

## УРУЎ – ОДИН ИЗ ВИДОВ ТРАДИЦИОННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ИНСТИТУТОВ КАРАКАЛПАКОВ

### URUU, ANALYSING A STYLE OF TRADITIONAL KARAKALPAK SOCIAL INSTITUTES

© 2018 М.М. Давлетияров  
Узбекистан, Каракалпакстан

© 2018 M.M. Davletiyarov  
Uzbekistan, Karakalpakstan

*Введение.* Одной из основных задач этнографической науки является воссоздание материальной и нематериальной культуры, традиций, изучение элементов традиционной культуры, к числу которых относятся и социальные институты. Поэтому нам кажется важным и интересным изучение их роли и места в повседневной жизни общества, определение их функций.

Первый Президент Республики Узбекистан И.А.Каримов в своей книге «Узбекистан на пороге XXI века» писал: «...менялись общественно-экономические формации, менялись отношения между людьми. Менялись, но не исчезали бесследно. Как порой в горной породе можно обнаружить контурный отпечаток древнего растения, так и в современном обществе, его социокультурных явлениях проступает явственный след давно ушедшего прошлого»<sup>1</sup>.

По этому поводу нельзя не согласиться с российским ученым Лобачевой Н.П., которая в течение многих лет занималась изучением культуры народов Средней Азии: «Установление советской власти не могло сразу изменить складывавшиеся веками каноны жизни народов этого региона. Несмотря на процессы преобразований, менявшие, трансформировавшие общественный строй этих народов, древние по своему генезису институты социального плана у них встречаются по сей день, вполне узнаваемы и воздействуют на жизнь во многих ее проявлениях»<sup>2</sup>.

Если это связано с определенной государственной идеологией, целью которой было отнести все культурное наследие народа к изживаемым пережиткам прошлого, то также в этнологической науке, до недавнего времени широко распространенным являлось аналогичное этому эволюционистское воззрение о прогрессивно-стадиальном развитии общества. Это послужило тому,

*Introduction.* One of the principal tasks of ethnographic studies are to reconstruct material and non-material cultures and traditions, as well as to analyse elements of traditional culture, which include social institutions. For this reason we think it interesting to study their role and place in the everyday life of the society and establish their functions.

In his book President of Uzbekistan, Islam Karimov wrote: ‘... socio-economic formations were changing, relations between people were changing. Just like contours of an ancient plant can sometimes be seen imprinted on a rock, in the same way an obvious trace of a distant past can be seen in the socio-cultural aspects of modern society’<sup>1</sup>.

It is thus hard to contradict Russian researcher N.P. Lobacheva, who for many years was engaged in the study of Central Asian peoples: ‘The establishment of the Soviet power was not able to change at once the canons of the life of the people in the region, which had been developing for hundreds of years before. Despite the numerous processes that have been changing and transforming the social order of these peoples, some of their genetically ancient social institutions have remained to this day, being quite recognisable and influencing many aspects of their life’<sup>2</sup>.

When it was associated with certain political ideology, whose purpose was to refer people’s cultural heritage to obsolete remains of the past, similar evolutionistic ideas about the progressive and stage-by-stage development of society were also popular in ethnology until quite recently. As a result, ‘traditional institutions, customs and ways of thinking were regarded as obstructions on the development of a society. Most of researchers focused on the issues of modernisation... Tradition was treated as a

что «традиционные институты, обычаи и способ мышления рассматривались как препятствие развитию общества. Собственно, интерес исследователей сосредоточивался на проблемах модернизации.... Традиция рассматривалась как явление отмирающее, неспособное ни реально противиться современным формам жизни, ни сосуществовать с ними»<sup>3</sup>. «Община (сельская или квартальная – «гузар», «махалля»), семейно-родственная группа, возрастные объединения в работах (советских этнографов – Д.М.) если и упоминались, то как бы мимоходом. Вместе с тем, о существовании этих институтов этнографам было хорошо известно, но они изучались как самостоятельные единицы общественного организма, существовавшие, к тому же - в прошлом, вне связи с окружающим миром»<sup>4</sup>.

Очевидно, что изучался сам объект в отдельности, а «социальные институты» во взаимосвязи под таким обобщающим понятием не изучались. Объективному изучению истории и культуры народов препятствовало стремление идеологии того времени отнести все национальные традиции и обычаи, особенно имеющие религиозный характер, к «пережиточным явлениям». Тем временем традиционные социальные институты всегда играли весомую роль в повседневном быту народа.

В 1960-годы на традицию как таковую взгляд ученых меняется. По убеждению американского востоковеда Л. Пая, в некоторых случаях вынужденная модернизация, вместо того чтобы приводить к общественному прогрессу, «может вызывать широкий спектр очень глубоких разрушительных реакций, грозящих нарушением идентичности индивидов»<sup>5</sup>.

Социальные институты являются объектом исследования многих научных дисциплин. Анализируя традиционные социальные институты народов Средней Азии, в том числе и каракалпаков, в некоторой степени можно создать представление об их сущности и функциях.

В социологии понятию «социальные институты» дана такая дефиниция: «... Это исторически сложившиеся устойчивые формы организации совместной деятельности людей ... Институты призваны организовывать совместную деятельность

fading phenomenon not capable of actually resisting modern life forms or co-existing with them»<sup>3</sup>. 'Communities (rural or within a town block – 'guzar,' 'mahalla'), families and relations, age groups and similar unions were mentioned but in passing in the works (of Soviet ethnographers – hereof, D. M.). Nevertheless, ethnographers were quite aware of these institutions, which, however, they studied as individual units in a social organism existing in the past unconnected with the environment»<sup>4</sup>.

We thus can see how there was a focus on separate objects, while 'social institutions' as interconnected elements were not studied collectively within this generalising concept. Objective research into peoples' history and culture was impossible at that time, because the ideology interpreted all regional traditions and customs, particularly those associated with religion, as 'obsolete phenomena.' In the meantime, traditional social institutions have always played a major part in people's lives.

In the 1960s specialists' views on tradition changed. According to American orientalist L. Pay, in some cases forced modernisation, instead of resulting in a social progress, 'may bring about a wide range of deeply destructive outcomes threatening to break the identity of individuals.'<sup>5</sup>

Social institutions are objects of research in many academic disciplines. If we analyse traditional social institutions in Central Asia, including those in Karkalpakstan, we can obtain a general idea about their essence and functions.

In sociology 'social institutions' are defined in the following way: '... These are forms of organisation of people's cooperative activity, which in the course of history have developed into stable entities... The goal of institutions is to organize people's cooperative activity with the purpose of satisfaction of various social needs. From this viewpoint social institutions can be seen as organized social systems. These systems ensure people's uniform behavior, coordinate and direct their efforts..., settle conflicts arising in their everyday life...'<sup>6</sup>.

Means of the satisfaction of different needs comprise an organisation consisting of units B. Mali-

людей в целях удовлетворения тех или иных социальных потребностей. С этой точки зрения социальные институты могут быть рассмотрены как организованные социальные системы. Эти системы гарантируют сходное поведение людей, согласовывают и направляют в русло их определенные стремления..., разрешают конфликты, возникающие в процессе повседневной жизни...»<sup>6</sup>.

Средства удовлетворения тех или иных потребностей представляют собой некую организацию, состоящую из единиц, именуемых Б. Малиновским институтами. В этнологии Б. Малиновский дает другой вариант определения этому понятию: «Институт как первичная организационная единица – это совокупность средств и способов удовлетворения той или иной потребности»<sup>7</sup>. Социальные институты имеют социально установленные и признанные нормы и модели поведения. «С их помощью (социальные институты – Д.М.) и в их рамках индивиды реализовывают свои взаимные ожидания, достигая при этом социально и индивидуально значимых результатов. В своей совокупности «социальные институты» формируют социально-функциональную структуру общества»<sup>8</sup>. В свою очередь, А. Радклифф-Браун дает свое объяснение социальным институтам: «Институты представляют собой устойчивые формы, с помощью которых протекает социальная жизнь индивидов. Функция каждой «институты» заключается в определенной социально значимой задаче, в удовлетворении конкретной базовой потребности, в осуществлении групповых интересов»<sup>9</sup>.

В целом социальный институт представляет собой организованную систему связей и социальных норм, он объединяет наиболее значащие общественные ценности и процедуры, удовлетворяющие основным потребностям общества<sup>10</sup>. Социальные институты и существующие в них взаимоотношения устанавливаются обществом в целях удовлетворения потребностей его членов в тех или иных сферах общественной жизни. Следовательно, они выполняют в обществе функции социального контроля. Очевидно, что одним из необходимых условий появления социальных институтов является наличие соответствующей общественной потребности.

novsky refers to as institutions. From the ethnological aspect B. Malinovsky gives a different definition to this concept: 'Institution as a basic organisational unit is a set of means and methods of the satisfaction of different needs'<sup>7</sup>. Social institutions include norms and behavioural patterns established and recognised by society. 'Individuals use them (social institutions – D. M.) to make their mutual expectations come true within their frames, achieving thus great results from social and individual aspects. In their totality 'social institutions' form society's social and functional structure'<sup>8</sup>. According to A. Radcliffe-Brown, institutions are established forms facilitating the social life of individuals. The author believed that the function of each institution was to perform a certain socially important task, meet certain basic need and satisfy certain collective interests<sup>9</sup>.

Generally, social institution is a well-organised system of relations and social norms uniting the most important social values and procedures satisfying the basic needs of a society<sup>10</sup>. Society founds social institutions and establishes relations within them in order to satisfy the needs of its members in different areas of social life. Thus, social institutions exert social control in society. It is apparent that one of the necessary conditions for the formation of social institutions is the existence of relevant social need.

One of the first persons to give a comprehensive definition of a social institution was American sociologist and economist T. Veblen. He interpreted the evolution of society as the process of natural selection of social institutions. By their nature they are customary ways of responding to stimuli produced by external changes. In the early 20<sup>th</sup> century T. Veblen defined social institution as a set of social customs and norms expressing people's mentality and lifestyle and passed from generation to generation. Many contemporary sociologists interpret social institution as a complex configuration of customs, traditions, beliefs, attitudes, regulations and laws, which have a definite purpose and perform definite functions<sup>11</sup>. The following universal functions are

Одним из первых развернутое определение социального института дал американский социолог и экономист Т. Веблен. Он рассматривал эволюцию общества как процесс естественного отбора социальных институтов. По своей природе они представляют привычные способы реагирования на стимулы, которые создаются внешними изменениями. В начале XX века Т. Веблен определил социальный институт как совокупность общественных обычаев и социальных норм, в которых воплощены образ мысли и образ жизни людей и которые передаются из поколения в поколение. Многие современные социологи трактуют социальный институт как сложную конфигурацию обычаев, традиций, верований, установок, правил-регуляторов, и законов, которые имеют определенную цель и выполняют определенные функции<sup>11</sup>. Всеобщими, и в то же время специфическими для традиций и обычаев являются функции: а) социальной регуляции; б) передача социального опыта; в) интеграция; г) воспитательная<sup>12</sup>.

Выработанная веками традиция каракалпаков, как и других народов – жить в тесном общении – превратилась в одну из черт национальной культуры, характера и психологии и имеет широкое распространение по сей день. «Человеческое общество, переходя от одной эпохи к другой или осуществляя развитие в рамках одной эпохи, не создает каждый раз заново, на пустом месте, свой быт, культуру, обычаи и традиции (хотя это создание в какой-то мере, безусловно, происходит), а опирается на уже достигнутое... Традиции и обычаи как бы вписывают новые поколения в уже проверенные, готовые формы общественных отношений, избавляя отдельную личность от необходимости еще раз завоевывать то, что достигнуто в прошлом»<sup>13</sup>. Ведь недаром писал великий мыслитель Востока аль-Фараби: «По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность»<sup>14</sup>.

at the same time tradition-specific: a) social regulation; b) sharing social experience; c) integration; d) upbringing<sup>12</sup>.

The century-old Karakalpak tradition to live in close contact with each other, which is present in other peoples, too, has become one of the aspects of the Karakalpak culture, character and psychology prevailing in Karakalpakstan today. 'Moving from one stage in history to the next or developing within one stage, human society does not form their life, culture, customs and traditions on a blank spot (although this formation process takes place to a certain extent), but base their development on what they have already achieved... Traditions and customs, as it were, inscribe new generations in prepared and tested social relation patterns, freeing an individual from a necessity to gain once again what was already achieved in the past<sup>13</sup>. Great oriental thinker al-Farabi was absolutely right: 'Every person by nature needs many things for proper existence and the achievement of absolute perfection, which they cannot obtain alone and for which they need some community of people, each of whom gives them one of a set of things they feel essential for them'<sup>14</sup>.

It means that man's living within a community rather than outside it creates a ground for the existence of social institutions. They vary according to social needs. An analysis of traditional social institutions shows that they play an essential part in the Karakalpaks' everyday life and regulate people's traditional lifestyle. Institutions regulating relations within a community are *koshebiy* (көшебий – lit. 'head of the street'), *meshit keyim* (мешит қәуим – a local community, family and group of relatives ('*myryndyk*' ('*мурындық*')) and others), *komek* (көмек) – voluntary mutual support which has developed as a custom in the course of history, and *uruu* and *koshe* (уруу, көше) – Karakalpak-specific clan division.

In this paper we attempt to analyse one of the traditional Karakalpak social institutions, *uruu*. In particular, our efforts aim at tracing the transformation of clan communities based on blood relations

Значит, само существование человека в коллективе, но не вне его, и создает почву существования и социальных институтов. По мере общественных потребностей они различны. Изучение традиционных социальных институтов показывает, что они играют весомую роль в повседневной жизни каракалпаков, регулируют традиционный образ жизни людей. Такими институтами, которые регулируют взаимоотношения внутри общины, являются *көше бий* – букв. предводитель улицы, *мешит қәўим* – местная община, семья, семейно-родственные группы («*мурындық*» и др.), *көмек* – добровольная трудовая взаимопомощь людей. Кроме того, в качестве социального института рассматриваем исторически сложившийся обычай *көмек* – это добровольная трудовая взаимопомощь людей, общественный вид помощи, *уруу*, *көше* – родовое деление каракалпаков.

В настоящей работе делается попытка рассмотреть один из традиционных социальных институтов *уруу*. В частности, мы попытались проследить процесс трансформации кровнородственных, родовых общин в соседско-территориальные общины и далее – в самоуправляющиеся организации, степень их сохранности и процесс функционирования социальных институтов на современном этапе общественного развития.

**Изученность проблемы.** Вопрос о роли социальных институтов в быту каракалпаков специально не изучался, в научной литературе имеются лишь фрагментарные сведения.

Сведения о родовой структуре каракалпаков впервые собраны А.Л. Куном во время историко-этнографической экспедиции на территории современного Каракалпакстана. В частности, в работе дана таблица, где перечислены названия каракалпакских родов, их численность, количество кибиток и биев<sup>15</sup>.

Специальное этнографическое изучение каракалпакского народа проводилось в первой половине XX века. Весьма интересный этнографический материал содержится в работе У. Кусекеева, где дается описание обрядов, обычаев, в частности, подробно описываются брачные запреты (экзогамия), формы семьи и т.д.<sup>16</sup>

В своей диссертации А.С. Морозова останавливается на истории расселения и вопросе о родовой структуре каракалпаков<sup>17</sup>.

into neighbouring and territorial communities and further into self-governing organisations, their current state and the functioning of social institutions at the modern stage of social development.

**Available data.** The issue about the role of social institutions in the life of the Karakalpaks has never studied sufficiently, and special literature contains only fragmentary information.

A.L. Kun was the first specialist who gained information about the Karakalpak social structure in the course of a historico-ethnographic expedition in the territory of present-day Karakalpakstan. His work includes a table listing the names of Karakalpak clans, their size and the number of *kibitkas* and *biys*<sup>15</sup>.

Special ethnographic research into the Karakalpak people was carried out throughout the first half of the 20<sup>th</sup> century. The work by U. Kusekeyev provides some interesting ethnographic material shedding light on some customs and traditions and giving, in particular, detailed descriptions of marital prohibitions (exogamy), social patterns and others<sup>16</sup>.

In her thesis A.S. Morozova enlarges upon the distribution of the Karakalpaks throughout the history and the issues of their clan structures<sup>17</sup>.

Among the earliest sources containing data directly associated with various Karakalpak social institutions are the works by ethnographer T.A. Zhdanko providing ample factual material on the issue under study<sup>18</sup>.

The Khorezm archaeological and ethnographic expedition which included specialists in both areas was launched in 1945. Its goal was to study the ethnic history, culture and lifestyle of the people inhabiting the Aral Sea area. T.A. Zhdanko was the head of the Karakalpak division. Those expeditions carried out between 1945 and 1948 resulted in a series of special publications<sup>19</sup>.

T.A. Zhdanko's work *Essays on the Historical Ethnography of the Karakalpaks* contains some valuable information on the subject matter<sup>20</sup>. It describes the well-thought-out Karakalpak tribal and social structures in the 19<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> centuries and

Среди первой группы источников, содержащих прямые данные о различных социальных институтах, имеющих у каракалпаков, прежде всего, необходимо назвать работы этнографа Т.А. Жданко, где содержится богатый фактический материал по изучаемой проблеме<sup>18</sup>.

С 1945 года начинает работу Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция, в составе которой работали этнографические отряды. Их целью было изучение этнической истории, культуры и быта народов Приаралья. Т.А. Жданко руководила Каракалпакским отрядом. Результатом работ этих экспедиций в 1945-1948 гг. стали специальные публикации<sup>19</sup>.

Ценные сведения по исследуемой теме содержатся в работе Т.А. Жданко «Очерки исторической этнографии каракалпаков»<sup>20</sup>. Там представлены тщательно разработанная родовая структура и общественный строй каракалпаков XIX – начала XX века и проанализирован процесс расселения каракалпакских родовых групп и их социальный строй. В работе использованы как собственные полевые записи, так и историческая русская литература о Средней Азии со сведениями о каракалпаках и их взаимоотношениях с другими народами. Опираясь на эти сведения, автор пыталась показать значение родового деления в общественной жизни каракалпаков того времени.

Академик С.К. Камалов в своей работе «Каракалпаки XVIII-XIX веках» отмечал особое значение родового деления каракалпаков в рассматриваемый период, акцентируя внимание на том, что родовые традиции были чрезвычайно сильны в быту и идеологии каракалпаков<sup>21</sup>.

Р. Косбергенев подробно описал социально-экономическое положение каракалпаков, уделяя внимание особенностям их хозяйственной жизни. В частности, описал значение обычая *көмек* в общественной жизни каракалпаков, который рассматривался им в качестве «инструмента байской верхушки» для использования в своих корыстных целях данного института взаимопомощи<sup>22</sup>.

Интересные сведения касательно нашей проблемы имеются в работах Л.С. Толстовой<sup>23</sup>, предметом исследования которой стала родовая структура каракалпаков, живущих за пределами Каракалпакстана, их хозяйство, общественные

анализы специального распределения каракалпакских социальных групп. Работа основана как на записях исследователя, сделанных в ходе полевых исследований, так и на русских исторических литературных источниках о Центральной Азии с информацией о каракалпаках и их отношениях с другими народами. Используя эти данные, автор пытается показать значимость родового деления в социальной жизни каракалпаков в то время.

В своей работе «Каракалпаки в XVIII-XIX веках» академик С.К. Камалов отметил особое значение социального деления среди каракалпаков в период исследования и подчеркнул силу семейных традиций в идеологии и образе жизни каракалпаков<sup>21</sup>.

Р. Косбергенев дал подробное описание социально-экономической ситуации каракалпаков и их экономической жизни. В частности, он объяснил значение обычая *көмек* (*komek*) в социальной жизни каракалпаков. Исследователь интерпретировал это как «инструмент элиты», который использовался для взаимной поддержки в mercenary целях<sup>22</sup>.

Работы Л.С. Толстовой содержат интересные сведения по теме<sup>23</sup>. Исследователь изучала социальную структуру каракалпаков, живущих за пределами Каракалпакстана, их экономику, социальные отношения, материальную культуру, семейные отношения и т.д. Автор дает подробное описание социальной структуры и отмечает, что «те каракалпаки никогда не имели такой сложной социальной структуры, как каракалпаки из области Аральского моря»<sup>24</sup>. На основании этого материала она обнаружила, что в браках каракалпаков Ферганы никогда не обращали внимания на клан невесты и жениха. Они могли быть из одного клана или из разных, что противоречит традициям каракалпаков из области Аральского моря.

Обширный материал о повседневных семейных ритуалах (поклонение различным животным) и происхождение различных обычаев представлено вместе с информацией о роли религиозных институтов в жизни каракалпаков в работах Yesbergenov<sup>25</sup>.

Некоторые ценные сведения об этнографии каракалпаков можно найти в работе А. Бек-

отношения, материальная культура, семейные отношения и т.д. Подробно описывая особенности родовой структуры, она отмечает, что «у тех каракалпаков сложной родовой структуры, как у приаральских каракалпаков, никогда не было»<sup>24</sup>. На основе этих материалов, выявлена особенность ферганских каракалпаков, у которых при заключении брака родовая принадлежность жениха и невесты во внимание не принимались. Они могли принадлежать как к одному родовому подразделению, так и разным, что противоречит традициям приаральских каракалпаков.

Богатый материал о семейно-бытовых обрядах (почитании различных животных), о генезисе различных обычаев, сведения о роли религиозных институтов в быту каракалпаков дается в работах Х. Есбергенова<sup>25</sup>.

Ценный материал по этнографии каракалпаков содержит работа А. Бекмуратовой, где подробно описывается общественный и семейный быт каракалпаков XIX – начала XX вв. В частности, там затронуты такие вопросы, как родственные связи, термины родства, обычаи свадебной обрядности, «*мурындық ата и мурындық ене*», обычай избегания и многие другие, связанные с каракалпакской семьей<sup>26</sup>.

Значительный интерес представляет коллективная работа «Этнография каракалпаков», где рассматривается материальная и духовная культура каракалпаков в XIX – начале XX веков<sup>27</sup>. Большой интерес представляет коллективная работа «Хозяйство Каракалпакии в XIX – в начале XX вв.», где можно подробно ознакомиться с хозяйством каракалпаков, в частности – с историей земледелия, ирригации, животноводства и рыболовства<sup>28</sup>.

Н.П. Лобачева справедливо отмечает «Многие этнографы в советское время /.../ обращали внимание, прежде всего на преобразования советского времени. Элементы старого быта, противоречащие, по их мнению, социалистическим идеалам, относили обычно к изживаемым пережиткам прошлого»<sup>29</sup>.

Для выявления сущности социального института – *уруу* – нельзя обойтись без сравнительного изучения схожих социальных институтов родственных народов. Родовая структура каракалпаков имеет много общего с казахской, ногайской, башкир-

*muratova*, who provides a detailed description of the Karakalpak social and family life in the 19<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> centuries. In particular, the paper covers such issues as family relations and terms associated with them, wedding rituals, '*мурындық ата и мурындық ене*' ('*muryndyk ata and muryndyk ene*'), avoidance custom and many others associated with the Karakalpak family<sup>26</sup>.

The Ethnography of the Karakalpaks, a collective work by a team of researchers, studies the Karakalpak material and spiritual culture in the 19<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> centuries<sup>27</sup>. Another collective work, The Economy of Karakalpakistan in the 19<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> centuries, provides a detailed research into the economy of the Karakalpaks, in particular, the history of land cultivation, irrigation, cattle breeding and fishing<sup>28</sup>.

N.P. Lobacheva rightly notes that 'In the Soviet period many ethnographers /.../ focused primarily on the modifications of the Soviet time. Elements of the old life which, in their opinion, contradicted socialistic ideals were usually referred to as remains of the past to be fought'<sup>29</sup>.

To establish the essence of the social institution, *uruu*, it is essential to make a comparative study of similar social institutions employed by kindred peoples. Structurally, the Karakalpak community has much in common with the Kazakh, Nogai, Bashkir and similar ones. One of the common features in the organisation of the Bashkir and other Turkic communities was their multi-level structure, although it also varied slightly from people to people. In the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries Bashkir communities were divided into three levels: *yryu* (tribe), *tuba* or *aymak* (clan) and *ara* (clan subdivision). 'Some links in the Bashkir social structure disappeared in the course of time as they lost their meaning and became inessential for economic and social life'<sup>30</sup>. In addition, R.Kh. Kereytov mentions ethnic relations between the Nogai and Turkic peoples in his work Common Turkic Elements in the Nogai Ethnic History and Popular Culture. The author regards the Karakalpaks as a people closest to the Nogais<sup>31</sup>.

ской и т.д. Сходство родоплеменной организации башкир и других тюркских народов выражалось в многоступенчатости ее структуры, хотя были и некоторые различия. Для башкир в XVII-XVIII вв. было трехступенчатое родоплеменное деление: ырыу (племя), тюба или аймак (род) и ара (родовое подразделение). «Те или иные звенья родоплеменной структуры башкир исчезали, стирались со временем того, как они теряли свое значение и необходимость в экономической и общественной жизни общества<sup>30</sup>. Кроме того, в работе Р.Х. Керейтова «Общетюркские элементы в этнической истории и бытовой культуре ногайцев» пишет об этнических связях ногайцев с тюркскими народами. Каракалпак он относит к наиболее близкому ногайцам народу<sup>31</sup>.

**Родовой состав и родовое самосознание каракалпаков.** В своих исследованиях мы использовали практические методы этнографической науки – интервьюирование и личное наблюдение. Были использованы методика и вопросники, указанные в трудах ряда этнографов<sup>32</sup>.

У современных каракалпаков до сих пор сохранилась традиция деления на роды. Прежде всего обращает на себя внимание существование в некоторых сельских местностях на территории Каракалпакстана принципа расселения по родовым группам.

Принято считать, что родовые подразделения каракалпаков объединены в два крупные *арыса*: «*Коңырат*» и «*Он төрт уруу*». *Арыс* – буквально означает «оглобля», в переносном смысле «крыло». В нашей статье мы используем наиболее общие понятия «родоплеменные группы», «родоплеменная структура» для обозначения родовых групп и подразделений каракалпаков. У каракалпаков понятие «племя» как наиболее крупной группы не употребляется, используются слова «*үлкен уруу*» (большой род), «*уруу*» (род), «*тийре*» (мелкая родовая группа, на которые распадается род - *уруу*) и «*көше*» (самая мелкая, близкородственная группа внутри *тийре*). Для примера в работе Т.А. Жданко «Очерки исторической этнографии каракалпаков»<sup>33</sup> племенем она обозначает крупные *уруу*: *қтай*, *қытшақ*, *кенегес*, *манғыт* (арыса он төрт уруу) и *қыят*, *ашамайлы*, *қолдаулы*, *қостамгалы*, *балгалы*, *қандекли*, *қарамойын*, *мүйтен* (арыса *қоңырат* отделения *шүллик*), а также *теристамгалы*, *бақаналы-шайжели*, *тийекли*, *ыргақлы*, *баймақлы*,

**Karakalpak social composition and social self-consciousness.** In our research we used practical ethnographic methods, such as interviewing and personal observation. We utilised methods and questionnaires specified by a number of ethnographers<sup>32</sup>.

Modern Karakalpaks still adhere to the tradition of dividing into clans. This is, perhaps, best seen in people in some rural areas in Karakalpakstan, where each family group lives separately.

According to most researchers, Karakalpak social subdivisions are united into two major *aryses*: *Коңырат* (*Konyrat*) and *Он төрт уруу* (*On tort uruu*). *Арыс* (*arys*) literally means 'horse's shaft' or, figuratively, 'wing.' Herein we use phrases such as 'tribal groups' or 'social structure' in talking about Karakalpak family groups and subdivisions. Instead of the common term 'tribe,' to designate the largest social unit the Karakalpaks use such words as *үлкен уруу* (*ulken uruu* – big clan), *уруу* (*uruu* – clan), *тийре* (*tiyre* – a smaller division of *uruu*) and *көше* (*koshe* – the smallest group of close relatives inside *tiyre*). In her work *Essays on the Historical Ethnography of the Karakalpaks*<sup>33</sup> T.A. Zhdanko uses the term 'tribe' to designate large *uruu*, such as: *қтай* (*ktay*), *қытшақ* (*qypshak*), *кенегес* (*keneges*), *манғыт* (*mangyt*) (арыс он төрт уруу – *arys on tort uruu*), and *қыят* (*kyyat*), *ашамайлы* (*ashamayly*), *қолдаулы* (*koydauly*), *қостамгалы* (*kostamgaly*), *балгалы* (*balgaly*), *қандекли* (*kandekli*), *қарамойын* (*karamoyun*), *мүйтен* (*muyten*) (арыс *қоңырат* (*konyrat*), subdivision *шүллик* (*shullik*), as well as *теристамгалы* (*teristamgaly*), *бақаналы-шайжели* (*bakanaly-shauzheli*), *тийекли* (*tiyekli*), *ыргақлы* (*urgakly*), *баймақлы* (*baymakly*), *қазаяқлы* (*kazayakly*) and *уйғыр* (*uygyr*) (арыс *қоңырат* (*konyrat*), subdivision *жаўынғыр* (*zhauyngyr*).

All of them taken separately and the system as a whole have retained genealogic legends and patterns ascending them to one legendary or real ancestor. According to the table provided by T.A. Zhdanko<sup>34</sup>, the total number of units in the Karakalpak social structure is over 300, which does not include *koshe* – minor subdivisions so numerous that they

қазаяқлы, уйғыр (арыса қоңырат отделеия жаўынғыр).

Все они, как и система в целом, сохранили сложные генеалогические предания, родословную, возводившие их происхождение к одному реальному либо легендарному предку. Всего родовых единиц каракалпаков согласно таблице Т.А. Жданко<sup>34</sup> составляет свыше 300, без учета мелких подразделений – *көше*, число которых «не поддается учету, так как это мельчайшие локальные группы, наименование которых можно выявить обычно лишь непосредственно в местах их обитания; в каждом ауле коше, как правило, различны»<sup>35</sup>.

Как полагают ученые, деление каракалпаков на два *арыса* – это явление относительно позднее. Например, академик С. Камалов говорит, что управление каракалпакским народом через *биев* было неудобным. Поэтому после восстания 1855-1856 гг. Сейд-Мухаммедхан был вынужден произвести изменения в управлении каракалпаками. Были введены новые должности *беглер беги*, *аталык*, *наиб*, которые управляли родовыми отделениями каракалпаков<sup>36</sup>. То есть деление амударьинских каракалпаков на два *арыса* связано, по всей видимости, с политикой Сейид-Мухаммедхана Хивинского, направленной на усиление централизованного управления каракалпаками<sup>37</sup>.

По всей видимости, до середины XIX в. существовало лишь деление на крупные *уруу*, причем основными были попарно связанные между собой шесть крупных *уруу*: *қтай-қытшақ*, *кенегес-мангыт* и *мүйтен-қоңырат*. Об этом же говорится и в произведении каракалпакского поэта XIX в. Бердаха “Шежире” – ценном историко-этнографическом источнике, содержащем сведения по родовой структуре каракалпаков. В нем, в частности, говорится:

*Мүйтен-Қоңырат, Қытай-Қытшақ,  
Кенегес-Мангыт – жиптикдәк,  
Бәри алты уруу қарақалпақ,  
Үргеништи жайлаган екен*

*Муйтен, Конграт, Ктай, Кытшақ,  
Кенегес, Мангыт – как единое,  
Все шесть родов каракалпаков  
Обитали на землях Ургенча*<sup>38</sup>.

‘cannot be counted because they are minute local groups whose designations can only be specified right in the area they inhabit; *koshe* are usually different in each smallest village’<sup>35</sup>.

According to specialists, the Karakalpaks divided into two *arises* quite recently. Academician S. Kamalov maintains that it was not effective to govern the Karakalpak people via *biys*. So, after the 1855-1856 insurrection Seyd-Muhammedkhan had to make changes in the governing system. The ruler instituted new positions, such as *beglerbegi*, *atalyk* and *naib*, who administered Karakalpak social subdivisions<sup>36</sup>. Thus, the division of the Karakalpaks in the Amudarya River area into two *aryses* was, probably, associated with the policy of Seyd-Muhammedkhan of Khiva, who aimed to centralise the rule of the Karakalpaks<sup>37</sup>.

Apparently, before the middle of the 19<sup>th</sup> century the Karakalpak society was divided only into large *uruu*, with basic six *uruu* forming three interconnected pairs: *қтай-қытшақ* (*ktay-kytshak*), *кенегес-мангыт* (*keneges-mangyt*) and *мүйтен-қоңырат* (*muyten-konyrat*). Berdakh, a 19<sup>th</sup>-century Karakalpak poet, supports this concept in his work *Shezhire*, a valuable historical and ethnographic source providing data on the Karakalpak social structure. Among other things, it maintains the following:

*(Muyten-Konyrat, Kytay-Kypshak,  
Keneges-Mangyt – zhiptikdek,  
Beri altyu uruu karakalpak,  
Yrgenishti zhaylagan eken)*

*Muyten-Konyrat, Kytay-Kypshak,  
Keneges-Mangyt are a single unity,  
All the six Karakalpak clans  
Inhabited the Urgench lands*<sup>38</sup>.

The Karakalpaks of Bukhara demonstrate the same social division. Ethnographer L.S. Tolstova reports: ‘According to informants, the Karakalpaks (hereinafter – Karakalpaks of Bukhara, D.M.) divided into 6 *aryses* (divisions) which formed three pairs with closer links inside each: *қтай-қытшақ*

Такое же деление встречается и у бухарских каракалпаков. Вот, что пишет об этом этнограф Л.С. Толстова: «Каракалпаки, по словам информантов (бухарские каракалпаки – отсюда, Д.М.), делились на 6 арысов (отделов) объединенных попарно более тесными родственными связями: *қтай-қыпчак*, *кенегес-мангыт* и *мүйтен-коңырат*»<sup>39</sup>. Тут она называет эти крупные роды арысами.

Л.С. Толстова подтверждает тот факт, что сложная родоплеменная структура, которая присутствует каракалпакам, проживающим в современном Каракалпакстане, у ферганских и самаркандских каракалпаков утрачена. Некоторые названия родоплеменных групп каракалпаков Самаркандской области встречаются и среди каракалпаков низовьев Амударьи, но отличаются по количеству<sup>40</sup>.

Помимо собственного наименования, род имеет и свой знак (тамга), который использовали в качестве клейма, к примеру, для скота. Слово *тамга* происходит от тюрско-монгольского языка и имеет несколько значений: «знак», «клеймо», «печать». В основном крупные уруу каракалпаков имеют свою тамгу, в виде графических знаков и имеет определенное значение. В настоящее время почти все информанты затрудняются ответить о наличии родовой тамги каракалпаков, сложно найти знатока по родовым знакам. Очень мало информации в трудах историков, этнографов, занимавшихся исследованием историей каракалпаков XX века; кроме того, не имеется специальной работы по данному вопросу. Это свидетельствует о том, что тамга вышла из употребления ещё в начале XX века и потеряла свою востребованность, актуальность. Графические знаки *тамга* свидетельствует о тесных взаимоотношениях между родами, между соседними народами. Например, родовая тамга *ашамайлы* арыса *коңырат* в виде двух пересекающихся линий имеет общую, одинаковую форму с тамгой крупного рода *ашамайлы* племени *керей* у казахов<sup>41</sup>.

**Родовое самосознание.** Особенности родовой структуры, деление его на два *арыса*, и далее на мелкие родовые группы, является одним из признаков, который по представлению каракалпаков отличает их от других родственных народов. В целом, само существование родовой системы у

(*ktay-kyrchak*), *кенегес-мангыт* (*keneges-mangyt*) and *мүйтен-коңырат* (*muysten-konyrat*)<sup>39</sup>. The author refers to these major clans as aryses.

L.S. Tolstova agrees with the idea that the complex social structure used by the Karakalpaks inhabiting present-day Karakalpakstan has been abandoned by the modern Karakalpaks in Samarkand and Fergana provinces. Some names for social groups used by the Karakalpaks of Samarkand province coincide with those common among the Karakalpaks in the lower stretches of the Amudarya, but they differ in numbers<sup>40</sup>.

Apart from a special name each clan has its own sign (*тамга* – *tamga*), which was used, for instance, to brand livestock. The word *тамга* (*tamga*) is of Turkic-Mongolian origin and has several meanings – ‘sign,’ ‘brand,’ ‘stamp.’ Most of major Karakalpak *uruu* have their own *tamgas*, which have the form of graphic signs with special meanings. Nowadays it is very hard to find a specialist in clan signs, and most of the informants could not give any information on Karakalpak *tamgas*. There is no special paper on this subject either, while the information in the works of historians and ethnographers researching into the history of the Karakalpaks in the 20<sup>th</sup> century is also very scarce. It means that the *tamga* has not been in use since the early 20<sup>th</sup> century, when it became inessential. The *tamga* graphic signs testify to close relations between clans and neighbouring peoples. This is exemplified by the *tamga* of *ашамайлы* (*ashaymaly*) of the *коңырат* (*konyrat*) aryses in the form of two crossing lines, which is identical to the *tamga* of the large clan *ашамайлы* (*ashaymaly*) of the Kazakh tribe *керей* (*kerey*)<sup>41</sup>.

**Social self-consciousness.** The social structure characterised by the division into two *aryses* and further into smaller groups is one of the features which, according to the Karakalpaks, places them apart from other related peoples. In truth, the very existence of the clan system makes the Karakalpaks different from many other Turkic speaking peoples. There are many groups among the Karakalpaks, whose names coincide with some used by neighbouring peoples, which arouses a feeling of commonality in Central Asian peoples.

каракалпаков отличает их и от многих других тюркоязычных народов. У каракалпаков существует немало родовых групп, названия которых встречаются у соседних народов, что пробуждает с ними родственные чувства, особенно с народами Средней Азии.

Все представители каракалпакских семей из поколения в поколение сохраняют названия своих родовых групп. В ходе полевых исследований было выяснено, что большинство каракалпаков хорошо помнят название своего *уруу*, и идентифицируют себя с определенной родовой группой по их названиям. По наблюдениям видно, что родители учат детей с самых ранних лет запоминать названия своих родовых групп, и этим они всегда гордились, и всячески старались продемонстрировать это гостям<sup>42</sup>.

Почти все представители каракалпакских родовых групп отличают себя среди других родовых групп по принадлежности к определенному роду. Лица, принадлежащие одному роду, считаются сородичами (*уруулас*), независимо от близости поколений.

На сегодняшний день можно проследить процесс изживания названий более крупных *уруу* у каракалпаков. Среди каракалпаков обычно при знакомстве спрашивают *нелисең?* (не елсен – «Из какого вы рода?»), и в ответ обычно называют свой *уруу*.

В ходе наблюдений было выявлено, что в последнее время большинство информантов–каракалпаков знают только название своего *уруу*, назвать *арыс* или более крупное отделение, в которое он входит, уже не могут. Это говорит о том, что значение более крупных *уруу* в памяти постепенно теряется. Если представители старшего поколения не называют более крупный *уруу*, так как считают это необязательным, то молодое поколение не называет потому, что они просто не знают. То есть со временем неприменение наименования крупного *уруу* в быту приводит к его постепенному изживанию. Большинство опрошенных нами затрудняется ответить, в какой *арыс* или в какое более крупное *уруу* входит его род. Например, могут сказать «мой *уруу панқара*», при этом не называют крупный *уруу* (в данном случае *ашамайлы*) и *арыс* (в данном случае *қоңырат*), в который соответственно входит этот род.

Each Karakalpak clan and family retains the names of its groups, passing them from generation to generation. In the course of field work it was established that most Karakalpaks know the names of their *uruu* and identify themselves as representatives of a certain group. Survey shows that since the early age parents teach their children to remember the names of their social groups, which is also a subject of pride they never fail to demonstrate to their guests<sup>42</sup>.

Almost all Karakalpaks identify themselves as representatives of a certain clan and differentiate themselves from members of other ones. Persons from one clan are considered relatives (*uruulas* - *uruulas*), regardless of the degree of relation between their generations.

Currently, we can observe that the names of larger Karakalpak *uruu* are becoming increasingly less common. When meeting for the first time, Karakalpaks usually ask each other ‘*nelisen*?’ (*nelisen* – ‘What clan do you belong to?’). They usually answer naming their *uruu*.

The survey shows that, currently, most Karakalpaks only know the name of their *uruu* and cannot say which *arys* or larger division they belong to. Thus, the meaning of larger *uruu* is gradually escaping people’s memory. While the older generation do not mention larger *uruu* because they think it unimportant, the younger one do not do it simply because they cannot. This means that the disuse of the names of larger *uruu* in everyday life is gradually leading to their disappearance. Most of the interviewees failed to answer which *arys* or larger *uruu* they belonged to. So they might answer ‘My *uruu* is *pankara*,’ without naming their larger *uruu* (in this case *ashamayly*) and *arys* (in this case *konyrat*) this clan belongs to.

Of over 500 informants we have interviewed, about 300 know which major *uruu* they belong to (*қтай* (*ktay*), *кенегес* (*keneges*), *қолдаулы* (*koldauly*), *қандекли* (*kandekli*), *қостамгалы қарамойын* (*kostamgaly karamoyn*) and others), 480 know their *uruu* (*айылы* (*ayylly*), *панқара* (*pankara*), *қазаяқлы* (*kazayakly*), *ырғақлы* (*yrgakly*),

По ответам более чем 500 опрошенных нами информантов оказалось, что примерно 300 знают, к какому большому уруу они принадлежат (*қтай, кенегес, қолдаулы, қандекли, қостамгалы қарамойын* и др.), 480 – к какому уруу (*айылы, панқара, қазаяқлы, ыргақлы, қайшылы, аралбай, бессары, беқсыыйық, ақтоғын, қарасыйрақ* и др.), из них 230 знают к какому *тийре* они относятся.

Аналогичный пример приведен в работе А.И. Левшина, где описывается процесс изживания названий более крупных уруу у казахов. «С размножением народа киргизского, – пишет А.И. Левшин, – увеличивается в нем число новых подразделений, а первоначальное название поколений мало-помалу приходят в забвение. Таким образом, *байбулинцы* и *алимулинцы* перестали называться общим древним именем – *алчин*; таким образом, уже теперь есть киргизы сих двух поколений, которые не знают, что происходят от оных и помнят только *род* и *отделение* свое»<sup>43</sup>. Заключим из сего, что лет чрез 100 большая часть вычисленных нами названий отраслей киргизского народа останется только в наших архивах и в памяти немногих стариков<sup>44</sup>.

Сейчас нечто подобное происходит и у каракалпаков. К примеру, возьмем уруу «*ыргақлы*». Он делится на четыре *тийре*: *Сарытон, Ешкили, Байбура, Атанай*<sup>45</sup>. Каждый из представителей вышеназванных *тийре* знает только название своего *тийре*. По отношению к другим родовым группам выделяет себя из других уруу, называя свой уруу – «*ыргақлы*». Название *арыса* – более «высокую» ступень деления, не называют вовсе. Это в некоторых случаях ставит интересующего в затруднение, так как уруу с названием *ыргақлы* входит как в состав *арыса Қоңырат*, так и «*Он төрт уруу*», находясь в составе уруу *қаңлы*.

При опросе информантов об их родовой принадлежности большинство из них начинает рассказ со знатных или легендарных предков, принадлежащих к их уруу. Рассказывают об их поступках, сверхъестественных возможностях и считают их основоположниками рода. Каждое название уруу имеет свое происхождение. В ходе полевых исследований было собрано немало преданий и легенд о происхождении названия той или иной родовой группы. Видно, что эти легенды и предания доста-

*қайшылы (kayshyly), аралбай (aralbay), бессары (bessary), беқсыыйық (beksyuyyk), ақтоғын (aktogyn), қарасыйрақ (karasyyrak)* and others), and 230 are aware from which *tiyre* they are.

A.I. Levshin provides a similar example in his work, where he describes the process of disappearance of the names of larger Kazakh *uruu*. 'As the Kyrgyz people grow in number,' writes A. I. Levshin, 'the number of new subdivisions also increases, so generations' initial names are gradually fading into oblivion. Thus, the *baybuli* and *alimuli* people have ceased to call themselves by the common name of *alchin*; we therefore now have two generations of Kyrgyz who do not know their origin and remember only their *clan* and *division*'<sup>43</sup>. The conclusion is that in a hundred years most of the names of the Kyrgyz divisions will only remain in our archives and in the memory of a few old people<sup>44</sup>.

Currently, the Karakalpaks are in a similar situation. Let us analyse the *ыргақлы (yrgakly) uruu*. It is divided into four *tiyre*: *Saryton, Eshkili, Baybura, Atanay*<sup>45</sup>. Each of the representatives of the mentioned *tiyre* knows the name of their *tiyre*. They can name their *uruu* – *yrgakly* – and thus differentiate themselves from other groups. However, they can never name their 'higher' division – *arys*. This may lead to confusion, because an *uruu* with the name of *yrgakly* can be found both in the *Konyrat arys* and in 'On tort uruu' *arys* as part of уруу *қаңлы (uruu kanly)*.

When asked about their clan, most of the interviewees begin their story from noble or legendary ancestors who belonged to their *uruu*. They tell about their deeds and supernatural abilities and regard them as the founders of their clan. The name of each *uruu* has a story behind it explaining its origin. In the course of the field research we collected a number of legends about the origin of this or that group. Apparently, these legends are relatively stable in the historical memory of representatives of these clans. However, the question of truthfulness of the stories remains unsettled.

**The idea of the Karakalpaks about their genealogy.** Judging by the data obtained from the in-

точно устойчивы в исторической памяти представителей этих родов. Вопрос не в том, насколько действительны заявления о происхождении родов.

**Представление каракалпаков о своей родословной.** Происхождение родовых групп у каракалпаков, судя по данным информантов, не одинаково. Со временем некоторые *уруу*, *тийре*, *көше* по разным причинам отделялись от других, более крупных родовых групп. Для изучения истории происхождения данных групп интересно обратиться к генеалогическим данным этих родовых групп. Генеалогия и легенды определенных *уруу* дают возможность несколько глубже рассмотреть взаимоотношения между родовыми группами.

По обычаю каракалпаков, узбеков, казахов и других родственных народов было обязательным помнить имена своих предков до седьмого колена («*жетти ата*»). Большинство наших информантов придерживаются мнения, что знание «*жетти ата*» нужно для того, чтобы не нарушать нормы экзогамии. Еще в XIX веке исследователь казахов и киргизов Н.И. Гродеков писал: «Каждый должен знать своих предков. Кто не знает семи предков, тот отступник»<sup>46</sup>.

Информация в виде *шежире* (родословная) передавалась от отца к детям с более или менее подробными рассказами о событиях, случившихся при жизни того или иного звена в их генеалогическом древе. Постепенно они превращались в неписаную историю *уруу*.

При этом в *шежире* приводится перечень лиц мужского пола, принадлежащих к одному роду. Он дает возможность определить социальные функции групп родственных семей, возможность рассмотреть проблему происхождения и формирования родовых групп каракалпаков.

Незнание своей родословной информанты объясняют тем, что в советское время люди работали на разных предприятиях, в колхозе, в совхозе, в школе и т.д. На предприятиях или производстве было много русских, в процессе общения и дружбы с которыми, многие каракалпаки оказывались подвергнутыми влиянию русской культуры. Они не интересовались своими «*жетти ата*», происхождением своего *уруу* и т.д. Большинство людей

информантов, Karakalpak social groups do not develop in the same way. In time some *uruu*, *tiyre* and *koshe* for various reasons separated from other, larger groups. To study the history of these groups it would be helpful to analyse their genealogical data. The genealogy of certain *uruu* and legends associated with them offer some insight into relations between social groups.

It was traditional for the Karakalpaks, Uzbeks, Kazakhs and some other kindred peoples to remember the names of their ancestors to the seventh generation ('*zheti ata*'). Most of the informants believe that it is essential to know '*zhetiata*' to avoid breaking the norms of exogamy. Back in the 19<sup>th</sup> century N.I. Grodekov, a specialist in the Kazakhs and Kyrgyz, wrote: 'Each must know their ancestors. Those who do not know their seven ancestors are apostates'<sup>46</sup>.

The information known as *shezhire* (genealogy) was passed from father to children accompanied by more or less detailed stories about events which happened in the life of this or that link of the family tree. Gradually, they turned into an unwritten story of the *uruu*.

*Shezhire* provides a list of male members of one clan. This makes it possible to specify the social functions of groups of kindred families and study the origin and development of Karakalpak social groups.

When asked why they do not know their genealogy, the informants explain that in the Soviet period people worked for various organisations, such as collective farms, state farms, schools and so on. There were many Russian people employed together with them, so that many Karakalpaks were influenced by the Russian culture. They were not interested any more in their '*zheti ata*,' the origin of their *uruu* and so on. Most middle-aged people blame their limited views of their ancestors on the Soviet period, when almost all traditional rites and rituals were prohibited.

In the period of total atheism officials confiscated Korans and religious books, as well as all material written in Arab letters, including genealogical inscriptions (*shezhire*) for certain *uruu*. As a result,

среднего возраста в том, что они имеют весьма ограниченное представление о своих предках и т.п., винят советский период, когда все традиционные обычаи и обряды практически были запрещены.

В период тотального атеизма отбирали Кораны, религиозные книги, а также все, что написано арабской графикой, включая родословные записи (*шежире*) отдельных уруу. В результате эти ценные свидетельства об истории уруу и семей дошли до нас в очень ограниченном количестве, а в исторической памяти народа возник определенный разрыв.

В ходе опроса информантов и наблюдений стало ясно, что люди, которые родились в досоветский период, очень хорошо знали родословную, разные предания, связанные с историей каракалпакского народа. По понятным причинам, найти таких людей в настоящее время почти не возможно. «Мой отец, - говорит информант Темирбеков Турдыбек (1946 г.р. уруу ктай – бессары), - рассказывал много преданий, связанных с уруу бессары, ктай и другими. Он четко помнил свою родословную и учил этому меня. Сейчас я знаю имена только пяти поколений моей родословной. Много забыто. Хотя официального запрета не было, но все равно на эту тему громко не говорили. Бывало, что иногда на различных торжественных мероприятиях заводили разговоры на подобные темы. Но это случалось редко, да и времени не было вести размеренные разговоры о своих предках. Я долгие годы работал водителем. Утром рано уезжал на работу, возвращался поздно вечером, а на работе, в основном, все разговоры были о работе»<sup>47</sup>. Это показывает почти типичную ситуацию современного «этнографического информанта».

В настоящее время родословную отдельных семей, сохранившихся до сегодняшних дней, найти очень трудно. Но редко встречаются такие люди, которые интересуются историей своей семьи. Очень редко, когда сохранили свое генеалогическое древо в письменном виде.

Анализ генеалогических данных свидетельствует о том, что историческая память о предках чаще всего простирается до начала XIX века. По мнению Т.А. Жданко, как и во всех генеалогиях, историческое значение может иметь лишь средняя и

this valuable information concerning the history of *uruu* and families is very scarce now, and there is a certain gap in the historical memory of the people.

In the course of the interviews and surveys it became clear that people born in the pre-Soviet time knew very well their genealogy and various legends associated with the history of the Karakalpak people. Evidently, it is very hard now to find such people. 'My father, reports informant Turdybek Temirbekov (born 1946, *uruu ktay – bessary*), told a lot of legends associated with *uruu bessary, ktay* and others. He knew his genealogy perfectly well, and he conveyed it to me. I've forgotten many things. Although there was no official prohibition, it was not usual to talk about that aloud. Sometimes people discussed these issues at various ceremonial events. But it seldom happened, and we had little time for quiet conversations about our ancestors. I worked as a driver for a long time. I used to leave home early in the morning and come back late at night, while during the work we usually talked about work'<sup>47</sup>. This situation is almost typical for today's 'ethnographic informant.'

Currently, it is very hard to find out a genealogy for most of modern families. Moreover, there are few people interested in the history of their families. There are even fewer cases when people have retained their family tree in writing.

The analysis of genealogical data shows that in most cases people's historical memory about their ancestors goes back to the early 19<sup>th</sup> century. According to T.A. Zhdanko, like in all other genealogies, only the middle and lower parts of the scheme may be of historical significance and reflect actual relations in social groups. The upper part of genealogical schemes is usually fabulous and unreliable ...<sup>48</sup>. 'The level of genealogical self-consciousness, writes Ye.P. Batyanova, in individuals goes as deep as three to five generations and largely reflects real relations within a family. Studying these 'small' genealogies helps analyse the mechanism of the transformation of real genealogical ideas into mythological ones'<sup>49</sup>.

The lower sections of genealogies may represent real relations by blood, as actual links between rel-

нижняя часть схемы, отражающая действительные взаимоотношения родовых групп. Верхняя же часть генеалогических схем носит обычно фантастический характер и является вымышленной...<sup>48</sup>. «Бытовой уровень, – пишет Е.П. Батьянова, – генеалогического самосознания отдельных лиц, уходит на глубину три-пять поколений, и отражает в значительной степени реальные кровнородственные связи. Изучение этих «мелких» родословных помогает проследить механизм трансформации реальных генеалогических представлений в мифологические»<sup>49</sup>.

Низшие звенья генеалогий могут свидетельствовать о реальном кровном родстве так же, как подлинно кровнородственные связи сохраняются лишь в низших, наиболее мелких звеньях родоплеменных структур<sup>50</sup>.

**Уруу как регулятор брачных связей, или экзогамные нормы у каракалпаков.** Обычай экзогамии у каракалпаков играет огромную роль в их брачных отношениях, и всегда вызывал интерес и находил отражение в работах многих исследователей. В каракалпакской этнографической науке данный вопрос нашел свое отражение в вышеупомянутых трудах Т.А. Жданко, Х. Есбергенова, А. Бекмуратовой и др.

Для полного представления реальной картины брачных ограничений по степени родства мы занимались опросом брачных пар. Традиционно почти все браки среди каракалпаков заключаются между лицами, не состоящими в родстве «уруулас», то есть не являющимися сородичами.

У каракалпаков запрещается брак внутри уруу, то есть со всеми представителями рода отца, независимо от того, где они живут - далеко или близко, и независимо от числа поколений между ними. Данный запрет у каракалпаков выражается понятием *қыз алыспау* (букв.: «не брать в жены»).

Экзогамия не имела локального характера – она распространялась на всех членов уруу независимо от местонахождения их аулов<sup>51</sup>. Эта форма экзогамии является более древней, чем другие формы экзогамии<sup>52</sup>.

Большинство наших информантов знание «жети ата» также связывают с традицией экзогамии. То есть после семи колен можно вступать в брак внутри рода, так как в это время они ста-

tives remain only in the bottom, the smallest links of the structures<sup>50</sup>.

**Uruu as the regulator of marital relations or the Karakalpak exogamic norms.** The exogamic ritual plays a major part in Karakalpak marital relations and has always aroused much interest in various researchers, which has resulted in a number of research works. The abovementioned works by Karakalpak ethnographers T.A. Zhdanko, Kh. Yesbergenov, A. Bekmuratova and others cover this issue.

To make a full and real picture of marital restrictions based on the degree of relations we interviewed married couples. Traditionally, all marriages in the Karakalpak community are made between people that are not *uruulas* towards each other, that is, who are not relatives.

Karakalpaks forbid marriages within *uruu*, which means a person may not marry any representative of their father's family, regardless of how far they live from each other and the number of generations between them. The Karakalpak concept expressing this prohibition is known as *қыз алыспау* (*kыз алыспау* – lit. 'not to take to wife').

The exogamy was not local in character – it concerned every member of *uruu*, regardless of the location of their *auls*<sup>51</sup>. This form of exogamy is older than other exogamic forms<sup>52</sup>.

Most of the informants also associate the knowledge of 'zheti ata' with the exogamy tradition. This means that after seven generations one may marry a person from his clan, as at this stage they become distant relatives and actually alien to each other (*zhat*).

Each generation has its own designation: the first generation is known as *бел бала* (*bel bala*) (*перзент* (*perzent*) – son), the second is *ақлық* (*aklyk* – grandson), the third is *шаулық* (*shaulyk* – great grandson and so on), the fourth is *қуулық* (*kuulyk*), the fifth is *тоқлық* (*toklyk*) and the sixth is *баулық* (*baulyk*). The seventh generation is called *жатлық* (*zhatlyk*) (*жам* (*zhat*) – 'alien') (*some of the informants referred to it as жаулық* (*zhaulyk*), which is also close in meaning to 'alien'). Representatives

новятся дальними родственниками, то есть становятся чужими друг к другу (*жат*).

Каждое поколение имеет свое название, если первое поколение – *бел бала* (*перзент* – сын), то второе поколение – *ақлық* (внук), третье – *шаулық* (правнук и т.д.), четвертое – *қуұлық*, пятое – *тоқлық*, шестое – *байлық*. Седьмое колено называется *жатлық* (*жат* «чужой») (у некоторых информантов *жаулық* – что также близко по значению «чужой»). Седьмое колено считалось уже посторонним, не родным, и поэтому после седьмого колена разрешали вступать в брак. Но сегодня, несмотря на отдаленность колен, внутри *уруу* каракалпаков все равно запрещено вступать в брак. Сколько бы поколений ни отделяло друг от друга мужчину и женщину внутри одного *уруу*, брак между ними не допускается. Это говорит о том, что у каракалпаков существует не «поколенная», а «родовая» экзогамия. По данным наших информантов были времена, когда в целях увеличения численности рода разрешался брак внутри *уруу*, но только после семи колен<sup>53</sup>.

Бывает так, что в брачных отношениях играет большую роль не только родственные связи или родовая принадлежность, но и принадлежность к определенной местности, особенно сельской. Мы много раз слышали от информантов, что в маленьких аулах люди не вступают в брак между собой, даже если они из разных родов. Например, в Караузьякском районе в ауле «Бөгежейли» информанты говорили, что в их ауле, кроме *бөгежейли*, есть род *қарамойын*, *қостамгалы*, *мүйтен* и др., но они в малом количестве. Несмотря на это, они не заключают между собой браки, так как они вместе живут уже многие годы. Со временем между ними сложились тесные «родственные» взаимоотношения, девушки и парни из разных родов друг к другу относятся, как братья и сестры.

При строгом соблюдении норм родовой экзогамии у каракалпаков можно вступать в брак с *бөле* (брак между детьми родных сестер) или жениться на дочери дяди по материнской линии (*дайы*) и наоборот (*жийен*), так как они по отцовской линии принадлежат разным родам (*ата басқа*).

О схожих традициях пишет Гаджиева: «ногаец свободно мог жениться на дочери дяди по материнской линии (но более отдаленного) на том

of the seventh generation were regarded as alien, as outsiders, so people were allowed to marry after the seventh generation. However, today marriages within Karakalpak *uruu* are prohibited regardless of the number of generations between people. This type of exogamy among the Karakalpaks is called a 'clan-based' exogamy, which is different from the 'generation-based' one. According to the informants, formerly, in some cases rules allowed marriages within an *uruu* to increase a family, but only between people separated by at least seven generations from each other<sup>53</sup>.

In some cases marriages depend not only on blood relations or clan membership, but also on the type of area one lives in, particularly when it is a rural one. Many of the informants report that people do not marry their co-villagers, even if they are from a different clan. So, informants from the village of Бөгежейли (Bogezheyli) in Karauzyak District told that, apart from *бөгежейли* (*bogezheyli*), representatives of *қарамойын* (*karamoyun*), *қостамгалы* (*kostamgaly*), *мүйтен* (*muyten*) and other clans also reside in the aul, but their numbers are small. Notwithstanding, they do not marry each other because they have been living together since long ago. In the course of time close relations have formed between representatives of different clans, so girls and boys from different clans treat each other as brothers and sisters.

Despite the strict following of the clan exogamy rules, Karakalpaks are allowed to conclude marriages of the following types: *бөле* (*bole* – marriage between sisters' children), marrying the daughter of an uncle, mother's brother (*дайы* – *dayy*) and vice versa (*жийен* – *zhiyen*), as in the father's line these children belong to different clans (*ата басқа* – *ata baska*).

Gadzhieva reports on similar traditions: 'a Nogai could easily marry the daughter of his mother's relative (a more distant one, though), because the young people belonged to different clans'<sup>54</sup>. The Aga Buryats also 'preferred to marry relatives in the female line (first, second and third cousins)<sup>55</sup>.

Various factors lead to the break of exogamic norms – they include socio-economic environment,

основании, что вступающие в брак принадлежат к разным родам»<sup>54</sup>. У агинских бурят «брак с родственниками по материнской линии (с двоюродными, троюродными и четвероюродными сестрами) являлся предпочтительным»<sup>55</sup>.

Нарушения экзогамных норм зависят от разных факторов: от социально-экономических условий жизни, от уровня развития общественных отношений, степени разложения родовых отношений, влияния соседних народов и т.д.

Этнографы Х. Есбергенов и Т. Атамуратов пишут, что уже начиная с последней четверти XIX века наблюдаются нарушения экзогамии. В качестве примера приводятся нарушения экзогамии внутри уруу тарақлы<sup>56</sup>.

Нарушение закона экзогамии считалось прежде тяжелым преступлением и позором и влекло за собой суровую кару. «Еще несколько десятилетий назад нарушение экзогамии не только осуждалось общественным мнением, но и требовало возмездия, большей частью изгнания из рода»<sup>57</sup>. По этому поводу наши информанты привели легенду: (Тилепберген Акназаров 1938 г.р., Караузякский район, Қарабуға ССГ, ыргақлы-сарытон): *В прошлом молодой парень (уруу ыргақлы) из аула Ыргақлы был влюблен в одну девушку, которая была из того же уруу. Сородичи были против их брака. Но они, нарушив обычай, тайно поженились. Узнав об этом, соплеменники изгнали их из аула. Молодые стали жить отдельно. У них родились дети, их потомки сейчас составляют целый аул и продолжают жить отдельно от других уруу»<sup>58</sup>.*

Некоторые крупные родовые группы каракалпаков, у которых с давних времен не принято бракосочетание, имеют парные мелкие родовые подразделения, связанные меж собой. Так, внутри более крупного уруу қтай есть уруу айтеке-шеріуші и анна-қуйын, которые всегда расселялись по соседству. По словам большинства информантов, название этих уруу связано с именами людей, которые являются детьми одного человека по имени Танке. Они строго экзогамны. До недавнего времени все эти уруу, несмотря на их парную расположенность, вступали между собой в брак. Но в последнее время аксакалы этих уруу стали запрещать брак между собой, объясняя это происхождением от одного предка. Подобные

the developmental stage of social relations, the level of tribal relations, the influence of neighbouring peoples and others.

Ethnographers Kh. Yesbergenov and T. Atamuratov write that the irregularities in exogamy can be seen since the last quarter of the 20<sup>th</sup> century. This can be exemplified by non-conformity with exogamy within уруу тарақлы (*uruu tarakly*)<sup>56</sup>.

Formerly, the break of the exogamy law was a serious offence and disgraceful act, for which the offender was to be punished severely. 'Only a few decades ago the break of exogamy was not only condemned by society, but also led to a severe penalty, mostly expulsion from the clan'<sup>57</sup>. As an example, one of our informants (Tilepbergen Aknazarov, born 1938, Karauzyak District, *Karabuga rural community*, ыргақлы-сарытон (*yrgakly-saryton*)) told a legend: 'In former times, a young man (уруу ыргақлы – *uruu yrgakly*) from the village of Yrgakly fell in love with a girl from the same uruu. The relatives did not approve of their marriage. However, they broke the custom and engaged secretly. As their co-villagers found that out, they exiled the young people from the aul. The young family began living separately. They brought children, and their descendents currently form an entire village which continues to exist separately from other uruu.'<sup>58</sup>

Some large Karakalpak tribal groups that have not practised marriage since long ago are divided into small interconnected pairs of clans. In this way, the larger *uruu ktay* comprises уруу айтеке-шеріуші (*uruu ayteke-sheriushi*) and анна-қуйын (*anna-kuyn*), which have always lived close to each other. According to a majority of the informants, the names of these *uruu* are associated with the names of people who are the children of one man known as Tanke. They are strictly exogamic. For a long time all these *uruu*, despite being one in a pair, approved of marriages between them. However, since quite recently elders from these *uruu* forbid marriages between their representatives for the reason of them being the descendants of one ancestor. Similar paired *uruu* also exist within уруу Қолдаулы (*uruu Koldauly*); marriages are not approved

парные уруу существуют и внутри уруу *Қолдаулы*, между *Сарытон* и *Күлкихожақ*, также между *Қалмақ* и *Үлкенбөрик* не принято вступать в брак<sup>59</sup>. Таких примеров существует много.

Обычай экзогамии, действующий как социальный институт, существует по сей день. Изменение временами норм экзогамии по отношению к некоторым родовым группам, то есть когда-то существования брачного запрета между определенными парными родовыми группами и со временем отсутствия этих запретов означает отсутствие определенных, строгих правил запрета внутри некоторых родов. Кроме того, внутри родов не существует кровнородственных отношений. Значит, на сохранение данного обычая по сей день влияет не естественный, а социальный фактор. Кроме того, будет ошибочным утверждать, что к этому привел страх перед негативными последствиями браков между кровными родственниками. Следовательно, реальной угрозы при нарушении данного обычая не существует. Это говорит о том, что экзогамия сохраняется формальным образом. Кроме того, надо особо отметить, что сохранению данного обычая способствуют осознание общности происхождения определенных родов, существование исторической памяти родственного единства.

**Уруу – институт, регулирующий социальный быт.** Исследовавшая родовую структуру каракалпаков Т.А. Жданко писала «Традиционная принадлежность к определенному роду и племени имела значение не только в семейных отношениях (регулирование браков), но иногда и в хозяйственно-политической жизни, отразившись, например, на типе расселения, на системе управления каракалпаками в пределах существовавшего до 1920 г. Хивинского ханства»<sup>60</sup>.

«В прошлом каждый уруу занимал определенную территорию, то есть родовое деление влияло на характер их расселения. В пределах данной территории уруу имел свои оросительные каналы и расположенные близ них угодья (пашни, пастбища и др.)»<sup>61</sup>. До XX столетия внешние черты родового быта каракалпаков сохранялись в административном устройстве. Каракалпаки были объединены в административные единицы не по территориальному признаку, а по родовому.

between *Сарытон* (*Saryton*) and *Күлкихожақ* (*Kulkikhozhak*), and between *Қалмақ* (*Kalmak*) and *Үлкен бөрик* (*Ulken borik*)<sup>59</sup>. There actually are many examples of this.

As a social institution the exogamy custom has remained to this day. The fact that exogamy norms changed in some tribal groups in some periods of time, that is, when marriages formerly prohibited between certain pairs of tribal groups were made lawful, indicates that there were no strict prohibitions within certain clans. In addition, there are no blood relations within clans. This means that the social factor, not the natural one, is the main influencing power allowing this custom to remain alive. Besides, it would be wrong to say that this was caused by fear of the potential negative consequences of marriages between blood relatives. Therefore, the break of this custom causes no real threat. This fact makes exogamy quite formal. In addition, this custom has survived largely because people understand that some clans are of common origin and the clan unity still remains in their historical memory.

**Uruu, an institution regulating social life.** Studying the Karakalpak social structure, T.A. Zhdanko wrote: ‘The traditional self-identification as a part of a certain clan and tribe was significant not only for family relations (regulation of marriages), but sometimes for political life as well, which was reflected, for instance, in the Karakalpak distributional pattern and governing system within the Khanate of Khiva which existed until 1920’<sup>60</sup>.

‘Formerly, each *uruu* occupied a definite territory, which means the tribal division impacted people’s distribution. Within this territory the *uruu* has its own irrigation canals and areas of land in their vicinity (fields, pastures and others)’<sup>61</sup>. Until the 20<sup>th</sup> century the external features of the Karakalpak tribal life could be seen in their administrative structure. The Karakalpaks were united into administrative units based on the clans they belonged to rather than the territory they occupied.

S. Kamalov in his work *The Karakalpaks in the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Centuries* describes how the tribal system was gradually losing its meaning. In particular, he

В работе С. Камалова «Каракалпаки в XVIII-XIX веках» приведено описание постепенного исчезновения значения родовой системы. В частности, там говорится, что появление волостной системы во второй половине XIX в. в некотором роде отрицательно повлияло на родовую систему каракалпаков, где деление на арысы, племена и роды, раньше соблюдалось строго. С появлением волостной системы в этой структуре появились некоторые изменения<sup>62</sup>.

Для выяснения роли уруу в современном быту каракалпаков нами были проведены полевые исследования в районах Каракалпакстана. В ходе исследований и наблюдений были проведены беседы со «знатоками» (*қатықулақ*).

Полученные нами данные позволяют утверждать, что роль уруу проявляется чаще в родственных отношениях, так как большую часть родственников у каракалпаков составляют «сородичи». Большинство людей сохраняют родственные связи, независимо от того, в каком поколении они соприкасаются. Они стараются не прерывать отношения с сородичами, представление об общности происхождения является главным, и именно оно служит сохранению единства рода.

Например, сохранению родственных связей служит обычай назначать для молодоженов *мурындық ата*. Большинство назначают *мурындық ата* из своего рода. Анализ полевых исследований показывает, что из свыше 350 опрошенных около 280 выбирали или сами были избраны в качестве *мурындық ата* из своего рода; 42 принадлежат другому роду, остальные из другой национальности. Необходимо отметить, что из своего рода *мурындық ата* назначается в основном в сельской местности, а в городе особого внимания на это не обращают. Городские жители больше внимания обращают на социальный статус «*мурындық*», в надежде на то, что высокий статус может повлиять хоть как-то на будущее молодой пары.

*Мурындық ата* назначается обычно родителями молодоженов, чтобы те отвечали за спокойствие и согласие в молодой семье. По сути это нейтральный, своего рода демократический институт, называемый «родители». Они по своей

reports that the volost system that had been introduced in the second half of the 19<sup>th</sup> century had some negative impact on the tribal system of the Karakalpaks, who in former times had been strictly divided into alyses, tribes and clans. The volost system changed somewhat this structure<sup>62</sup>.

To specify the role of *uruu* in the modern life of the Karakalpaks we carried out field research in some districts of Karakalpakstan. In the course of the study and survey we interviewed a few 'experts' (*қатықулақ* – *katykulak*).

The data we have obtained testify that the role of *uruu* is best seen in blood relations, as most of the relatives in Karakalpak communities are distant ones. Most people maintain relations with their kin, however distant relatives they are. They do their best to keep relations with their distant relatives, as they regard the idea about the common origin as the most important factor that ensures the unification of a clan.

One of the customs serving to maintain links between relatives is *мурындық ата* (*muryndyk ata*) for newlyweds. In most cases the appointed *muryndykatais* from the same clan. The results of the field research show that of over 350 interviewees 280 chose or were chosen as *muryndyk ata* from their clans; 42 belonged to a different clan, while the rest were from a different ethnic group. *Muryndyk ata* usually belong to the same clan in rural areas, while urban people pay little attention to this factor. People in towns and cities focus more on the social status of 'muryndyk' in the hope that a high status may have a positive impact on the young people's future.

Newlyweds' parents usually appoint *muryndyk ata* who are responsible for the establishment of peace and concord in the young people's family. Actually, this is a neutral democratic institution called 'the parents.' Parents can never treat equally their son and daughter-in-law. For *muryndyk* they are 'son' and 'daughter,' not son-in-law and daughter-in-law. Following the custom, after the wedding *muryndyk ata* invites the newlyweds with their parents and sometimes close relatives to their home. There *muryndyk ata* gives the newlyweds a present

природе не могут относиться равно к сыну и невестке. Для *мурындық* же они оба являются «сыном» и «дочкой» - то есть не зять и не невестка. По обычаю после свадьбы *мурындық ата* приглашает молодоженов к себе домой, с ними приходят и их родители, иногда близкие родственники. В это время *мурындық ата* молодоженам дарит подарок – «ениши» (часть наследства или доля имущества). В прошлом обычно дарили крупный рогатый скот. В свою очередь, сторона молодоженов тоже дарила ответный подарок – *сарпай* (подарок, обычно дорогая одежда) *мурындық ата* и его близким родственникам. После взаимного дарообмена между новыми «родителями» и «детьми» часто возникают тесные взаимоотношения.

Родовые интересы сталкивались и в погребальных обрядах. Обычай хоронить обязательно на родовом кладбище существует и по сей день. В некоторых случаях для этого тело умершего зачастую приходится везти достаточно далеко. Но, несмотря на это, обычай этот неукоснительно соблюдается. Люди стараются хоронить своих предков на «родовых» кладбищах или там, где традиционно хоронили предков испокон веку. Так, в частности, люди *уруу муйтен*, в основном хоронят своих усопших сородичей на кладбищах «*Қабақлы ата*» или «*Тербенбес*». У другой родовой группы *Сарытон* есть свое кладбище «*Шытлы*». У *уруу Атанай*, *Байбура* имеются свои кладбища «*Тамдыкум*» и «*Оразбай*»<sup>63</sup>.

Роль *уруу* ярко проявляется и в отношениях между представителями разных *уруу*, в форме шуток между родственниками по матери «*дайы-жыйен*» (дядя-племянник). Интересно, что эти шутки происходят не с кровными родственниками матери, так как они приходятся им родными, что не позволительно, а с сородичами по матери. И только с теми сородичами, которых хорошо знают. Когда при знакомстве выясняется, что они являются сородичами по матери – *дайы*, то по обычаю стараются обменяться взаимными подшучиваниями.

В ходе наблюдений мы не раз были свидетелями того, что некоторые люди, не понимая сущности данного обычая, шутили с кровными родственниками по матери. Дяди по матери проявляли недовольство по поводу подобного отношения племянников к себе.

– ‘*yenshi*’ (a part of heritage or a portion of property). In former times people used to present cattle. In their turn, the young people’s side gives a return present – *sarpay* (gift – mostly expensive clothes) – to *muryndyk ata* and their close relatives. After the exchange of gifts the new ‘parents’ and ‘children’ enter into close relations.

Tribal interests could also be seen in funeral rituals. The strict custom of burial in a tribal cemetery has remained to this day. In some cases to do it the body has to be carried for quite a distance. Notwithstanding, this tradition is followed very strictly. People tend to bury their ancestors in ‘tribal’ cemeteries or in ones where they have traditionally buried them since long ago. Thus, the people of *уруу муйтен* (*uruu muyten*) generally bury their relatives in the cemeteries *Қабақлы ата* (*Kabakly ata*) or *Тербенбес* (*Terbenbes*). Another tribal group, *Сарытон* (*Saryton*), has their own cemetery known as *Шытлы* (*Shytly*). *Уруу Атанай* (*Atanay*) and *Байбура* (*Baybura*) also use their tribal cemeteries *Тамдыкум* (*Tamdykum*) and *Оразбай* (*Orazbay*)<sup>63</sup>.

The role of *uruu* is also clearly visible in relations between representatives of different *uruu*, as well as in jokes between relatives in mother’s line – *дайы-жыйен* (*dayy-zhiyen* – uncle-nephew). Interestingly, these jokes are not allowable with respect to mother’s blood relatives, and can only be applied to distant ones in mother’s line. Moreover, they must be in close relations with these relatives to exchange such jokes. When people meet each other for the first time and find out they are distant relatives in mother’s line – *dayy*, they follow the custom and exchange jokes.

In the course of the survey we sometimes observed how people who did not understand the essence of this custom were joking at blood relatives in mother’s line. The uncles of young people in mother’s line showed displeasure at their nephews’ attitude towards them.

Currently, it is quite hard to find an area where all members of a community are close relatives, members of one *koshe*. However, there is an aul, *Теристамгалы* (*Teristamgaly*, Karauzyak District,

В настоящее время трудно найти местность, где все члены одной общины приходятся друг к другу близкими родственниками, членами одного *көше*. Но в ауле *Теристамгалы* (Караузьякский район, *Қарабуға* ССГ), живут только представители *уруу Теристамгалы, тийре Шомақ* в составе 15 домов. Все они являются близкими родственниками в 3-4 поколениях<sup>64</sup>.

В этом ауле преобладают скорее родственные связи, чем соседские. Это связано с тем, что у населения этого аула общий предок. Но со временем, соседские отношения будут преобладать над родственными, потому что, как утверждают некоторые жители этого аула, кровные связи потеряются.

Принцип расселения по родовому делению у каракалпачков, о котором мы говорили выше, сейчас постепенно теряет свое значение. Общность происхождения сохранилась только в сознании членов родовых групп, а реальной близости между собой они не ощущают.

Здесь уместно процитировать А.П. Потапова, который дает свое объяснение родоплеменному составу алтайцев: «Изучение родоплеменного состава алтайцев, привело меня к убеждению, что *сеоки* во многих случаях представляют собой не естественно разросшиеся кровнородственные объединения, а объединение людей, вовсе не связанных кровным родством, созданное в родовой форме по трафарету, по традиции и в рамках этой традиции. Возьмем, например, род Кыпчак или род Найман. Хорошо известно, что в прошлом это были если не народности, то большие группы племен, несомненно, обладавшие развитой системой родоплеменных подразделений, которые, возможно, в те далекие исторические времена отражали реальные кровнородственные связи»<sup>65</sup>. Далее А.П. Потапов говорит, что эти объединения, раздробившиеся и смешавшиеся с другими различными племенами и родами, являются только историческими потомками современных алтайцев, а не кровными потомками.

Значение рода проявляется также в обращениях невесток к сородичам мужа. В сельской местности невестки обычно, соблюдая обычай избегания, не называют по имени родственников мужа, его сородичей. Информант Арзиев Сапар из Ка-

*Karabuga rural community*), inhabited entirely by representatives of *uruu Теристамгалы (Teristamgaly)*, *тийре Шомақ (Shomak)*, consisting of 15 houses. All of the inhabitants are close relatives separated by 3-4 generations<sup>64</sup>.

The community in this *aul* is based primarily on blood relations rather than neighbor links. This is because all the people in the village have a common ancestor. However, according to some of the villagers, in time the blood relations will be replaced by neighbor links, as the former will be lost one day.

The distribution of Karakalpaks according to tribal division, which we have discussed above, is gradually losing its meaning. The commonality of origin remains only in the minds of members of tribal groups, who do not feel ties between each other in reality.

Here it would be appropriate to cite A.P. Potapov who explains in his own way the tribal composition of the Altai: 'Studying the tribal composition of the Altai I came to a conclusion that *seoks* in many cases are not naturally increased tribal unions, but, rather, communities of people not related by blood in the form of a clan developed following a certain pattern, tradition, and within the frames of this tradition. Let us consider the Kypchak clan or Naiman clan. It is well-known that formerly they were, if not ethnic groups, large groups of tribes with a well-developed tribal subdivision system, which might far back in history reflect real blood links'<sup>65</sup>. Further A.P. Potapov maintains that those unions, which split and mixed with various other tribes and clans, are only historical descendants of the modern Altai, and not their descendants by blood.

The role of a clan can also be seen in the way a young married woman addresses the relatives of her husband. In rural areas such women usually follow the avoidance custom and never call the husbands' relatives by their names. Informant Sapar Arziyev from Karauzyak District (*Қаракөл (Karakol) rural community, арыс қоңырат (arys konyrat)*), *уруу теристамгалы (uruu teristamgaly)*, *тийре тоғай (tiyre togay)* reports on the tribal relations in his auland confirms that the name of an *uruu* is derived

раузякского района (ССГ Қаракөл, арыс қоңырат, уруу теристамгалы, тийре тогай), рассказывая о родовых взаимоотношениях в своем ауле, еще раз подтверждает тот факт, что название уруу происходит либо от имени, либо от прозвища людей. «Невестки по обычаю, – рассказывает Арзиев Сапар, – не могут называть имена родственников мужа. Например, поэтому женщины аула называют меня «старик с орденом» (орденли гарры), потому что я кавалер ордена. В 1967-м году я получил звание «мастер хлопка», в том же году был награжден орденом»<sup>66</sup>.

**Заключение.** Вышеперечисленные примеры показывают, что сохранению родового деления и его значения способствовали разные факторы. Кроме того, значение рода во многом проявляется в большей степени в сельской местности, во взаимоотношениях горожан родовое деление не имеет столь сильно выраженного значения.

Итак, значение рода проявляется в таких родовых традициях и обычаях, как *мурындық ата*, экзогамия - во взаимоотношениях семейно-родственных групп, в отношениях с родственниками (сородичами) по материнской линии. В быту оно проявляется во взаимоотношениях между соседями (особенно в селе), где представители разных родов в шуточной форме именно так обращаются друг к другу, а также в обычае избегания.

Таким образом, как видно из изложенного материала, значение уруу в современном быту каракалпаков в некоторой степени еще сохраняется, особенно в личных отношениях и народной памяти. В целом же родовое деление уже не представляет собой реальной общественной родовой структуры, как прежде, проявляется как символ единства. Условность применявшихся прежде понятий «племя», «род» является вполне очевидной.

В работе мы попытались объективно подойти по-новому к изучению данной проблемы в контексте современной ситуации, и это позволило нам выявить степень сохранности социальных институтов современном быту каракалпаков.

В целом можно сказать что социальные институты, выполняя определенные функции, положительно воздействуют на воспитание подрастающего молодого поколения, на единство общины, на обеспечение безопасности семьи, на сохране-

either from the name of a person or their nickname. 'According to a custom, young married women cannot call their husbands' relatives by their names. This is why women from my *aul* call me 'an old man with an order' (*орденли гарры – ordenli garry*), because I am the holder of an order. In 1967 I was awarded with the title of 'master of cotton' and in the same year with the order'<sup>66</sup>.

**Conclusion.** The examples given above show that the factors that helped preserve the tribal division system and its significance were quite diverse. In addition, the tribal system is more common for rural communities, while for urban people the division into clans is not so important.

The importance of clan can be observed in tribal traditions and customs such as *мурындық ата (muryndyk ata)*, exogamy – in relations within clan and family groups and relations with relatives in mother's line. In everyday life the role of a clan can be seen in relations with neighbours (this especially refers to rural communities), when representatives of different clans joke at each other, as well as in the avoidance custom.

Thus, as is seen from the material provided in the article, *uruu* still play some role in the life of the Karakalpaks today, particularly when it concerns personal relations and people's memory. In general, however, the tribal division is not a real social structure anymore, as it was before, and serves more as a symbol of unity. The conditional character of such former concepts as 'tribe' and 'clan' is quite obvious now.

In our research work we attempted to provide a new and objective outlook on the study of this problem in the context of the current situation, which allowed us to specify the current functionality of Karakalpak social institutions.

Generally, social institutions perform certain functions and facilitate the upbringing of a younger generation, ensure communal unity and family safety, help preserve national traditions and strengthen people's spirituality.

The results of our research allowed us to make some conclusions about the significance of the tribal division:

ние национальных традиций, на развитие и укрепление духовности.

Результаты наших исследований позволяют нам сделать некоторые выводы о значении родового деления:

- родовое деление – *уруу* - у каракалпаков сохранилось и представляет собой сложную внутреннюю структуру;
- в памяти каракалпакского народа сохранились названия даже мелких родовых групп – *тийре* и *көше* - и названия некоторых родовых групп, неизвестных в этнографической литературе;
- выявление ранее неизвестных названий мелких родовых подразделений не говорит о том, что сегодня продолжается процесс их формирования. Мы полагаем, что данный процесс давно остановился, так как необходимости функционального характера не существует.

Следует особо отметить, что сохранение по сей день вышеперечисленных родовых традиций и обычаев является следствием того, что название *уруу* крепко укоренились в народной памяти.

Кроме того, сохранению родового деления способствовало знание представителями родовых групп своей родословной. Она и предания, связанные с ней, передавалось от отца к детям. Знание родословной и истории предков имеет социальное значение, так как в этом сохраняется историческая память народа. Изучение родословных также показывает, что имя легендарного предка свидетельствует о факте общего происхождения его рода. Исследования показывают, что почти все семьи каракалпаков из поколения в поколение сохраняют названия своих родовых групп. Большинство из них хорошо помнят название своих *уруу* и идентифицируют себя с определенной родовой группой по названиям *уруу*. Следовательно, можно утверждать, что одним из главных признаков этнического самосознания является самоназвание, так как представители каракалпакских родовых групп вычисляют себя среди других родовых групп по названию *уруу*. Лица, принадлежащие одному *уруу*, считаются между собой родственниками, или же сородичами (*уруулас*), хотя многие члены одного и того же рода живут далеко от друга и не имеют между собой никакой связи.

- the Karakalpak tribal division *uruu* has remained to this day and has a complex internal structure;

- Karakalpaks keep in memory the names of even the smallest tribal groups – *tiyre* and *koshe*, as well as the names of some tribal groups not found in ethnographic literature;

- the fact that some new names of small tribal subdivisions have been discovered does not indicate that the denomination system continues to evolve today. We believe that this process stopped long ago, as there currently is no functional necessity for that.

The above listed tribal traditions and customs have been preserved because the name *uruu* is deeply rooted in people's memory.

In addition, the knowledge representatives of tribal groups have of their genealogy facilitates the preservation of tribal division. The genealogy and related legends have been passed from fathers to children. The knowledge of genealogy and the history of ancestors is important from the social aspect, as it helps preserve people's historical memory. The analysis of genealogies also shows that the name of a legendary ancestor testifies to the fact of the common origin of his clan. The results of the study show that almost all Karakalpak families preserve the names of their tribal groups from generation to generation. Most people remember well the names of their *uruu* and identify themselves as representatives of a definite tribal group based on the names of *uruu*. Therefore, one of the basic features of ethnic self-consciousness is self-designation, as representatives of Karakalpak tribal groups distinguish themselves from other tribal groups based on the name of an *uruu*. Persons from the same *uruu* are regarded as relatives or distant relatives (*uruulas*), although members of the same clan may live far from each other and have no relations.

A number of changes have taken place in the Karakalpak tribal self-consciousness. In the course of the research we established that there are a number of signs of self-identification:

Существует много изменений в родовом самосознании каракалпаков. В ходе исследования выяснилось, что имеются разные признаки самоидентификации:

- каракалпаки идентифицируют себя с определенным *уруу* по его названию;
- у каракалпаков существуют представления о происхождении своего *уруу*;
- у представителей определенного рода (*уруу*) общности их происхождения обычно эмоционально окрашена;
- каракалпаки отождествляют себя с легендарными предками, со знатными людьми из своего *уруу*; существуют различные предания, легенды и события, связанные с ними, что пробуждает в них чувство гордости;
- до сих пор существует чувство родства с сородичами, независимо от пространственной и временной отдаленности.

Было выявлено, что в настоящее время почти все браки среди каракалпаков заключаются между лицами, не состоящими в родстве «*уруулас*», то есть не являющимися сородичами.

В целом можно отметить, что родовое деление каракалпаков *уруу* на современном этапе представляет собой социальный институт, выполняющий определенную функцию.

- Karakalpaks identify themselves as representatives of a certain *uruu* on the basis of its name;
- Karakalpaks have ideas about the origin of their *uruu*;
- representatives of a certain clan (*uruu*) usually have an emotional attitude towards their common origin;
- Karakalpaks identify themselves as antecedents of legendary ancestors and consider themselves to be linked with noble people from their *uruu*; there are a number of legends and legendary events associated with these people, which arouses a feeling of pride in them;
- even today Karakalpaks feel connection with their relatives, regardless of the spatial and temporal distance between them.

It was established that, currently, marriages are usually not concluded between people who are *uruulasor* relatives.

To summarise, the Karakalpak *uruu* tribal division is currently a social institution performing certain functions.

<sup>1</sup> Каримов И.А. Каримов И.А. Узбекистан на пороге XXI века. Ташкент, 1997. С. 94.

<sup>2</sup> Лобачева Н.П. Лобачева Н.П. Социальные институты древности в жизни современной семьи народов Средней Азии / Семья: традиции и современность. Москва, 1990. С. 27.

<sup>3</sup> Лурье С.В. Историческая этнология: учебное пособие для вузов. Москва, Академический Проект: Гаудеамус, 2004. С. 218.

<sup>4</sup> Лобачева Н.П. Социальные институты древности ... С. 28.

<sup>5</sup> Лурье С.В. Историческая этнология ... С. 219.

<sup>6</sup> Радугин А.А., Радугин К.А. Социология: курс лекций. 2-ое изд., перераб. и доп. Москва, 1999. С. 97-98.

<sup>7</sup> Садохин А.П. Садохин А.П. Этнология: учебник. 2-ое изд., перераб. и доп. Москва, 2006. С. 53.

<sup>8</sup> Лурье С.В. Историческая этнология ... С. 19.

<sup>9</sup> Лурье С.В. Историческая этнология ... С. 21.

<sup>10</sup> Озиева Л.С. Роль семьи в формировании культурных ориентаций (ценностей). Автореферат диссер-

<sup>1</sup> Karimov I.A. Uzbekistan na poroge XXI veka. Tashkent, 1997. S.94.

<sup>2</sup> Lobacheva N.P. Sotsialnye instituty drevnosti v jizni sovremennoy sem'i narodov Sredney Azii // Semya: traditsii i sovremennost. Moskva, 1990. S. 27.

<sup>3</sup> Lur'e S.V. Istoricheskaya etnologiya. Moskva, 2004. S. 218.

<sup>4</sup> Lobacheva N.P. Sotsialnye instituty drevnosti ... S. 28.

<sup>5</sup> Lur'e S.V. Istoricheskaya etnologiya ... S. 219.

<sup>6</sup> Radugin A.A. Sotsiologiya. Moskva, 1999. S. 97-98.

<sup>7</sup> Sadokhin A.P. Etnologiya. Moskva, 2006. S. 53.

<sup>8</sup> Lur'e S.V. Istoricheskaya etnologiya ... S. 19.

<sup>9</sup> Lur'e S.V. Istoricheskaya etnologiya ... S. 21.

<sup>10</sup> Oziyeva L.S. Rol sem'i v formirovaniy kulturnykh orientatsiy (tsennostey). Avtoref... kand. fil. nauk. Rostov-na-Donu, 2009. S. 5.

<sup>11</sup> Tipologiya institutov. Institut kak normativnaya sistema i sotsialnaya organizatsiya.

<https://lektii.org/9-82183.html>

<sup>12</sup> Alieva A.K. Severnyi Kavkaz: sovremnye problem etnopoliticheskogo razvitiya. Makhachkala. 2003. S. 92.

<sup>13</sup> Alieva A.K. Severnyi Kavkaz: sovremnye ... S. 74-75.

тации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ростов-на-Дону, 2009. С. 5.

<sup>11</sup> *Типология институтов*. Институт как нормативная система и социальная организация.

<https://lektsii.org/9-82183.html>

<sup>12</sup> **Алиев А.К.** Северный Кавказ: современные проблемы этнополитического развития. Махачкала. 2003. С. 92.

<sup>13</sup> **Алиев А.К.** Северный Кавказ: современные ... С. 74-75.

<sup>14</sup> **Аль-Фараби.** Философские трактаты. Алма-ата, 1972. С. 303.

<sup>15</sup> **Андрианов Б.А.** Этническая территория каракалпаков в северном Хорезме. XVIII-XIX вв. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. III. Москва, 1958. С. 7-133. С. 155.

<sup>16</sup> **Кусекеев У.** Этнография ККАССР. 1934 // Рукописный фонд Фундаментальной библиотеки ККО-АНРУз, инв. № 932.

<sup>17</sup> **Морозова А.С. Морозова А.С.** Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза) // Рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Ташкент, 1954.

<sup>18</sup> **Жданко Т.А.** Очерки исторической этнографии каракалпаков. Москва-Ленинград, 1950. С. 161; **Жданко Т.А.** О типе этнических общностей с пережитками родо-племенной структуры в Средней Азии и Казахстане. Москва, 1973. С.17; **Жданко Т.А.** Этнографические исследования и этнографы Хорезмской экспедиции / Этнографическое обозрение. 1997, №1. Москва. С. 70-85; **Жданко Т.А.** Работы каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 г. / Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. Москва, 1960. С. 146-171; **Жданко Т.А.** Сведения о каракалпаках в России в XVIII в. / Приаралье в древности и средневековье. Москва, 1998. С. 261-275; **Жданко Т.А.** Быт каракалпакского колхозного аула // Советская этнография. 1949, №2. С. 135-158.

<sup>19</sup> **Толстов С.П.** Древний Хорезм. Москва, 1948; **Толстов С.П.** По следам древнехорезмийской цивилизации. Москва-Ленинград, 1948; **Жданко Т.А.** Очерки исторической этнографии каракалпаков. Москва-Ленинград, 1950; **Жданко Т.А.** О типе этнических общностей с пережитками родо-племенной структуры в Средней Азии и Казахстане. Москва, 1973; **Жданко Т.А.** Этнографические исследования и этнографы Хорезмской экспедиции / Этнографическое обозрение. 1997, №1. Москва. С. 70-85; **Жданко Т.А.** Работы каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции в 1957 г. / Полевые исследования Хорезмской экспеди-

<sup>14</sup> **Al-Farabi.** Filosofskie traktaty. Alma-ata, 1972. S. 303.

<sup>15</sup> **Andrianov B.A.** Etnicheskaya territoriya karakalpakov v severnom Khorezme XVIII-XIX vv. TKhAEE. T. III. Moskva, 1958. S. 7-133. S. 155.

<sup>16</sup> **Kusekeev U.** Etnografiya KKAASSR. 1934 // Rukopisnyi fond Fundamentalnoy biblioteki KKOAN-RUz. Inv. № 932.

<sup>17</sup> **Morozova A.S.** Kultura domashnego byta karakalpakov nachala XX veka (k voprosu etnogeneza) // Rukopis dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk. Tashkent, 1954.

<sup>18</sup> **Zhdanko T.A.** Ocherki istoricheskoy etnografii karakalpakov. Moskva-Leningrad, 1950. S. 161; **Zhdanko T.A.** O tipe etnicheskikh obshnostey s perejtkami rodoplemennoy struktury v Sredney Azii i Kazakhstane. Moskva, 1973. S. 17; **Zhdanko T.A.** Etnograficheskie issledovaniya I etnografy Khorezmskoy ekspeditsii // Etnograficheskoe obozrenie. 1997, No. 1. Moskva. S. 70-85; **Zhdanko T.A.** Raboty karakalpakskogo etnograficheskogo otryada Khorezmskoy ekspeditsii v 1957 g. // Polevye issledovaniya Khorezmskoy ekspeditsii v 1957 g. Moskva, 1960. S. 146-171; **Zhdanko T.A.** Svedeniya o karakalpakakh v Rossii v XVIII v. // Priaral'e v drevnosti I srednevekov'e. Moskva, 1998. S. 261-275; **Zhdanko T.A.** Byt karakalpakskogo kolkhoznogo aula // Sovetskaya etnografiya. 1949, №2. S. 135-158.

<sup>19</sup> **Tolstov S.P.** Drevniy Khorezm. Moskva, 1948; **Tolstov S.P.** Po sledam drevnekhorezmiyskoy tsivilizatsii. Moskva-Leningrad, 1948; **Zhdanko T.A.** Ocherki istoricheskoy etnografii karakalpakov. Moskva-Leningrad, 1950; **Zhdanko T.A.** O tipe etnicheskikh obshnostey s perejtkami rodoplemennoy struktury v Sredney Azii i Kazakhstane. Moskva, 1973; **Zhdanko T.A.** Etnograficheskie issledovaniya i etnografy Khorezmskoy ekspeditsii // Etnograficheskoe obozrenie. 1997, No. 1. Moskva. S. 70-85; **Zhdanko T.A.** Raboty karakalpakskogo etnograficheskogo otryada Khorezmskoy ekspeditsii v 1957 g. // Polevye issledovaniya Khorezmskoy ekspeditsii v 1957 g. Moskva, 1960. S. 146-171; **Zhdanko T.A.** Svedeniya o karakalpakakh v Rossii v XVIII v. // Priaral'e v drevnosti i srednevekov'e. Moskva, 1998. S. 261-275; **Zhdanko T.A.** Byt karakalpakskogo kolkhoznogo aula // Sovetskaya etnografiya. 1949, №2. S. 135-158; **Andrianov B.A.** Etnicheskaya territoriya karakalpakov v severnom Khorezme XVIII-XIX vv. TKhAEE. T. III, Moskva, 1958; **Kamalov S.K.** Perejitki islama i traditsii starogo byta u karakalpakov // Materialy 2-go soveshaniya arkh-

- ции в 1957 г. Москва, 1960. С. 146-171.; **Жданко Т.А.** Сведения о каракалпаках в России в XVIII в. / Приаралье в древности и средневековье. Москва, 1998. С. 261-275; **Жданко Т.А.** Быт каракалпакского колхозного аула // Советская этнография. 1949. № 2. С. 135-158; **Андрианов Б.А.** Этническая территория каракалпаков в северном Хорезме. XVIII-XIX вв. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. III. Москва, 1958; **Камалов С.К.** Пережитки ислама и традиции старого быта у каракалпаков / Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. Сталинабад, 1956. Москва-Ленинград, 1959. С. 122-127; **Камалов С.К.** Каракалпаки в XVIII-XIX веках (К истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент, 1968; **Косбергенов Р.** Положение каракалпакского населения в Хивинском ханстве в конце XIX – начале XX века // Труды ХАЭЭ. Т. III. Москва, 1958. С. 207-269.
- <sup>20</sup> **Жданко Т.А.** Очерки исторической этнографии каракалпаков. Москва-Ленинград, 1950. С. 161.
- <sup>21</sup> **Камалов С.К.** Каракалпаки в XVIII-XIX веках (к истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент, 1968. С. 115.
- <sup>22</sup> **Косбергенов Р.** Положение каракалпакского населения в Хивинском ханстве в конце XIX – начале XX век» // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Т. III. Москва, 1958. С. 256-257.
- <sup>23</sup> **Толстова Л.С.** Каракалпаки ферганской долины. Нукус, 1959. С.184; **Толстова Л.С.** Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в конце XIX - начале XX века. Нукус-Ташкент, 1963; **Толстова Л.С.** Жоқарғы каракалпақлар. Нукус, 1975. С.170; **Толстова Л.С.** Вопросы ранней этнической истории народов Приаралья (по данным исторического фольклора и ономастика). Нукус, 1984; **Толстова Л.С.** Этнографическая группа «Митан» в составе узбеков Самаркандской области. (к вопросам этногенеза) // Вестник КК ФАН УзССР, 1966, № 4. С. 54-59; **Толстова Л.С.** Данные исторического фольклора и топонимика о происхождении этнографической группы «Митан» // Вестник КК ФАН УзССР, 1968, №2. С. 48-55; **Толстова Л.С.** Каракалпаки Бухарской области Узбекской ССР / Советская этнография. Москва, 1965. №5.
- <sup>24</sup> **Толстова Л.С.** Каракалпаки ферганской долины. Нукус. 1959.
- <sup>25</sup> **Есбергенов Х., Атамуратов Т.** Традиции и их преобразования в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.; **Есбергенов Х., Хошниязов Ж.** Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. Ташкент, 1988.; **Есбергенов Х.** Қарақалпақлардың гейпара дәстүрлері хақында. Нукус, 1964; **Есбергенов Х.** Современные формы брака и семьи у каракалпаков // ologov i etnografov Sredney Azii. Stalinabad. 1956. Moskva-Leningrad, 1959. S. 122-127; **Kamalov S.K.** Karakalpak v XVIII-XIX vekakh (K istorii vzaimootnosheniy s Rossiey i sredneaziatskimi khanstvami). Tashkent, 1968; **Kosbergenov R.** Polojenie karakalpakskogo naseleniya v Khivinskom khanstve v kontse XIX – nachale XX v. // Trudy KhAEE. T.III. Moskva, 1958. S. 207-269.
- <sup>20</sup> **Zhdanko T.A.** Ocherki istoricheskoy etnografii karakalpakov. Moskva-Leningrad, 1950. S. 161.
- <sup>21</sup> **Kamalov S.K.** Karakalpak v XVIII-XIX vekakh (K istorii vzaimootnosheniy s Rossiey i sredneaziatskimi khanstvami). Tashkent, 1968. S. 115.
- <sup>22</sup> **Kosbergenov R.** Polojenie karakalpakskogo naseleniya v Khivinskom khanstve v kontse XIX – nachale XX v. // Trudy KhAEE. T.III. Moskva, 1958. S. 256-257.
- <sup>23</sup> **Tolstova L.S.** Karakalpaki ferganskoy doliny. Nukus, 1959. S. 184; **Tolstova L.S.** Karakalpaki za predelami Khorezmskogo oazisa v kontse XIX - nachale XX veka. Nukus-Tashkent, 1963; **Tolstova L.S.** Jikargy-karakalpaklar. Nukus, 1975. S. 170; **Tolstova L.S.** Voprosy ranney etnicheskoy istorii narodov Priaral'ya (po dannym istoricheskogo folklori i onomastikiki). Nukus, 1984; **Tolstova L.S.** Etnograficheskaya gruppy 'Mitan' v sostave uzbekov Samarkandskoy oblasti // Vestnik KK FAN UzSSR, 1966, № 4. S. 54-59; **Tolstova L.S.** Dannye istoricheskogo folklori I toponimika o proiskhojdenii etnograficheskoy gruppy 'Mitan', Vestnik KK FAN UzSSR, 1968, №2. S. 48-55; **Tolstova L.S.** Karakalpaki Bukharskoy oblasti UzbSSR / Sovetskaya etnografiya. Moskva, 1965. №5.
- <sup>24</sup> **Tolstova L.S.** Karakalpaki ferganskoy doliny. Nukus, 1959.
- <sup>25</sup> **Esbergenov Kh., Atamuratov T.** Traditsii i ikh preobrazovaniya v gorodskom bytu karakalpakov. Nukus, 1975; **Esbergenov Kh., Khoshniyazov J.** Etnograficheskie motivy v karakalpakskom folklore. Tashkent, 1988; **Esbergenov Kh.** Karakalpaklardyn geypara desturleri khakkynda. Nukus, 1964; **Esbergenov Kh.** Sovremennye formy braka i sem'i u karakalpakov // Vestnik KK FAN UzSSR, 1983, No. 1. S. 60-65; **Esbergenov Kh.** Istoriko-etnograficheskie aspekty karakalpakskikh etnonimov 'teli' // Vestnik KK OAN RUz, 2005, № 1, 2. S. 121-127.
- <sup>26</sup> **Bekmuratova A.T.** Byt i sem'ya karakalpakkov v proshlom i nastoyashem. Nukus, 1969; **Bekmuratova A.T.** Termnologiya rodstva u kar-

Вестник КК ФАН УзССР, 1983, №1. С. 60-65; **Есбергенов Х.** Историко-этнографические аспекты каракалпакских этнонимов «тели» // Вестник КК ОАН РУз, 2005, №1, 2. С. 121-127.

<sup>26</sup> **Бекмуратова А.Т.** Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1969; **Бекмуратова А.Т.** Терминология родства у каракалпаков / Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. Москва, 1978. С. 27-40; **Бекмуратова А.Т.** Взаимоотношения в каракалпакской семье прежде и теперь // Вестник КК ФАН УзССР, 1966, №1. С. 53-56; **Бекмуратова А.Т.** Изменения в быту и семейных взаимоотношениях каракалпаков за годы советской власти // Советская этнография. 1966, №3 С. 101-108.

<sup>27</sup> *Этнография каракалпаков XIX – начала XX века* (материалы и исследования). Ташкент, 1980.

<sup>28</sup> *Хозяйство Каракалпакии в XIX – начале XX вв.* (Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана). Ташкент, 1972.

<sup>29</sup> **Лобачева Н.П.** Социальные институты древности в жизни современной семьи народов Средней Азии / Семья: традиции и современность. Москва, 1990. С. 28.

<sup>30</sup> **Кузеев Р.** Очерки исторической этнографии башкир (родоплеменные организации башкир в XVII-XVIII в.в.) Уфа-Москва, 1957. С. 66. (Советская этнография АН СССР, 1957, № 6. С. 81).

<sup>31</sup> **Керейтов Р.Х.** Общeturкские элементы в этнической истории и бытовой культуре ногайцев». Рукопись диссертации на соиск. уч. степ д.и.н. 2002. С. 378

<sup>32</sup> **Аширов А., Атаджанов Ш.** Этнология. Учебное пособие. Ташкент, 2007. С.179. Читая Г.С. Принцип и метод полевой этнографической работы // Советская этнография. 1957, № 4. С. 24-30; **Воробьев И.И.** Программа для сбора материалов по изучению современного быта колхозной деревни и истории его формирования у народностей среднего Поволжья // Советская этнография. 1951, №4. С. 181-183; **Крюков М.В.** К методике сбора полевого материала по системам родства // Советская этнография. 1972, № 4. С. 42-50; Обсуждение статьи Шмелевой М.Н. и Вайнштейна С.И. по проблемам полевых исследований // Советская этнография. 1985, №5. С. 57-70; **Бусыгин Е.Л., Зорин Н.В.** Методическое руководство по сбору материалов для написания курсовых и дипломных работ по географии сельского расселения и этнографии. Казань, 1969.

<sup>33</sup> **Жданко Т.А.** Очерки исторической этнографии каракалпаков. Москва-Ленинград, 1950. С. 39.

<sup>34</sup> Там же. С 39.

<sup>35</sup> Там же. С. 39.

akalpakov // *Semya i semeynye obryady r narodov Sredney Azii i Kazakhstana.* Moskva, 1978. S. 27-40; **Bekmuratova A.T.** *Vzaimootnosheniya v karakalpakskoy sem'e prejde i teper'* // *Vestnik KK FAN UzSSR*, 1966, No.1. S. 53-56; **Bekmuratova A.T.** *Izmeneniya v buty i semeynykh vzaimootnosheniya karakalpakov za gody sovetской vlasti* // *Sovetskaya etnografiya.* №3. 1966. S. 101-108.

<sup>27</sup> *Etnografiya karakalpakov XIX – nachala XX veka* (materialy i issledovaniya). Tashkent. 1980

<sup>28</sup> *Khozyaystvo Karakalpakii v XIX – nachale XX vv.* (Materialy k istoriko-etnograficheskomu atlasu Sredney Azii i Kazakhstana). Tashkent, 1972.

<sup>29</sup> **Lobacheva N. P.** *Sotsial'nye instituty drevnosti v jizni sovremennoy sem'i narodov Sredney Azii* // *Sem'ya: traditsii i sovremennost'.* Moskva, 1990. S. 28.

<sup>30</sup> **Kuzeev R.** *Ocherki istoricheskoy etnografii bashkir (rodoplemennye organizatsii Bashkir v XVII-XVIII vv.)* Ufa-Moskva, 1957. S. 66. (*Sovetskaya etnografiya AN SSSR*, 1957, № 6. S. 81).

<sup>31</sup> **Kereytov R.Kh.** *Obshetyurkskie element v etnicheskoy istorii i bytovoy culture nogaytsev.* *Rukopis' dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni d.i.n.* 2002. S. 378

<sup>32</sup> **Ashirov A., Atadjanov Sh.** *Etnologiya.* *Uchebnoe posobie.* Tashkent, 2007. S.179. *Chitaya G.S.* *Printsip i metod polevoy etnograficheskoy rabody* // *Sovetskaya etnografiya.* 1957, № 4. S. 24-30; **Vorob'ev I.I.** *Programma dlya sbora materialov po izucheniyu sovremennogo byta kolzkhoznoy derevni i istorii ego formirovaniya u narodnosti srednego Povolj'ya* // *Sovetskaya etnografiya.* 1951, №4. S. 181-183; **Kryukov M.V.** *K metodike sbora polevogo materiala po sisteme rodstva* // *Sovetskaya etnografiya.* 1972, № 4. S. 42-50; *Obsujdenie stat'i Shmelevoiy M.N. i S.I. Vaynshteyna po problemam polevykh issledovaniy* // *Sovetskaya etnografiya.* 1985, №5. S. 57-70; **Busygina E.L., Zorin N.V.** *Metodicheskoe rukovodstvo po sboru materialov dlya napisaniya kursovykh i diplomnykh rabot po geografii sel'skogo rasseleniya i etnografii.* Kazan, 1969.

<sup>33</sup> **Zhdanko T.A.** *Ocherki istoricheskoy etnografii karakalpakov.* Moskva-Leningrad, 1950. S. 39.

<sup>34</sup> *Ibid.* S. 39.

<sup>35</sup> *Ibid.* S. 39.

<sup>36</sup> **Kamalov S.K.** *Karakalpak v XVIII-XIX vekakh* (*K istorii vzaimootnosheniy s Rossiey i sredneaziatskimi khanstvami.*) Tashkent, 1968. S. 125-129.

<sup>37</sup> *Ibid.* S. 259.

- <sup>36</sup> **Камалов С.К.** Каракалпаки в XVIII-XIX веках (к истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент, 1968. С. 125-129.
- <sup>37</sup> **Камалов С.** Каракалпаки в XVIII-XIX вв... 1968. С. 259.
- <sup>38</sup> **Бердак (Бердимурат).** Шежире / Танлаўлы шығармаларының толық жыйнағы. Нукус, 1950. С. 195.
- <sup>39</sup> **Толстова Л.С.** Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX - начале XX века. Нукус-Ташкент, 1963. С.43.
- <sup>40</sup> **Толстова Л.С.** Каракалпаки за пределами Хорезмского... 1963. С. 39-41.
- <sup>41</sup> **Муканов М.С.** Этнический состав и расселение казахов среднего жуза. Алма-ата: Наука. 1974. С. 33
- <sup>42</sup> **Давлетияров М.** Полевые записи автора за 2007-2017 гг.
- <sup>43</sup> **Левшин А.И.** Описание киргиз-казачьих или киргиз кайсацких, орд и степей. Алма-ата, 1996. С. 291
- <sup>44</sup> Там же, с. 291.
- <sup>45</sup> **Давлетияров М.** Полевые записи автора № 88 за 2007 г.
- <sup>46</sup> **Гродеков Н.И.** Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Том. I. Юридический бытъ. Ташкент, 1889. С.27.
- <sup>47</sup> **Давлетияров М.** Полевые записи автора № 3 за 2010 г.
- <sup>48</sup> **Зhdanko Т.А.** Oчерки istoricheskoy etnografii karakalpakov. Moskva-Leningrad, 1950. S. 58.
- <sup>49</sup> **Batyanova E.P.** Rod I obshina u teleutov XIX-XX vekakh. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni k.i.n. Moskva, 2002. S. 74.
- <sup>50</sup> **Tolstova L.S.** Istoricheskie predaniya Yujnogo Priaralya. Moskva, 1984. S. 21.
- <sup>51</sup> **Esbergenov Kh., Atamuratov T.** Traditsii i ikh preobrazovaniya v gorodskom bytu karakalpakov. Nukus, 1975. S. 71.
- <sup>52</sup> **Bekmuratova A.T.** Byt i sem'ya karakalpakov v proshlom i nastoyashem. Nukus, 1970. S. 54-55.
- <sup>53</sup> **Davletiyarov M.** Polevye zapisi avtora № 35 za 2009 g.
- <sup>54</sup> **Gadjieva S.Sh.** Oчерки istorii sem'i i braka u nogaytsev XIX – nachala XX v. Moskva, 1979. S. 61.
- <sup>55</sup> **Gombojapov A.G.** Traditsionnye semeyno-rodovye obryady aginskikh buryat v kontse XIX – XX vv. (istoki i innovatsii)./RDD...k.i.n. Novosibirsk. 2003. S. 23.
- <sup>56</sup> **Esbergenov Kh., Atamuratov T.** Traditsii i ikh preobrazovaniya v gorodskom bytu karakalpakov. Nukus, 1975. S. 46.
- <sup>57</sup> **Materialy I issledovaniya po etnografii karakalpakov // Trudy KhAEE.** Moskva, 1958. S. 514.
- <sup>58</sup> **Davletiyarov M.** Polevye zapisi avtora №№ 1, 3, 4, 5 ... za 2007 g.
- <sup>59</sup> **Davletiyarov M.** Polevye zapisi avtora №№ 15, 17 za 2010 g.
- <sup>60</sup> **Zhdanko Т.А.** Oчерки istoricheskoy etnografii karakalpakov. Moskva-Leningrad. 1950. S. 8.

- <sup>59</sup> **Давлетияров М.** Полевые записи автора №№15, 17 за 2010 г.
- <sup>60</sup> **Жданко Т.А.** Очерки исторической этнографии каракалпаков. Москва-Ленинград, 1950. С.8.
- <sup>61</sup> *Народы Средней Азии и Казахстана / Народы мира.* Этнографические очерки. Т. I. Москва, 1962. С. 416.
- <sup>62</sup> **Камалов С.К.** Каракалпаки в XVIII-XIX веках (к истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент, 1968.
- <sup>63</sup> **Давлетияров М.** Полевые записи автора № 4 за 2008 г.
- <sup>64</sup> **Давлетияров М.** Полевые записи автора № 46 за 2009 г.
- <sup>65</sup> **Потапов А.П.** Очерки истории алтайцев. Москва-Ленинград, 1953. С. 252-253.
- <sup>66</sup> **Давлетияров М.** Полевые записи автора № 3 за 2008 г.
- <sup>61</sup> *Narody Sredney Azii i Kazakhstana // Narody mira.* Etnografichekie ocherki. Т. I. Moskva, 1962. S. 416.
- <sup>62</sup> **Kamalov S.K.** Karakalpak v XVIII-XIX vekakh (K istorii vzaimootnosheniy s Rossiey i sredneaziatskimi khanstvami). Tashkent, 1968.
- <sup>63</sup> **Davletiyarov M.** Polevye zapisi avtora № 4 za 2008 g.
- <sup>64</sup> **Davletiyarov M.** Polevye zapisi avtora № 46 za 2009 g.
- <sup>65</sup> **Potapov A.P.** Ocherki istorii altaytsev. Moskva-Leningrad, 1953. S. 252-253.
- <sup>66</sup> **Davletiyarov M.** Polevye zapisi avtora № 3 za 2008 g.