

- Филимонова 1986 – Филимонова Т.Д. Об этнокультурном развитии немцев СССР // СЭ. 1986. № 4. С. 100–111.
- Филимонова 1989 – Филимонова Т.Д. Немцы // Брак у народов Западной и Южной Европы. М., 1989. С. 5–43.
- Филимонова, Шин 1972 – Филимонова Т.Д., Шин М.Ф. К вопросу об этнокультурном развитии немцев Закарпатья // Карпатский сб. М., 1972. С. 116–138.
- Lauffer 1916 – Lauffer O. Der volkskundische Gebrauch der Totenkronen in Deutschland: Zeitschrift für Volkskunde. 1916. № 26. S. 225–246.
- Schrader 1904 – Schrader O. Totenhochzeit. Ein Vortrag gehalten in der Gesellschaft für Urgeschichte zu Jena. Jena, 1904.
- Segschneider 1976 – Segschneider E. Totenkranz und Totenkrone im Ledigenbegräbnis. Nach einer Dokumentation des Atlas der Deutschen Volkskunde: Amt für Rheinische Landeskunde // Volkskundige Untersuchungen in Rheinland. Bd. 10. Köln, 1976.
- Totenhochzeit 2007 – Totenhochzeit mit Kranz und Krone: Zur Symbolik im Brauchtum des Ledigenbegräbnisses. Kassel, 2007.

T. B. S m i r n o v a. The Wedding of the Dead among the Germans of Siberia

The Totenhochzeit custom, also known as the wedding of the dead, has drawn the attention of ethnographers at least from the 1936 article by E.G. Kagarov, published in the Soviet Ethnography journal, to the 2007 collection of essays, "The Wedding of the Dead with a Wreath and a Crown", which was prepared for a scholarly exhibition in Germany. The author investigates the custom among the Germans of Siberia by drawing on own field data collected in 1989–2007 in the Omsk, Novosibirsk, and Altai regions. She compares the custom to similar rites observed among Slavic peoples and analyzes the differences between its traits and manifestations and those that exemplify the custom as existing in the folk culture of Germany.

ЭО, 2008 г., № 5

© А. С. Кочкунов

ЖИЛИЩЕ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОЙ ПОХОРОННО-ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ КЫРГЫЗСКОГО НАРОДА (НА ПРИМЕРЕ ЮРТЫ)

Похоронно-погребальная обрядность – важный элемент этнической культуры народа. Информация, содержащаяся в ней, при внимательном изучении и сопоставлении с аналогичными материалами у целого ряда этнически близких народов может пролить свет на многие аспекты этнокультурного развития кыргызского народа.

Жилище кыргызов в контексте похоронно-погребальной обрядности специально не рассматривалось. Отдельные аспекты затрагивались в связи с исследованием материальной культуры (Антипина 1962), культа умерших и предков (Абрамзон 1990: 334–353), доисламских верований (Баялиева 1972: 58–94). Источниковедческую ценность представляют материалы Ф.А. Фиельструпа, который в 1920-е годы собирал полевые материалы по различным темам этнографии кыргызского и других тюркских народов Центральной Азии, в том числе по интересующей нас теме (Фиельструп 2002).

Айдарбек Сулайманкулович Кочкунов – кандидат исторических наук, проректор по учебной и научной работе Восточного университета им. Махмуда Кашгари-Барскани (Кыргызстан, г. Бишкек); e-mail: aidar.k@mail.ru

Тем не менее некоторые, на наш взгляд, существенные этнологические аспекты традиционной похоронно-погребальной обрядности у кыргызов остались вне поля зрения исследователей. К ним прежде всего относятся вопросы о роли и месте жилища в системе похоронно-погребальной обрядности кыргызского народа.

В данной статье речь пойдет об одной из разновидностей жилища, а именно о юрте.

Историко-этнографическому исследованию юрты у тюрко-монгольских народов посвящена большая литература. Юртой, согласно общепринятой классификации в этнологии, принято называть тип жилища с цилиндрическим сборно-разборным решетчатым остовом (*Вайнштейн* 1976). История ее возникновения и развития тесно связана с историей тюрко-монгольских и отчасти иранских (джемшиды и хазарейцы) народов евразийских степей, являясь неотъемлемой частью их социальной, духовной и материальной культур (*Харузин* 1896; *Гафферберг* 1948, 1953; *Кузьмина и др.* 1987; *Маргулан* 1964).

Что же касается изучения кыргызской юрты, то оно отличается фрагментарностью и стремлением к описанию в ущерб выявлению ее роли и места в этнокультурной системе кыргызов (*Антипина* 1977; *Алымбаева* 2000).

При разработке данной темы автор опирался на имеющиеся исследования по этнологии кыргызского народа. Это прежде всего труды С.М. Абрамзона, Т.Дж. Баялиевой, И.Б. Молдобаева и др. Особо следует отметить исследования Т.Дж. Баялиевой. Это единственное этнографическое исследование, где более или менее подробно рассматриваются традиционные похоронные и поминальные обряды и обычаи кыргызского народа, в том числе имеются фрагментарные сведения о месте жилища в похоронных действиях.

Данные из кыргызской похоронно-погребальной обрядности были использованы в качестве сравнительного материала в работах целого ряда исследователей, среди которых прежде всего следует назвать Г.П. Снесарева, Б.Х. Кармышеву, В.П. Дьяконову, В.Я. Бутанаева, Ю.С. Худякова и др.

Источниковую базу статьи составили исследования как дореволюционных, так и советских авторов. Это труды казахского путешественника Ч.Ч. Валиханова (1961, 1968), Н.И. Гродекова (1889), материалы этнографа Ф.А. Фиельструп и др. Данные последнего были систематизированы по темам и содержат ряд ценных сведений о комплексе похоронно-погребальной обрядности у кыргызов, казахов и других тюркских народов Сибири. Источниковедческую ценность представляют материалы, собранные в конце XIX – первой четверти XX в. первыми "народными" этнографами (Талып Молдо, Тоголок Молдо, Б. Солтоноев, Усойун ажы, А. Тыныбеков и др.), и хранящиеся в рукописном фонде Национальной Академии наук Кыргызской республики. Однако основным источником при написании данной статьи послужили полевые материалы автора, собранные в ряде районов Кыргызстана в 1986–2005 гг., а также в Джергетальском р-не Таджикистана в 1987 г.

Они позволяют выявить место и роль юрты в системе похоронной, погребальной и поминальной обрядности у кыргызов, а также некоторые поведенческие аспекты участников траурных церемоний и ритуалов.

Следует подчеркнуть, что похоронно-погребальный обряд у кыргызского народа – сложное этнокультурное явление, в котором переплелись разные культы, верования и религиозные системы, социальные отношения. У одних и тех же групп кыргызов могут наблюдаться отличия в организации и проведении того или иного элемента похоронного обряда, что вызвано сложностью этногенетических, этнических и социальных процессов, особенностью межкультурных контактов с теми или иными этносами

на разных этапах истории. У тех групп кыргызов, которые до конца XIX в. сохранили кочевнический образ жизни, отправление похоронно-погребальной обрядности в целом совпадает. Это относится к кыргызскому населению севера и горных районов юга Кыргызстана. Что касается кыргызского населения района Ферганской долины, то в связи с интенсивным процессом оседания населения и развития земледелия кочевнические традиции подверглись здесь сильному изменению вплоть до того, что юрта, как основное жилище скотовода, была вытеснена стационарными многокамерными жилищами из глины. Это, в свою очередь, изменило весь жизненный уклад бывших кочевников-скотоводов, способствовало возникновению новых форм быта и социальных отношений, а также укрепило позиции ислама, что помимо всего прочего сказалось на похоронно-погребальной обрядовой практике. Данные обстоятельства необходимо учитывать при анализе темы.

Хронологические рамки статьи – XIX – начало XX в. Но поскольку похоронно-погребальные, поминальные обряды и обычаи считаются одними из самых консервативных направлений культуры народа, нами используются в качестве историко-сравнительного сопоставления более ранние данные из хуннской (гуннской), древнекыргызской, древнетюркской традиций.

Юрта у кыргызов представляла собой основной вид переносного жилища и была идеально приспособлена к кочевому образу жизни. Конструктивные элементы позволяли в самое короткое время разбирать и собирать, устанавливая юрту на любой ровной поверхности небольшого размера.

Весь цикл жизни кочевника-кыргыза был связан с юртой. Даже в годы социалистических преобразований рядом со стационарным многокамерным жилищем обязательно ставили юрту. В летний период в ней обычно питались всей семьей и оставались на ночлег. В период функционирования колхозов и совхозов главным видом жилища животноводов, занимавшихся отгонным скотоводством на летних пастбищах, была юрта. Она и в настоящее время – единственное мобильное жилище фермеров, специализирующихся на скотоводстве. Кроме того, в период развития рыночной экономики юрта неожиданно приобрела несвойственную ей ранее функцию – служить помещением для торгово-сервисного обслуживания. Обычным явлением стали торговые точки, кафе, гостиничные дома – юрты – в туристическом сервисе страны. Любой, кто приезжает в Кыргызстан, обязательно увидит сервисные точки в юртах, установленных вдоль дорог, в живописных ущельях, на альпийских пастбищах.

Таким образом, юрта не только не выходит из употребления в современном быту, но в качестве многофункционального помещения переживает второе рождение.

Незаменима юрта в современных условиях и как помещение для проведения траурных церемоний. В этом качестве она используется повсеместно, в особенности на севере и в горных районах юга страны, а также в городах Кыргызстана. В долинных районах юга, граничащих с Узбекистаном и Таджикистаном, похоронные мероприятия отправляются в многокамерных домах стационарного типа, для чего употребляет одна из комнат жилого дома. Однако эта тема отдельного исследования.

Наши материалы показывают, что юрта у кыргызов занимала существенное место во всем комплексе обрядов и обычаев, связанных со смертью человека и последующих действий по организации похорон, послепохоронных мероприятий, а также в цикле обрядовых действий до и во время проведения поминок – *аиш*. Собранные и проанализированные нами полевые материалы, а также литературные данные в основном характеризуют похоронно-погребальную обрядность традиционного типа, датированную второй половиной XIX в. Учитывая консервативность этого вида обрядности во

всей системе этнической культуры кыргызов, можно предположить, что многие ее стороны бытовали на протяжении длительного исторического периода. Аналогии обнаруживаются как у енисейских кыргызов V–XII вв., так и у целого ряда ранних и поздних кочевых народов евразийских степей, прежде всего у народов тюркского корня. В плане выявления генезиса похоронной обрядности у кыргызов для нас представляет также интерес время использования юрты в качестве основного траурного помещения.

Как известно, похоронно-погребальная обрядность у кыргызов состоит из трех комплексов. Они в целом совпадают с общепринятыми для этнографии тюркских народов комплексами (Дьяконова 1975: 6). В каждом из них обнаруживается значение юрты как центрального помещения для проведения похоронно-погребальной церемонии.

Юрта кыргызов, как и юрты других тюрко-монгольских народов Центральной Азии, имеет четкое внутреннее пространственное деление: мужская половина – *эр жак* и женская – *энчи жак*; место напротив от входа, за очагом, считалось почетным – *төр*. Соответственно на мужской половине юрты, с левой стороны от входа, недалеко от дверных косяков юрты – *улага*, находились личные вещи мужчин и конское снаряжение; на женской половине, справа от входа, сразу за дверными косяками, – предметы домашней утвари и продукты питания. Женская часть была отделена специальной ширмой из циновок длиной примерно один пролет решетчатого остова юрты – *канат*. Это пространство называлось *чыгдан* (другой вариант – *ашкана*). В центре располагался очаг – *коломто* (вариант – *очок*). В траурной же юрте из этого пространственного деления, в зависимости от пола умершего, оставались только мужская и женская половины. Тело покойника-мужчины до погребения лежало на мужской части юрты, женщины – на женской. Этот обычай соблюдался в строжайшем порядке. Границы остального пространства стирались¹.

На первом, подготовительном к траурной церемонии этапе выбирали юрту и место, удобное для организации похоронно-погребальных обрядов и ритуальных действий. Обычно это была собственная юрта умершего человека. Если он жил в достатке, то независимо от его пола и возраста, ставили гостевую юрту там, где проживала семья покойного. Если место было неудобным для приема и размещения гостей, юрту могли установить недалеко от основного места проживания семьи, внутри айыльной общины.

Кроме траурной юрты для размещения и приема гостей, а также для хозяйственных нужд (варка мяса, сбор сваренного мяса с последующим распределением по блюдам, хранение продуктов, топлива, отдых обслуживающих и др.) специально ставили несколько юрт, которые вместе с траурной составляли общее пространство похоронно-погребальных и поминальных действий.

Теперь сосредоточим внимание на траурной юрте. Прежде чем укладывать там покойника, из нее предварительно выносили всю домашнюю утварь и другие предметы. Т.Дж. Баялиева считала, что эти действия "связаны с представлениями, согласно которым в момент кончины смерть режет человека как животное. Кровь умирающего невидимо доходит до половины стен помещения, затопляет находящиеся там вещи, пищу и т.д. Поэтому считалось грехом есть такую пищу. Если почему-либо в момент смерти в комнате оставались продукты, посуда, то продукты выбрасывали, а посуду тщательно мыли" (Баялиева 1972: 66). Есть сведения, что такую посуду разбивали или выбрасывали (Там же: 66). После этого юрту выстилали войлочными коврами в несколько слоев. Позже, по словам информантов, когда начали заготавливать сено, т.е. с конца XIX в., под войлочные ковры стали помещать сухое сено. По периметру юрты на кон-

чиха решетчатого остова – *кереге* – навешивали настенные панно – *туш кийиз*. На месте, где лежало тело, сена было несколько больше, чем во всей юрте. Поначалу покойника клали головой ко входу. Позже, в соответствии с канонами ислама, он лежал головой внутрь юрты, ориентируясь при этом на запад, в сторону Каабы. Если умерший был мужского пола, то он занимал место на левой стороне от входа в юрту, а женщина – на правой. В обоих случаях тело отгораживали циновкой – *чий* или занавеской из темной ткани – *көшөгө*. Иногда могли натягивать вторую занавеску, и там сидела вдова. "С наступлением темноты у изголовья и у ног ставили свечи (*шам*) из стеблей чия, обернутых ватой" (Там же: 74–75). После предания тела земле ежедневно до поминального обряда, который устраивали на 40-й день после смерти, на месте, где лежал покойник, ставили свечи. Такой же обычай существовал у родственного кыргызам народа – казахов (*Валиханов* 1961: 370).

Когда покойник находился в юрте, там не готовили пищу. В связи с этим Н.И. Гродеков пишет: "В кибитке покойника не варят пищи до 3 дней. Пищу приносят соседи. Если раньше трех дней хотят варить, то должны перенести кибитку хотя бы на небольшое расстояние. Иначе ангел смерти Азраиль душит покойного, отчего кибитка бывает запятнана кровью и осквернена (макрух)" (*Гродеков* 1889: 33).

Как свидетельствуют наши полевые материалы, вопрос о переносе юрты после погребения покойного решался по-разному. Если семья была бедной и имела только одну юрту, то ее могли переставлять на другое место уже через три дня после похорон. При этом траурный статус юрты – *каралу Үй*, *азалуу Үй*, а он выражался в скорби близких, оплакивании и причитаниях женщин, запрете на проведение семейных праздников, сохранении шеста с флажком как внешнего атрибута траура и т.д., сохранялся. В богатых семьях траурная юрта могла стоять до того времени, пока семья не перекочевывала на новое место вместе с сородичами. В бедных семьях запрет на прием пищи в траурной юрте снимался через три, семь или 40 дней (у некоторых групп кыргызов – на 52-й день). Таким образом, в зависимости от социального статуса семьи варьировался обычай запрета приготовления и приема пищи в юрте. Тем не менее во всех случаях и независимо от социального статуса трехдневный запрет действовал неукоснительно.

Большой интерес представляет организация похоронных действий как вокруг юрты, так и внутри нее. С наружной стороны, напротив того места, где лежал покойник, обычно вешали, как уже говорилось, плетеную циновку с орнаментом – *чий* или небольшой ковер. Пространство, отгороженное циновкой или ковром, являло собой место особого почитания покойника со стороны гостей. Кроме того, ковер служил своеобразным опознавательным знаком для тех, кто прибыл в аил случайно. Они безошибочно могли определить местонахождение тела покойного.

Еще один важный элемент, связанный с данным этапом траурной церемонии, – групповое оплакивание снаружи юрты – *өкүрүү*, *жоктоо*. Это делали исключительно мужчины: дети и близкие родственники покойного/покойной. К ним присоединялись и вновь прибывшие мужчины, которые после выражения соболезнования входили в другую юрту для приема легкой закуски, обычно чая. Женщины же с плачем и причитаниями шли в траурную юрту и присоединялись к плакальщицам. Близкие родственники покойного постоянно находились снаружи юрты и, опершись о посохи, громко оплакивали умершего. Посохи для этого случая специально вырезали из ивы² и ставили возле юрты. У некоторых групп кыргызов, например Чуйской, Кеминской и Кочкорской долин, а также у солто и сарыбагышей, посох не использовали. У этих групп кыргызов мужчины оплакивали покойного, обхватив обеими руками поясицу или

колени и, наклонившись в сторону, где лежал умерший (ПМА 1: *Исраилов*). Заслуживают внимания позы плакальщиков около юрты. Близкие родственники по мужской линии и дети покойного стоят в полусогнутом положении, опираясь на посох и глядя в землю. Вновь прибывшие оплакивают умершего в таком же положении, но без посоха, обхватив обеими ладонями поясницу или колени. Некоторые встают на одно колено. В любом случае оплакивать стоя прямо не принято.

Интерес представляет ориентация по отношению к юрте. На этот этнографический факт в свое время обратила внимание Т.Дж. Баялиева, которая отмечала, что порядок расположения мужчин при оплакивании не везде одинаков (1972: 71). У большинства групп кыргызов мужчины находились в непосредственной близости от тела покойного и оплакивали, обратившись в сторону, где оно лежало (солто, сарыбагыш и некоторые роды племени бугу и др.). В иных группах кыргызов, в частности у ряда подразделений рода арык тукум племени бугу, у родов шыкмамат, чиркей племени саяк в северо-восточной и северной частях Иссык-Кульской котловины, плакальщики находились в 8–10 м от юрты. Стоя спиной к ней и опираясь в полусогнутом положении на посох, они громко причитали. У других подразделений племени саяк прибывшие на похороны становились в один ряд наискось от входа в юрту (Там же: 71). У некоторых групп южнокыргызских племен мужчины стояли в два ряда лицом друг к другу (ПМА 2: *Абдуллаев*). Эти факты важны для дальнейшего исследования генезиса похоронной обрядности у кыргызов.

Представители подразделений племен бугу, саяк, у которых плакальщики стоят в нескольких метрах от юрты, говорят о давности существования такого порядка. По их мнению, "нельзя оплакивать покойного возле юрты, так как там кроме покойного находятся живые люди, наши матери и жены" (ПМА 1: *Зарнаев*). Указанный способ оплакивания умершего встречается и у казахов, принадлежавших в прошлом к родам Среднего жуза. Из-за отсутствия письменных и других источников установить время возникновения или хотя бы обнаружить более ранние упоминания об этом обычае не представляется возможным. Информанты сообщают противоречивые сведения.

На наш взгляд, порядок оплакивания на некотором расстоянии от юрты – более древнее явление. Видимо, он появился в период, когда юрта еще не была основным переносным жилищем скотовода и траурная церемония происходила под открытым небом. А группа плакальщиков, возможно, располагалась в некотором отдалении от покойного вследствие его табуирования.

Внутри юрты оставались только женщины – близкие родственницы покойного: мать, жена, дочери, в том числе замужние, жены айльных аксакалов и пр. Они занимали пространство, отведенное в обычные дни под почетное место – *төр*. Главная их функция заключалась в охране тела покойного и ритуальном оплакивании. Для связи с организатором похоронных мероприятий (*өлүк башчы*) – соблюдения распорядка внутри юрты, кормления и туалета вдовы, учета приносимых для покойного/покойницы вещей (*кийит*) – из числа энергичных и умудренных жизненным опытом женщин назначалась распорядительница. Она свободно передвигалась внутри и вне юрты. Вновь прибывшие на похороны женщины, громко причитая, сразу же входили в юрту, где, обратившись лицом к сидящим вдове и ее близким родственницам, продолжали причитать. После окончания ритуала оплакивания эти женщины передавали распорядительнице одежды, материи – *кийит* и, выразив соболезнования, покидали юрту, уступая место другой группе пришедших женщин. Мужчины, как уже говорилось, не входили внутрь, а присоединялись к остальным, которые оплакивали умершего/умершую около юрты. После ритуала оплакивания и выражения соболезнования гостей

приглашали в другие юрты для приема поминальной трапезы, где они рассаживались согласно полу и возрасту.

Каждый раз, когда прибывали новые люди, все располагавшиеся внутри юрты и снаружи одновременно начинали громко причитать.

Во время ритуала оплакивания женщины внутри юрты дважды меняли пространственную ориентацию, которая зависела от нахождения покойного/покойной в юрте. До выноса тела из юрты вдова, ее взрослые дочери, мать покойного/покойной сидели лицом к двери, а остальные женщины – в центре юрты, лицом к ним. После выноса тела и его погребения все садились спиной к двери, чтобы не было видно их лиц. Такую позу занимали и в годовщину после дня похорон – *аш*, когда происходил обряд снятия траура. Н.И. Гродеков пишет: "У каракиргизов она (женщина. – А.К.) должна сидеть на земле, обращаясь тылом к двери: на подогнутой левой ноге покоится левая рука; правая ее нога поставлена ступнею на землю. На колене правой ноги находится локоть правой руки, подпирающей щеку. Плач ее касается деятельности, ремесла и богатства покойного. Плачущая по мужу носит на голове черный платок (кара жоолук); плачущая по другому человеку, напр., по сыну, носит белый платок" (1889: 258). Автор, несомненно, наблюдал (или его информировали) только первый этап, когда тело находилось в юрте, а женщины, которые сидели "тылом к двери", были посетительницами.

Поза сидящих во время этого ритуала женщин зависит также от степени родства, возраста. Например, замужние дочери сидели, подогнув под себя на правую или левую сторону обе ноги, остальные женщины, в том числе вдова, сидели в позе, описанной Н.И. Гродековым. Кроме того, следует добавить существенную деталь: вдова сидела на волосяном аркане длиной 10–15 м. Другим же арканом длиной около 3 м ей обвязывали талию так туго, что она чувствовала боль. Этот факт был отмечен и в работе Т.Дж. Баялиевой (1972: 73). Этот аркан вдова снимала после поминок на 40-й день – *кырк ашы*, но иные носили его до годовщины. В некоторых случаях вместо аркана использовали тесемку из кожи – *кайыш* (Там же). Этот факт подтверждают и наши полевые материалы (ПМА 5: *Соорбеков*).

После смерти супруга вдова распускала волосы, расцарапывала себе лицо ногтями или каким-нибудь острым предметом. По этому поводу Ф.А. Фиельструп писал: "В знак особой печали вдовы царапают себе до крови щеки, что делается очень ловко и без малейшей жалости к своей особе... Не расцарапать щек нельзя, так как будут упрекать, а то и поколотят. Исцарапанные щеки являются хорошим тоном до момента отдания последней почести покойнику, т.е. до *аша*" (Фиельструп 2002: 123). К этому добавим, что вдова покрывала голову черным платком.

Существовал особый персонаж – плакальщица – *кошокчу* (на юге: *ыйлакер катын*). Иногда их могло быть несколько. Они вступали в своеобразное состязание на лучшее причитание-восхваление достоинств покойного/покойной. "Плакальщицу сажали внутри юрты на специальном сидении – повыше от остальных женщин и открывали двери (*эшик*) и войлочные покрытия стен юрты (*үзүк*), чтобы ее причитания были слышны всем" (Баялиева 1972: 72).

Плач (*жоктоо*, *ыйлоо*) и причитания (*кошок*) женщин должны были быть слышны далеко за пределами юрты.

Стоит обратить внимание на правила поведения вдовы в период траура. Ей категорически запрещалось ходить в юрты сородичей до окончания тризны – *аш*. Когда покойник находился в юрте, она могла выходить только в случае крайней нужды, в сопровождении женщин. В дневное время вдова могла покинуть юрту только после то-

го, как все мужчины удалялись по просьбе распорядительницы на некоторое расстояние от юрты. При этом вдова опускала платок так, чтобы не были видны ее лицо и кисти рук. При кратковременном отлучении из траурной юрты ей нельзя было входить не только в другие юрты, но и в хозяйственные помещения. Этот запрет не распространялся на близких родственников умершего, однако им позволялось посещать чужие юрты после поминок, по случаю 40-го дня – *кыркы, кырк ашы*. Женщинам не следовало причитать вне юрты, за исключением того момента, когда тело покойника выносили для погребения. Тогда все женщины выходили из юрты и принимались громко причитать.

Что касается траурного убранства юрты, то его следует рассматривать с точки зрения внутреннего и внешнего оформления. Как уже было отмечено, после смерти человека самая лучшая из юрт предназначалась для организации траурной церемонии. Если аил отличался скученностью, то траурную юрту могли перенести на некоторое расстояние, чтобы гости могли свободно размещаться и передвигаться.

Внутреннее оформление указанной юрты характеризовалось тем, что она освобождалась от домашней утвари и постельных принадлежностей. Если мужчина умер в зрелом или почтенном возрасте, то в глубине юрты, справа (от входа – слева) от почетного места *төра*, на месте супружеского ложа, на шесте (крестовине) устанавливали изображение покойного – *тул* (Абрамзон 1990: 344–353), которое находилось за занавеской *көшөгө*. Изображение умершего находится в юрте до устройства поминок *аш*, т.е. в течение года.

Кроме того, внутри юрты растягивается специальная веревка *аркан*, на которую вешали личные вещи умершего, а также подарки кийит (одежда, материя, приносимые гостями как дань уважения покойнику). Вевка с вещами и подарками висела до самого погребения. Тяжелую одежду – меховые шубы *ичик*, тулупы *тон*, шапки *тебетей* – помещали по периметру юрты на концах решетчатых остовов (кереге). Здесь же могли находиться седло, оружие.

Что касается внешнего оформления юрты, то снаружи ее нижнюю часть обтягивали черной лентой (тесьмой) или бахромой (*кылдырооч*). Кроме того, дверную кошму – *эшик жапкыч* – перекрашивали в черный, а в некоторых южных районах – в зеленый цвет. В последнем случае явно прослеживается влияние ислама, и в связи с этим его можно считать инновацией³. Более древний элемент – обычай установления специального траурного шеста (*каскак*) с привязанными к нему хвостом яка или жеребенка и кусочком материи (*желек, туу*). Цвет материи различался в зависимости от возраста покойного. Белый цвет означал, что умерший – старый человек, красный – молодой (Фиельструп 2002: 133–134). Ч.Ч. Валиханов пишет в своем дневнике: "Черный флаг, повешенный на юрте, указывал на степень лет, возраст покойника. Если на юрте развешивается какой бы ни было флаг, вы должны понять, что юрта эта лишилась одного из своих членов. Если флаг этот красный – умерший был молод, черный – средних лет, белый – старик" (1984: 333). Шест или продевали через отверстие из войлочного покрытия (*Узук*) изнутри юрты ближе к очагу, или снаружи привязывали к стене юрты около дверных косяков. Т.Дж. Баялиева, ссылаясь на свои полевые материалы, сообщает и о наличии другого способа вывешивания траурного флага: его "привязывали к боевой пике (*найза*), которая либо просто была прислонена к юрте, либо ее выставляли наружу" (1972: 70). Каскак, желек или туу висели в юрте до тризны, устраиваемой через год после смерти человека. Именно тогда шест и флаг либо разламывали и сжигали вместе с траурным платком вдовы в очаге, где готовили поминальную еду, либо "втыкали в могилу умершего" (Там же). Если до тризны семья пе-

рекочевывала на другое пастбище, то шест и сложенный флаг везли на лошади или верблюде в горизонтальном положении. На новом месте их обратно устанавливали в том же положении.

Согласно похоронному обычаю у кыргызов, покойник лежал в юрте три дня, или две ночи. Как исключение он мог находиться там и дольше, до 10 дней, пока не прибывали издалека все близкие родственники. В течение этого времени жена (жены) и близкие родственницы покойного мужчины круглые сутки были в юрте. В ночное время в их функцию входила также и охрана тела покойного (*сөөк кайтаруу*). У некоторых групп кыргызов, например племени бугу, солто, ночью женщин могли сменить пожилые мужчины из того же рода, которые дежурили до утра. Одновременно снаружи тоже были люди, но они в отличие от тех, кто находился внутри юрты, могли поочередно заменять друг друга. В этом можно обнаружить отголоски древнейших обычаев, характерных для многих народов мира и имеющих стадиальный характер. Покойного охраняли прежде всего от возможного нападения или похищения в целях мести со стороны враждебных племен. Согласно народному поверью кыргызов, если "достать" два лучевых сустава (*кар жилик*) чем-то выдающегося человека (батыра, хана и т.п.) и вбить их в землю в определенном месте, то у него в роду больше не появятся "знаменитости".

Женщины в юрте соблюдали некоторые запреты. Им нельзя громко разговаривать, смеяться, отдавать распоряжения, не уместны также шутки. В случае надобности переговоры со вдовой вели через распорядительницу, молодых женщин или девочек. Вдова и близкие родственницы покойного могли принимать пищу только в темное время суток, для чего временно освобождали от гостей или посторонних лиц одну из юрт, установленных для приема и размещения гостей. Однако этот обычай, согласно воспоминаниям пожилых информантов, нарушался. Уже в начале XX в. у некоторых групп кыргызов женщины могли принимать пищу непосредственно в юрте, где лежал покойник. Правда, пищу приносили в темноте, предварительно накрыв скатертью.

Поведение вдовы во всей похоронно-поминальной обрядности, форма и способ ношения тех или иных элементов одежды, ее табуация и др. – это тема отдельного исследования. Здесь же ограничимся указанием на некоторые моменты, имеющие отношение к разбираемому вопросу.

Единственным местом нахождения вдовы – от начала траурной церемонии и до ее окончания – была траурная юрта, причем только место напротив дверей, прямо у решетчатого остова – стены юрты – кереге. Здесь она, прикрываясь траурным платком (*аза жоолук, каралуу*), громко оплакивала потерю, принимала соболезнования и т.д. Женщины могли садиться рядом со вдовой, но мужчины могли войти в юрту только после завершения погребальной церемонии и раздачи одежды покойного *мүчө* и небольших кусков материи *жыртмыш*. Да и в этом случае они располагались в мужской части юрты, ближе к дверным косякам, т.е. расстояние между вдовой и мужчинами, входившими для выражения соболезнования, было значительным. В этом, на наш взгляд, проявляются ритуальные действия запрета соприкосновения со вдовой.

На третий день с утра готовились к погребению. Обмывание (*сөөк жуу*) и заворачивание тела в погребальный саван (*кепинге алуу*) происходили непосредственно в юрте. Саван изготавливали в другой юрте с участием тех лиц, которые были определены как омывальщики (*сөөк жуучулар*). Другие лица при этом не присутствовали. При обмывании, чтобы на тело покойного не попадали солнечные лучи, закрывали кошму верхнего остова юрты (*түндүк*). Процедура происходила в том месте, где лежал покойник,

а заворачивание в саван – ближе к центру юрты. Заранее готовили большой камень. Информант Б. Урматова объясняет это тем, чтобы после смерти человека не случилось новой беды и покойник не взял с собой еще кого-нибудь из сородичей (ПМА 3: *Урматова*). В данном случае можно обнаружить наличие веры в существование вредоносной магии. После заворачивания тела его клали в войлок, закрыв так, чтобы не было видно савана, и выносили из юрты ногами вперед.

Перед выносом тела недалеко от юрты совершался мусульманский обряд *жаназа*, участниками которого являлись все – от мала до велика. Вышедшие из юрты вдова и другие женщины вставали позади мужчин. После завершения этой религиозной церемонии под всеобщий плач присутствующих покойного быстро уносили на кладбище. Во второй половине XIX в. у всех групп кыргызов погребальные действия – от заворачивания тела в саван до погребения – совершались в основном под руководством *молдо*, по шариату, с причудливым сочетанием доисламских религиозных представлений и элементов. Общее руководство всей погребально-поминальной церемонией осуществлял старший семейно-родственной группы – патронимии – *бир атанын балдары* (кырг. "дети одного отца", по народной терминологии – *тон, ража*). Женщины в погребении не участвовали. Они оставались для приема поминальной пищи. Вдова и другие близкие родственницы возвращались в юрту и участвовали в распределении личных вещей покойника – *мүчө*⁴ и куска материи *жыртыш*⁵.

Участники погребального обряда (*сөөкчүлөр*) после завершения его также быстро (если верхом, то вскачь) возвращались в траурную юрту (за 150–200 шагов до нее они принимались громко оплакивать потерю). К причитаниям мужчин присоединялись и женщины внутри юрты. Всеобщие громкий плач и скорбь по поводу невозможной утраты не оставляли никого равнодушными. Этот ритуал уходит своими корнями в эпоху первобытности, когда потеря члена общины ослабляла ее жизнеспособность и безопасность.

Примечательно, что данный ритуал происходил как в юрте, так вокруг нее. На этот раз двери юрты в обязательном порядке открывались. Женщины принимали другую позу: они сидели, отвернувшись к стене юрты. В юрту с плачем входили самые близкие родственники покойного – дети мужского пола. Все мужчины около юрты сгибали спины или вставали на колени. Это продолжалось минут 10–15. Ф.А. Фиельструп, наблюдавший этот обряд у одного из подразделений племени сарыбагыш в местности Чон Кемин, пишет: "Женщины ходили и подавали им воду и как будто утешали их. А внутри кибитки женщины наперебой пели кошок. Когда причитания несколько улеглись, все мужчины уселись в круг. Мулла, еще у кибитки, вновь прочел молитву" (2002: 119). После этого распорядитель громко приглашал всех присутствующих мужчин по родам, коленам, аилам к поминальной трапезе. По ее завершении все участники траурной церемонии вновь собирались возле юрты, где происходила раздача *мүчө* и *жыртыш*.

После окончания поминальных обрядов сороковины (*кыркы*) (вариант: *кырк ашы, кара ашы*) юрту переставляли. В этом случае пространство, где лежал покойник, огораживалось камнями, и категорически запрещалось ходить там, употреблять для каких-то целей, т.е. данное место подвергалось табуации. Иногда его мыли водой из 40 ведер и продолжали использовать. После завершения погребальной церемонии "войлок, занавеску и другие предметы, употреблявшиеся перед похоронами, оставляли на воздухе, чтобы видели звезды – *жылдыз көрсүн*" (*Абрамзон* 1990: 314). Войлок и другие вещи, соприкасавшиеся с телом покойника, вешали на несколько дней на шесты в удалении от юрты, чтобы дети и животные не могли достать их (ПМА 2: *Кады-*

ров). Г.П. Снесарев видит в этих действиях пережиток древних представлений об очищающем свойстве небесных светил (1969: 134–135). Говоря о процедуре табуации места обмывания и у узбеков Хорезма, он считает, что она исходит из концепции сакральной нечистоты мертвого тела. Во избежание какого-либо несчастья не рекомендовалось ступать на это место (Там же: 133). На наш взгляд, камень на месте, где лежал покойник, и мытье водой данного места из 40 ведер после погребения – это явные признаки избегания воздействия вредоносной магии.

В ряде случаев, когда умирало несколько человек из одного и того же подразделения рода или из одной семьи, тело последнего умершего могли выносить не через дверь юрты, а через щель под решетчатым остовом юрты, для чего его приподнимали. Это, по мнению информантов, делалось для того, чтобы дух умершего не вернулся обратно в юрту, заблудился. Имеется и другое объяснение: в данном случае, в представлении кыргызов, решетчатый остов юрты играл роль своеобразного ограждения на пути возможного возвращения духа умершего за очередной жертвой.

Траурная юрта сохраняла свой статус до проведения годовщины со дня похорон человека. В течение года для выражения соболезнования семье покойного приходили сородичи, гости из далеких районов, по каким-либо причинам не участвовавшие в похоронах. Каждый приезд сопровождался повторением ритуала оплакивания вдовой или женщинами, потерявшими близкого человека. При этом они отворачивали лицо к стене юрты и только после окончания этого ритуала, умывшись, здоровались с прибывшими женщинами. Гости-мужчины оплакивали потерю человека около юрты, после чего могли войти внутрь и выразить соболезнования. В траурной юрте во время поминальной трапезы оставляли открытыми двери. Это связано с поверьем о возвращении духа умершего в родную семью и соучастии в трапезе, т.е. происходило кормление духа умершего (*Кочкунов* 1995: 111–113).

С культом умерших и предков тесно связаны обычаи проведения конно-спортивных состязаний, различных игр. Они были составной частью похоронно-погребальной и поминальной обрядности у кыргызов и проводились в день похорон, на третий, седьмой, 40-й дни, а также в годовщину, которая и завершала поминальный цикл. Заключительным аккордом последнего в состоятельных семьях были большие скачки "аламан байге", в которых "мальчик-наездник, завоевавший первый приз, сразу после окончания скачки подъезжал к юрте умершего, около которой стоял траурный флаг, спешивался, выдергивал древко флага из земли, разламывал его на несколько частей и бросал этот флаг в огонь, в очаг, на котором до этого готовилась ритуальная пища" (*Симаков* 1984: 141). В семьях небогатых кочевников эту миссию выполнял один из родственников.

После завершения всех поминальных церемоний на годовщине со дня похорон человека мужчины в последний раз оплакивали потерю, но не возле юрты, а около очага, где готовилась поминальная пища. В пустой казан клали и жарили жир, запахом которого зывали дух умершего, затем мужчины переворачивали казан и, обхватив себя обеими руками, громко оплакивали покойного. Вдова и женщины, находившиеся в это время в юрте, также оплакивали умершего. После этого они выходили из юрты и возле очага проводили обряд снятия траура: самая старшая из женщин снимала траурную одежду со вдовы: халат чапан, черный платок жоолук и бросала их в огонь, где только что сгорели траурный флаг и древко. Тут же на нее одевали новый халат и тюрбан *элекек*. С этого момента она могла носить украшения, свободно общаться, т.е. возвращалась к полноценной жизни. Дочери также снимали траурные платки, сыно-

вья меняли траурные кушаки на новые. Данный обряд завершал длившийся в течение года траур (ПМА 1, 4: *Исраилов*).

Проведение обряда снятия траура не в юрте, а вокруг очага, который находился поблизости от юрты, представляет особый научный интерес. Культ огня в то же время символизировал продолжение жизни. Сам факт проведения этого заключительного эмоционального обряда возле огня, сжигание вещей, символизировавших траур (флаг, древко, одежда), наталкивает на мысль, что в более древнее время, по крайней мере, на рубеже I тысячелетия до н.э. – I тысячелетия н.э., вплоть до середины последнего, вся погребально-поминальная церемония происходила возле огня. Возможно, ее апогеем было сжигание умершего. К такому заключению можно прийти в связи с широко распространенным у енисейских кыргызов во второй половине I тысячелетия н.э. обычаем трупосожжения и захоронением останков через год после кремации (*Бичуриш* 1950: 353; *Кюннер* 1961: 60; *Бутанаев и др.* 2000: 57–65). В этих действиях обнаруживаются также следы зороастрийского культа огня (*Бойс* 1988; *Малтаев* 2000: 22–41), а также устойчивое функционирование культа умерших и предков, основу которого составляли "анимистические представления, исходящие из идеи реального существования духов умерших и предков" (*Абрамзон* 1990: 334–335).

У кыргызов одним из существенных доисламских представлений был культ умерших и предков (Там же). "Живые потомки глубоко почитали предков, стремились заручиться их расположением, избежать их недовольства, считая, что жизнь и благополучие живых в значительной мере зависят от отношения к ним со стороны духов умерших и предков" (Там же: 335). Потомки старались сохранить некоторые вещи умершего как реликвию, уважительно к ним относились. Так, особым почетом пользовалась юрта, где он жил. Иногда ее называли *арбактуу үй* – юрта, где поселился дух умершего. Такую юрту пытались сохранить надолго, бережно складывали и устанавливали во время перекочевков. В день мусульманского праздника *орозо айт*, по случаю завершения поста *орозо*, вокруг костра в юрте зажигали 40 свечей – *кырк шам*. После произнесения имен умерших остатки свечей бросали в огонь (Там же: 290). Таким образом, в этом культе переплелись доисламские и исламские религиозные представления.

Теперь обратим внимание на более ранние исторические факты, свидетельствующие о роли и значении юрты в похоронно-погребальных обычаях и обрядах у древних кыргызов.

По мнению исследователя этнологии кочевников Центральной Азии (в общепринятом историческом понимании) С.И. Вайнштейна, изобретение юрты и ее распространение относятся к середине I тысячелетия н.э. и связаны с древнетюркской средой (*Вайнштейн* 1991: 50). Более ранние, если не самые первые письменные свидетельства о наличии у древних кыргызов войлочных палаток, мы находим в китайских династийных хрониках. Там имеются скудные данные о похоронных обычаях кыргызов. Например, в хронике "Таншу" говорится о кыргызах: "При похоронах не царапают лиц, только обвертывают тело покойника в три ряда и плачут; а потом сожигают его, собранные же кости через год погребают. После сего в известные времена производят плач" (*Бичуриш* 1950: 353).

О похоронных обрядах древних тюрков, в том числе кыргызов, источник более информативен: "Тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обою пола закаляют (закальвают. – А.К.) лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом перед входом в палатку ножом надрезают себе лицо и производят плач; кровь и

слезы совокупно льются. Таким образом поступают семь раз и оканчивают. Потом в избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сжигают: собирают пепел и зарывают в определенное время года в могилу. Умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают развертываться. В день похорон, так же как и в день кончины, родные предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезают лицо" (Там же: 230). "Обыкновения их вообще сходны с хуннскими" (Там же: 231).

Как видно из этих сообщений, у хунну, древних кыргызов и тюрков похоронно-поминальные обряды, за исключением отдельных деталей (время, способ погребения, сжигание личных вещей покойника и т.п.), совпадали. В них отчетливо прослеживаются место и роль палатки (читай: юрты) в похоронных действиях. Такие похоронные действия, как расположение покойника в юрте, жертвоприношение лошадей и овец, надрезы и царапание лица, поминальные конные соревнования в день похорон и т.д., у всех групп кыргызов сохранились до первой половины XX в., а юрта, как центральное помещение траурных церемоний, и поныне продолжает бытовать. Некоторые элементы на протяжении нескольких тысячелетий под влиянием новых факторов либо исчезли, либо подверглись социально-культурным изменениям. Их реликты можно обнаружить в современной лексике кыргызского языка, а также в повседневных символах и ритуалах, жестах.

Так, в современной культуре кыргызского народа строго осуждается вращение человека, в особенности детей, вокруг чего-либо или человека. В этом явно прослеживается древнейший элемент похоронных действий – объезд на лошадях вокруг траурной палатки 7 раз. Этот акт, как было видно из источника, являлся составной частью похоронной церемонии у древних хунну (гуннов), кыргызов, тюрков и проводился исключительно в дни скорби. В других ситуациях эти движения строго осуждались, в чем можно обнаружить элементы вредоносной магии. Кроме того, в сжигании траурной верхней одежды вдовы у кыргызов в XIX – первой половине XX в. (иногда и ныне практикуется) можно увидеть реликт древнейшего обычая – сжигания личных вещей умершего.

Конструктивные элементы юрты, а именно купол, жерди, решетчатый остов, использовались при строительстве надмогильных сооружений, а иногда полностью копировали юрту. О таком надмогильном сооружении автору статьи сообщил информант А. Турсунов. Он был участником возведения надмогильного сооружения в 50-е годы XX в. в Суусамырской долине. Сначала, как сообщал он, устанавливали плетеный каркас из ветвей деревьев и кустарников различной породы, напоминающий точную копию юрты; затем снаружи и изнутри обмазывали глиной. Сверху оставляли небольшое, гораздо меньшее, чем в настоящих юртах, отверстие и дверной косяк с ориентацией на восток (ПМА 4: *Турсунов*). Изучение надмогильных сооружений как памятников архитектуры наглядно свидетельствует о повсеместном распространении куполообразных надмогильных сооружений. Преемственность этой традиции можно обнаружить и в надмогильных сооружениях конца XX – начала XXI в. Сейчас, особенно на севере Кыргызстана, широко распространено сооружение памятников над могилами в форме юрты из кирпича, бетона, камня, металла.

Культовые сооружения в форме юрты, видимо, имеют более глубокие традиции. С.И. Вайнштейн высказал мнение, что в зороастрийском оссуарии, хранящемся в фондах Самаркандского музея (датируется серединой I тысячелетия) условно воспроизведена юрта древнетюркского типа (*Вайнштейн* 1991: 56).

Таким образом, юрта, как основное жилище кочевника-скотовода, служила не только в качестве помещения для повседневной жизнедеятельности членов семьи. В определенных жизненных обстоятельствах, например, смерти человека, она выполняла вполне специфическую функцию – была помещением для отправления траурных церемоний по поводу кончины и погребения члена семьи, проведения поминальных действий. С этого момента и до снятия траура все этапы похоронно-погребальной и поминальной обрядности были связаны с юртой, которая фактически приобретала особые функции – выступала как структурообразующий элемент данного вида обрядности. Действия участников похоронно-погребального обряда как внутри, так и вне юрты были строго регламентированы. Сама траурная юрта, в отличие от повседневного пользования, резко отличалась наличием траурных атрибутов: лентой особой раскраски *кылдырооч*, перекрашенной дверной кошмой, шестом с флажком – *каскак*, установкой *тула* (исключительно для мужчин), навешиванием в период пребывания покойника в юрте ковра с наружной стороны юрты и т.д. Коренным образом изменилась поведенческая культура участников похоронно-поминальных действий и внутри юрты, и вне ее: прежде всего обнаруживается четкое деление пространства действий между полами – женщины находились постоянно внутри юрты, а мужчины – снаружи, и их взаимодействие было строго регламентировано похоронно-погребальными обычаями. Снятие траурного статуса юрты происходило одновременно со снятием траура в завершающий день годовых поминок аш.

Предварительный историко-сопоставительный анализ данных показывает, что юрта еще в древности (в хуннский, древнекыргызский, древнетюркские периоды) уже имела культовое значение.

Многие аспекты поднятой в данной статье темы "отражали совокупность различных воззрений, уходящих своими корнями в древность, анимистические идеи, в основе которых лежит вера в существование души и в ее загробную жизнь. Эти идеи позднее были в той или иной мере восприняты исламом, хотя древняя их основа продолжала выступать довольно отчетливо" (*Баялиева 1972*).

Трансформационные процессы, происходившие в кыргызском обществе в XX в., имели глубокие последствия для всей культуры и мировоззрения кыргызского народа. Однако юрта у большинства населения страны не вышла из употребления. Более того, в современных условиях она приобрела функции, о которых говорилось в начале статьи, а также незаменима в отпращивании траурных церемоний в связи с кончиной человека.

Примечания

¹ В гостевых юртах, как правило, не было хозяйственной части – *чыгдана*, мужской половины – *эр жак* и женской *эпчи жак*. Поэтому все пространство юрты использовалось как гостевое помещение; соответственно гости перемещались и располагались свободно.

² Обычай опираться на посох известен многим народам Центральной Азии. См. *Фиельструп 2002*: 172. Там же приводится библиография.

³ Некоторые информанты убеждены, что данный обычай существовал в доисламские времена.

⁴ Подарки на помин души, предназначенные мужчинам, представителям родов.

⁵ Подарки на помин души раздавались исключительно женщинам. Это были куски материи размером от 0,5 м до 2–3 м.

Источники и литература

Абрамзон 1990 – *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990.

- Алымбаева* 2000 – *Алымбаева Б.* Юрта киргизов в прошлом и настоящем // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 92–107.
- Антипина* 1962 – *Антипина К.И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962.
- Антипина* 1977 – *Антипина К.И.* Юрта – ценный памятник культуры киргизского народа // Памятники Кыргызстана. Вып. 1. Фрунзе, 1977.
- Баялиева* 1972 – *Баялиева Т.Дж.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Бичурин* 1950 – *Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л., 1950.
- Бойс* 1988 – *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 1988.
- Бутанаев, Худяков* 2000 – *Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С.* История енисейских кыргызов. Абакан, 2000.
- Вайнштейн* 1976 – *Вайнштейн С.И.* Проблемы истории жилища кочевников Азии // Сов. этнография (далее – СЭ). 1976. № 1.
- Вайнштейн* 1991 – *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С. 14–77.
- Валиханов* 1961–1968 – *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. В 5 т. (статьи "Дневник поездки на Иссык-Куль", "Следы шаманства у киргизов", "Тенкри (бог)"). Алма-Ата, 1961–1968.
- Гафферберг* 1948 – *Гафферберг Э.Г.* Жилище джемшидов Кушкинского района (К вопросу об истории жилища кочевников) // СЭ. 1948. № 4.
- Гафферберг* 1953 – *Гафферберг Э.Г.* Хазарейская юрта хонаи хырга (К вопросу об истории жилища кочевников) // Сб. Музея антропологии и этнографии. Т. XIV. М.; Л., 1953.
- Гродеков* 1889 – *Гродеков Н.И.* Киргизы и кара-киргизы Сыр-дарьинской области. Т. 1: Юридический быт. Ташкент, 1889.
- Дьяконова* 1975 – *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Кочкунов* 1995 – *Кочкунов А.С.* "Аш". Манас. Энциклопедия. Бишкек, 1995.
- Кузмина, Лившиц* 1987 – *Кузмина Е.Е., Лившиц В.А.* Еще раз о происхождении юрты // Прошлое Средней Азии. Душанбе, 1987. С. 243–250.
- Кюнер* 1961 – *Кюнер Н.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
- Малтаев* 2000 – *Малтаев К.Ж.* Сулайман-тоо – древнейший поднебесный храм в Центральной Азии. Ош, 2000.
- Маргулан* 1964 – *Маргулан А.Х.* Казахская юрта и ее убранство. М., 1964.
- Молдобаев* 1989 – *Молдобаев И.Б.* Эпос "Манас: как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Этнографическая экспедиция сектора этнографии Ин-та истории АН Киргизской ССР в Дзетыгузский р-н Иссыккульской обл. Июль–август 1986 г. Рабочие тетради № 1, 2 (Информанты – Ж. Исраилов, 1920 г. р.; Б. Аблесов, 1923 г. р.; Т. Кусеменов, 1925 г. р.; А. Зарнаев, 1921 г. р.).
- ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции автора. Экспедиция в Советский, Алайский районы Ошской обл. Июнь, сентябрь 1987 г. Рабочие тетради № 6, 7 (Информанты – И. Абдуллаев, 1917 г. р.; А. Иномназаров, 1919 г. р.).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Московский р-н Чуйской обл. Октябрь 2000 г. Рабочая тетрадь № 3 (Информант – Б. Урматова, 1928 г. р.).
- ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Иссыккульский, Тонский районы Иссыккульской обл. Март – апрель 2002 г. Рабочая тетрадь № 4 (Информанты – С. Кадыров, 1919 г. р.; М. Абдрахманов, 1912 г. р.; Ырсалиев, 1915 г. р.).
- ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Таласский, Карабууринский районы Таласской обл. Сентябрь 1988 г. Рабочая тетрадь № 2 (Информанты – Э. Соорбеков, 1921 г. р.; К. Абылгазиев, 1927 г. р.); Кеминский, Московский районы Чуйской обл. Июль, сентябрь 1989 г. Рабочая тетрадь № 3 (Информанты – Б. Урматова, 1928 г. р.; А. Турсунов, 1935 г. р.; Б. Тентимешева, 1937 г. р.; К. Курманалиева, 1924 г. р.; А. Эшалиева, 1930 г. р.; У. Акматова, 1923 г. р.; Н. Момунова, 1918 г. р.); Кочкорский, Атбашинский районы Нарынской обл. Июнь–июль 1992 г. Рабочие тетради № 1, 2 (Информанты – А. Мусабеков, 1917 г. р.; А. Акматалиев, 1930 г. р.; Б. Алиева, 1920 г. р.).

- Симаков* 1984 – *Симаков Г.Н.* Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX в. Л., 1984.
- Снесарев* 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Толеубаев* 1991 – *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991.
- Фиельструп* 2002 – *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века/Отв. ред. Б.Х. Кармышева, С.С. Губаева. М., 2002.
- Харузин* 1896 – *Харузин Н.Н.* История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России // Этнограф. обозрение. 1896. № 2–3.
- Шишло* 1975 – *Шишло Б.П.* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

A.S. Kochunov. The Dwelling in the Traditional Burial Rite System of the Kyrgyz (the Case of Yurt)

Drawing on historical, ethnographic, and literary sources, as well as on own field research data collected during a number of years of work in Kyrgyzstan, the author investigates the role and place of the dwelling construction in the traditional burial rite system among the Kyrgyz. The focus of attention is the yurt which represents the dwelling type of the Kyrgyz who were nomads in the past. The article touches on the period spanning throughout the nineteenth century and the early twentieth century and offers a comprehensive analysis of the yurt's social and cultural role during the period.

ЭО, 2008 г., № 5

© Д. Д. Амоголонова

СОВРЕМЕННЫЙ БУРЯТСКИЙ АНЕКДОТ В КОНСТРУИРОВАНИИ ЭТНОСФЕРЫ

Материалом для данной статьи послужили анекдоты, опубликованные на сайте бурятского народа (Сайт), форуме Интернет-сайта Бурятского филиала ОАО "Сибирь-телеком" (БФ ОАО)¹ и в книге "Дождь из цветов" (Дождь из цветов 2005).

В отличие от множества других так называемых этнических анекдотов (о евреях, чукчах, кавказцах и др.), бытовавших в СССР и сохранившихся на постсоветском пространстве, бурятские анекдоты (анекдоты о бурятах) локальны, а потому актуальны в первую очередь для территорий проживания бурят. Они вне зависимости от содержания (т.е. от того, в каком свете предстает персонаж перед слушателем), как правило, рассказываются бурятами и для бурят. Причина этого – акцентуация на этническом образе, изначально заложенное высмеивание простодушия или, напротив, хитрости, особенностей внешности, стереотипного представления о национальном характере, особенностях произношения русских слов, плохого владения русским языком и т.д.

Жанр современного бурятского анекдота подразумевает довольно большое сюжетное разнообразие. К примеру, некоторые шутки и анекдоты восходят к буддийским

Дарима Дашиевна Амоголонова – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.