

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



РОССИЙСКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
МУЗЕЙ

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ

МАТЕРИАЛЫ ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТЫХ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ

Санкт-Петербург
2026

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СВЯТЫХ МЕСТАХ В СИСТЕМЕ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ КАРАКАЛПАКОВ

Кубель Елена Леонидовна

*Российский этнографический музей (Санкт-Петербург, Россия),
отдел этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана, научный
сотрудник; elenakubel@yandex.ru*

В статье рассматривается обычай почитания святых мест – важной составляющей картины мира в народной традиции каракалпаков, а также каналов, которые способствовали ее функционированию на протяжении долгого времени. Святые места, почитаемые каракалпаками, можно разделить на разные категории. В одну из них входят сакральные пространства, общие для всех каракалпаков. Они также часто являются местом паломничества верующих из самых отдаленных мест Средней Азии. К этой же группе относятся погребения ишанов (реальных и мифических), наделяемых, по поверью, свойствами чудотворцев. Наиболее многочисленную категорию святых мест составляют те, что связаны с предками того или иного рода. На родовых кладбищах, как правило, находятся гробницы (мазары) покровителя рода. Главным хранителем памяти по-прежнему остается семья. Каналами, способствующими поддержанию традиции, служат государственная политика и школьное образование (как одна из ее составляющих). Популяризации святых мест Каракалпакстана в значительной мере способствует паломнический туризм, активно развивающийся в регионе с 1990-х годов. Организацией зиёрат-туров (паломнических туров) занимаются туристические агентства, в том числе в г. Ташкенте. Активным проводником паломнической традиции до сего дня являются народные каракалпакские целители, которые включают посещение определенных ими мазаров в комплекс мероприятий, способствующих излечению.

Ключевые слова: каракалпаки, святые места, коллективная память.

Статья посвящена рассмотрению обычая почитания святых мест – важной составляющей картины мира в народной традиции каракалпаков, а также тех социальных каналов, которые способствуют ее поддержанию и сохранению в настоящем. На значительную давность обычая паломничества к святым местам указывает его описание в эпосе «Коблан» – одном из наиболее значимых произведений в духовном наследии каракалпаков. В нем повествуется о том, как пожилая богатая бездетная пара в поисках истинных ценностей проходит через большие

испытания, теряя свое состояние, и едва не лишается жизни. «Пойдем под старость к святым местам! Сама судьбина нас обязала идти с повинной к святым мазарам¹. Богатство, сила – пустые блага! Попросим сына мы у Аллаха» [1, с. 15], – так они решают поступить, надеясь обрести счастье быть родителями. Действия, предпринятые этими людьми для достижения своей цели – паломничество к святым местам, моление, жертвоприношение, трапеза и сон на мазаре в ожидании знамения, до сих пор являются актуальной моделью поведения паломников как в Каракалпакии, так и в Средней Азии в целом.

Святые места, почитаемые каракалпаками, можно разделить на две крупные категории – общенациональные и родовые. В первую входят сакральные пространства, которые посещают паломники вне зависимости от места своего проживания, родовой и этнической принадлежности. Самым известным в этом ряду является комплекс Миздахкан, расположенный в Ходжейлийском районе. Наиболее почитаемыми святилищами некрополя являются Мазар Шамун-Наби (XIV–XIX вв.) и мавзолей Мазлумхан-Сулу (XIV в.). Паломнический обряд включает посещение могилы, молитву, троекратный обход могилы против часовой стрелки. Сохраняется обычай оставлять на святом месте лоскут ткани в качестве символа его посещения или знака обета о принесении жертвы. По материалам Ю.В. Кнорозова, к святому Шамун-Наби обращались также в связи с падежом скота. В этом случае животных прогоняли вокруг холма Джумарт Кассаба, однако к началу 1940-х годов эта традиция иссякла [2, с. 88]. С названным местом у каракалпаков была связана магическая практика исцеления бездетных женщин, предусматривавшая посещение мазаров, расположенных на возвышенностях. Паломницы под руководством знающей женщины взбирались на холм, где трижды обходили вершину, а затем скатывались по его каменистому склону. Число посещений мазара и скатываний, как правило, это три раза или семь, определяла женщина-руководитель, причем ритуал, со слов служителя кладбища², мог проводиться только в её присутствии [3, л. 20об.]. Данная традиция существовала вплоть до 1980-х годов.

Сохранился также описанный Ю.В. Кнорозовым обычай ставить столбики из семи камней *тилек тас* (каракалп. *тилек* – «желать», *тас* – «камень») на особо почитаемых местах некрополя. Ритуал включал мо-

¹ Мазар (арабск. – место, которое посещают) – термин, который может обозначать самый широкий круг объектов, чаще всего это могилы святых, праведников и сподвижников Пророка, природные объекты, которым поклонялись в доисламские времена, а также исторические места, связанные с исламом, хранилища почитаемых реликвий.

² Полевые материалы автора. 2012 г.

литву, построение столбика и обозначение желания. Ученый связывал обычай возведения каменных столбиков (или миниатюрных дольменов) с древним представлением о том, что после смерти поставившего столбик его *арвох* (дух) поселится в этом сооружении. Таким образом, столбики представляли собой магическую имитацию гробницы – обиталища для духа, независимо от судьбы его телесной оболочки [2, с. 95]. Происхождение этой практики в каракалпакской среде ныне забыто, и некоторые информанты считают его новым обычаем, перенятым у узбеков в 1990-х годах [3, л. 21об.].

Широко почитаемыми общерегиональными святынями и сегодня являются мавзолей Наринджан-баба (XIII-XIV вв.) и гора Мунаджат («Обращение к Богу») в Эликалинском районе Республики Каракалпакстан, а также мавзолей Увайса аль-Карани в Берунийском районе (XVII-XIX вв.) [4, с. 80-100]. Гора Мунаджат усеяна многочисленными лоскутками ткани, которые оставляют паломники, т.к. по поверью, болезнь уйдет вместе с ними. Сохраняется традиция приписывать тем или иным святым лечебную «специализацию». Например, к святому Увайсу привозят людей с некоторыми видами психических расстройств. Считается, что он также излечивает при одержимости бесами. В целом народные каракалпакские целители зачастую включают посещение определенных мазаров в комплекс лечебных мероприятий, чем значительно укрепляют практику паломничества.

В группу общенациональных святых мест Каракалпакстана входят погребения ишанов³, как реальных, так и мифических, наиболее почитаемые из которых считались *аулия* (святыми), наделенными благодатью *баракат* и способными творить чудеса. Потомки ишанов, в том числе и женщины, часто являются хранителями мазаров. Члены родовых объединений, к которым принадлежали ишаны, на протяжении многих поколений сохраняют в памяти свою генеалогию и семейные легенды. В г. Ходжейли в 2012 году автор познакомилась с Кутлымуратовой Утабике, узбечкой 1934 г.р. Она являлась вдовой потомка ишана Хазрет Пир Ишан Бобо и знала имена семи поколений предков своего мужа. После его смерти она стала хранителем семейной реликвии – посоха, с которым святой Хазрет, согласно преданию, 300 лет назад совершал утрен-

³ Ишан – титул или прозвание, которым в Центральной Азии наделяют уважаемых и почитаемых духовных лиц – руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. Термин «ишан» был известен в Средней Азии с домонгольского времени, но получил широкое распространение среди местного населения примерно в XV-XVI вв. По мнению С. Н. Абашина, в среднеазиатских реалиях корректнее говорить о принадлежности ишана не к конкретному братству, а к числу потомков и/или последователей того или иного «святого» (пира, ишана, шейха). [6, с. 164].

ний намаз во время своего хаджа в Мекку. Посох считается чудодейственным, прикоснуться к нему приезжают паломники из разных мест Узбекистана [3, л. 21].

Следует заметить, что традиция почитания святых мест для каракалпаков была очень важна, и властная элита в разные эпохи использовала ее общественный ресурс в своих целях. Так, с конца XVIII века хивинские ханы династии Конграт начинают борьбу за централизацию власти в своих владениях. Для усиления своего авторитета они совершают *зиёраты* (паломничества) к святыням, выделяют средства на ремонт культовых мест на возвышенности Миздахкан, способствуют пожертвованиям вакфных имуществ⁴ в пользу мазаров. Почти все *«культовые места в Каракалпакстане овеяны легендами об их посещении хивинскими ханами или строительстве ими мазаров, благоустройстве округи и т.п.»* [6, с. 62]. Эти деяния, в свою очередь, способствовали повышению статуса священных мест и увеличению потока паломников.

Отношение советской власти к религии, как известно, было негативным. Ситуация изменилась в начале 1990-х годов с обретением Узбекистаном независимости. В 2017 году президент Шавкат Мирзиёев при посещении главной мечети в Нукусе – столице Каракалпакстана – говорил о необходимости глубокого изучения духовного наследия предков. Эта идея нашла отражение в ряде документов того же года, в частности в постановлении «Об эффективной организации работ по благоустройству святых мест, мест паломничества, мечетей и кладбищ» [5, с. 9]. Как следствие, были проведены ремонтные работы на мазаре Шамун-Наби. Однако они значительно изменили традиционный облик памятника, что вызвало неоднозначную реакцию общественности и даже уменьшения потока паломников в 2018 году.

В настоящее время популяризации святых мест Каракалпакстана весьма способствует паломнический туризм, активно развивающийся в регионе с 1990-х годов. Организацией зиёрат-туров занимаются туристические агентства, в том числе расположенные в Ташкенте – столице Узбекистана.

Перейдем к характеристике второй, наиболее многочисленной категории святых мест. Ее составляют те святилища, которые связаны с предками того или иного рода, и это позволяет утверждать, что главным хранителем культурной памяти о святых местах по-прежнему остается семья. Традиционно почитаются родовые кладбища аулия, на которые

⁴ Вакф (*араб.* остановка, приостановление, удержание) – в мусульманском праве имущество, переданное государством или отдельным лицом на религиозные или благотворительные цели.

Рис. 1. Народная
целительница
Бибхатша Абдреим ведет
прием посетителей.
Республика
Каракалпакстан,
Чимбайский р-н. 2012 г.
Фотография автора



члены семьи вместе или по отдельности, в зависимости от требующей разрешения проблемы, совершают паломничества. Кладбища с мазаром покровителя рода зачастую расположены достаточно далеко от места проживания семьи. Паломничество на могилы предков как способ нахождения ответов на важные вопросы народная целительница (*тауб*) Бибхатша Абдреим (каракалпачка, 1947 г.р., Чимбайский р-н, Республика Каракалпакстан) характеризует следующим образом. К ней обратился молодой человек, который сомневался, нужно ли ему продолжать учебу за границей ввиду слабого здоровья. Рекомендация тауб звучала следующим образом: «*Сделай зиёрат – посети святые места своих предков (деда по матери и по отцу). Стань в ногах могилы, держа в руках тетрадь и ручку, поздоровайся, попроси, чтобы они тебе показали дорогу. Скажи: "Я пришел с верой к вам, что я не потеряю свой талант к учению"*» [3, л. 18]. Целительница также упоминала, что использовала в своей лечебной практике землю с могилы ата баба – предка рода некой пациентки, как обладающую способностью распространить сакральную силу и благодать на своих потомков [3, л. 18об.].

Кладбище в пос. Халхабад Кегейлийского р-на является родовым для ряда подразделений племён *ктай*, *кыпшак* и *мангыт* [3, л. 13об.]. Для совершения поминальной трапезы родственники привозят туда жертвенных животных. Служители способом *халяль*⁵ забивают баранов, которых затем разделяют для приготовления необходимых блюд уже сами родственники. Трапеза совершается в специальном здании. На это кладбище поклониться легендарным могилам известных святых Шыбли-ата и Кайп-ата приезжают паломники из разных уголков Каракалпакстана. Они традиционно обходят могилы против часовой стрелки, прикасаясь к углам, и молятся, обращаясь с просьбой к святым.

⁵ Халяль – араб. дозволенное, разрешённое.



Рис. 2. Кутлымуратова
Утабике с посохом Хазрет
Пир Ишан Бобо.
Республика
Каракалпакстан,
г. Ходжейли. 2012 г.
Фотография автора

Местом паломничества может стать и могила знаменитого целителя. В Караузякском районе на своем родовом кладбище похоронен тауб Мадрейм улы Ишангазы (1911–2011). К его могиле приходят в надежде получить исцеление. По словам родственников тауба, паломники берут с его могилы немного земли, веря в ее целебные свойства. Лечебную практику в настоящее время продолжает сын тауба. Он ведет прием в усадьбе отца, перешедшей к нему по наследству. Следует отметить, что после смерти целителя часть его усадьбы стала сакральным пространством с особо почитаемыми местами. Так, колодец недалеко от того дома, где он принимал больных, считается наполненным священной водой. Посетители набирают ее в емкости и уносят с собой. Преклоняются и перед местом в каменной ограде, куда была вылита вода после ритуального омовения умершего тауба, и, в соответствии с паломнической традицией, обходят ее три. То же самое проделывают и с *тандырами* (печами для выпекания хлеба), прикасаясь к ним руками, несмотря на то, что их поставили уже после смерти целителя [3, л. 22].

Итак, традиция почитания святых мест каракалпаками остается живой практикой благодаря межпоколенной передаче, базирующейся на коллективной памяти этноса.

Список источников

1. Коблан. Каракалпакский народный эпос. Нукус: Каракалпакстан, 1987. 246 с.
2. Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун- Наби: (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Советская этнография. 1949. № 2. С. 86–97.
3. Кубель Е.Л. Полевой дневник экспедиции в Каракалпакию. 10 сентября – 6 октября 2012 г. // АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 247. 33 л.
4. Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983. 211 с.
5. Абашин С. Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под. ред. С.М. Прозорова. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С.164–166.
6. Карлыбаев М.А. К истории ислама у каракалпаков: исторические, социальные, этнические и генеалогические контексты. Нукус: Илим, 2021. 274 с., 29 с. ил.



Министерство культуры Российской Федерации
Российский этнографический музей

БОГАТСТВО И ПРЕСТИЖ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских
этнографических чтений

Санкт-Петербург
2014

Е. Л. Кубель
Монеты в женском
каракалпакском костюме и украшениях
(конец XIX – первая четверть XX в.)

В декоре женского каракалпакского костюма традиционно использовались монеты, чеканившиеся в Хивинском ханстве (Хорезме), под властью которого находилась основная территория проживания каракалпаков в дельте Амударьи. Монетный двор был учрежден в Хиве при Муххамад Рахим-хане I, четвертом хане династии *кунграт* (годы правления 1806–1825). Номиналов было немного: золотая *тилла*, серебряное *теньге* и медный *пул*, или *карапул*. После 1873 г. в силу исторических обстоятельств земли каракалпаков оказались разделены: левобережье осталось в пределах Хивинского ханства (с этого времени находившегося под протекторатом Российской империи), а земли на правом, восточном, берегу Амударьи вошли в состав Амударьинского отдела Сырдарьинской области Туркестанского генерал-губернаторства. В Хивинском ханстве чеканка собственных монет продолжалась до 1920 г. После установления там советской власти население стало использовать в украшениях наравне со старыми новые деньги. Предпочтение отдавали серебряным монетам разного достоинства: рубли российской и советской чеканки называли *монат* (от рус. «монета»), монеты меньшего достоинства именовали также как и хорезмские - *теньге*. Еще в конце 1920-х гг. нагрудники с серебряными рублями женщины иногда называли *бакыр* (по-каракалп. «медь»), что свидетельствовало о нашивании в прошлом на нагрудники медных монет¹.

Девочкам до шести лет на спинку платья-рубахи, между лопаток (примерно на 7 см ниже шеи), пришивали амулет *айшык* (по-каракалп. «маленькая луна»). Редкий образец его хранится в коллекции Российского этнографического музея². Он шит из красной хлопчатобумажной ткани и имеет форму равнобедренного треугольника, обращенного вершиной вниз. На амулет нашиты: голубая керамическая розетка, 2 раковины каури (являющиеся центром композиции) и 14 монет вокруг них. К боковым сторонам амулета прикреплены цепочки, заканчивающиеся подвесками, среди которых также количественно преобладают монеты. К углам дополнительно пришиты маленькие треугольные *тумарша* – аму-

леты, обращенные вершиной вверх, два из зеленого плюша и один из красной ткани. В них зашиты: в зеленых – сушеные плоды гвоздики и перец, в красном – соль. К *тумарша* крепятся по четыре подвески из цепочек и разноцветных бус с монетами на концах.

Монеты на *айшык*: серебряные – царской чеканки, советские и хорезмские разного номинала, с проделанными для удобства крепления дырками. Из коллекционной описи следует, что амулет был изготовлен матерью владелицы для ее детей и довольно долго был в употреблении.

Семиотические функции амулета различны. Его связь с луной (как в названии, так и по форме треугольника, обращенного вершиной вниз) символизирует женское начало, плодотворное лоно, деторождение. Раковины каури выполняли апотропейную функцию, и каракалпачки, например, часто носили их на концах кос, веря, что это поможет предотвратить выкидыш³. Небольшие треугольники, наполненные солью, перцем и гвоздикой – средствами, по народному поверью, препятствовавшими сглазу, призваны были в несколько раз увеличить магическое воздействие амулета. Охранительное и очистительное значение в амулете имели и монеты из серебра, металла, обладающего по представлению всех народов среднеазиатско-казахстанского региона очистительными свойствами, которые усиливаются колышущимися и шумящими при ходьбе подвесками из монет, отгоняющими таким образом злых духов. Кроме того, в данном амулете монеты служили магическому обеспечению материального благополучия девочки в будущем.

Интересный вариант использования монет в качестве украшения детского костюма зафиксировал А. Л. Мелков во время экспедиции в Каракалпакию 1927-1928 гг. На одной из его фотографий⁴ изображена девочка 6-7 лет в камзоле *бешпент*, к горловине которого под стоячим воротником прикреплены многоярусные кисти из ниток, оканчивающиеся бисером и одной монетой, которые выполняли в костюме, соответственно, апотропейную (кисти семантически близки металлическим «шумящим» подвескам, упоминавшимся выше) и благопожелательную (монеты) функции.

Девушки в косы вплетали накосники *шаибазу*⁵. Это были вытканые на станке *ормек* полосы, шириной 2-2,5 см, украшенные бусинами и монетами и оканчивающиеся кистями. Такой накосник с монетами, пришитыми в ряд, одна под другой, зафиксирован Т. А. Жданко в Амударьинском р-не Каракалпакской АССР в 1969 г.⁶ Другой способ ношения таких полос представлял собой прикрепление их по обеим сторонам лица к шапочке *такья*, которую девушки носили до наступления брачного возраста, у каракалпаков примерно с 14-15 лет. Праздничные варианты *такья*

отделявали рядами бусин из коралла, металлических подвесок и серебряных монет, нашитых по краю переднего ободка⁷. Бытовал также вариант с монетами, пришитыми непосредственно к тулье шапочки⁸.

К группе головных украшений, в которой использовались монеты, относятся ушные серьги⁹; в РЭМ хранится несколько экземпляров¹⁰. Наиболее традиционными для каракалпаков являлись крючковые, незамкнутые серьги в виде длинного, круглого в сечении стержня, обкрученного проволокой, с листовидными штампованными подвесками и подвесками из коралловых бусин. В рассматриваемых же экземплярах монеты являются композиционным центром украшения: 10-копеечная монета чеканки 1925 г. подвешена на припаянной петле к концу стержня¹¹; аналогичным образом прикреплены две хорезмийские монеты на другой паре серег¹². Последняя дополнена сложносоставными привесками, включающими две аналогичные монеты.

Наиболее часто монеты использовались в шейных и шейно-нагрудных украшениях. В частности, их могли нашивать на сплетенные из разноцветного бисера ожерелья с ромбическим узором¹³, что, по народным представлениям, придавало им особую магическую силу.

К группе шейно-нагрудных украшений принадлежат девичьи нагрудники *онгирше*, *унурча*, из ткани на подкладке. Они представляли наиболее архаичный и сложный, с точки зрения декоративной системы, элемент женского костюма и до начала 1930-х гг. являлись неперменной частью как повседневной, так и праздничной одежды каракалпакской девушки. Существовали два основных вида *онгирше*. Первый включал нагрудник, украшенный вышивкой, металлическими бляшками, подвесками и монетами. В собрании РЭМ, например, хранится *онгирше* девочки¹⁴, состоящий из пары узких полос красного сукна с окантовкой из плетеной тесьмы зеленого цвета. Посредине полосы вертикально, одна под другой, сквозь проделанные отверстия нашиты 20 хорезмийских серебряных монет (1304 год хиджры или 1886/1887 гг.; 1308 год хиджры или 1890 г.), один советский гривенник (10-копеечная монета) чеканки 1932 г. и 17 прямоугольных штампованных бляшек с четырехлепестковыми розетками. Полосы посредине соединены парой плоских блях с гравировкой и позолотой. Внизу каждой полосы пришито по штампованной серебряной бляхе *бокатуйме*. Все четыре бляхи имеют вставки сердолика. Монеты органично дополняли декор этого украшения и вошли в систему идеологических представлений, с ним связанную. Их количество подчеркивало достаток семьи девушки; с другой стороны, им приписывалось магическое

свойство обеспечивать богатство в ее будущей жизни, а также наравне с другими предметами из серебра осуществлять функцию защиты жизни и здоровья владелицы нагрудника. Эту же функцию, по древним народным представлениям, имели красный цвет, камень сердолик и бляхи *бокатуйме* (по-каракалп. «лягушка»).

Для другого вида нагрудников характерно нашивание монет на всю поверхность вышитой ткани¹⁵, что придавало особую значимость семиотическим функциям монет в таких украшениях и делало их основным элементом украшения.

Монеты являлись формообразующим элементом, когда использовались в качестве нашивных украшений. Девушки и молодые женщины прикрепляли их непосредственно к платью-рубаше вдоль вертикального разреза¹⁶ или прямо к воротнику-стойке. Монеты пришивали вдоль полы нарядного девичьего камзола *бешпента*¹⁷.

Принадлежностью женского костюма была застежка для ворота платья *айшык* (по-каракалп. «маленькая луна»), называвшаяся также как треугольные амулеты и также несущая в себе лунную символику. Главная героиня каракалпакского героического эпоса «Кырк кыз» («Сорок девушек») Гулаим на одежде носила изображение «луны из золота». У девушек один или несколько *айшыков* обычно помещали в верхней части съемных нагрудников. Женщины фертильного возраста *айшыком* застегивали ворот домашнего платья. Один из экземпляров такой застежки, хранящийся в собрании РЭМ¹⁸, имеет форму розетки с четырьмя лепестками из монет и округлой вставкой из красно-коричневого стекла в центре. Лунной символикой, по-видимому, наделялись все части украшения: его «сердцевина» – символ лунного диска, «лепестки» – обозначение фаз луны. Для этого использованы российские двадцатикопеечные монеты чеканки до 1917 г., аверсом наружу. Изображение хищной птицы – в данном случае четырежды повторенного гербового двуглавого орла – у каракалпаков издавна означало магическую защиту и пожелание многодетности.

После рождения первого ребенка количество украшений, которые носила каракалпакская женщина, резко уменьшалось, в дальнейшем они становились все скромнее, и после 35 лет их оставалось совсем немного. До конца жизни из нагрудных украшений с монетами женщины использовали разные варианты застежек *айшык*, пуговицы из монет¹⁹, одна-две монеты могли украшать разрез платья-рубашки. Из ручных украшений известны кольца с монетами²⁰. Таким образом, в каракалпакских традиционных украшениях монеты не имели материальной ценности, а выполняли, прежде всего, магические функции, воплощая идею изоби-

лия в самом широком смысле (идею плодородия природы/ женщины, богатства природы/ женщины) и предназначения женщины как продолжательницы рода.

¹ Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX в.: Дис. канд. ист. наук. Ташкент, 1954 г. С. 151. (рукопись хранится в архиве Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Узбекистана).

² РЭМ, кол. 7403-23 - амулет; Каракалпакская АССР, Кегейлинский р-н. Приобретено у А. Турыинбаевой М.В. Сазоновой и М.Д. Перлиной во время научной командировки в 1962 г.

³ Есбергенов К., Хошниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. Ташкент, 1988. С.90.

⁴ Мелков А.Л. 1930 г. кол.1381-52; ил. фонд отдела Центральной Азии МАЭ.

⁵ Этнография каракалпаков конца XIX - начала XX в. Ташкент, 1980.С.99.

⁶ Жданко Т.А. Хорезмская этнографическая экспедиция, Каракалпакский левобережный этнографический отряд, И - 1976 - 295, ил. фонд отдела Центральной Азии МАЭ.

⁷ Морозова А.С. Указ. соч. С. 148.

⁸ Каракалпакский костюм: Фотоальбом. Нукус, 2014. Илл.25,2.

⁹ Каракалпакские девушки и женщины носили также носовые серьги арабек. Насколько нам известно, монеты в их декор не включались.

¹⁰ РЭМ, кол.7128-150/1,2; 7128-151; Каракалпакская АССР, Чимбайский р-н. Приобретено у И.В. Савицкого в 1959 г. Принадлежали Х. Ырназаровой, 73 лет.

¹¹ 7128-151.

¹² 7128-150/1,2.

¹³ РЭМ, кол.8763-689. В собрании РЭМ (кол. 7128-118) находится также нагрудник девочки, стилистически близкий к описываемому украшению: его нижняя часть состоит из длинной пятирядной сетки из кораллов и цветных бус с ромбическим узором.

¹⁴ РЭМ, кол.7128-188; Каракалпакская АССР, Чимбайский р-н. Приобретено у И.В. Савицкого в 1959 г. Принадлежал Т. Жаманпедовой.

¹⁵ Мелков А.Л. 1930 г. кол.1381-45; илл. фонд отдела Центральной Азии МАЭ (Кунсткамера).

¹⁶ Мелков А.Л. 1930 г. кол.4076-153; илл. фонд отдела Центральной Азии МАЭ.

¹⁷ То же. кол.4076-501.

¹⁸ РЭМ, кол.7128-167. Каракалпакская АССР, г. Нукус. Приобретено у И.В. Савицкого в 1959 г.

¹⁹ Мелков А.Л. 1930 г. кол.4076-154, 158; илл. фонд отдела Центральной Азии МАЭ.

²⁰ Один экземпляр такого кольца с замкнутой шинкой и щитком из советской 10-копечной монеты аверсом наружу находится в собрании РЭМ, (кол.8762-23864).

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



РОССИЙСКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
МУЗЕЙ

СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ ТРАДИЦИЙ

МАТЕРИАЛЫ ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬИХ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ

Санкт-Петербург
2024

Е.Л. Кубель

Отражение статуса старшей возрастной группы в женском костюме каракалпаков конца XIX – начала XX века

Кубель Елена Леонидовна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Кавказа, Средней Азии, Казахстана, научный сотрудник, elenakubel@yandex.ru

В традиционной культуре каракалпаков возрастные статусы определяли специфику поведения человека, круг его прав и обязанностей в обществе. Одним из маркеров, указывающим на принадлежность индивида к той или иной возрастной группе, являлась одежда. Процесс перехода индивида из одной возрастной группы в другую регламентировался нормами традиционной морали, закрепленными в общественном мнении. Представления о должном и допустимом воспитывались обществом, были регулятором процесса перехода из одного возрастного класса в другой. Поведение члена сообщества, тем или иным образом преступившего границы дозволенного, осуждалось другими членами общины. Костюм женщин старшей возрастной группы сохранял весь набор элементов, который ранее фиксировал ее статус замужней женщины. Изменения же касались преимущественно цветовой гаммы одежды и выбора ткани, а также состава комплекса ювелирных украшений. Период конца XIX – начала XX в. стал временем, когда комплексы костюмов разных возрастных групп каракалпаков включили наибольшее количество элементов.

Ключевые слова: женская одежда, каракалпаки, старшая возрастная группа, Российский этнографический музей (РЭМ).

В традиционной культуре каракалпаков возрастные статусы определяли специфику поведения человека, круг его прав и обязанностей в обществе. Одежда являлась маркером, указывающим на принадлежность индивида к той или иной возрастной группе. Переход каракалпакской женщины в старшую возрастную группу происходил постепенно. Верхней границей этого возраста по традиции считалось достижение женщиной сорокалетия. Процесс перехода индивида из одной возрастной группы в другую регламентировался нормами традиционной морали, закрепленными в общественном мнении. Представления о должном и допустимом воспитывались обществом, служили регулятором процесса перехода из одного возрастного класса в другой. Поведение члена сообщества, тем или иным образом преступившего «границы дозволенного», осуждалось другими членами общины. Так, например, у каракалпакской молодежи были популярны *отырысна/отырысак* («посиделки») – чаепития, во время которых юноши и девушки состязались в находчивости, острословии, стихотворных импровизациях (каракалп. – *жууап, айтыс*)¹. Зафиксировано следующее свидетельство: некая молодая женщина после развода с мужем пришла на посиделки, надев нагрудник с серебряными украшениями (такие нагрудники являлись частью костюма, маркирующего статус молодой незамужней девушки. – *Е.К.*). Эта женщина сразу попала под огонь насмешек остряков *дилуар*, пропевших ей следующие стихи: «Как стала черная кобыла серой, мы видали; разведенную с мужем и надевшую на себя восемь брошей, назвавшую себя девушкой, мы видим впервые»². Это означало, что известен факт ее бывшего замужества, и такое поведение для нее недопустимо.

Костюм женщины старшей возрастной группы сохранял весь набор элементов, который ранее фиксировал ее статус замужней женщины. Изменения же касались преимущественно цветовой гаммы одежды и выбора ткани, а также состава комплекса ювелирных украшений.

Выбор цвета для одежды определялся не только личными пристрастиями женщин, но и традиционными представлениями, с ним связанными. Одежда из гладких тканей белого

и синего цветов устойчиво связывалась с состоянием траура. Так, например, белый тюрбан *орамал* в знак траура надевали женщины всех возрастных групп. В обычной жизни девушки и молодые женщины избегали носить одежду из названных тканей, а у женщин старшей возрастной группы она переходила в разряд повседневной. По данным, собранным А.С. Морозовой, «во время жизни на Сырдарье (в XVIII в. – Е.К.) пожилые женщины носили синие рубахи из кустарной маты»³. Однако и девушки носили рубахи из синей маты, но в этом случае обильно расшитые яркими шелковыми нитями – как антитеза траура и преклонного возраста.

С возрастом цветовая гамма одежды менялась в сторону уменьшения разнообразия и яркости расцветки. Этот процесс особенно хорошо виден на примере изменения доли красного цвета в костюме, т.к. символика красного цвета, по народным представлениям, была тесно связана с энергетикой солнца и огня, дающих жизненные силы, в которых особенно нуждались молодые люди. Тем не менее, красный цвет не исчезал полностью, он оставался в разных пропорциях в тех или иных элементах костюма.

Возрастная дифференциация проявлялась в постепенном отказе от использования шелковых и полупшелковых тканей в костюме, и полном их отсутствии в одежде пожилых людей, равно как мужчин, так и женщин. Так, для рубах женщин старшей возрастной группы чаще всего использовалась белая хлопчатобумажная ткань в мелкую красную клетку узбекского и туркменского производства, которая в большом количестве поступала на рынки городов Чимбая и Ходжейли. Для головных уборов предпочитали аналогичную ткань в бело-красную клетку, но собственного домашнего производства – *козюнен-ала*. По сообщению собирателя А.Л. Мелкова, «она использовалась для подкладки одежды и в качестве головного убора пожилых женщин»⁴. Для сравнения: молодые женщины в указанный период носили тюрбаны из красного шелка.

Существовали различия в использовании этого головного убора у разных возрастных групп. Так, девушки, надевали его только при выходе из дома, а выйдя замуж, до конца своих дней

надевали его при пробуждении и не снимали даже при выполнении домашних работ. Нормы этикета требовали, чтобы женщина находилась в тюрбане при посторонних, поэтому, если в доме ночевали гости, женщина не снимала *орамал* и во время сна.

Символом замужества являлся шлемовидный головной убор *кимишек* (уменьшит. от *кийим* – одежда), который надевали, выходя на улицу, сверху повязывая тюрбан. Передняя часть *кимишек* была трапецевидной, с прямоугольным вырезом для лица; задняя представляла собой четырехугольный кусок ткани, пришитый углом к передней части. При надевании он покрывал плечи и спину, ниспадая сзади до пят. Первый *кимишек* – *кызыл кимишек* (красный кимишек) – женщина вышивала после свадьбы еще в доме отца, а надевала уже в ауле мужа. Название «кызыл кимишек» происходит от красного цвета его передней части – *кимишектынг алды*, которую традиционно шили из сукна. Женщины старшей возрастной группы носили *ак кимишек* (белый кимишек) из белой домотканой материи. Передняя часть *кимишек алды* украшалась вышивкой счетным крестом шелковыми нитями красного, фиолетового, желтого, зеленого цветов. Геометрический орнамент располагался вертикальными рядами (всегда нечетного количества) с двух сторон от центральной полосы. Единственная горизонтальная полоса орнамента проходила параллельно нижнему краю. Внешний край этого полотнища, как правило, декорировался красной или малиновой плетеной шелковой тесьмой. Задняя часть головного убора *арты* (спина), выполнялась также из белой домотканой материи или ситца и не украшалась вышивкой.

Завершением комплекса уличного костюма замужней женщины служила халатообразная накидка *жегде* – распахной халат без подкладки с длинными ложными рукавами, которую накидывали поверх головного убора. Она спускалась до колен, закрывая спину и плечи. Женщины придерживали руками полы, соединяя их под подбородком, закрывая грудь. Манера ношения накидки менялась в зависимости от времени года. В теплую погоду жегде носили нараспашку, скрепляя рукава на спине завязками или застежками. В холодное время – перекрещенные под подбородком рукава завязывали сзади. *Жегде*

молодых женщин, *кызыл жегде* (красное жегде), шили из цветных материалов преимущественно бордово-красного цвета в узкую белую полоску. Главным украшением накидки служил ворот из сукна, с особой тщательностью вышивавшийся тамбуром разноцветными шелковыми нитями. Статус пожилых женщин маркировала *ак жегде* (белое жегде) из белой хлопчатобумажной ткани. Ее повседневный вариант изготавливали из гладкой ткани, без вышивки и отделки шелковой тесьмой. Праздничный вариант украшался вышивкой, выполненной шелком швом счетный крест на спинке, полах, концах рукавов. В собрании РЭМ имеются два ак жегде, датированных началом XX в. и 1920-ми годами. Обе имеют вышивку на вороте в сдержанной красной гамме⁵. Они были приобретены у владельцев, которые вышивали их для себя в доме мужа. Интересно, что по сведениям их собирателя И.В. Савицкого, композиции вышивок на ак жегде различались в зависимости от района производства⁶. В то же время известно, что особенностью *кемпир жегде* (старушечье жегде) было отсутствие шелковых кистей и ярких вышивок на вороте⁷. Это свидетельствует о том, что в этот период, когда традиционная культура каракалпаков быстро трансформировалась, сосуществовали разные варианты маркировки возраста женщины.

Головные уборы пожилых женщин декорировались тщательно и разнообразно. Возрастная маркировка касалась цветовой гаммы вышивки, которая становилась мягче: количество красного цвета сокращалось (но полностью он не исчезал), шире использовались разные оттенки фиолетового и зеленого.

Что касается украшений, то их набор также можно рассматривать как систему, участвовавшую в обозначении возрастных групп. В старшем возрасте каракалпакская женщина приобретала статус хранительницы рода, что символизировала подвеска с ключами, которую прикрепляли к нижнему краю грудного разреза рубахи. Разницу в символическом статусе группы женщин старшего возраста (хранительницы) и молодых женщин (производительницы) подчеркивает смена украшения, прикрепляемого к подвеске. Девушки брачного возраста присоединяли к ней украшение *онгирмоншок* в виде купола, к основанию

которого крепились длинные цепочки с бляшками. Куполок спускался достаточно низко – ниже живота (общая длина украшения с подвесками составляла 22,0–29,0 см). Форма этого украшения, большое количество шумящих привесок, а также положение, которое оно занимало, указывало на его основные функции: апотропейную (от греч. – защита), и протрептическую (от греч. – побуждать, т.е. обеспечивающую какие-либо ценности и блага, в данном случае – плодovitость).

Относительно головных украшений имеются свидетельства о том, что некоторые типы серег обычно носили пожилые женщины. Например, это *шыйыртпак сырга* («серьги для пожилых женщин»)⁸, представленные в собрании РЭМ⁹. Неизвестно, насколько широко бытовало это явление, но сам факт фиксации связи возраста и типа украшения примечателен.

В заключение отметим, что процесс сложения комплексов костюмов разных возрастных групп каракалпаков был довольно длительным. На всем его протяжении предметы костюмов разных возрастных групп могли переходить из одного комплекса в другой. Так, по предположению Н.П. Лобачевой, «в прошлом *ак жегде* и *ак кимишек* были частью костюма молодых каракалпачек»¹⁰. Исследовательница обосновывает причину перехода этих головных уборов в старшую возрастную группу изменением вкусов, обусловленным появлением во второй половине XIX в. на рынках Средней Азии широкого выбора ярких цветных фабричных тканей¹¹. При этом белые жегде рудиментарно продолжали бытовать в одеянии молодых женщин и девушек¹². Об этом также свидетельствует приобретение А.Л. Мелковым в 1929 г. *ак жегде* с вышивкой, документированное как одежда молодых женщин и девушек¹³. Сходными причинами можно объяснить и динамику изменения в комплексе женских украшений. Так, по-видимому, серьги *шыйыртпак сырга* архаичной формы стали восприниматься молодым поколением как старомодные и были вытеснены новыми их видами.

Период конца XIX – начала XX в. стал временем, когда костюмные комплексы разных возрастных групп каракалпаков стали содержать наибольшее количество элементов. Вскоре, уже с начала второго десятилетия XX в. начался процесс их

трансформации. Он состоял из двух тенденций: сокращения количества элементов в комплексе (это касалось постепенного отказа от ношения *кимишек* в группе как молодых, так и пожилых женщин) и появления нового, заменившего традиционный элемент (использование шерстяных платков русского производства, заменивших *жегде*; при этом оба эти элемента: новый – платок, и старый – *жегде*, какое-то время использовались в качестве равноценных частей костюма обеими группами женщин). В советское время стал формироваться устойчивый образ национального каракалпакского костюма, в основу которого закономерно был положен вариант, сложившийся к началу XX в. как наивысшая точка предыдущих трансформаций.

¹ Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быте каракалпаков. – Нукус: Каракалпакстан, 1975. – С. 48.

² Этнография каракалпаков. Конец XIX – начало XX в.: Материалы и исследования. – Ташкент: Фан, 1980. – С. 97.

³ Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX в.: Дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. – Ташкент, 1954. – С. 119.

⁴ РЭМ, кол. 5111-18. Сбор А.Л. Мелкова. 1929 г.

⁵ Там же, кол. 7128-113, 114. Сбор И.В. Савицкого. 1958 г.

⁶ Лобачева Н.П. Каракалпакские головные накладки // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1989. С.173.

⁷ Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса: Материалы полевых исследований Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции АН СССР 1945–1948 гг. // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. – М., 1952. – Т. 1. – Рис. 28.

⁸ Этнография каракалпаков. Указ. соч. – Рис. 30.

⁹ РЭМ, кол. 7128-164/1,2, 165/1-7; 8763-696.

¹⁰ Лобачева Н.П. Из истории каракалпакского женского костюма (к проблемам историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана) // Советская этнография. – 1984. – № 4. – С.23.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ РЭМ, кол. 5111-36. Сбор А.Л. Мелкова. 1929 г.