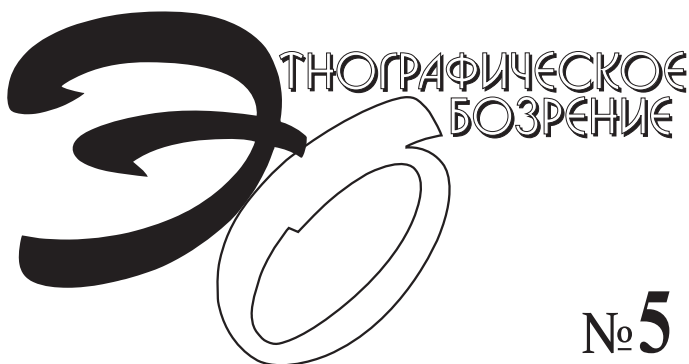




РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН



№5

СЕНТЯБРЬ – ОКТЯБРЬ 2020

Журнал основан в 1889 г.

Выходит 6 раз в год

Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).

Журнал издается под руководством

Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, зам. гл. ред. (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
С.А. Кан (Ph.D., Дартмутский колл., США), **П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Мартынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),
И.А. Морозов (д.и.н., ИЭА РАН), **Е.В. Попова** (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский, главный редактор (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
В.В. Трепавлов (д.и.н., Ин-т российской истории РАН, Москва),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Уральский федеральный ун-т),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН),
Й.О. Хабек (д.ф.н., Гамбургский ун-т, Германия)

НАУЧНО - КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссорин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:

119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67, факс (495) 938-06-00

Интернет-сайт: <http://journal.iea.ras.ru>, e-mail: ethnorev@gmail.com

© К.Ж. Турекеев

МАГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАРАКАЛПАКОВ, СВЯЗАННЫЕ С ДЕТСКОЙ ОБРЯДНОСТЬЮ

Ключевые слова: каракалпаки, традиция, верования, представления, магия, табу, детская обрядность, детский цикл

Статья посвящена современным магическим представлениям, сопровождающим рождение и первые годы жизни ребенка. На основе анализа обширного полевого материала и источников показана роль магии в обрядах, связанных с младенческим периодом. Магические представления, сопряженные с рождением и первыми годами жизни ребенка, сохраняют в себе традиционные черты и отличаются чрезвычайной устойчивостью. Целая система поверий и приемов была направлена на осуществление благополучных родов, охрану здоровья младенца, защиту его от разных болезней. Соблюдение их должно было способствовать сохранению жизни матери и ребенка, их благополучию. Привлеченный полевой материал, содержащий интересную информацию о родах, имянаречении, периоде *шилле*, различных табу, сопровождающих его, позволил выявить многие элементы магических представлений, порожденные определенными условиями жизни и продолжающие уживаться с исламской традицией. Некоторые из них были адаптированы мусульманской религией и воспринимаются как ее составляющие.

Обычаи и традиции являются одними из тех этнографических особенностей народа, которые отличают его от других. Традиция как явление социальное возникает на определенном этапе исторического развития как ответ на материальные и духовные потребности людей, отражает социально-экономические, политические и культурные процессы.

Семейные обряды являются частью культурных традиций народа, его духовных ценностей. Будучи связанными с жизнью и деятельностью людей, они, как и другие аспекты социально-политической жизни, подвержены трансформациям. В данной статье речь пойдет о представлениях и верованиях, связанных с первыми годами жизни ребенка, и об изменениях, которым они подверглись.

Этнографические исследования детской обрядности на сегодняшний день представлены широким кругом источников. Ценные этнографические сведения, связанные с различными апотропейными и продуцирующими обрядами и действиями,

Куанышбек Жиенбекович Турекеев | <https://orcid.org/0000-0002-9753-4652> | turekeev@inbox.ru | докторант базовой докторантуры | Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (ул. Амира Темура 179а, Нукус, 230100, Республика Каракалпакстан, Узбекистан)

направленными на “предотвращение” бесплодия, нашли отражение в работах Г.П. Снесарева (*Снесарев* 1969: 42, 82–83, 271) и Н.П. Лобачевой (*Лобачева* 2001: 23). Отдельные аспекты данной проблемы, основанные на личных наблюдениях ученого, содержатся в работе С.М. Абрамзона (*Абрамзон* 1990: 279). В исследовании казахского этнографа А.Т. Толеубаева приведены интересные сведения о магических представлениях страдающих от бесплодия женщин, о действиях, совершаемых ими в процессе лечения (*Толеубаев* 1991: 41, 51–55).

Описание и изучение обрядов родового цикла, а также различных магических представлений и практик, совершение которых сопровождает женщину с наступлением беременности, составили следующую группу источников. Традиции, имеющие отношение к пищевым запретам в период беременности, анализируются в статье М.Р. Рахимова (*Рахимов* 1976: 63). Магические приемы, сопровождающие данный период, а также обрядность, связанная с рождением ребенка, и методы по предотвращению детской смертности стали объектами исследования А.Л. Троицкой (*Троицкая* 1935: 111–114).

Отдельную группу источников составили исследования, связанные с имянаречением. Основные мотивы наречения имени (обеспечение магической защиты, определение судьбы человека) затрагиваются в работах В. и М. Наливкиных (*Наливкин, Наливкина* 1886: 173), О.А. Сухаревой (*Сухарева* 1929: 141), Б.Х. Кармышевой и С.С. Губаевой (*Кармышева, Губаева* 2006: 157), Э. Бегматова (*Бегматов* 2016: 591–593).

Обычаи и обряды младенческого периода, не менее насыщенного различными практиками и магическими ритуалами, подробно освещены в работах А.Л. Троицкой (*Троицкая* 1927), Л.А. Чвырь (*Чвырь* 1985), В.Н. Басилова (*Басилов* 1996), С.Н. Абашина (*Абашин* 2001), М.А. Хамиджановой (*Хамиджанова* 1981).

Таким образом, учеными исследовались многие элементы детского цикла. Большинство из перечисленных работ носит многоаспектный характер; в целом магические представления и ритуалы, связанные с детской обрядностью, освещены в общих трудах, посвященных духовной культуре среднеазиатских народов. Специальных работ, рассматривающих магические представления каракалпаков, относящиеся к рождению и первым годам жизни ребенка, нет, что делает актуальным исследование данной проблемы.

Данная статья подготовлена на основе материалов, собранных во время экспедиционных работ в Республике Каракалпакстан в период с 2013 по 2020 г. Исследования проводились в центральных (Нукусский, Кегейлийский, Чимбайский), северо-западных (Канлыкольский, Кунградский), северо-восточных (Караузякский, Тахтакупырский), северном (Муйнакский), западных (Ходжейли, Шуманай) районах Каракалпакстана, а также в столице республики Нукусе. Во время сбора полевого материала фиксировались религиозные и магические представления, относящиеся к семейной обрядности, основную массу которых составили магические ритуалы и приемы, связанные с младенческим периодом.

Религиозные представления и магические обряды играют важную роль в духовной жизни каракалпаков. В них отразились все еще существующие взгляды каракалпакского народа на окружающую природу и человека. Традиционные верования со временем значительно изменились, утратив или, наоборот, приобретая отдельные элементы. Однако существует ряд магических ритуалов и обрядовых практик, которые отличаются своей консервативностью: такими можно назвать представления, связанные с периодом беременности.

Существует ряд запретов и ограничений, соблюдаемых женщинами до появления ребенка. Они состоят из нескольких ритуальных действий. Одним из первых шагов, которые делает женщина на пути к наступлению беременности, является паломничество в места, где расположены родовые кладбища и мазары наиболее влиятельных святых. Беременная женщина старается избегать похорон,

т.к. существует вероятность того, что покойник может нанести вред ребенку, находящемуся в утробе. Поэтому, когда умирал близкий родственник, ее отправляли на определенное время к другой родне. Каракалпаки верят, что, если беременная женщина останется в доме, где есть покойник, он может навредить ребенку. Для предотвращения подобных случаев старшие женщины совершают определенные действия: перевязывают живот беременной, делают несколько узлов на подоле ее платья и т.д. (ПМА 6: Султамуратова, Ёзакбергенова).

У туркмен, проживающих на территории Каракалпакстана, также существуют обряды, направленные на защиту беременной: во время похорон выдергивают нитки из савана покойного и раздают присутствующим женщинам в положении. В тот момент, когда носилки с усопшим выносятся из дома и похоронная процессия отправляется в путь, беременная женщина наматывает нить, взятую из савана, на палец, веря, что эти действия воспрепятствуют нанесению вреда ребенку покойником (ПМА 5: Атаева). Хорезмские узбеки независимо от того, являются ли они членами семьи покойного или просто соседями, беременным женщинам перевязывали с целью оберега средний палец руки ниткой, выдернутой из савана умершего (*Сенсарев* 1969: 127). По представлению каракалпаков, женщина наиболее подвержена влиянию злых сил в первые недели беременности. В этот период будущая мать не должна наступать на “плохое место” (пространство, которое, по представлениям каракалпаков, считается нечистым, вредоносным; обычно это место, куда выливали воду после омовения покойного, где резали скот и т.д.), находиться возле воды в темное время суток, оставаться ночью одна в доме. Если эти условия не соблюдаются, ребенок может пострадать.

Уместно будет сказать еще об одном представлении, сохранившемся среди населения до сегодняшнего дня: беременной женщине воспрещается носить одежду с заплатой, а также использовать ножницы. Случаи несоблюдения данного запрета, как считается, чреваты тем, что ребенок, находящийся в утробе, может запутаться в пуповине. Кроме того, в период беременности нежелательно стричь волосы. Каракалпаки верят, что, если пренебречь запретом и состричь их, это повлияет на продолжительность жизни младенца — она будет недолгой (ПМА 7: Ётенизова, Реймова).

Согласно некоторым магическим предписаниям, которые должны соблюдать женщины в период беременности, им воспрещается употреблять определенные виды продуктов. По представлению населения, использование в пищу тех или иных запрещенных продуктов может нанести вред ребенку. Поэтому в период беременности следует отказаться от некоторых блюд. Например, в работе каракалпакских этнографов Х. Есбергенова и Т. Атамуратова отмечается, что беременные женщины не должны есть мясо верблюда, джейрана, кролика, курицы (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 124). Подобные запреты существуют и ныне: женщины в положении не едят мясо кролика, петуха и верблюда. Среди населения бытует мнение о том, что, если запрет будет нарушен, это неизбежно приведет к негативным последствиям. Например, если беременная съест мясо кролика, ребенок может родиться с заячьей губой. Если же она съест мясо петуха, ребенок будет беспокойным, часто просыпаться и плакать по ночам (ПМА 2: Тажимуратова). Подобные пищевые ограничения существуют и у таджиков. Например, таджикские женщины в период беременности не едят рыбу. Связано это с распространением представления о том, что, если беременная съест рыбу, ребенок родится с рыбьим ртом (*Рахимов* 1976: 63).

Каракалпакские женщины в период беременности стараются не есть верблюжье мясо и не пить верблюжье молоко. В случае несоблюдения данного запрета беременность женщины может продлиться до 10-12 месяцев (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 124). Подобные представления широко распространены у туркмен, казахов и киргизов (*Теджеев* 1989: 118; *Толеубаев* 1991: 62; *Баялиева* 1972: 30–31). В случаях когда срок родов уже подошел, а они не наступают, сельские женщины проводят

обряд, в процессе которого беременную женщину проводят несколько раз под верблюдом, что должно ускорить начало родов. На сегодняшний день этот ритуал подвергся трансформации. В случаях “перенашивания” ребенка, прежде чем отправить женщину в роддом, ее заставляют несколько раз перешагнуть через игрушечного верблюда либо через его изображение, нарисованное на бумаге (ПМА 7: Аллаева, Реймова, Ётениязова). При сборе материалов в городе Ходжейли мы могли видеть, что при входе в некоторые дома, где имелась “переходившая” беременная, висит изображение верблюда. По сведениям жителей города, если женщина, у которой близок срок родов, пройдет под ним, то в скором времени она разрешится от бремени (ПМА 2: Тажимуратова).

По мере приближения родов проводились обрядовые действия, насыщенные магическими и религиозными смыслами. Исследователь религиозных верований и обрядов Г.П. Снесарев, описывая магические действия, производимые до родов, отмечал:

Когда первые роды бывали трудными, приносили курицу, и *момо* обводила ею вокруг роженицы; после родов курицу резали и ее кровью мазали тело роженицы и ребенка. Зерно пшеницы ставили в тире или рассыпали, приговаривая “для кур Амбар-она” или просто “Амбар-онанинг одига” (“во имя Амбар-она”) и “Амбар-онанинг йулига” (“на путь Амбар-она”, т.е. посвящают ей). Однако, учитывая, какую роль пшеница и хлеб играют в магии культа плодородия, можно сделать заключение, что и в родильных обрядах она имеет самостоятельное магическое значение: не даром *момо* рассыпала пшеничные зерна на том месте, где именно должны были происходить роды (Снесарев 1969: 241).

В северных районах Каракалпакстана за несколько дней до появления ребенка перед дверью дома ставят мешок с зерном. По сведениям информантов, если оставить открытым отверстие мешка, это может способствовать ускорению процесса родов (ПМА 1: Сапарова). Как мы видим, здесь присутствуют магические приемы, связанные с зерном, которые все еще бытуют среди населения.

У каракалпакских женщин еще в XIX — начале XX в. существовал обычай жарить перед родами пшеницу (*куўырмаш*). Делалось это для того, чтобы роды прошли так же быстро, как жарится пшеница. Использование пшеницы в обрядах, связанных с родами, является отголоском культа плодородия (Есбергенов, Атамуратов 1975: 131). В Чимбайском районе республики пожилые женщины, для того чтобы ребенок родился здоровым, готовят кашу под названием *жарыс қазан* (букв. “соревнование за казан”) и кормят этой кашей беременную. Этому блюду приписывают магическое воздействие: женщина, испробовавшая его, должна в скором времени разродиться (ПМА 1: Нурныязова). Подобный обряд существует у казахов (*жарыс қазан*) и киргизов (*талаш қазан*) (Толеубаев 1991: 65–66; Кармышева, Губаева 2006: 152). А.Т. Толеубаев следующим образом описывает его: «При длительных родах организовывали “жарыс қазан”. В казане варили мясо, а стоящие вокруг женщины повторяли слова: “Қара катын бұрын туа ма, қара қазан бұрын туа ма?”. “Кто быстрее родит — черная женщина или черный казан?”» (Толеубаев 1991: 65–66). То есть посредством этого обряда пытаются ускорить роды. На сегодняшний день этот обычай все еще сохранился у отдельных слоев населения: перед тем, как отправить беременную женщину в родильный дом, готовят блюдо под названием *жарыс қазан*. Так, к примеру, в Нукусе принято перед родами угощать беременную женщину блюдом, которое называется *мәшәбә*¹, чтобы они прошли быстро и легко (ПМА 7: Ётениязова). В некоторых семьях, прежде чем отправлять беременную в роддом, закладывают в казан мясо и готовят бульон: к моменту, когда бульон будет готов, молодая женщина должна разродиться (ПМА 7: Аллаева, Турынтаева). Существовавшая у каракалпаков

традиция *жарыс қазан*, как видим, все еще бытует, но в несколько трансформированном виде.

В начале XX в. у каракалпаков существовали обряды, связанные с культом лошади. Их проводили при особенно болезненных схватках и тяжелых родах. Женщина, находясь в доме, во время схваток держала в руке узду. Уздечка в данном случае символизировала лошадь, которой боятся злые силы, и поэтому уздечка бывает необходимым предметом во время родов (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 130). Отдельные обряды, связанные с культом лошади, сохранялись до конца XX в. В некоторых аулах Чимбайского района вплоть до 2000-х годов в комнате, где находилась беременная женщина, ставили седло и плетъ. Связаны эти действия с верой в то, что эти предметы защитят ее от невидимых бедствий, злых духов и облегчат роды (ПМА 3: Жаббарбергенов). Такие представления встречаются и у казахов (*Толлеубаев* 1991: 66).

Представительницы практически всех тюркских народов перед разрешением от бремени совершали ритуалы, посвященные покровительнице женщины — матери Умай. Например, у киргизов «повитуха садилась на корточки позади роженицы, брала руками ее за талию и помогала. Две другие женщины поддерживали роженицу под мышки. Перед этим одна из этих женщин (не повитуха) держала чашку с мукой над головой роженицы, другая разбивала над этой чашкой кусок соли, приговаривая: “Умай энанинг хакига” (“В долю Матушки Умай”). Затем чашка с мукой и солью отдавалась повитухе» (*Кармышева, Губаева* 2006: 150). Со временем, по мере распространения ислама, роль покровительницы переходит к дочери пророка Мухаммада Фатиме. Однако наравне с Фатимой некоторые народы продолжают поклоняться матери Умай (*Абрамзон* 1990: 293).

У каракалпаков в обрядах, совершаемых во время рождения ребенка, отводится значительное место исламским ритуальным практикам. По представлениям каракалпакских женщин, если до рождения ребенка для покровительницы женщин Фатимы приготовить *ийис*² (разводится огонь, жарятся кусочки теста), то она будет оказывать помощь при родах (ПМА 1: Нурныязова). В Ходжейлийском районе готовят в таких случаях семь лепешек *шелтек* (тонкие лепешки, обжаренные на масле), обводят ими вокруг живота беременной женщины, читают заклинания, затем раздают их соседям в качестве *садақа* (милость, пожертвование) (ПМА 2: Тажимурадова). В Нукусе, чтобы роды прошли гладко, прежде чем отправиться в родильный дом, родственники (чаще всего свекровь) жарят ритуальные лепешки *шелтек* и раздают их соседям (ПМА 7: Реймова).

Перед отправлением в родильный дом в комнате, где находится беременная, раскуривают *адраспан* (гармала обыкновенная) и окуривают им женщину, затем смазывают ей живот маслом, приговаривая: “Не моя рука, а рука Пийрим бийпатпы”. Эти действия должны способствовать тому, чтобы роды были легкими и на свет появился здоровый ребенок (ПМА 5: Сарсенбаева).

Еще один обряд, призванный облегчить роды, — окропление маслом огня. При этом приговаривают: “Май әулийе, май әулийе, майсыз жарылқайтын қайсы әулийе” (“Масло священное, без масла никто нас не благословит”). Совершение данного обряда, по представлениям женщин, позволит ребенку легко появиться на свет (ПМА 6: Ызакбергенова).

В Чимбайском и Канлыкольском районах республики для того, чтобы роды были легкими, беременная три или семь раз обходит *тандыр* (традиционная печь для выпекания лепешек), обращаясь с просьбой к покровительнице (ПМА 1: Абызбаева, Тажимова; ПМА 2: Кутлымуратова).

Мать роженицы совершает ряд ритуалов с использованием предметов, принадлежащих священнослужителю. В некоторых аулах беременные прикасаются к халату (*шапан*) муллы либо кто-нибудь из родственников вешает его в комнате, где находится беременная (ПМА 6: Сейтимбетова).

Действия, направленные на легкое разрешение от бремени, включают и другие приемы. Так, к примеру, перед родами женщине распускают волосы, снимают украшения (браслеты, кольца). Считается, что в случае несоблюдения этого правила родовые пути закрываются и процесс будет протекать тяжело и долго. Иногда женщины развязывают все узлы, которые есть в доме. Кроме того, при приближении срока стараются не заниматься шитьем и не завязывать узлы. В случае несоблюдения подобных примет пуповина ребенка может завязаться в утробе матери (ПМА 6: Ёзакбергенова). Как отмечает Р.С. Камалова, перед родами беременные женщины открывали даже сундуки и двери дома (Камалова 1993: 101–102). Традиция распускания волос перед родами все еще существует среди каракалпачек (ПМА 7: Аллаева, Реймова, Турынтаева). Схожие представления встречаются у туркмен: “Во время родов с целью облегчить этот процесс развязывали все узлы и шнурки на одежде женщины, расплетали ей косы. В доме, где находилась роженица, отпирали все замки в шкафах, дверях, развязывали узлы на мешках” (Суюнова 1993: 60). Подобные действия совершаются и у таджиков:

Перед родами спешили раскрыть все замки, имеющиеся в помещении, у роженицы развязывали все завязки на одежде, расплетали концы ее кос, снимали с нее ожерелье. Обычай этот, по-видимому, основан на принципах подражательной магии и имеет своей целью “облегчить”, “развязать” роды. Исходя из этого же принципа беременная женщина незадолго до родов запирала на ключ замок и несла его в мечеть, где после пятничной молитвы давала одному из молящихся открыть его, а затем в таком виде вешала его в своей комнате во время родов (Кисляков 1959: 50).

Такие магические действия широко распространены у хорезмских узбеков, казахов и башкир (Снесарев 1969: 89; Толеубаев 1991: 64–65; Фатыхова, Галиева 2015: 340).

После появления на свет ребенка каракалпаки производят целый ряд магических обрядов. Их основной целью является охрана его здоровья и обеспечение продолжительной жизни. Большинство из них связано с пуповиной и плацентой новорожденного, которые тщательно прячут от посторонних глаз. Особенно строго берегут пуповину от бесплодных женщин, так как существует поверье, согласно которому, если такая женщина проглотит кусочек пуповины (особенно принадлежащую мальчику), она вскоре забеременеет. Чтобы исцелиться от этого недуга, бесплодные женщины стремились завладеть ею. По представлениям народа, такие действия могут нанести вред ребенку: в будущем он сам может оказаться бесплодным (ПМА 6: Ёзакбергенова). Поэтому пуповина тщательно оберегается, в течение многих лет хранится в сундуке. Схожие представления встречаются у казахов: пожилые женщины верили, что, если угостить бесплодную женщину пищей, в которую добавили мелко нарезанные кусочки высохшей детской пуповины, она сможет забеременеть (Арғынбаев 1973: 93).

Согласно традиционным верованиям каракалпакского народа, пуповина новорожденного обладает защитными свойствами, охраняет от злых духов. Женщины ни в коем случае не оставляют пуповину своих детей в доступном месте. Верят, что ее хранение в ненадлежащем месте может оказать влияние на будущее ребенка. Известны случаи, когда пуповину младенца, завернув в ткань, вешали в качестве оберега на колыбель ребенка. Такими же магическими свойствами пуповина наделялась у узбеков: “Магическая цель положения пуповины в колыбель заключается в том, чтобы ребенок рос здоровым и невредимым” (Аширов 2007: 75). У казахов “мать ребенка убирала пуповину, завернув ее в чистую белую материю, в надежное место и берегла в течение многих лет. В основе этого действия лежит вера в то, что если пуповину сохранить, то мать младенца в будущем сможет иметь еще детей” (Арғынбаев 1973: 93).

Во второй половине XX в. у каракалпаков имел место следующий обычай: в случае, когда дети в семье умирали один за другим, пуповину новорожденного разрубали топором на мелкие кусочки на пороге дома; младенца же нарекали *Балтабаем* (от *балта* — топор) (ПМА 2: Акимниязова). Подобный обычай встречался и у таджиков: в случае, когда в семье часто умирали дети, следующему родившемуся мальчику давали имя *Балта-бой* или *Теша-бой*; у узбеков его называли *Останақул* (Аширов 2007: 75; Сухарева 1929: 130). Однако в начале XXI в. у каракалпаков этот обряд не был зафиксирован, равно как и наречение имени *Балтабай*.

По сей день у каракалпаков распространен обряд зарывания пуповины младенца под фруктовым деревом (Снесарев 1969: 91; Суюнова 1993: 63). Были случаи, когда под фруктовым деревом закапывали и послед. В основе этих действий лежит вера в то, что ребенок в будущем станет таким же плодовитым, как это дерево, и у него будет большая семья.

Каракалпакские женщины верили в магические свойства послета. Если бесплодная женщина сядет на послед, она вскоре забеременеет (ПМА 4: Юсупбекова). Однако этот магический прием может нанести вред младенцу, либо его мать больше не сможет иметь детей. Поэтому место, где зарывался послед, хранилось в тайне. В некоторых аулах Чимбайского района это место охранялось одним из членов семьи (чаще всего отцом ребенка) (ПМА 1: Абызбаева). Подобные случаи зафиксированы и у других народов: к примеру, у казахов тоже существовал обычай охранять послед после того, как его закопают в землю (Арғынбаев 1973: 92).

Множеством представлений и верований насыщен обряд наречения имени. В случаях, когда в семье рождаются только девочки, желая следующим ребенком видеть мальчика, девочке дают следующие имена: *Улбосын*, *Улбийке*, *Улбоған*, *Улзада*, *Улдаулет*, *Улмекен*, *Улперий* (букв. “пусть будет мальчик”). Иногда в семье, где рождались только девочки, желая появления на свет мальчика, девочку нарекали мужским именем, одевали в мальчишескую одежду (ПМА 6: Досжигитова). Когда ребенок рождался мертвым, следующему после него младенцу давали имена *Турсын*, *Турсынбийке*, *Турсынай*, *Турсынбай*, *Турды*, *Турдыбай* и др. (букв. “будет жить”).

Если в семье младенцы умирали один за другим, чтобы прекратить череду смертей, следующего появившегося на свет ребенка нарекали неблагозвучным именем. О. Сайымбетов пишет, что в случаях, когда рождались недоношенные дети, чтобы они выжили, им давали имена *Шалабай*, *Шалахан*, *Илекер* (букв. “незавершенный”) (Сайымбетов 2000: 57). В аулах Порлытау, Шагырлы Муйнакского района вплоть до конца XX в. существовал следующий обычай: родившихся семи-восьмимесячными младенцев вынашивали в шапке-ушанке до девяти месяцев и только потом давали им имя. Однако домочадцы продолжали называть ребенка *Шалабай*. Как объяснили нам информанты, если дать недоношенному младенцу такое имя, то он выживет и будет расти здоровым (ПМА 6: Султамуратова, Ўзакбергенова).

В XXI в., помимо наречения традиционным именем, детей стали называть в честь видных национальных деятелей. Например, в прошлом веке популярностью пользовались имена известных каракалпакских поэтов (*Бердах*, *Ажинияз*), национальных героев (*Амангелди*, *Айдос*, *Ерназар*), позже — видных государственных деятелей (*Қаллибек*, *Муса*). Если до 2016 г. наиболее популярным именем для мальчика являлось имя первого президента Узбекистана *Ислам*, то ныне наибольшим спросом пользуется имя действующего президента нашей страны *Шавкат*. При наречении имени девочке ее стараются назвать в честь знакомых, отличающихся проворством, практичностью, предприимчивостью (ПМА 7: Аллаева, Турынтаева).

Д. Насыров и Л. Толстова, анализируя семантическое значение каракалпакских имен, отмечают, что вера в магические свойства имен-оберегов наиболее сильна: «имена-обереги, данные с целью обмануть злых духов, вера в которых долго сохранялась

в народе, — *Ийтжемес* “тот, кого не ест собака”, *Ийтмер* “тот, который сосет собаку”» (Насыров, Толстова 1986: 154).

В некоторых семьях детям давали имена известных исламских богословов. По представлению каракалпаков, такие имена могли сказаться на судьбе ребенка как положительно, так и отрицательно. В случаях, когда известное имя негативно влияло на ребенка, ему давали прозвище или называли по-другому (ПМА 2: Калибекова; ПМА 3: Нурныязова; ПМА 5: Турымбетова). Узбекский ученый Э. Бегматов о присвоении вторичных имен или прозвищ ребенку писал следующее: “Скрытие настоящего имени ребенка, присвоение ему прозвища или другого имени, а в отдельных случаях неназачение именем вообще, в основе своей содержит действия, направленные на сбережение ребенка от злых духов, ранней смерти” (Бегматов 2016: 593).

Еще один аспект, на который необходимо обратить внимание, — это представления, связанные с гибелью в семье детей одного за другим. Смерть ребенка — это большое горе для семьи, и повторяющаяся череда смертей вызывала к жизни ряд магических обрядов. Наиболее устойчивыми из них являются обряды, связанные с гибелью близнецов. В ауле Ак алтын Канлыкольского района послед близнецов зарывали в одном месте. Считалось, что, если их закопать отдельно, один из них погибнет (ПМА 2: Аллаяров). В случае, когда умирал один из близнецов, для того, чтобы сохранить жизнь второму, производили следующие действия: разламывали сросшееся дерево на две части, одну часть оставляли у выжившего ребенка, другую часть зарывали вместе с умершим (ПМА 1: Шымбергенова). Вероятно, ветка символизировала оставшегося в живых младенца и была призвана заменить его, тем самым обманув злых духов. В Нукусе в таких случаях приглашают муллу, который читает специальные суры из Корана, чтобы уберечь живого близнеца от смерти. В других местностях республики существует следующий обычай: во время похорон одного из близнецов вместе с ним в могилу кладут куклу, приговаривая: “Вот твой близнец”. В основе этих действий лежит вера в то, что, если их не произвести, покойный может забрать на тот свет оставшегося в живых ребенка (ПМА 4: Бекбаўлиева; ПМА 6: Султамуратова, Ўзакбергенова).

Существует ряд магических приемов, связанных с куклой. Бесплодные каракалпакские женщины, прося у Всевышнего детей, несколько раз перепрыгивали через огонь, затем, взяв семь кукол, оставляли их в семи местах (ПМА 2: Якупов). В 2014 г. во время наших наблюдений на территории популярного места паломничества Мазлумхансылу, расположенного в Ходжейлийском районе, мы были свидетелями, как женщины (в сопровождении мужей) читали заклинания, посвященные духам семи предков, ставили семь камней *арўақ уйи*, затем семь раз скатывались с возвышенности (Курбанова 2010: 33). Некоторые из них оставляли куклы на месте паломничества. В беседе с хранителем данного святилища мы узнали, что женщины, помимо перечисленных действий, разводят огонь у порога мазара, обращаются к святой со своими просьбами и рассыпают зерна (ПМА 2: Хожамуратова).

Существуют и другие приемы, применяемые при детской смертности. Если в каракалпакских семьях случалась череда детских смертей, колыбель, в которую укладывали умерших младенцев, “становилась” плохой, вредоносной, от нее старались избавиться. Больше она не использовалась ни при каких обстоятельствах. Обычно ее отвозили на кладбище и оставляли там. Следующему родившемуся ребенку покупали новую колыбель (ПМА 4: Бердимуратова; ПМА 6: Ўзакбергенова). В некоторых случаях старая колыбель (к примеру, та, в которой выросло крепким и здоровым не одно поколение детей) наделялась положительными свойствами. Новорожденного сначала укладывали именно в такую, и только потом в новую, предназначенную специально для него, предварительно произведя над ней обряд очищения огнем (ПМА 2: Кутлымуратова; ПМА 4: Бекбаўлиева).



Рис. 1. Столбики из камней в честь духов предков (фото автора, 2014 г.)



Рис. 2. Скатывание с возвышенности (фото автора, 2014 г.)

Видимо, по причине веры каракалпаков в силу подобных магических приемов долго прослужившая колыбель оберегается и хранится в семье долгие годы. В ауле Карабайлы Шуманайского района мы узнали об одном пожилом человеке, который хранил колыбель, принадлежавшую его деду (ПМА 2: Аллаяров). Такая колыбель у каракалпаков является особо почитаемой (*кийели*). Подобные представления существовали и у киргизов. Если имелась готовая старая колыбель, ребенка клали туда на второй или третий день после рождения, если такая кроватка не была сразу доступна — то на пятый или седьмой (Абрамзон 1990: 281).

Обряд, связанный с первым укладыванием ребенка в колыбель (*бесик той*), совершается почтенными, многодетными и счастливыми в браке матерями. В основе этого представления лежит желание, чтобы ребенок в будущем имел много детей и приобрел такой же уважаемый статус, как и эта женщина.

При первом укладывании ребенка в колыбель пользуются пеленкой (*жөргөк*) белого цвета. Первая рубашка ребенка — распашонка (*уйт көйлек*, букв. “сорочка собачки”) тоже шьется из белой ткани. У каракалпаков первую пеленку хранят в течение многих лет. Если же ребенок скончался, то его пеленку не используют для следующего новорожденного.

Прежде чем положить ребенка в колыбель, ее окуривают *адраспаном* и очищают огнем. Верят, что этот обряд отпугнет злых духов и те не подойдут к колыбели. Этот ритуал, связанный с древними верованиями народа, не потерял своей значимости и в наши дни. После того как уложат ребенка в колыбель, поверх нее накидывают семь видов одежды, которая, как правило, принадлежит пожилым людям (ПМА 3: Султамуратова). В данном случае цифра семь связана с верой в духов предков. Каракалпаки придают числу семь особое значение; знание семи своих предков считается обязательным для каждого каракалпака (Жураев, Расулова 2014: 158–159).

Для того чтобы уберечь ребенка от “плохих глаз”, под его подушку клали перец, соль и различные предметы. В конце XX в. в Чимбайском и Караузякском районах республики возле колыбели ставили нож, оружие или конское снаряжение. По рассказам информантов, седло и другие предметы конского снаряжения оберегают ребенка и мать от злых духов. Некоторые люди в колыбель клали листы с написанными на них изречениями из Корана или кусок хлеба. Среди народа живет поверье, что хлеб имеет магическую силу: оберегает от разных напастей и предотвращает всяческие невзгоды, защищает от плохих вестей и т.д.

Первое укладывание ребенка в колыбель в основном связано с окончанием периода сорокадневия — *шилле*³. В этот день ребенка купают. При купании мальчика ему на голову льют 37–39 ложек воды, при купании девочки — 41 ложку воды. Связано это с верой в то, что в будущем, когда мальчик вырастет и придет время жениться, он заплатит за невесту меньший калым. На девочку, наоборот, льют больше воды в надежде на то, что за нее получают большой выкуп (ПМА 6: Досжигитова, Султамуратова, Ызакбергенова).

После 40 дней младенцу впервые состригают внутриутробные волосы (*қарын шаш*). Согласно поверью, если их не состричь по прошествии 40 дней, ребенок, став взрослым, будет обладать способностью навлекать проклятие. Так как первые волосы наделяются магическими свойствами, их применяют в обережной магии. Почти повсеместно у каракалпаков внутриутробные волосы используются в качестве оберега — их пришивают к головному убору (ПМА 3: Султамуратова, ПМА 5: Султанова). Такие волосы нельзя бросать в огонь и на землю. Поэтому среди женщин есть такая поговорка: “Қарын шашы басында, бәле-келмес балама” (“Если на голове внутриутробные волосы, то ничто не навредит моему ребенку”). Схожее поверье существует и у казахов. А.Т. Толеубаев пишет, что первые волосы и ногти ребенка связаны с парциальной магией (Толеубаев 1991: 77).



Рис. 3. Купание по окончании сорокадневия (фото автора, 2013 г.)

Внутриутробные волосы использовали в различных магических приемах. Например, в случае, когда в семье умирали дети, во время первой стрижки на макушке ребенка оставляли пучок волос (*айдар шаи*)⁴. Традиционно этот обряд совершали преимущественно над мальчиками, но были случаи, когда его проводили и над девочками. Например, если в семье выживали мальчики, а девочки нет, чтобы уберечь новорожденную девочку, ей оставляли неостриженным пучок волос (ПМА 1: Шымбергенова). Если же в семье рождались девочки одна за другой, то младшей из них не состригали *айдар шаи*. Делалось это с целью, чтобы следующим ребенком был мальчик (ПМА 3: Нурныязова). Согласно собранным нами полевым материалам, эта традиция претерпела некоторые изменения. В случаях, когда в семье долгое время не появляются дети или же младенцы не выживают, после рождения долгожданного ребенка — девочки — ей не состригают *айдар шаи*. Обычай оставлять такой клочок волос у девочек широко распространен и у других народов — таджиков, туркмен, киргизов и казахов (Андреев 1953: 91; Морозова 1971: 206; Фиельструп 2002: 80–83; Сураганова 2009: 163).

Среди магических обрядов каракалпаков особое место занимают те, что связаны с детской одеждой. Первая рубашка младенца (*ийт кёйлек*) вплоть до конца XX в. изготавливалась вручную, подол и рукава не подшивались. Считалось, что, если подшить рукава и подол, жизнь ребенка будет недолгой (ПМА 2: Алланиязова; ПМА 4: Бердимуратова). Такое же поверье существовало и у узбеков (Давлатова 2006: 141).

Если младенцы в семье часто умирали, совершались обряды, нацеленные на сохранение жизни будущих детей. Одним из них является изготовление одежды младенцу из лоскутков ткани. Лоскутки собирали в семи разных домах, и из них шилась рубашка ребенку (Курбанова 2016: 66; ПМА 2: Алланиязова). Такие меры, как считалось, сохраняли жизнь новорожденному. Кашкадарьинские узбеки, если



Рис. 4. *Айдар шаш* (фото автора, 2014 г.)

ребенок скончался в период *шилле*, для следующего ребенка шили другую распашонку. Она изготавливалась из лоскутков, взятых из семи домов, в которых жили многодетные семьи (Давлатова 2006: 142). У казахов такую одежду ребенку шили из 100 кусков, ногайцы шили *шилле кәйлек* из 40 кусков материи (Петров 2015: 168; Керейтов 2009: 337). По мнению Л.А. Чвырь, данным лоскутным изделиям кроме охранительной функции приписывалось также свойство усиления плодovitости (Чвырь 1983: 131).

Первая распашонка, как и пуповина, в течение долгих лет хранится в сундуке. Встречались случаи, когда эту одежду носили следующие поколения детей. Например, в Шуманайском районе мы были в семье, где *шилле кәйлек* хранили более 20 лет, надевая каждому появившемуся на свет новорожденному (ПМА 2: Муртазаев). По представлениям нашего народа, если на ребенка надеть одежду, принадлежавшую его отцу, то он вырастет здоровым. В Нукусе, так же как и в сельской местности, данная традиция соблюдается, и в течение многих лет одежда младенца хранится в сундуке. Согласно представлениям, бытующим среди населения, сохранение первой одежды ребенка способствует многодетности семьи.

Прорезывание первых зубов считается радостным событием; его отмечают соответствующим образом. У некоторых детей этот процесс протекает очень болезненно. В таких случаях используют определенные магические приемы, например жарят зерна пшеницы (*қуұйрмаш*) и кормят ею ребенка. По представлениям каракалпакских женщин, если ребенку дать жареную пшеницу, зубы у него будут крепкими и ровными, как зерна пшеницы (ПМА 6: Ызакбергенова).

Следующий обряд связан с первыми шагами ребенка, и называется он *тусау кесиу* (разрезание пут). Он насыщен различными магическими элементами. У каракалпаков совершение этого обряда доверяют уважаемым людям, прожившим долгую, счастливую жизнь и имеющим большое потомство. Каракалпаки верят, что положительные качества таких людей передадутся детям. В Караузякском и Кунградском районах разрезание пут производит ребенок (ПМА 4: Кайыпназаров; ПМА 5: Сарсенбаева, Султанова). В ауле Кошкаржыккан Чимбайского района до

начала обряда проводят состязания в беге, и мальчик, прибежавший первым, разрезает путы (ПМА 1: Сапарова). В Канлыколькском районе путы разрезает тот, кто хорошо бегает (независимо от возраста) (ПМХ 1988: 3). В других местностях Каракалпакстана этот обряд осуществляют с участием почтенного возраста женщины или мужчины, у казахов его исполняют ловкие и бойкие люди (*Толеубаев* 1991: 79). У узбеков же данное действие совершает многодетная проворная женщина (*Аширов* 2007: 86).

При разрезании пут в основном используется полосатая нить черно-белого цвета, на которую нанизывают бусины и монеты. Цвет нити имеет особое значение. Как отмечает Х.А. Аргынбаев, «у казахов при обряде резания веревки ноги ребенка завязываются двумя нитками, первая из них полосатая, а вторая нитка делается из кишок барана. Применение бараньей кишки связывают с пожеланием, “чтобы было много живности и был богатый дастархан у ребенка”, а полосатая нитка предупреждает опасаться различных бедствий» (*Аргынбаев* 1973: 100).

В ауле Мийнетабад Кунградского района веревку для резания пут готовят из козьей шерсти. По сведениям респондентов, козьей шерсти приписывают магические свойства: согласно бытующим представлениям, в будущем ребенок будет таким же многодетным, как коза (ПМА 5: Сарсенбаева). В последние годы этот обряд претерпел значительные изменения. Сейчас при его проведении перед ребенком ставят предметы, соответствующие различным профессиям (ножницы, ключи от машины, книги и др.). До какого из этих предметов ребенок дотронется первым, той профессией он и будет заниматься в будущем (ПМА 6: Сейтимбетова).

Обряд срезания пут, согласно верованиям древних тюрков, был связан с богом пути и совершался для того, чтобы у ребенка была открытая и счастливая жизненная дорога. Как только ребенок тюрка встает на ножки и совершает свои первые шаги, над ним семья проводит

обряд “разрезания пут”, символизирующий открытие путей-дорог перед ним, а также осуществление собственного Пути, предназначенного свыше. При этом обязательно звучат благопожелания: “Жол болзын” – “Пусть у тебя будет Путь”, “Жолын ачык болзын” – “Желаю тебе светлого пути”. О сакрализации у тюрков концепта Пути свидетельствует наличие в тюркском пантеоне божеств государственного культа: “Өлө ат Жол тенгри” – “Божество Пути на пегом коне” и “кара ат Жол тенгри” – “Божество Пути на вороном коне” (*Жерносенко* 2015: 71).

Как было сказано выше, обряд разрезания пут *тусаў кесиў* связан с божеством пути Тенгри, почитаемым древними тюрками; однако на сегодняшний день он лишился своего основного предназначения, трансформировался и сохранил лишь отдельные магические элементы.

Первые слова ребенка, как и его первые шаги, отмечаются как радостное событие. И, наоборот, если в его речи идет задержка, считается необходимым совершение определенных магических обрядов. По поверью, которое бытует среди женщин, если накормить ребенка едой, приготовленной в местах паломничества, он вскоре заговорит (ПМА 4: Бекбаўлиева). Существовал и другой способ: остатки пищи, приготовленной на месте паломничества, заливали небольшим количеством воды и давали ребенку это выпить, чтобы он быстрее заговорил. Этот обряд до сих пор проводится в наиболее посещаемых местах паломничества, таких как Шибилый ата (Кейлийский р-н), Эзлер баба (Нукусский р-н), Қарақум ийшан (Чимбайский р-н) и Тоқпақ ата (Муйнакский р-н). В Тахтакупырском районе, если ребенок до двух-трех лет полностью не заговорил, ему давали отведать кусочек языка животного, заколотого в месте паломничества (коровы, овцы, козы) (ПМА 3: Жаббарбергенов). В Муйнакском районе его кормили кусочком языка животного, заколотого священнослужителем (ПМА 6: Досжигитова, Султамуратова, Узакбергенова). Один

из таких способов описан этнографами: “В случае, если ребенок долго не говорил, то раньше с магической целью на верхнее небо (*таңлай*) ребенка плевал человек, владеющий острым языком и имеющий ораторские способности” (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 156). Подобные представления широко распространены и среди туркмен. Например, “если ребенок долго не говорил, из 7 домов брали по кусочку языка животного, которого резали в *курбанлык* и, сварив, давали поесть ребенку. Верили, что после этого ребенок начнет хорошо говорить” (*Сууюнова* 1993: 98).

Существовали и другие приемы для того, чтобы ребенок заговорил: например, ему не давали смотреться в зеркало. Согласно поверью, если он посмотрит в зеркало, его речь задержится на несколько лет (ПМА 1: Юсупов), поэтому до определенного времени ребенка не разрешали этого делать.

Еще одним важным событием в жизни ребенка является обряд инициации *сүннетлеу* или, как его называют в народе, *кестириу* (букв. “обрезание”). Данный обряд свое происхождение берет от арабского *хатна* (ختنة), однако у каракалпаков этот термин не получил распространения (ТСКЯ 1992: 235).

В каракалпакских семьях в настоящее время обрезание проводят в возрасте трех с половиной лет. Еще в середине XX в. его производили в более позднем возрасте — в пять, семь, девять лет (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 162). У среднеазиатских народов делать обрезание принято, когда мальчику исполнилось нечетное количество лет, иначе его “настигнет несчастье” (*Аширов* 2007: 86). По сведениям наших информантов, если *сүннетлеу* произвести в “четном” возрасте, то ребенок в будущем может стать бесплодным (ПМА 5: *Сарсенбаева*).

По поверьям нашего народа, обрезанный кусочек плоти мальчика имеет магическую силу и может исцелять от бесплодия. Женщины, желающие иметь ребенка, должны проглотить высушенный кусочек плоти. Однако это чревато негативными последствиями для ребенка, которому принадлежит эта крайняя плоть: в будущем он сам может стать бесплодным. Поэтому она оберегается так же тщательно, как и пуповина, хранится в завернутом виде в недоступном месте (ПМА 5: *Сарсенбаева*; ПМА 6: *Ўзакбергенова*). В Халкабаде (город в Кегейлийском р-не республики), прежде чем спрятать кусочек плоти ребенка, произносили: “пусть вслед за этим мальчиком рождаются другие дети, у самого же мальчика будет многочисленное потомство” (ПМА 7: *Садикова*). В 1970–1980-е годы некоторые молодые женщины хранили крайнюю плоть в сундуке; были и те, которые закапывали ее под фруктовым деревом (ПМА 7: *Нурылаев*). Женщины верят, производя эти действия, что их ребенок будет так же плодовит, как фруктовое дерево (ПМА 7: *Аллаева, Ётениязова*). Традиция закапывать часть крайней плоти под таким деревом в основном получила распространение среди городских жителей. В сельской же местности ее продолжают хранить в сундуке.

Как видно из изложенного, цикл обрядовых практик, связанных с беременностью женщины, родами и ранним периодом жизни ребенка, отличается своеобразием, богатством этнокультурных, религиозных и магических приемов. В этих обрядах сохранились проявления синкретизированных традиционных верований.

Магические обряды и приемы, связанные с рождением ребенка, периодом *шил-ле*, стрижкой первых волос (обрядом *Айдар шаи*), надеванием первой сорочки на ребенка, первыми шагами, первыми словами, обрядом инициации *сүннетлеу*, нацелены на то, чтобы уберечь его от сглаза и порчи, обеспечить ему здоровье и долголетие. Тот факт, что при совершении этих обрядов соблюдается множество магических приемов и ритуалов, подтверждается сведениями, собранными среди каракалпаков. В отличие от других ритуалов, проводимых в семьях (напр., свадебного и похоронного циклов), и соблюдения соответствующих традиций, действия, связанные с детской обрядностью, совершаются неукоснительно. Как видно из изложенного материала, основные магические ритуалы и обычаи каракалпаков имеют

культурную связь с обрядовыми практиками, соблюдаемыми народами Средней Азии и Казахстана.

Примечания

¹ *Машаба* — блюдо, которое готовят из *маша* и кусочков сала и заправляют кефиром (ТСКЯ 1988: 292).

² Букв. “запах масла”.

³ *Шилле* — период после родов, длящийся 40 дней, когда к новорожденному и матери никто не допускается.

⁴ *Айдар шаш* — пучок волос, оставляемый на макушке мальчика; остальные волосы сбиваются. Этот чуб заплетается для удобства в косичку (ТСКЯ 1982: 40).

Источники и материалы

КРС 1958 — Каракалпакско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.

ПМХ — Полевые материалы Ж. Хошниязова. Канлыкольский р-н, 1988 г. // Архив отдела этнографии ККНИИГН ККОАНРУз.

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Чимбайский р-н, июль—август 2013 г. (информанты: А. Абызбаева, 1950 г.р.; К. Нурныязова, 1934 г.р.; Н. Сапарова, 1954 г.р.; Г. Тажимова, 1932 г.р.; Б. Шымбергенова, 1935 г.р.; Т. Юсупов, 1958 г.р.).

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ходжелыйский, Шуманайский, Канлыкольский р-ны, апрель—ноябрь 2014 г. (информанты: У. Акимниязова, 1944 г.р.; А. Алланиязова, 1941 г.р.; Ж. Аллаяров, 1939 г.р.; А. Калибекова, 1947 г.р.; У. Кутлымуратова, 1938 г.р.; К. Муртазаев, 1931 г.р.; У. Тажимуратова, 1939 г.р.; Ж. Хожамуратова, 1950 г.р.; О. Якупов, 1928 г.р.).

ПМА 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Чимбайский и Тахтакупрский р-ны, август 2015 г. (информанты: П. Жаббарбергенов, 1950 г.р.; К. Нурныязова, 1934 г.р.; Г. Султамуратова, 1940 г.р.).

ПМА 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Нукусский и Караузякский р-ны, октябрь—ноябрь 2016 г. (информанты: У. Бекбаулиева, 1936 г.р.; Х. Бердимуратова, 1937 г.р.; Ж. Кайыпназаров, 1943 г.р.; Ш. Юсупбекова, 1942 г.р.).

ПМА 5 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Амударьинский, Караузякский и Кунградский р-ны, июль 2017 г. (информанты: И. Атаева, 1919 г.р.; А. Сарсенбаева, 1949 г.р.; К. Султанова, 1937 г.р.; С. Турымбетова, 1952 г.р.).

ПМА 6 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Муйнакский р-н и г. Нукус, март 2019 г. (информанты: А. Досжигитова, 1952 г.р.; Т. Сейтимбетова, 1957 г.р.; Д. Султамуратова, 1945 г.р.; Б. Ўзакбергенова, 1937 г.р.).

ПМА 7 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус и Кегейлиский р-н, февраль 2020 г. (информанты: Г. Аллаева, 1964 г.р.; К. Нурылаев, 1949 г.р.; М. Реймова, 1987 г.р.; М. Садикова, 1978 г.р.; У. Турынтаева, 1958 г.р.; Г. Ётениязова, 1983 г.р.).

ТСКЯ 1982 — Толковый словарь каракалпакского языка: В 4 т. Т. I. Нукус: Каракалпакстан, 1982 (на кар. яз.).

ТСКЯ 1988 — Толковый словарь каракалпакского языка: В 4 т. Т. III. Нукус: Каракалпакстан, 1988 (на кар. яз.).

ТСКЯ 1992 — Толковый словарь каракалпакского языка: В 4 т. Т. IV. Нукус: Каракалпакстан, 1992 (на кар. яз.).

Научная литература

Абашин С.Н. Миндонский цирюльник // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 4 / Отв. ред. В.И. Бушков. М.: Наука, 2001. С. 198—218.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990.

- Андреев М. Таджики долины Хуф (верховья Амударьи). Вып. 1. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1953.
- Аргынбаев Х. Казак халкындағы семья мен неке. Алматы: Ғылым, 1973.
- Аширов А. Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Ташкент: Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, 2007.
- Басилов В.Н. Суннат-той в Ферганском кишлаке // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 99–114.
- Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972.
- Бегматов Э. Ўзбек исмлари изоҳи. Ташкент: Ўзбекистон миллий энциклопедияси, 2016.
- Давлатова С.Т. Ўзбек миллий қийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. Ташкент: Янги аспавлоди, 2006.
- Есбергенов Х., Атамуратов А. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975.
- Жерносенко И.А. Константы тенгрианского мировоззрения в культуре Алтая // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность / Отв. ред. Л.В. Федорова. София: Бъдник, 2015. С. 70–78.
- Жураев М., Расулова З. Миф, маросим ва эртақ. Ташкент: Mumtoz so'z, 2014.
- Камалова Р.С. Традиционные верования каракалпаков, связанные с рождением ребенка, в XIX – начале XX в. // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 1993. № 2. С. 100–104.
- Кармышева Б.Х., Губаева С.С. Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5 / Отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. М.: Наука, 2006. С. 149–164.
- Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь: Сервисшкола, 2009.
- Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Курбанова З.И. Женское паломничество к святым местам (по материалам Нукусского и Ходжейлийского районов) // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 2010. № 3. С. 30–37.
- Курбанова З.И. Традиционные верования и представления каракалпаков, связанные с одеждой и украшениями // Вестник антропологии. 2016. № 3 (35). С. 64–73.
- Лобачева Н.П. Из истории верований и обрядов: огонь в свадебном комплексе Хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.) // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 21–32.
- Морозова А.С. Туркменская одежда второй половины XIX – начала XX в. // Занятия и быт народов Средней Азии / Отв. ред. Н.А. Кисляков. Л.: Наука, 1971. С. 168–223.
- Наливкин В.П., Наливкина М.В. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.
- Насыров Д.С., Толстова Л.С. Каракалпаки // Системы личных имен у народов мира / Отв. ред. М.В. Крюков. М.: Наука, 1986. С. 152–156.
- Петров И.Г. Одежда в родинных обрядах чувашей: историко-этнографические очерки. СПб.: Свое издательство, 2015.
- Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза / Отв. ред. Н.А. Кисляков, А.К. Писарчик. Вып 3. Душанбе: Дониш, 1976. С. 58–95.
- Сайымбетов О.Т. Каракалпак тилиндеги меншикли адам атлары. Нукус: Билим, 2000.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
- Сураганова З.К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана: КАМ Медиа-принт, 2009.
- Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков города Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана) // Иран: сборник статей. Т. III. Л., 1929. С. 107–154.
- Суюнова А. Рождение и воспитание детей у туркмен-горожан. Ашхабад: Ылым, 1993.
- Теджеев А. Детские обряды и воспитание детей в семье // Новое и традиционное в быту туркменской сельской семьи / Отв. ред. Г.П. Васильева, А.О. Оразов. Ашхабад: Ылым, 1989. С. 112–148.
- Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата: Ғылым, 1991.

- Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В.В. Бартольд. Туркестанские друзья, ученики и почитатели / Отв. ред. А.Э. Шмидт. Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 349–360.
- Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков Заравшана // Советская этнография. 1935. № 6. С. 109–135.
- Фатыхова Ф.Ф., Галиева Ф.Г. Обряды, связанные с рождением ребенка // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М.: Наука, 2015. С. 337–355.
- Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002.
- Хамиджанова М.А. Туи хатна – обрезание у таджиков Верхнего Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии / Отв. ред. А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1981. С. 90–105.
- Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности / Отв. ред. Б.А. Литвинский. М.: Наука, 1983. С. 124–138.
- Чвырь Л.А. Три “чилля” у таджиков // Этнография Таджикистана / Отв. ред. Б.А. Литвинский. Душанбе: Дониш, 1985. С. 69–77.

Research Article

Turekeyev, K.Z. Karakalpaks' Magical Beliefs Associated with Children's Rituals [Magicheskie predstavleniia karakalpakov, svyazannye s detskoj obriadnost'iu]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 76–94. <https://doi.org/10.31857/S086954150012351-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kuanyszbek Turekeyev | <https://orcid.org/0000-0002-9753-4652> | turkeyev@inbox.ru | Karakalpak Research Institute of the Humanities of Karakalpakstan Branch of the Academy of Sciences of Uzbekistan (179a Amir Temur Str., Nukus, 230100, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan)

Keywords

Karakalpak, traditions, beliefs, magic, taboo, children's rituals, life cycle

Abstract

The article examines Karakalpaks' magical beliefs related to child's birth and first years of life. Drawn both on fieldwork and on comparative literature, it attempts to show the part that magic plays in rituals pertaining to the early period of the life cycle. Strong rootedness in tradition and stability are characteristic of magical beliefs related to birth and first years of child's life. There is in fact a system of beliefs and practices that is meant to safeguard birth and health of the child and protect it from illnesses. The observance of this system is seen as essential for both mother's and child's well-being. The field materials discussed present a range of interesting information about birth, name-giving, period of *shille* (a forty-day period), and various taboos, providing ample data for exploring magical beliefs that are engendered by certain conditions of life and that nonetheless get along with the Islamic tradition. Some have been ingested and adapted by the Islamic tradition and are now perceived as its proper components.

References

- Abashin, S.N. 2001. Mindonskii tsiriul'nik. In *Sredneazjatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection], edited by V.I. Bushkov, 4: 198–218. Moscow: Nauka.
- Abramzon, S.M. 1990. *Kirgizy i ikh etnogeneticheskie i istoriko-kulturnye svyazi* [Kyrgyz and Their Ethnogenetic and Historical-Cultural Ties]. Frunze: Kyrgyzstan.
- Andreev, M. 1953. *Tadzhiki doliny Khuf (verkhov'ia Amudar'i)* [Tajiks of the Khuf Valley (Upper Amu Daria)]. Vol. 1. Stalinabad: Izdatel'stvo AN Tadzhikskoi SSR.

- Arg'ynbaev, Kh. 1973. *Kazak khalkyndag'i sem'ia men neke* [Family and Marriage in the Kazakh People]. Almaty: G'ilim.
- Ashirov, A. 2007. *Uzbek khalkining kadimii e'tikod va marosimlari* [Ancient Beliefs and Ceremonies of the Uzbek People]. Tashkent: Alisher Navoi nomidagi Uzbekiston Millii kutubkhonasi nashrieti.
- Baialieva, T.D. 1972. *Doislamskie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov* [Pre-Islamic Beliefs and Their Remnants among the Kyrgyz]. Frunze: Ilim.
- Basilov, V.N. 1996. Sunnat-toi v Ferganskom kishlake [Sunnat Toy in a Ferghana Village]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 99–114.
- Begmatov, E. 2016. *Uzbek ismlariizohi* [Commentary on Uzbek Names]. Tashkent: Uzbekistonmilliie ntsiklopediiasi.
- Chvyr', L.A. 1983. Opyt analiza odnogo sovremennogo obriada v svete drevnevostochnykh predstavlenii [The Experience of Analyzing One Modern Rite in the Light of Ancient Oriental Ideas]. In *Sredniia Aziia, Kavkaz i zarubezhnyi Vostok v drevnosti* [Central Asia, the Caucasus, and the Foreign East in Ancient Times], edited by B.A. Litvinskii, 124–138. Moscow: Nauka.
- Chvyr', L.A. 1985. Tri "chillia" u tadjikov [Three "Chillia" among Tajiks]. In *Etnografiia Tadjikistana* [Ethnography of Tajikistan], edited by B.A. Litvinskii, 69–77. Dushanbe: Donish.
- Davlatova, S.T. 2006. *Uzbek millii kiimlari: an'anaviilik va zamonaviilik* [Uzbek National Costumes: Tradition and Modernity]. Tashkent: langi asr avlodi.
- Esbergenov, Kh., and A. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakstan.
- Fatykhova, F.F., and F.G. Galieva. 2015. Obriady, svyazannye s rozhdeniem rebenka [Rites Associated with the Birth of a Child]. In *Bashkiry* [Bashkirs], edited by R.G. Kuzeev and E.S. Danilko, 337–355. Moscow: Nauka.
- Fiel'strup, F.A. 2002. *Iz obriadovoi zhizni kirgizov nachala XX veka* [From the Ritual Life of the Kirghiz of the Beginning of the 20th Century]. Moscow: Nauka.
- Kamalova, R.S. 1993. Traditsionnye verovaniia karakalpakov, svyazannye s rozhdeniem rebenka v XIX – nachale XX v. [The Traditional Beliefs of the Karakalpaks Associated with the Birth of a Child in the 19th – Beginning 20th Century]. *Vestnik Karakalpakskogo otdeleniia Akademii nauk Respubliki Uzbekistan* 2: 100–104.
- Karmysheva, B.Kh., and S.S. Gubaeva. 2006. Obriady, svyazannye s rozhdeniem i vospitaniem detei u karateginskikh kirgizov [Rites Associated with the Birth and Upbringing of Children in the Karategin Kyrgyz]. In *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection], edited by S.N. Abashin and V.I. Bushkov, 5: 149–164. Moscow: Nauka.
- Kereitov, R.Kh. 2009. *Nogaisy. Osobennosti etnicheskoi istorii i bytovo kul'tury* [Nogais: Features of Ethnic History and Everyday Culture]. Stavropol: Servisskola.
- Khamidzhanova, M.A. 1981. Tui khatna – obrezanie u tadjikov Verkhnego Zeraвшana [Tui Khatna – Circumcision among Tajiks of Upper Zeraвшan]. In *Istoriia i etnografiia narodov Srednei Azii* [History and Ethnography of the Peoples of Central Asia], edited by A.K. Pisarchik, 90–105. Dushanbe: Donish.
- Kisliakov, N.A. 1959. *Sem'ia i brak u tadjikov* [Family and Marriage among Tajiks]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Kurbanova, Z.I. 2010. Zhenskoe palomничество k sviatym mestam (po materialam Nukusskogo i Khodzheiliiskogo raionov) [Female Pilgrimage to Sacred Places (On the Materials of Nukus and Khodzheili Districts)]. *Vestnik Karakalpakskogo otdeleniia Akademii nauk Respubliki Uzbekistan* 3: 30–37.
- Kurbanova, Z.I. 2016. Traditsionnye verovaniia i predstavleniia karakalpakov, svyazannye s odezhdou i ukrasheniiami [Traditional Beliefs and Representations of Karakalpaks Related to Clothing and Jewelry]. *Vestnik antropologii* 3 (35): 64–73.
- Lobacheva, N.P. 2001. Iz istorii verovaniia i obriadov: ogon' v svadebnom komplekse Khorezmikh uzbekov (po materialam serediny XX v.) [From the History of Beliefs and Rites: Fire in the Wedding Complex of the Khorezm Uzbeks (Based on Materials from the Middle of the 20th Century)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 21–32.
- Morozova, A.S. 1971. Turkmenskaia odezhda vtoroi poloviny XIX – nachala XX v. [Turkmen Clothes of the Second Half of the 19th – Beginning of the 20th Century]. In *Zaniatia i byt narodov Srednei Azii* [Occupations of the Life of the Peoples of Central Asia], edited by N.A. Kisliakov, 168–223. Leningrad: Nauka.

- Nalivkin, V.P., and M.V. Nalivkina. 1886. *Ocherk byta zhenshchiny osedlogo tuzemnogo naseleniia Fergany* [Essay on the Life of a Woman of the Settled Native Population of Ferghana]. Kazan.
- Nasyrov D.S., Tolstova L.S. 1986. Karakalpaki [Karakalpaks]. In *Sistemy lichnykh imen u narodov mira* [Personal Name Systems among the Peoples of the World], edited by M.V. Kriukov, 152–156. Moscow: Nauka.
- Petrov, I.G. 2015. *Odezhda v rodnnykh obriadakh chuvash: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Clothing in the Maternity Rites of the Chuvash: Historical and Ethnographic Essays]. St. Petersburg: Svoe izdatel'stvo.
- Rakhimov, M.R. 1976. Rozhdenie i vospitanie rebenka [Birth and Upbringing of a Child]. In *Tadzhiki Karategina i Darvaza* [Tajiks of Karategin and Darvaz], edited by N.A. Kisliakov and A.K. Pisarchik, 3: 58–95. Dushanbe: Donish.
- Saiymbetov, O.T. 2000. *Karakalpak tilindegi menshikli adam atlari* [Proper Names in Karakalpak Language]. Nukus: Bilim.
- Snesarev, G.P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of Pre-Islamic Beliefs and Rites of the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka.
- Suiunova, A. 1993. Rozhdenie i vospitanie detei u turkmen-gorozhan [Birth and Upbringing among Turkmens-Townspeople]. Ashgabat: Ylym.
- Sukhareva, O.A. 1929. Mat' i rebenok u tadzhikov (obriady i predstavleniia, svyazannye s materinstvom i mladenchestvom u tadzhikov goroda Samarkanda i kishlakov Kusokho, Kanibadama i Shakhristana) [Mother and Child in Tajiks (Ceremonies and Representations Related to Motherhood and Infancy among Tajiks of the Samarkand City and the Villages of Kusoho, Kanibadam and Shakhristan)]. In *Iran* [Iran], III: 107–154. Leningrad.
- Suraganova, Z.K. 2009. *Obmen darami v kazakhskoi traditsionnoi kul'ture* [Exchange of Gifts in Kazakh Traditional Culture]. Astana: KAM Mediaprint.
- Tedzhev, A. 1989. Detskie obriady i vospitanie detei v sem'e [Children's Rites and Upbringing of Children in the Family]. In *Novoe i traditsionnoe v bytu turkmenskoi sel'skoi sem'i* [New and Traditional in the Life of the Turkmen Rural Family], edited by G.P. Vasil'eva and A.O. Orazov, 112–148. Ashgabat: Ylym.
- Toleubaev, A.T. 1991. *Relikty doislamskikh verovanii v semeinoy obriadnosti kazakhov* [Relics of Pre-Islamic Beliefs in the Family Rituals of the Kazakhs (19th – Beginning of 20th Century)]. Alma-Ata: Gylym.
- Troitskaia, A.L. 1927. Pervye sorok dnei rebenka (chillia) sredi osedlogo naseleniia Tashkenta i Chimkentskogo uезда [The First Forty Days of a Child (Chillia) among the Sedentary Population of Tashkent and Chimkent District]. In *V.V. Bartol'du: Turkestanskii druz'ia, ucheniki i pochitateli* [To V.V. Bartold: Turkestan Friends, Students and Admirers], edited by A.E. Shmidt, 349–360. Tashkent: Obshchestvo dlia izucheniia Tadzhikistana i iranskikh narodnostei za ego predelami.
- Troitskaia, A.L. 1935. Rozhdenie i pervye gody zhizni rebenka u tadzhikov Zaravshana [Birth and First Years of a Child's Life in Tajiks of Zarafshan]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 109–135.
- Zhernosenko, I.A. 2015. Konstanty tengrianskogo mirovozzreniia v kul'ture Altaia [Constants of Tengrian Worldview in Altai Culture]. In *Tengrianstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost'* [Tengrianism and the Epic Heritage of the Peoples of Eurasia: Origins and Modernity], edited by L.V. Fedorova, 70–78. Sofia: B'dnik.
- Zhuraev, M., and Z. Rasulova. 2014. *Mif, marosim va ertak* [Myth, Ritual and Fairy Tale]. Tashkent: Mumtoz so'z.