Кокандского ханства (XIX век – до присоединения Киргизии к России). Фрунзе, 1980.
- Усенбаев К. У. Өрмон хан. Бишкек, 1999.
- Усубалиев Т. У. Ленинизм – великий источник дружбы и братства народов. Фрунзе, 1972.
- Усубалиев Т. У. Фрунзе – столица Советского Кыргызстана. Фрунзе, 1971.
- Усупова Н. С. Кыргызстан: проблемы бедности в условиях трансформации общественно-политической жизни страны. Бишкек, 2010.
- Учурда активдүү колдонулуп жаткан саясий, юридикалык, экономикалык жана башка терминдердин сөздүгү. Бишкек: Мамлекеттик тил жана энциклопедия борбору, 2000.
- Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. М., 1950.
- Фелькерзам А. А. Старинные ковры Средней Азии // Старые годы. 1914. Окт., дек.; 1915. Июнь.
- Феферман Б. М. Сборник киргизских народных наигрышей для темир комуза. Фрунзе: Музфонд, 1965.
- Фиельструп Ф. А. Исследование среди кара-киргиз. Л., 1925.
- Фиельструп Ф. А. Молочные продукты турков-кочевников // Казаки. Матер. Комиссии экспед. исследований. Серия казахстанская. Л., 1930. Вып. 15.
- Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002.
- Фириштейн Л. А. Материалы по пище киргизов Иссык-Кульской области // Новое в этнографии и антропологии. М., 1975. С. 55–64.
- Фишер И. Э. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли Российским оружием. СПб., 1774.
- Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. Алматы, 2002.
- Хазанов А. М. Кочевники и мировой исторический прогресс // Вклад кочевников в развитие мировой цивилизации. Алматы, 2008.
- Халматов К. А. Өзбекстанда жашаган кыргыздар: этномаданий процесстер (XX–XXI к. башы). Тарых ил.канд.окум.дараж. алуу үчүн жаз.дисс. Бишкек, 2010.

- Хелимский Е. И.* Доколхозное крестьянство Киргизии. Фрунзе, 1991.
- Ходжайов Т. К.* Некрополи средневекового Тона и городища Бейшеке // Археологические памятники Прииссыккуля. Фрунзе, 1975. С. 120–134.
- Ходжайов Т. К.* Материалы к антропологии средневекового населения Киргизии // Вопросы антропологии. 1976. Вып. 53. С. 168–173.
- Ходжайов Т. К.* Палеоантропология Средней Азии и этногенетические проблемы // Автореф. дис. ... д-ра наук. М., 1981.
- Ходжайов Т. К.* Этнические процессы в Средней Азии в эпоху Средневековья (Антропологические исследования). Ташкент: Фан, 1987.
- Ходжайов Т. К.* Антропологическая характеристика территориальных групп населения Восточного Памира в сакское время // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2008. № 3(35). С. 146–159.
- Ходжайов Т. К., Ходжайова Г. К.* Монголоидность у населения Средней Азии и его эпохальные изменения // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука, 2001. Вып. IV. С. 35–46.
- Худуд ал-алам. Материалы по истории киргизов и Киргизии / под ред. В. А. Ромодина. М., 1973. Вып. 1.
- Худяков Ю. С.* Бао-и или Кутлуг? // Бахрушинские чтения 1978 г. Новосибирск: Новосибир. гос. ун-т, 1978. С. 130–137.
- Худяков Ю. С.* Кок-тюрки на Среднем Енисее // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1979. С. 194–206.
- Худяков Ю. С.* Вооружение енисейских кыргызов VI–XII вв. Новосибирск: Наука, 1980.
- Худяков Ю. С.* Кыргызы на Енисее. Новосибирск, 1986.
- Худяков Ю. С.* Кыргызы на просторах Азии. Бишкек: ФС Кыргызстан, 1995.
- Худяков Ю. С.* Из истории дипломатической практики государства кыргызов на Енисее (в связи с находкой мраморных табличек у с. Райково) // Новейшие археологические и этнографические открытия в Сибири. Материалы IV Годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1996. С. 239–241.
- Худяков Ю. С.* Материалы хуннского времени в музеях Восточного Туркестана // Древности Алтая. Изв. лаборатории археологии. Горно-Алтайск: Изд. ГАГУ, 1999. № 2. С. 152–159.
- Худяков Ю. С.* История дипломатии кочевников Центральной Азии. Учеб. пособие. 2-е изд. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2003а. 240 с.
- Худяков Ю. С.* Сабля Багыра: Вооружение и военное искусство средневековых кыргызов. СПб.: Петербургское востоковедение; М.: Филоматис, 2003б. (Серия: «Militaria Antiqua», I).
- Худяков Ю. С.* Археология Южной Сибири хунно-сяньбийской эпохи. Учеб. пособие. Новосибирск: Новосиб. гос. ун-т, 2006.
- Худяков Ю.* Богатырская охота у средневековых тюркских nomadов Центральной Азии // Роль nomadов в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Алматы, 2010.
- Худяков Ю. С., Табалдиев К. Ш., Солтобаев О. А.* Комплекс памятников с руническими надписями в местности Кок Сай в Кочкорской долине на Тянь Шане // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. № 3.
- Цыбульский В. В.* Лунно-солнечный календарь стран Юго-Восточной Азии. М., 1988.
- Чவர்ь Л. А.* Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX – начале XX в. Очерки историко-культурных связей. М., 1990. С. 133–179.
- Чемодан, вокзал, граница // Аргументы и факты. 2013. № 43 (1720). 23–29 окт. С. 16–17.
- Чепелевецкая Г. Л.* Вышивка // ТКАЭЭ. М., 1968. Т. 5.
- Чериков С.* И от родичей не спрятаться, не скрыться... // Дело №... 2007. 14 нояб.
- Черкасова Н. В.* Резьба по дереву // ТКАЭЭ. М., 1968. Т. 5.



- Чиналиев У.К.* Особенности формирования гражданского общества в Кыргызской Республике. М., 2001.
- Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1984.
- Чотонов У.* Новейшая история Кыргызстана: 1985–1998 гг. Бишкек: Илим, 1999.
- Чотонов У.* Кыргызстан на пути суверенитета. Историко-политический анализ. Бишкек, 2007.
- Шаниязов К.* Этническая история узбекского народа. Ташкент, 1974.
- Шейшеканов Т.* Көлдөгү көтөрүлүш. Бишкек, 2003.
- Шерстобитов В.П.* Ленин и крестьянство Советского Востока (на материалах Кыргызской ССР). М., 1969.
- Шиббаева Ю.А.* Материалы по жилищу мургабских киргиз. Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. История и этнография. Сталинабад, 1955. Вып. 2.
- Шиббаева Ю.А.* Материалы по одежде мургабских киргизов // КСИЭ. М., 1956. № 25.
- Шиббаева Ю.А.* Животноводство у киргизов Восточного Памира // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Тр. института этнографии. Новая серия. Л.: Наука, 1973. Т. ХСVIII.
- Шрейдер П.И.* По окраине. Путевые очерки. СПб., 1893.
- Штрихи к портрету великого сказителя: Воспоминания о Саякбае Каралаеве / сост. О. Исмаилов, А. Акматалиев. Бишкек: Илим, 1994.
- Элебаева А.Б.* Гражданские движения в Кыргызстане. М., 1991.
- Энциклопедический феномен эпоса «Манас» // Сб. статей. Бишкек: Гл. ред. кырг. энциклопедии. 1995.
- Эргешов З.Ж.* Некоторые вопросы яководства у южных киргизов // Вестник КГУ им. И. Арабаева. Бишкек, 2007.
- Эргешов З.Ж.* Роль мелкого рогатого скота в традиционном хозяйстве киргизов // Вестник ОшГУ. Ош, 2010.
- Эсенкулов Н.Ж.* Динамика и историческая преемственность суверенного развития Кыргызстана. Бишкек, 2010.
- Этническая экология: Теория и практика / отв. ред. В.И. Козлов, Н.А. Дубова, А.Н. Ямсков. М.: Наука, 1991.
- Этнографический сборник. ТИЭ. М., 1954. Т. XXI.
- Этнография питания народов стран Зарубежной Азии. М., 1981.
- Ювачев И.* Курманджан – датха кара – киргизская царица Алая // Исторический вестник. 1907. Т. 10.
- Юдаева Г.* Сибирь и мигранты – понятия вечные // Земляки. 2008. № 11. С. 35–38.
- Юдахин К.К.* Русско-киргизский словарь. М., 1944.
- Юдахин К.К.* Кыргызско-русский словарь. М., 1965.
- Юдахин К.К.* Кыргызско-русский словарь. В 2 кн. 2-е изд. Фрунзе: Гл. ред. Кирг. сов. энцикл., 1985.
- Юдахин К.К.* Классификация киргизских диалектов // Первая научная сессия АН Кыргызской ССР. Фрунзе, 1955. С. 451–455.
- Юдин В.П.* О родоплеменном составе могулов Могулистана и Могулии и их этнических связях с казахскими и другими соседними народами // Известия АН Каз. ССР, СОН. 1965. Вып. № 3.
- Юнусалиев Б.М.* К вопросу о формировании общенародного киргизского языка // Тр. ИЯЛ АН Кирг. ССР. Фрунзе, 1956. Вып. VI. С. 19–45.
- Юнусалиев Б.М.* Кыргызская лексикология (Развитие корневых слов). Фрунзе: Киргизучпедгиз, 1959. Ч. 1.
- Юнусалиев Б.М.* Кыргызская диалектология. Фрунзе: Мектеп, 1971.
- Языки мира: Тюркские языки. М.: Институт языкознания РАН, 1996.
- Янковский В.В.* Музыкальная культура Советской Киргизии (1917–1967). Фрунзе, 1982.

- Ярков А. П.* Ислам и миграции в жизни регионального сообщества. Тюмень, 2006.
- Ярхо А. И.* Антропологический состав турецких народностей Средней Азии // Антропологический журнал. 1933. № 3.
- Ярхо А. И.* Киргизы // За индустриализацию Советского Востока. М., 1934.
- Ярхо А. И.* Алтае-саянские тюрки. Антропологический очерк. Абакан, 1947.
- Bazin L.* Les systemes cronologique dans le monde turc ancien. Budapest; P., 1991.
- Czegledy K.* On the numerical composition of the ancient Turkish tribal confederation// Acta orientalia Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1973. T. XXVII(3).
- Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming par Louis. Hambis; Paris, 1969.
- Ferret C.* Une civilisation du cheval. Ses usages de la steppe à la taïga. P.; Berlin, 2009.
- Gullette D.* Theories on Central Asian factionalism: the debate in political science and wider implications // Central Asian Survey (September 2007) 26 (3), C. 373–387.
- Hudud al-alam. The Regions of the world. A persian geography 372 A.H.– 982 A.D. Transl. and explained by V. Minorsky with the preface by V. V. Bartold (†1930) transl. from the Russian. L., 1937 (GMS NS, XI).
- Jacquesson S.* Les oiseaux de chasse en Asie Centrale: savoirs et pratiques. Paris, 2000. <http://halle.academia.edu/svetlanajacquesson>
- Jacquesson Sv.* Au coeur du Tian Chan: histoire de la transhumance au Kirghizstan // Cahiers d'Asie Centrale. 2003. № 11/12.
- Keleti Szemle Revue orientale pour les etudes ouraloaltaïgues. Budapesht, 1911–1912. T. XII.
- Klaproth J.* Sur quelques antiquites de la Siberie // Journal Asiatique. Paris, 1823. Vol. 2.
- Minorsky V.* Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India. Arabic text (circa A.D.1120) with an English translation and commentary. L., 1942.
- Pelliot P.* Notes critiques d'Histoire kalmouke. Vol. I. Text. P., 1960.
- Petric B.* Pouvoirs, identites et ressources: constriction de la solidarite au Kirghizstan // Cahiers d'Asie Centrale. 2011. № 19–20.
- Radloff V. V.* Observations sur les kirghis // Journal Asiatique. Paris, 1863. Ser. 6. T. II.
- Radloff W.* Aus Sibirien. Leipzig, 1884.
- Radloff W.* Probn der Volksliteratur der nordlichen Stamme. Teil Y. SPb., 1885.
- Recueil de Documents sur l'Asie Centrale. III Notices géographiques et historiques sur les peuples de L'Asie Centrale, traduite du Si Yu Tou Tche par C. Imbault-Huart. P., 1881.
- Retzius G.* Shadelbeschreibung. «Societe finnoougrienne. Travaux ethnographiques», VII, Helsinki, 1918.
- Schott W.* Uber die achten Kirgisen // Abhandlungen der Koniglichen Preusischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin, 1864. S. 432–461.
- The mongol chronicle Altan Tobci. Text, translation and critical notes by Charles Bawden. Wiesbaden, 1955.
- Vasary I.* Kam, an early Samoyed name of Yenisey // Studia Turcica. Budapest, 1971.
- Zaparov A.* A propos de l' identite actuelle des pasteurs «nomades» de la region de Naryn // Cahiers d'Asie Centrale. 2011. № 19–20.
- Zaparov A.* L'élevage du cheval au Kirghizstan // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. 2010. № 41. [www.emscat.revues.org](http://www.emscat.revues.org)

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВП РФ	Архив внешней политики Российской Федерации
ЗККЭАЭ	(Историко-этнографическое исследование алим-кыргызов Северного Приаралья: на материалах...) Западно-Казахстанская комплексная этноархеологическая экспедиция
ИФЕАС	Французский Институт Исследований Центральной Азии (IFEAC)
КРСУ	Кыргызско-Российский Славянский университет
КСИЭ	Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
МАЭ	Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (АН СССР)
НПО	Неправительственные организации
ПМ	Полевые материалы
РГО	Русское Географическое общество (ИРГО – Императорское Русское Географическое Общество)
РФ ИЯЛ НАН КР	Рукописный фонд Института языка и литературы Национальной академии наук Кыргызской Республики
САГУ	Труды Среднеазиатского государственного университета
СВ	Советское востоковедение
СЭ	Советская этнография
ИИ	Труды Института истории АН Кирг. ССР
ТИЭ	Труды Института этнографии
ТИЯЛИ	Труды Института языка, литературы и истории (Кирг. Филиала АН СССР)
ТКАЭЭ	Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции
ЦГАПД КР	Центральный государственный архив партийных документов Кыргызской Республики
ЦГВИА РФ	Центральный государственный военно-исторический архив Российской Федерации
ЭО	Этнографическое обозрение

## ГЛОССАРИЙ

- Абысын* – сношенница (жена брата или его близкого родственника по отношению к жене другого брата или близкого родственника)
- Адат* – комплекс норм обычного права
- Айван* – открытая терраса
- Айыл (кочуш, журт)* – селение кочевого и полукочевого типа, жители которого составляли общину, семейно-родственную группу
- Айыл аксакалы* – старейшины общины, занимающее высокое социальное положение
- Айып* – штраф за нарушение норм адата, назначенный народным судом
- Айырмач* – детское седло
- Ак серке* или *чыгыр* – мясной бульон, приправленный кумысом (иногда айраном)
- Ак сөөк* – «белая кость», аристократия
- Акыйнек* – состязания девушек в пении, когда поющая старается унижить соперницу
- Акын* – создатель и исполнитель социально важных вокально-инструментальных композиций. Поэт-импровизатор
- Ала кийиз* – орнаментированный войлочный ковер
- Алгоо* – форма коллективной взаимопомощи с предоставлением рабочего скота и сельскохозяйственного инвентаря
- Ант* – клятва
- Анттуу дос, акыреттик дос* – истинный друг на всю жизнь
- Аңыз* – охотничьи былички
- Арбак* – дух умершего и предка
- Аркан* – прочные веревки из шерсти и волоса
- Атала* – болтушка, похлебка
- Аш* – поминки
- Ашар* – форма коллективной трудовой взаимопомощи
- Аштар* – металлический или костяной хирургический ланцет
- Баатыр* – храбрый военачальник, обеспечивающий безопасность народа
- Баба дыйкан* – мифический покровитель земледелия
- Байбиче* – старшая жена
- Бакшы, бубу бакшы* – шаманы
- Балдыз алуу* – сорорат
- Барымта* – 1) норма обычного права, допускавшая ответный захват скота, другого имущества и т.д. потерпевшими у обидчиков, если возможность решения разногласий путем переговоров исчерпана; 2) угон скота
- Бата* – благословение, которое совершалось после угощения или какого-либо дела, с пожеланием успехов, счастья
- Бекбекей* – песня, которую женщины распевали летними ночами, охраняя стадо
- Бел куда* – договор родителей о сватовстве детей, когда те находились еще во чреве матерей
- Бешбармак* – национальное блюдо из мелко накрошенного мяса с лапшой в бульоне
- Бешик куда* – договор родителей о сватовстве малолетних детей с колыбели
- Бешик той* – праздник по случаю укладывания новорожденного в колыбель
- Бешик ыры* – колыбельная песня
- Бешилик* – пятипалые деревянные вилы
- Бий* – 1) глава племени, родоначальник; 2) народный судья в кочевом обществе, судивший по нормам обычного права (адата)
- Бир атанын балдары* – «дети одного отца», т.е. семейно-родственная группа
- Боз үй (кийиз үй, кара үй)* – юрта
- Булбул чечме* – кисточка из перьев «соловьиный узелок», для оформления верха старинных калпаков

*Букара, кара-букара* – в широком смысле: простолоудин. Имелось несколько значений:

1) подданный; 2) простолоудин, простонародье, чернь; 3) пришлый (не коренной, не здешний, не этого рода человек)

*Букары* – безворсовые узорные ковры

*Буркутчу* – охотники с ловчими птицами, тренирующие и использующие птиц

*Вакаф* – вакуф, вакф, вакып. По шариату: участки земли, которые отходили в пользу какого-либо исламского заведения или духовного лица, благодаря завещанию, дарению или посвящению без права на продажу

*Дарыгер* – народный лекарь-фармацевт

*Далдалчы, ортомчу* – посредники при купле-продаже скота

*Далычы* – гадалщик по лопаточной кости животных

*Дастанчы* – сказители малых эпических поэм

*Деге* – примитивная острога для ловли рыбы

*Дикак* – попона из домотканой верблюжьей шерсти

*Думана* – суфийские мистики, отшельники, отказавшиеся от всех земных благ, отрицавшие богатство, семью и живущие думами о Боге

*Жай таш* – камень «яда». Согласно тюрко-монгольской мифологии, кыргызы верили в силу камня при вызывании дождя

*Жайчы* – заклинатель, якобы вызывающий изменение погоды

*Жакыр* – бедняк, нищий, живущий в постоянной нужде

*Жалчы* – батрак, наемный работник

*Жапкак* – деревянные круглые приспособления наподобие лыж для хождения по глубокому снегу

*Жарамазан* – обрядовая песня, распевавшаяся в месяц Рамазан

*Жараткан* – в древней мифологии тюрков, создатель всего сущего. В быту его упоминают в составе благословения: «Жараткан колдосун! – Пусть покровительствует Создатель!»

*Жарды, кедей* – бедняки

*Жар көрүштүрүү* – организация свидания с возлюбленной в ходе развлечения молодежи

*Жарчы* – глашатай

*Жасоол* – личная охрана верховного бия

*Жатакчы* – безлошадный, бедняк, который, не имея скота, вынужден был и лето проводить на зимовке. Термин буквально означал «лежачий», т.е. в смысле оседлый, не кочующий, хотя такие люди были еще не окончательно оторваны от скотоводства. В основном жатакчы ухаживали за пашнями богатых кочевников

*Желбүрөөч, бой тумар* – женские ювелирные украшения в виде цепочек и подвесок

*Желе* – привязь для жеребят, натянутая между двумя кольшками

*Жентек* – семейный праздник с угощением по случаю рождения ребенка

*Жеңе* – жена старшего брата по отношению ко всем младшим родственникам мужа

*Жеңе алуу* – левират

*Жер Суу таюу* – обряд поклонения и жертвоприношения божеству земли и воды (Жер-Суу)

*Жесир* – вдова

*Жети ата* – предки до седьмого колена

*Жүз көрүштүрүү* – организация очного свидания жениха и невесты перед свадьбой

*Жыгач түшүрүү* или *жыгач жүктөөр* – обряд приезда за невестой

*Жыгач уста* – мастер по дереву

*Жээн* – племянник по женской линии

*Жээн табак* – элемент свадебного обряда. Чашка, наполненная мясом, которая преподносится устройтелем свадебного пира своим племянникам

*Жыл сүрүштүрүү* – метод подсчета и определения возраста человека

- Жыртыш* – отрезки ткани в качестве подарка на помин души в похоронно-погребальном обряде
- Зеңги-Баба* – мифический покровитель крупного рогатого скота
- Ийик* – деревянное ручное пряслице
- Илатийга* – термин возник от тюркского слова «элат», «элет», означающей букв. «ковчег», «народ, живущий в степи и горах, не имеющий постоянного становища»
- Кадыр түн* – ночь предопределений, бодрствование на 27-й день поста верующих мусульман
- Кажары, беш кеште* – мягкий и тонкий безворсовый красочный тканый ковер
- Казы* – судья у оседлого населения, судивший по законам шарията
- Каймак* – сливки
- Калбыр* – решето для просеивания зерна
- Кайберен* – мифический покровитель всех диких парнокопытных животных
- Кайрак* – богарные участки земли
- Кайчы куда* – перекрестный брак двух дочерей и двоих сыновей близких или отдаленных родственников
- Кайып* – 1) в мифологии кыргызов – покровитель диких жвачных животных; 2) бес-смертная душа покинувшего этот мир человека
- Калтак* – войлочный головной убор
- Калың* – выкуп за невестку
- Калың берип үйлөнүү* – брак с выплатой калыма
- Камбар-Ата* – мифический покровитель лошадей
- Кандагай, жаргак шым* – широкие шаровары из кожи диких козлов
- Кара таар* – однотонный, безворсовый ковер
- Карын чач алуу* – обычай бритья утробных волос ребенку
- Каскак* – траурный шест
- Качуу, ызат кылуу* – обычай избегания
- Кемеге байге* – скачки на годовых поминках, в которых по традиции принимали участие малоизвестные скакуны или лошади средних достоинств
- Кементай* – одежда типа плаща или халата, наиболее старинные кементай сделаны из цельнокройного войлока
- Кесим* – приговор народного суда по нормам обычного права
- Кетин* – саван для оборачивания тела покойного
- Керээз* или *керээз сөз* – наставления на будущее перед смертью
- Кийит* – обмен подарками в виде предметов одежды между родственниками жениха и невесты
- Кийиз ашар* – взаимопомощь родственниц и соседней при изготовлении кошмы
- Килем дүкөн* – станок для ковроткачества
- Килем* – ворсовый ковер
- Килем көрүү* – обычай приглашения соседей и родственников на смотрины готового ковра
- Киндик эне* – женщина-повитуха, перерезавшая пуповину младенца
- Конок, мейман* – гость
- Кошок* – стихотворное причитание над умершим или перед отправлением невесты к жениху
- Кошокчу* (на юге *ыйлакер катын*) – плакальщица
- Кошумча* – обычай материальной взаимопомощи при проведении семейных торжеств
- Көжө, нооруз көжө* – обрядовая каша на празднике Нооруз
- Көчтү сыйлоо* – обычай угощения скотоводов, следующих по кочевому маршруту, группами, расположившимися на встречных стоянках
- Көк бөрү, улак тартыш* – козлодрание – конное состязание
- Кубулду* – надутые воздухом цельные козьи шкуры для переправы через реку (меха)

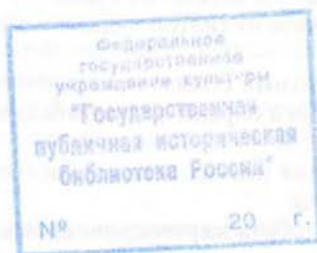
- Куда* – сват
- Кудагый* – сваха
- Куда сөөк* – свойственники
- Куудул* – поэт, артист, певец, обладающий к тому же талантом вокально-речевой имитации и кукловождения
- Кумайык* – мифический патрон охотничьих собак
- Кун* – компенсация за убийство. Ответчиком выступал весь род или племя, в зависимости от масштаба конфликта
- Куржун* – тканая переметная сумка
- Курут* – твердый кислый сухой сыр в виде комков и шариков
- Куучу* – знахарь, якобы способный отгонять злых духов от роженицы
- Куйгөн* – лирическая песня о безответных чувствах
- Күйөлөө* – пребывание у родителей невесты на правах жениха
- Күмүш уста* или *зергер* – мастер по изготовлению изделий из серебра
- Күпү* – шуба из меха верблюжонка
- Куу* – авторская инструментальная пьеса
- Кыбачы* – человек, имеющий опыт в деле полива посевов и руководящий прокладкой каналов и арыков
- Кыдыр* – мифический персонаж в кыргызском фольклоре, носитель удачи, некий фантом, который внезапно возникает перед путником, также внезапно исчезает, после того, как совершит свое предназначение
- Кымыз* – кумыс (напиток из кислого молока кобылицы)
- Кырман той, кырман көтөрүү* – трудовой земледельческий праздник
- Кыштак* – оседлое поселение
- Мазар* – священная местность, природный или возведенный людьми объект, могила мусульманского святого, о появлении которого есть легенды и к которому совершается паломничество
- Мал* – домашний скот
- Малай* – наемный работник
- Манап* – представитель верхушки кыргызской знати, обладающий властью в пределах своего рода и племени
- Манасчы* – сказители эпоса «Манас»
- Мардыкер* – поденщик, поденный работник, чернорабочий, нанимаемый на день за плату натурой или деньгами
- Мильк* – частновладельческие земли (мильк, мюльк), юридические права на которые могли быть получены только от верховного собственника земли – государства
- Мурап* – ответственное лицо, распределяющее поливную воду
- Мурут серпүү* – обычай первого бритья усов
- Мүйүздүү эне* или *мүйүздүү байбиче* – по преданию, прародительница племени *бугу* (олень)
- Мүлк* – движимое и недвижимое имущество, богатство
- Мүчө* – обычай раздачи одежды и личных вещей покойного
- Мүчөл* – 12-летний цикл в жизни человека
- Оймочу* – мастерица, дизайнер, которая делает орнаментальную композицию на кошме
- Ойсул-Ата* – мифический покровитель верблюдов
- Олобо* или *куйган өпкө* – блюдо из легких овцы, наполненных молоком, топленным маслом и сваренных в воде
- Омач* – деревянное пахотное орудие
- Оп майда* – песня земледельцев, с которой погонщик понукал животных, молотящих зерно

- Ордо* – народная игра с альчиками для взрослых, имитирующая бой за захват ханской ставки
- Отко киргизуу* – обряд посвящения огню, домашнему очагу семьи мужа и его близких родственников
- Оруздама (жыл көжө, чоң көжө, сүмөлөк)* – обрядовое блюдо из дробленого зерна с добавлением молока и мяса готовится на Нооруз
- Отургузуу, сүннөт* – мусульманский обряд обрезания мальчика
- Өкүл ата и өкүл эне* – институт посаженных родителей-наставников жениха и невесты
- Өкүл бала, өкүл кыз* – дети посаженных родителей
- Өпкө чабуу (вар. садага чабуу)* – охранительный свадебный обряд. Молодоженов били легкими козы или козленка
- Өргөө, төтөгөлүү үй* – юрта с особым наружным украшением
- Өрмөк* – кустарное ткачество
- Саамал* – только начинающее бродить кобылье молоко
- Саан* – обычай, согласно которому богатые передают скот бедным сородичам во временное пользование и для выпаса
- Саба* – большой кожаный сосуд для приготовления кумыса
- Сабоо* – прутья для взбивания шерсти
- Садага чабуу* – обычай принесения жертвы с целью умиловить высшие силы
- Сал* – простейший плот
- Салбуурун* – форма охоты, предполагающая длительную отлучку со стоянки
- Сандык* – большой деревянный сундук
- Санжыра* – генеалогические предания, сказы о предков отдельного рода или племени
- Сапсалга* – хирургический инструмент (лещетка)
- Сарты, сартия* – название части оседлого населения Средней Азии, жившего в городах и кишлаках, занимающегося ремеслом, торговлей и земледелием
- Саяккер* – специалист по тренировке скакунов
- Саятчы* – люди, профессионально занимающиеся отловом ловчих птиц и их дрессировкой
- Секетбай* – лирическая песня о счастливой взаимной любви
- Сеп* – приданое невесты, его состав
- Согул* – скот, заколотый для заготовки мяса впрок на зиму
- Сокбилек* – деревянный пест для ступы
- Соку* – деревянная ступа для толчения зерновых
- Сөйкө салуу* – ритуал надевания серебряных серег помолвленной девушке
- Сөлкөбай* – пуговица или запонка (от русского слова «целковый рубль»)
- Суйсал* – наконские украшения, представляющие собой сплетенные из черного шелка шнуры
- Сүмөлөк* – ритуальное блюдо из пророщенной пшеницы, готовится с участием большего количества людей на Нооруз
- Сүт акы* – «Молоко матери». Дар в форме скота со стороны жениха матери невесты в качестве откупного за материнство и воспитание дочери
- Таар* – тканый материал
- Табып* – народный лекарь
- Тай туяк* – обувь охотников, сделанная из копыта жеребенка для ходьбы по скалам и каменистым горным склонам
- Тамак-аш* – общее название пищи
- Тамга* – родовой знак, которым клеймили скот
- Тамырчы* – знахарь, определяющий состояние больного по пульсу
- Тандыр* – глиняная печь для выпечки лепешек
- Таяке, тага* – дяди по матери
- Тебетей* – головной убор на меховой основе



*Тез* – приспособление для выгибания жердей  
*Темир уста* – кузнец  
*Теңир* – как и в тюрко-монгольской мифологии, в доисламских верованиях кыргызов представлялся неким абсолютом, создателем, Богом  
*Тепме чепкен* – верхняя одежда пастухов  
*Тергөө* – традиционные запреты для невестки, которая не должна была произносить имена родственников мужа  
*Терме* – тонкий безворсовый узорный ковер  
*Тинтүүр* – хирургический инструмент для отыскивания и измерения глубины нахождения попавших в тело человека обломков наконечников стрел или других видов оружия  
*Тогуз коргоол (тогуз кумалак)* – национальная настольная интеллектуальная игра  
*Той* – праздник, пир  
*Токол* – младшая жена  
*Томого* – колпачок на голову ловчих птиц для закрытия глаз  
*Тон* – нагольный тулуп  
*Тондуу уул* – приемные дети  
*Төр* – почетное место в юрте  
*Тул* – изображение покойного  
*Тумар* – амулет  
*Тундурма* – крепкий напиток, снятый верхний слой кумыса до взбалтывания  
*Туш кийиз* – орнаментированное настенное панно  
*Тушоо кесүү* – обряд перерезания пут: делающему первые шаги ребенку перерезают веревку, связывающую ноги  
*Түлөө* – умиловительное угощение  
*Түтүн* – домохозяйства  
*Тьюу* – запреты  
*Улукман-Ата* – мифический покровитель врачебного дела  
*Умай эне* – древнее женское божество тюрков – покровительница рожениц и младенцев  
*Ураан* – боевой клич рода, племени  
*Урук* – род  
*Уруу* – племя  
*Устукан* – куски мяса с костью, предназначенные для подачи гостям на общественной трапезе  
*Чабарман* – курьер, всадник доставляющий информацию, поручения  
*Чайрыкер* – издольщик. Безземельный крестьянин, который, не имея своих сельскохозяйственных орудий, работал по договору у богатого хозяина и получал обгороженную часть урожая по истечении срока  
*Чанач* – бурдюк для напитков из снятой чулком и закопченной козлиной шкуры  
*Чаян* – халат  
*Чарк* – несложный самодельный станок для прядения нити  
*Чачыла* – элемент свадебного обряда: раскидывание боорсоков, сладостей, которые подбирали гости  
*Чач өрүү* – обряд заплетания мелких девичих косичек  
*Чебер* – искусная мастерица  
*Чечкор* – земледельческий обряд жертвоприношения на току  
*Чийдан* – халат из верблюжьего войлока  
*Чийне* – волокуша для транспортировки грузов  
*Чолпон-Ата* – мифический покровитель овец  
*Чолпу* – украшение, подвески из круглых блях  
*Чоң үй* – главная юрта семейно-родственной группы, где принимались основные решения и происходили семейные трапезы

Чууда – верблюжья шерсть  
Чыгданчы или бөкөөл – специальный человек, распределяющий куски мяса между участниками трапезы  
Чырмакчы – мастерица по плетению циновки  
Чычаң-Ата – мифический покровитель коз  
Шакиак – шинная повязка, накладываемая при переломах конечностей  
Шерине, жоро, денгене, гап – формы половозрастных объединений  
Шыралга – подарок, который охотник выделял из своей добычи  
Шырдак – стеганный войлочный ковер с орнаментальными мотивами  
Шырылдаң – песня табунщиков. Обычно исполнялась в зимнее время, когда пастухи спускались за продуктами  
Шөкүлө – пирамидальный головной убор, украшенный рядами штампованных серебряных пластинок, коралловыми нитями, стеклянными бусинами. Невеста надевала его при совершении предсвадебных обрядов  
Эгинчи – земледелец  
Эжигей – творожистый сыр из кипяченого овечьего или козьего молока  
Эмчи – повитуха  
Эн – метка на ухе скота  
Эне сүтү – материнское молоко  
Энчи – доля общесемейного скота и имущества, отходившая сыну при его выделении  
Эпчи жак – правая часть от входа в юрту, женское пространство  
Эреже – устные, а с середины XIX в. письменные правила применения норм обычного права (адата), утвержденные на съезде биев  
Эр жак – левая часть от входа в юрту, мужское пространство  
Эсенчи – народные звездочеты и синоптики, делающие прогнозы  
Ээ – в тюрко-монгольской мифологии представление о святости обитаемой или необитаемой местности, о ее духе-покровителе  
Ыштык – коптильня для кожаных бурдюков  
Ыңырчак – вьючное седло для вола  
Үкөк – деревянный ящик



## СПИСОК АВТОРОВ

- АЙДАРОВА ДИНАРА МАМБЕТОВНА – к. филол.н., с.н.с. Института философии и политико-правовых исследований НАН КР
- АКЖОЛОВ ОРОЗБЕК АШЫРМАМБЕТОВИЧ – старший преподаватель Кыргызско-Узбекского университета г. Ош
- АКМАТАЛИЕВ АБДЫЛДАЖАН АМАНТУРОВИЧ – д. филол.н., профессор, академик НАН КР, вице-президент НАН КР
- АЛЫМБАЕВА БУБУАЙША АЛЫМБАЕВНА – пенсионер
- АСАНКАНОВ АБЫЛАБЕК – д.и.н., профессор, член-корреспондент НАН КР, и.о. директора Института истории и культурного наследия НАН КР
- АСАНОВ ТЕМИРКУЛ ИШЕКЕЕВИЧ – к.и.н., с.н.с., зав. отделом Института истории и культурного наследия НАН КР
- БЕДЕЛЬБАЕВ АСКАРБЕК БЕДЕЛЬБАЕВИЧ – к.и.н., с.н.с., декан исторического факультета Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына
- БРУСИНА ОЛЬГА ИЛЬИНИЧНА – к.и.н., с.н.с. Института этнологии и антропологии РАН
- ДЖАМАШЕВА ГУЛЬНАРА ЗУЛУМБЕКОВНА – к. филол. н. Институт языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР
- ДЖУМАНАЛИЕВ АКЫЛБЕК ДЖУМАНАЛИЕВИЧ – д.и.н., профессор Института истории и культурного наследия НАН КР
- ДЮШАЛИЕВ КАМЧЫБЕК ШАМЕНОВИЧ – д. искусствоведения, профессор Кыргызской национальной консерватории им. К. Молдобасанова
- ДЮШЕНБИЕВ САЛАМАТ УСУПОВИЧ – н.с. Института истории и культурного наследия НАН КР
- ЖАПАРОВ АМАНТУР ЗАБИРДИНОВИЧ – к.и.н., зав. отделом Института истории и культурного наследия НАН КР
- ЖОЛДОШОВ РЫСКУЛ ЖОЛДОШОВИЧ – к.и.н., с.н.с. Института истории и культурного наследия НАН КР
- ЖООШБЕКОВА АЙНАГУЛ РЫСБАЕВНА – д.и.н., доцент, зав. кафедрой Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева
- ИБРАЕВ КУБАНЫЧБЕК ШАРШЕКЕЕВИЧ – к. филос. н., с.н.с. Института философии и политико-правовых исследований НАН КР
- ИЛЕБАЕВ АРЫСТАНБЕК КАСЕНОВИЧ – к.и.н., доцент Кыргызского экономического университета
- КАПАЛБАЕВ ОКТЯБРЬ ЭРКИНОВИЧ – к.и.н., доцент, начальник учебной части Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева
- КЕНЕНСАРИЕВ ТАШМАНБЕТ КЕНЕНСАРИЕВИЧ – д.и.н., профессор Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева
- КОЖОМУРАТОВА БАКТЫГУЛ ЖАНГАБЫЛЛОВНА – к.и.н. доцент, с.н.с. Института истории и культурного наследия НАН КР
- КОЧКУНОВ АЙДАРБЕК СУЛАЙМАНКУЛОВИЧ – д.и.н., профессор Академии государственного управления при Президенте Кыргызской Республики
- КЫДЫРБАЕВА РАЙСА ЗАЙТОВНА – д. филол. н., профессор, член-корреспондент Национальной Академии наук Кыргызской Республики
- ЛУЗАНОВА ЕКАТЕРИНА СЕРГЕЕВНА – к. искусствoved., проректор Кыргызской национальной консерватории им. К. Молдобасанова
- МИССОНОВА ЛЮДМИЛА ИВАНОВНА – к.и.н., с.н.с. Института этнологии и антропологии РАН
- МОКЕЕВ АНВАРБЕК МОКЕЕВИЧ – д.и.н., профессор, проректор Кыргызско-Турецкого университета «Манас»

- МУРЗАКМЕТОВ АБДЫМИТАЛИП КАМЫТОВИЧ – к.и.н., доцент филологического факультета Ошского государственного университета
- НАРЫНБАЕВА НУРЖАН ОСМОНОВНА – к. филол. н., с.н.с. Института языка и литературы им. Ч. Айтматова НАН КР
- ОМУРБЕКОВ ЧЕРИКБАЙ КАЗЫГУЛОВИЧ – к.и.н., профессор, зам. директора Института целевой подготовки педагогических кадров Кыргызского национально-го университета им. Ж. Баласагына
- РАХИМОВ РУСЛАН МАРАТБЕКОВИЧ – к.и.н., PhD, доцент Департамента антропологии Американского университета в Центральной Азии
- САДЫКОВ ТАШПОЛОТ САДЫКОВИЧ – д. филол. н., профессор Бишкекского гуманитарного университета им. К. Карасаева
- САЛЫКОВ РУСЛАН САЛЫКОВИЧ – д. ветеринарных н., профессор Кыргызско-Турецкого университета «Манас»
- САТЫБАЛДИЕВА ЧЫНЫХАН ТОПЧУБАЕВНА – к.и.н., доцент, зав. кафедрой Кыргызско-Узбекского университета
- СИМАКОВ ГЕОРГИЙ НИКОЛАЕВИЧ – д.и.н.
- СИТНЯНСКИЙ ГЕОРГИЙ ЮРЬЕВИЧ – к.и.н., с.н.с. Института этнологии и антропологии РАН
- СТАРУСЕВА ТАМАРА ИГОРЕВНА – к.и.н., ведущий научный сотрудник Института истории и культурного наследия НАН КР
- СТЕПАНОВ ВАЛЕРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ (автор карты) – к.и.н., ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН
- СУЛАЙМАНОВ ЭРТАБЫЛДЫ ЖОЛДОШОВИЧ – к.и.н., доцент, профессор Жалал-Абадского государственного университета
- СУЛАЙМАНОВА ЛИРА СУЛАЙМАНОВНА – к. филол. н., доцент, зав. кафедрой Кыргызско-Российского славянского университета им. Б. Ельцина
- СУЛТАНАЛИЕВА НАЗИРА ИШЕНБЕКОВНА – к.и.н., доцент исторического факультета Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына
- ТАЖИМАТОВ САНЖАРБЕК КАМБАРОВИЧ – эксперт Аппарата Президента Кыргызской Республики
- ТИШКОВ ВАЛЕРИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ – академик РАН, научный руководитель Института этнологии и антропологии РАН, академик-секретарь Отделения историко-филологических наук РАН
- ТУЛОБАЕВ АСКАРБЕК ЗАРЛЫКОВИЧ – д. ветеринарных н., профессор, декан факультета сельского хозяйства Кыргызско-Турецкого университета «Манас»
- ХОДЖАЙОВ ТЕЛЬМАН КАСЫМОВИЧ – д.и.н., профессор, г.н.с. Института этнологии и антропологии РАН
- ХОДЖАЙОВА ГАЛЫШИРА КУТУЗОВНА – д.и.н., профессор Института психологии и педагогики
- ХУДЯКОВ ЮЛИЙ СЕРГЕЕВИЧ – д.и.н., профессор, главный научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН
- ШИШКАРАЕВА ЭЛМИРА ТОЛЕНОВНА – к.и.н. страновой координатор гендерных программ, Программа Развития ООН (ПРООН) в Кыргызстане
- ЭРАЛИЕВ САЛАЙДИН НУРАЛИЕВИЧ – старший преподаватель исторического факультета Кыргызского национального университета им. Ж. Баласагына
- ЭРГЕШОВ ЗАЙЫРБЕК ЖОЛЧУЕВИЧ – зам. зав. отдела Аппарата Президента Кыргызской Республики
- ЭШЕНКУЛОВ ТЕМИРКУЛ ТЫНЫСТАНОВИЧ – доцент Бишкекского гуманитарного университета им. К. Карасаева
- ЮРИНА ЕЛЕНА АНАТОЛЬЕВНА – ведущий редактор серии «Народы и культуры» Института этнологии и антропологии РАН

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> (А.А. Асанканов, В.А. Тишков, О.И. Брусина) .....	5
-------------------------------------------------------------------	---

## **ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

### **Этническая история**

#### **Глава 1. Природа и население**

Географические условия и традиции природопользования (А.З. Жапаров, Т.Т. Эшенкулов) .....	11
Историческая антропология (Т.К. Ходжайов, Г.К. Ходжайова) .....	22
Язык (Т. Садыков, Л. Сулайманова) .....	35
Динамика численности и этнического состава населения в XIX – начале XXI века (Б.Ж. Кожомуратова) .....	44
Диаспоры (А. Асанканов) .....	53

#### **Глава 2. Этническая и политическая история**

История изучения этногенеза и этнической истории (А. Мокеев) .....	64
Енисейские кыргызы в древности и Средневековье (Ю.С. Худяков) .....	73
Формирование кыргызского народа в IX–XVIII веках (А. Мокеев) .....	82
В составе Российской империи (Т. Кененсариев) .....	94

## **ЧАСТЬ ВТОРАЯ**

### **Хозяйственные уклады и материальная культура**

#### **Глава 3. Хозяйство и занятия**

Скотоводство (А.З. Жапаров, З.Ж. Эргешов, Р.М. Рахимов, Г.Ю. Ситнянский) .....	106
Земледелие (А.З. Жапаров, С.К. Тажиматов, Г.Ю. Ситнянский) .....	124
Охота (А.З. Жапаров, О.А. Акжолов) .....	134

#### **Глава 4. Материальная культура**

Поселение и жилище (А.С. Кочкунов, Б. Алымбаева) .....	145
Одежда и украшения (А.С. Кочкунов, Ч.К. Омурбеков) .....	168
Художественные промыслы (Э.Ж. Сулайманов, Ч.Т. Сатыбалдиева, Н.И. Султаналиева, О.Э. Капалбаев) .....	190
Культура питания (А.С. Кочкунов) .....	215
Традиционная утварь (Б.Ж. Кожомуратова) .....	229
Средства передвижения (А.З. Жапаров) .....	233

## **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

### **Социальные и семейные отношения**

#### **Глава 5. Социальные отношения**

Община (А.З. Жапаров) .....	245
Социальная иерархия (А.С. Кочкунов) .....	252
Система власти и институты управления (А.С. Кочкунов) .....	261
Родоплеменная структура (А.З. Жапаров, Т.И. Асанов) .....	269
Генеалогические предания – санжыра (Т.И. Асанов) .....	275

## Глава 6. Брак и семья

Семья и семейно-родственные группы (А. С. Кочкунов) .....	284
Брачные и имущественные отношения (А. С. Кочкунов) .....	292

## Глава 7. Обряды жизненного цикла

Свадебный цикл .....	300
Досвадебные обряды и обычаи (А. С. Кочкунов) .....	300
Свадьба (А. С. Кочкунов) .....	307
Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей (А. С. Кочкунов, А. К. Мурзакметов) .....	322
Поминальный цикл .....	335
Похоронная обрядность (А. С. Кочкунов) .....	335
Поминальные обычаи (А. С. Кочкунов) .....	348

## Глава 8. Общественный быт

Календарные праздники и обряды (А. З. Жапаров, К. Ш. Ибраев) .....	357
Этикет (А. С. Кочкунов) .....	367
Игры и развлечения (Г. Н. Симаков, А. З. Жапаров, А. К. Илебаев) .....	380

## ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

### Духовная культура и религиозные представления

## Глава 9. Эпос и фольклор

Мифы, легенды и предания (Н. О. Нарынбаева) .....	391
Эпос «Манас» и фольклорное наследие (Р. З. Кыдырбаева) .....	397
Искусство сказителей-манасчи (Р. З. Кыдырбаева) .....	408
Народная музыкальная культура (К. Ш. Дюшалиев, Е. С. Лузанова) .....	415
Акынская поэзия (А. А. Акматалиев, А. Бедельбаев) .....	426

## Глава 10. Народные знания и представления о мире

Представления о пространстве и времени (Д. М. Айдарова, С. Н. Эралиев) .....	433
Астрономия (С. Н. Эралиев) .....	436
Народный календарь (А. З. Жапаров, Р. Жолдошов) .....	440
Народная медицина (А. З. Жапаров) .....	446
Народная ветеринария (А. З. Тулобаев, Р. Салыков) .....	454

## Глава 11. Религиозные представления

Доисламские верования и культы (С. У. Дюшенбиев) .....	461
Ислам (С. У. Дюшенбиев) .....	468

## ЧАСТЬ ПЯТАЯ

### Этнокультурное и социально-политическое развитие в XX – XXI веках

## Глава 12. Социально-культурная модернизация и строительство нации

Становление кыргызской нации в годы советской власти (А. Асанканов).....	478
Трансформация народной культуры в советский и постсоветский периоды (А. С. Кочкунов) .....	492
Развитие семьи в XX – начале XXI века (А. С. Кочкунов) .....	510
Формирование профессиональной культуры (А. Джуманалиев, Т.И. Стару-сева) .....	521

Языковые процессы (Г. З. Джамашева) .....	534
Этнорелигиозная ситуация (С. У. Дюшенбиев, при участии Г. Ю. Ситнянский) .....	541
Миграционные процессы в постсоветский период (Г. Ю. Ситнянский, А. Р. Жомшбекова) .....	552
<b>Глава 13. Этнополитические процессы в конце XX – начале XXI века</b>	
Этнополитические процессы (А. Асанканов) .....	562
Общественные движения и организации (А. Асанканов, Э. Т. Шишкараева) .....	570
<b>Библиография</b> .....	578
<b>Литература</b> .....	581
<b>Список сокращений</b> .....	611
<b>Глоссарий</b> .....	612
<b>Список авторов</b> .....	619

400,00 -

Научное издание

## КЫРГЫЗЫ

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая  
Российской академии наук*

Редактор *Л.В. Абрамова*

Художник *В.Ю. Яковлев*

Корректоры *Т.А. Печко, Т.И. Шеполова*

Иллюстрации воспроизведены в соответствии  
с предоставленными архивными оригиналами

Подписано к печати 12.12.2016

Формат 70 × 100 1/16, Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл.печ.л. 53,3. Усл.кр.-отт. 41,0. Уч.-изд.л. 60,0

Тираж 1140 экз. (РГНФ – 300 экз.). Тип. зак. 209

ФГУП «Издательство «Наука»  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: [secret@naukaran.com](mailto:secret@naukaran.com)  
[www.naukaran.com](http://www.naukaran.com)

ФГУП «Издательство «Наука»  
(Типография «Наука»)  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-02-039978-5



9 785020 399785



НАРОДЫ  
и  
КУЛЬТУРЫ

# Кыргызы

