

¹ Каримова Р.У.  ^{*2} Каримова З.К.  ^{*3} Масимова Х.В. 

^{1 2 3} Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова, Министерство образования и науки
Республики Казахстан, Алматы, Казахстан

E-mail: ¹ risalat.karimova@mail.ru, ² vostok_karimova@mail.ru, ³ khalminam@mail.ru.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ПОГРЕБАЛЬНОЙ И СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ УЙГУРОВ КАЗАХСТАНА

Аннотация. В условиях глобализации и усиливающейся урбанизации традиционные формы культуры претерпевают значительные изменения и это особенно заметно в полиэтничных регионах, где различные этнические группы находятся в постоянном контакте и взаимодействии. Межэтническое взаимодействие выступает не только как фактор культурного обмена, но и как механизм трансформации традиционных практик, включая обрядовую сферу, являющуюся одной из наиболее устойчивых и в то же время чувствительных к изменениям. Актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью комплексного анализа процесса трансформации обрядовой культуры уйгуров в условиях полиэтничного окружения. Особое значение в связи с этим приобретает выявление механизмов адаптации традиций и определение факторов, способствующих их устойчивости или, напротив, изменению. Трансформация обрядовой культуры уйгуров, обладающей длительной историей сложения и сложной системой традиционных ритуалов, сформировавшихся под влиянием древнетюркских культурных пластов и исламской религиозной традиции, представляет особый интерес в контексте выявления факторов устойчивости и адаптации традиций. Целью статьи является исследование трансформации обрядовой культуры уйгуров на примере свадебного и погребального циклов в условиях межэтнического взаимодействия, а также выявление основных тенденций и направлений этих изменений в современном обществе. Эмпирическую базу исследования составляют комплексные этнографические, историко-этнологические и культурно-антропологические материалы, отражающие трансформацию обрядовой культуры уйгуров в условиях межэтнического взаимодействия Казахстана и Восточного Туркестана (СУАР КНР). Методологическая основа исследования опирается на междисциплинарный подход, объединяющий классическую этнографию, историческую антропологию и культурную компаративистику. Для реконструкции динамики трансформации обрядовой культуры в исторической перспективе (XIX–XXI вв.) использован историко-сравнительный метод, позволивший выявлять устойчивые элементы обрядов, фиксировать изменения в структуре ритуалов под воздействием социально-политических факторов, сопоставлять формы традиционной культуры в Казахстане и Восточном Туркестане.

Благодарность: Статья подготовлена в рамках фундаментального научного проекта BR31714763 «Казахстан и изменяющиеся контуры Восточного мира: исторические вызовы и перспективы», финансируемого КН МНВО РК.

Ключевые слова: Казахстан, Восточный Туркестан, Семиречье, традиционная культура, полиэтничность, трансформация, семейная обрядность.

Введение

Современные социальные процессы, такие как миграция, урбанизация, расширение межкультурных контактов и изменение социально-экономических условий, оказывают существенное влияние на трансформацию обрядовой культуры уйгуров. Эти изменения проявляются как в модификации отдельных элементов ритуалов, так и в переосмыслении их

символического значения и функций в обществе. В частности, наблюдается адаптация традиционных практик к новым условиям городской среды, а также обрядовой культуре соседних этнических групп. Как отмечает Sean R. Roberts, в диаспоральной среде именно традиционная обрядность становится одним из механизмов сохранения этнической памяти, внутригрупповой солидарности и культурной преемственности. Вместе с тем длительное проживание в полиэтническом окружении, процессы аккультурации и влияние городской культуры приводят к постепенному изменению отдельных элементов традиционной обрядности (Roberts, 1998: 673-699).

В рамках фундаментального научно-исследовательского проекта «Казахстан и изменяющиеся контуры Восточного мира: исторические вызовы и перспективы» особое внимание уделяется анализу межэтнического взаимодействия как одному из ключевых факторов, определяющих динамику этнокультурных процессов в государствах с полиэтническим составом населения.

Уйгурская диаспора на территории Семиречья сложилась в результате миграционных процессов из китайской провинции Синьцзян (Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской народной республики – СУАР КНР, исторически известной как Восточный Туркестан). Переселения уйгурского населения на территорию Российской империи, а впоследствии в СССР (Среднюю Азию и Казахстан) происходили многократно на протяжении нескольких столетий. Одним из наиболее значимых ранних переселений стала массовая миграция конца XIX в., в ходе которой уйгуры переселились из Кульджинского края в Семиречье, что положило начало формированию здесь компактных этнических поселений (Каримова, 1923: 123-124).

В конце XIX в. Семиречье входило в состав Российской империи и уже характеризовалось этническим разнообразием населения, особенно в городах – центрах административного управления, ремесла и торговли региона. Данные, представленные в научных исследованиях, подтверждают, например, полиэтничный характер населения города Верного (позднее, Алма-Ата – столица Казахстана, Алматы) (Тюрин, 2020: 45–47; Жумасултанов, 2017; Билялова, 2021).

Уйгуры традиционно являлись оседлым земледельческим населением, тяготевшим к городскому образу жизни. После переселения в Семиречье кульджинские уйгуры стремились обосновываться преимущественно в городах либо создавать новые городские и сельские населенные пункты (Джаркент, Коктал, Чилик и др.). Как в городской, так и в сельской среде они, как правило, расселялись компактно, формируя устойчивые земляческие и соседские общины.

В 1950-60 гг. произошло второе по массовости переселение уйгуров из СУАР КНР в Советский Союз, в основном в Семиречье. К этому времени советские уйгуры, жившие в полиэтническом окружении, вполне вписались в советский образ жизни, приобщились к советским традициям, празднованию общих советских праздников. На этом пути они, в особенности в городах, успели утратить многие элементы традиционной культуры. Новые же мигранты были религиозны, вели образ жизни, предписываемый мусульманам и были носителями нетронутой ассимиляцией традиционной культуры. Новый приток мигрантов способствовал замедлению процесса ассимиляции (этнической и культурной), т. е. возвращению к родной культуре, в том числе обрядовой, осознанию важности сохранения национальной идентичности (Каримова, 1923: 135).

Материалы и методы исследования

Эмпирическую базу исследования составляют комплексные этнографические, историко-этнологические и культурно-антропологические материалы, отражающие трансформацию обрядовой культуры уйгуров в условиях межэтнического взаимодействия в Казахстане и Восточном Туркестане.

Источниковой базой исследования послужили структурированные и полуструктурированные интервью, основанные на специально разработанном вопроснике в соответствии с целью исследования и полученные у потомков уйгуров (старшее поколение, участники обрядов), переселившихся в Казахстан в разные периоды: в конце XIX в. и в 1950-1960-х годах. Как сравнительный материал для анализа процесса трансформации для нас послужили полевые материалы, собранные в этнографических экспедициях по Казахстану и Средней Азии в 1970-1980-х гг. (Полевые материалы Каримовой Р.У., 1970-1990 гг.) и в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР в 1997-2007 гг. (Полевые материалы Каримовой Р.У., 1997-2007 гг.), а также включённого наблюдения авторов за обрядовыми практиками (семейные ритуалы жизненного цикла).

В нашем исследовании использованы этнографические описания XIX–XX вв. русских, советских и европейских путешественников и ученых, изучавших историю и культуру уйгуров Казахстана и Восточного Туркестана; публикации по уйгурской обрядности и религиозной культуре Центральной Азии. Дополнительный корпус данных составляют фотоматериалы обрядов (семейные архивы и полевые съёмки); предметы материальной культуры, связанные с ритуалами (обрядовая утварь, элементы погребальной обрядности, свадебного декора, религиозные атрибуты), музейные экспонаты, отражающие традиционную культуру уйгуров Казахстана и Восточного Туркестана (ЦГМК).

Методологическая основа исследования опирается на междисциплинарный подход, объединяющий классическую этнографию, историческую антропологию и культурную компаративистику. Для реконструкции динамики трансформации обрядовой культуры в исторической перспективе (XIX–XXI вв.) использован историко-сравнительный метод, позволивший выявлять устойчивые элементы обрядов, фиксировать изменения в структуре ритуалов под воздействием социально-политических факторов, сопоставлять формы традиционной культуры в Казахстане и Восточном Туркестане. Сравнительно-типологический анализ дал возможность выявить типологические сходства и различия в семейной обрядности для определения общетюркских и локально-уйгурских элементов в обрядовой системе. Метод включенного наблюдения, основанный на длительном пребывании в исследуемых сообществах; непосредственном участии в обрядовых событиях, обеспечил наше исследование достоверными данными о реальной, а не декларативной обрядовой практике. Метод культурной диффузии был использован для анализа процессов заимствования и взаимовлияния между уйгурами и соседними этносами (казахи, узбеки, дунгане, русские и др.). Контент-анализ был применен к устным рассказам респондентов, этнографическим описаниям и литературным источникам.

Обсуждение

Ценным подспорьем для нашего научного анализа послужили сведения об обрядности в материалах путешественников, исследователей, в разное время посетивших Восточный Туркестан и труды этнографов (Н.М. Пржевальский Г.Е. Грумм-Гржимайло, Ч.Ч. Валиханов, С.Е. Малов, Ш. Робертс, Р. Давут, Г. Бовингдон и др.). В научной литературе погребальная обрядность уйгуров рассматривается как сложный комплекс ритуалов жизненного цикла, включающий действия до смерти, во время похорон и после погребения. Этнологи рассматривают погребальную обрядность с применением широко используемого в этнографии подхода, как последовательность ритуалов, начиная с момента смерти человека и заканчивая годовыми поминками. Исследователи подчеркивают, что современная традиция формировалась под влиянием ислама, но сохраняет доисламские тюркские и местные центральноазиатские элементы. Следует отметить, что специальных классических описаний уйгурских семейных обрядовых ритуалов в трудах упомянутых исследователей нет, поскольку они не являются их центральной темой. Обряды упоминаются эпизодически и без особой системы. Например, у Н.М. Пржевальского содержатся отдельные этнографические

наблюдения, касающиеся религиозной жизни, кладбищ и мемориальных практик населения Восточного Туркестана (Пржевальский, 1948: Разделы, посвященные населению Хами и др.). Более полные этнографические сведения о населении Восточного Туркестана представлены в трудах Г.Е. Грумм-Гржимайло, прежде всего в отдельных главах «Описания путешествия в Западный Китай», где рассматриваются семейный быт, религиозные практики и особенности общественной организации уйгурского населения, но, тем не менее, этот материал не возможно использовать как прямой источник по детальному погребальному и свадебному ритуалу (Грумм-Гржимайло, 1896–1907). У С.Е. Малова содержатся одни из наиболее ранних этнографических наблюдений, касающихся религиозных и поминальных практик уйгуров Восточного Туркестана. Однако более глубоко исследователь изучал культ предков, шаманские представления и связанные с ними ритуальные действия. Поэтому его сведения представляют для нас интерес в ракурсе изучения архаических элементов в исламе, синкретизма ислама и доисламских верований, культа предков (Малов, 1916 г.: 28-32). В трудах Ш. Робертса подчеркивается, что ислам у уйгуров имеет локальные особенности, тесно связан с повседневной культурой и включает элементы местных традиций. Созвучно нашему заключению мнение Ш. Робертса о том, что длительное проживание в полиэтническом окружении, процессы аккультурации и влияние городской культуры приводят к постепенному изменению отдельных элементов традиционной обрядности (Roberts, 1998). Исследования Р. Давут показывают, что поминальные и мемориальные практики уйгуров тесно связаны с культом святых мест и локальными формами религиозности. Согласно ее наблюдениям, религиозная культура уйгуров сочетает нормативные исламские представления с локальными традициями почитания предков и сакральных мест. Для нас важны: ее оценка женского участия в ритуалах, создающего пространство коллективного переживания; ее мнение о том, что посещение святынь исторически во многом являлось сферой женской религиозной активности, а также, что ритуальные практики выполняют важную функцию поддержания коллективной памяти и внутригрупповой солидарности (Dawut, Rahile et al. Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia. Edited by Jun Sugawara. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies Press, 2016. 303 p.).

Результаты исследования

Семейная обрядность уйгуров имеет длительную историю формирования. В обрядовой культуре уйгуров прослеживаются некоторые следы архаичности, восходящие к древним верованиям, но заметнее всего на нее оказал влияние ислам – религия, распространившийся в Восточном Туркестане в X в. и ставшая господствующей у уйгуров с XIV – XVI веков. Ислам, как и повсюду, не уничтожил полностью древних культов, а включил их в новую религиозную систему. Сложившиеся традиции сохранялись в целом незыблемо на протяжении многих столетий и только XX–XXI вв. внесли в них заметные изменения. Одним из важнейших факторов трансформации традиций обрядовой культуры, как и культуры вообще, является полиэтничность современного общества.

В компактных уйгурских поселениях традиционная культура на протяжении длительного времени сохраняла устойчивость. Рассматриваемая в данном исследовании обрядовая культура характерна для сравнительно небольшого исторического периода – примерно со второй половины XX века. Однако в условиях стремительных трансформаций, характерных для современных этнических культур, к настоящему времени она претерпела заметные изменения.

Погребальная обрядность. В научной (этнографической, антропологической и исторической) литературе погребальная обрядность уйгуров рассматривается как сложный комплекс ритуалов жизненного цикла, включающий действия до смерти, во время похорон и после погребения, соответственно обозначенные как предпогребальные, погребальные и поминальные обряды.

Предпогребальная обрядность. Действия до смерти направлены, прежде всего, на подготовку человека к переходу в потусторонний мир. Эти действия можно отнести к начальной фазе погребального цикла, включающей уход за умирающим, обеспечение его физического и психологического комфорта, присутствие близких родственников, а также организацию социальной поддержки (участие ближайшего окружения, общины). Здесь важное место занимают действия сакрального содержания: чтение молитв, обращение к религиозным предписаниям, выполнение обрядов, направленных на «правильное» завершение жизненного пути.

Значительное внимание уделяется последним моментам жизни человека, поскольку именно они, согласно религиозным и культурным представлениям, во многом определяют его посмертную судьбу. В этом контексте практикуются, прежде всего произнесение шахады (формула исповедания веры в исламе), наставления умирающему, а также символические действия, способствующие «благополучному переходу». Такие предсмертные действия выполняют двойную функцию: с одной стороны, они обеспечивают социальную и эмоциональную поддержку умирающего, с другой – реализуют культурно закрепленные представления о переходе из одного состояния в другое, подготавливая как самого человека, так и его ближайшее окружение к последующим этапам погребально-поминального цикла.

В целом, как отмечают многие исследователи (Валиханов, 1985; Roberts, 1998; Малов, 1916 и др.) у уйгуров принят мусульманский обряд погребения, в котором присутствуют традиционные домусульманские элементы. Важная роль в похоронах принадлежит мулле. Он читает молитву над умирающим – *Ясин оқумақ*. Собравшиеся вокруг родные прощаются с умирающим и обоюдно просят друг у друга прощения – *разилиқ бермақ*.

Похоронный цикл (*жсиназа чүшириши*). О смерти сообщают общине *жсамаэт*, *жут*, всем родственникам и знакомым, коллегам по работе. Кто-либо из родственников-мужчин собирает молодых ребят (родственников и членов общины) или же организует могильщиков *гёркяш* и направляет их рыть могилу. Мусульманская могила двухкамерная, в ней делается боковая ниша, куда кладут покойника.

Если человек умер ночью или утром, то похоронить его стараются в этот же день до захода солнца. Зимой можно хоронить на следующий день. Если человек умер в четверг вечером или ночью, то тело покойного стараются отнести в мечеть на *жсүмә намаз* – пятничную молитву.

Собравшиеся в доме покойного решают, когда хоронить, и сообщают общине, родственникам и знакомым о времени намаза – чтения похоронной молитвы и проведения собственно похорон. После этого в доме умершего собираются старики, распределяющие обязанности: кому готовить погребальную одежду, кому обмывать покойного и т. д. Близким родственникам умершего раздают траурную белую ткань (ак бағлак): женщинам – платок на голову, мужчинам – кусок ткани на опоясывание. Женщинам в знак траура на одном из концов платка завязывают узелок. Покойного оплакивают близкие родственники: мужчины с причитаниями встречают проходящих во дворе, женщины почти одновременно начинают плач в доме.

В день похорон два-три старика (соответственно мужчине – мужчины, женщине – женщины) готовят погребальную одежду – *кепин пичип тикиду*, которая состоит из трех рубашек и платка для женщины. На погребальную одежду используется около 15 метров белой хлопчатобумажной ткани. *Ич көйнәк* – нижняя рубашка короткая, при этом передняя ее часть короче задней. *Ич көйнәк* готовится из одного куска сложенной поперек ткани, она несшивная, без рукавов. Ворот рубашки оформляют горизонтальным и вертикальным пересекающимися разрезами. Ткань режут ножом. *Таши көйнәк* – две другие рубашки представляют собой прямоугольной формы полотно, сшитое из двух, сложенных по вертикали, полос ткани. Один метр белой ткани разрывают по длине на полосы – *пота*. Три полосы раскладывают на полу так, чтобы одна из них оказалась на уровне груди покойного,

другая – на уровне поясницы и третья – чуть ниже колен. На полосы кладут тонкое одеяло. Оставшиеся три *пота* раскладывают в том же порядке на одеяле. Затем на одеяло кладется первое сшитое полотно, на него – второе, которое длинней нижнего, и сверху – *ич көйнәк*. Все это аккуратно сворачивают и убирают в сторону.

За час до похорон тело покойного обмывают. В прошлом этот обряд проводили обязательно четыре человека, трое обмывали покойного, а мулла в сторонке читал молитву. В настоящее время чаще моют три человека: один – верхнюю часть туловища до поясницы, второй нижнюю часть, третий льет воду. Они же и читают молитвы. При обмывании тело покойного лежит на *тахтивуш* – специальных досках. Все, кто готовит умершего к погребению, предварительно должны совершить свое омовение – *тәрәт алмақ*.

До мытья все близкие заходят попрощаться с покойным – обряд *хошлишиши*. При этом лицо покойного открыто. А после обмывания его никто не должен видеть. Покойного одевают, заворачивают в приготовленные ткани, перевязывают пота, затем заворачивают в одеяло.

В это же время во дворе готовят погребальные носилки – *тавут* (погребальные носилки являются собственностью общины, их хранят в мечети или на кладбище). Носилки имеют сводчатую форму, сверху накрываются белой тканью. Если покойный был молод, то поверх белой ткани кладут красивый платок или кусок ткани.

На чтение похоронной молитвы собираются только мужчины, женщины стоят в стороне. Мулла призывает старшего мужчину из самых близких родственников покойного (сына или брата) и спрашивает его: «если умерший имел долги и придет человек просить уплаты долга, сможешь ли ты его отдать?». И всегда дается положительный ответ. Мулла спрашивает всех собравшихся, прощают ли они умершего. Все отвечают, что прощают. Только получив такой ответ, приступают к чтению похоронной молитвы. После намаза носилки несут в машину или, если кладбище располагается недалеко от дома, прямо на кладбище. Покойного сопровождают мужчины, женщины провожают носилки до ворот. По окончании молитвы старший из родственников умершего информирует собравшихся о времени и месте проведения ближайших поминок. Одна из женщин выносит из дома ведро чистой, оставшейся после обмывания воды и льет ее ковшом из тыквы-горлянки (*қанақ чөмүч*) всем на руки. Кисти рук для мытья соединяют тыльной стороной.

На кладбище тело покойного извлекают из одеяла и помещают в могилу, соблюдая традиционную ориентацию – ногами вперед. Тело укладывают на спину, открывают лицо и ориентируют его таким образом, чтобы оно было обращено в сторону Мекки.

Мулла спрашивает, кто была мать умершего и старший родственник отвечает. После этого мулла читает молитву. Стоящие рядом кидают в могилу *дангал, кесяк* – ритуальный ком земли. Первая ниша могилы закрывается кирпичами. Мулла читает наставление умершему – *тәлим бериду*, после чего могила засыпается. Все присутствовавшие на захоронении возвращаются в дом покойного, где приготовлена поминальная трапеза.

Поминальный цикл. Семь дней один из ближайших родственников-мужчин вместе с муллой совершает утреннее посещение могилы и читает молитвы. В этот период бытовая деятельность в доме умершего существенно ограничивается: в первые три дня стараются не разводиться огонь, не готовить пищу, обязанности по дому берут на себя родственники и соседи. В доме нельзя шуметь, мести и мыть полы. До семи, иногда до сорока дней в доме остаются несколько близких родственников. Их присутствие несет в себе глубокий духовный и социальный смысл. Они как бы оберегают опустевший дом, коллективно поминают усопшего, не оставляют семью в одиночестве, помогают встречать соболзнующих. В дом усопшего назначаются женщины, помогающие по хозяйству: готовящие пищу, ухаживающие за присутствующими. При приготовлении пищи стараются не резать тесто ножом, например тесто на лашшу *халваши* тонко раскатывают и рвут руками на небольшие кусочки. До года самые близкие родные, особенно женщины, ни в каких развлечениях не участвуют, посещают только похороны и поминки.

Одной из ранних форм траурно-поминальной обрядности является *пәтә* – ритуал траурного посещения родственниками и знакомыми семьи умершего (*пәтигә кәлмәк*) для выражения соболезнований. Он выполняется в первый день по известии о кончине или же в ближайшие после этого дни. При этом посещении долго не задерживаются и, выразив соболезнования, покидают дом.

Поминальные трапезы по умершему (*нәзир*) устраиваются на третий, седьмой, сороковой день, а также через год; в ряде случаев поминовения могут проводиться и в другие сроки, в зависимости от местной традиции и социального статуса семьи, например, еще и через полгода. Поминальную трапезу в день смерти часто совмещают с поминками третьего дня и на нее никто не приглашается, каждый может присутствовать в этом поминальном ритуале, который почти всегда проводится в доме умершего. Без приглашения приходят и на поминание в семь дней. Приглашения рассылаются на сорок дней и далее. Поминки для мужчин традиционно устраиваются в один и тот же день, но отдельно от женщин и раньше по времени. В последние десятилетия поминки чаще проводят в одно и то же время, но мужчин рассаживают отдельно, например, в одной из половин зала ресторана, а женщин – в другой. Оставшееся угощение, размещенное на каждом женском столе, традиционно распределяют и разбирают сидящие за ним женщины, которые уносят его домой, обеспечивая тем самым символическое участие остальных членов семьи в поминовении.

До сорока дней каждый четверг в доме умершего проводят небольшие поминки (*пәйшәмбилик* – «четверговые поминки»), на которые приходят преимущественно родственники. На четвергах умершего поминают в молитвах, обязательно готовят поминальные лепешки, жаренные в большом количестве масла – *жит салиду*. Лепешек должно быть нечетное число. До середины прошлого столетия поминальные четверги проводились в кругу родственников, это было скромное семейное мероприятие. Позднее *пәйшәмбилик* стали более многолюдными, с присутствием дальних родственников, соседей, знакомых. Впрочем, *пәйшәмбилик* не является обязательной и широко отмечаемой обрядовой поминальной практикой. После года траур снимается: кто-то из уважаемых старших родственников (мужчинам – мужчина, женщинам – женщина) развязывает траурный кушак, снимает траурный платок, распустив на нем узелок.

К поминальному циклу относится практика коллективного посещения женщинами (небольшими группами – Р.К.) дома умершего (*чай ичкүзүп* – дословно, *напоить чаем* – Р.К.), которые по этому случаю готовят разнообразные, чаще мучные уйгурские блюда (*манты, хошан, гөш нан* и пр.), приносят сладости, выпечку, печенье, чай, сахар, в общем, все необходимое для поминального чаепития. Их встречают домочадцы и приглашенные по этому случаю женщины (родственницы, соседки). В доме также готовится угощение для проведения обрядового чаепития, дополненное принесенными блюдами и выпечкой. Перед чаепитием читаются поминальные молитвы. Обряд *чай ичкүзүп* выполняет преимущественно социальную и коммуникативную функции (Полевые материалы Каримовой Р.У., 1970-1990 гг.; Материалы включенного наблюдения авторов за обрядовыми практиками).

В то же время поминально-утешительный обряд (*көңүл чай, қарлық чай* – дословно *утешительный чай* – Р.К.) носит более адресный характер и заключается в устройстве женщинами (родственницами, подругами) специального поминального чая для женской части семьи умершего – вдовы, дочерей – с целью оказания эмоциональной поддержки и утешения. Его проводят преимущественно в доме одной из приглашающих женщин, а в настоящее время чаще в кафе, ресторане. Таким образом, *көңүл чай* представляет собой форму персонализированной ритуальной помощи, направленной на стабилизацию психологического состояния ближайших родственников (Полевые материалы, 1970-1990 гг.; Материалы включенного наблюдения за обрядовыми практиками).

Со второй половины двадцатого столетия наблюдается трансформация отдельных компонентов траурной обрядности уйгуров. В исламской традиции предписывается

сдержанное оформление могил без излишней декоративности, чему в целом следовали уйгуры. В советский период у уйгуров Семиречья фиксируются изменения в надмогильной практике: на могилах участников Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) начинают устанавливаться небольшие пирамидки-обелиски. В дальнейшем распространяются надмогильные плиты горизонтального и вертикального типов с надписями, содержащими имя и годы жизни умершего, а позднее – с фотографическими изображениями или гравированными портретами. Одним из проявлений трансформации погребальной культуры становится распространение практики ограждения могил, чаще фигурными металлическими решетками. В рассматриваемый период получает распространение практика регулярного посещения и ухода за могилами, особенно накануне исламских праздников, что приводит к повышению уровня благоустройства кладбищ.

К трансформации погребальной обрядности относятся и изменения в проведении поминальных трапез, что заметнее стало проявляться где-то с 2000-х годов. Приблизительно с этого периода поминки в городских условиях стали проводиться чаще в кафе и ресторанах. Постепенно стал меняться и состав поминальной трапезы. Он существенно расширился и стал более разнообразным. Помимо традиционных блюд – плов с *хамсәем* (овощным салатом) – в него начали включаться различные блюда и закуски, такие как *суюк аш* (уйгурский мясной суп с лапшой), *сәй* (жареное мясо с овощами), а также мясные ассорти из курицы, конины и говядины, мучная выпечка – самса и другое. Обязательным элементом поминальной трапезы является сладкий набор – *пәтмүс* – поднос со сладостями, включающий конфеты, орехи, сухофрукты, печенье, сахар и традиционные уйгурские лепешки. Такой *пәтмүс*, как и многие другие блюда, рассчитан на двух рядом сидящих женщин. Отдельно ставятся на стол фрукты и сладкая выпечка. Интересный факт, разнообразие угощений предназначается женщинам, мужской стол выглядит гораздо скромнее. Например, на мужские столы *пәтмүс* делается проще и рассчитан на 5-7 человек. Постепенно новшества стали проникать и в сельскую местность. Не единожды *жигит беши* – главы общин пытались призвать своих подопечных к скромности, для чего устанавливался строгий традиционный ассортимент поминальной трапезы, но постепенно не всем доступные излишества вновь приносились в поминальную практику (Полевые материалы Каримовой Р.У., 1970-1990 гг.; Материалы включённого наблюдения авторов за обрядовыми практиками).

Свадебная обрядность. Браки у уйгуров заключаются чаще всего по сватовству, с согласия юноши и девушки. По традиции браки между родственниками по отцовской линии не позволительны, а по материнской – возможны. Свадебная обрядность отличается множеством церемоний. Условно в ней можно выделить три этапа: досвадебная, свадебная и послесвадебная обрядность. В свадебной обрядности синтезировались более архаичный домусульманский цикл с мусульманским оформлением брачного союза.

Досвадебный цикл. Юноша и девушка, как правило, знакомятся и договариваются о заключении брака между собой. О своем решении они ставят в известность родителей. После этого начинается сватовство (*шишгини ачмақ* – дословно *открывание двери* – Р.К.). Родители жениха, если они не против выбора сына, посоветовавшись с ближайшими родственниками, просят уважаемых людей (знакомых, родных) быть их сватами – *алчи*. Сваты (трое-четверо мужчин) идут к родителям девушки испросить их согласия выдать дочь замуж. Родители обычно предваряют разговор тем, что их дочь слишком молода и замуж ей выходить рано. Сваты начинают уговоры, и чаще всего им это удается. Если же родителей невесты по какой-либо причине не устраивает жених или его родные, то приведенный аргумент становится вежливой формой отказа.

При положительном отношении к жениху родители девушки отвечают, что они не против этого брака, но нужно получить согласие у ближайших родственников и называют имена трех-четырех старших по возрасту и почитаемых родных. Сваты обходят их и почти всегда получают одобрение. Сваты вновь приходят к родителям девушки, и получают ответ,

что, посоветовавшись с родственниками, они назначают день своей встречи с родителями жениха. Сообщается эта дата опять же через сватов.

В назначенный день родители жениха с близкими родственниками и *жигит беши* (глава общины) идут к родителям невесты. С собой они несут казан плова, сладости, сухофрукты, орехи, ткани, что в общем должно составить в среднем содержимое 10-20 подносов (пәтмиси). В свою очередь, родители невесты готовят угощение и встречают гостей. На этой встрече обговариваются условия проведения свадьбы и назначают *селик* (возлагаемое на жениха приношение), включающий подарки для невесты, ее родных, а также все необходимое для *тоя* (свадебного пиршества). Родственники жениха все подробно записывают. Если *селик* вполне приемлемый то родители жениха благодарят родителей невесты, если же непомерно велик, то *жигит беши* просит его снизить. Обычно стороны приходят к соглашению, происходит сговор – *мақұл чай, рахмәт тазим чай*, после чего родители жениха и невесты сообщают о дне свадьбы родственникам, знакомым, общине (джамаәт, жут) и рассылают приглашения на свадьбу.

Перед свадьбой родители жениха собирают родственников и друзей на *мәслиһәт чай* (досл. совет, обсуждение за чаем), где устраивают угощение и распределяют между родственниками обязанности по проведению свадьбы. Приглашенные на *мәслиһәт чай* дарят родителям жениха деньги – это своего рода помощь, а точнее взаимопомощь. Родители жениха все взносы записывают и со временем по сходному случаю возвращают дарителям.

Свадебные обряды. *Той* (собственно свадьба) проводится в доме невесты. Накануне родственники жениха привозят сюда оговоренные по *селику* необходимые для праздника продукты. Этот ритуал называется *мал кирғүзүш* или *мал әкилиш*. На свадьбе всю работу должны выполнять родственники жениха. За день до свадьбы подружка невесты *қыз қолдиши* со своей матерью идут с двумя подносами сладостей к родителям невесты и, испросив разрешение, забирают невесту к себе. То же происходит – *жигит қолдиши* и с женихом, его уводит к себе домой дружка. В день свадьбы подружка невесты устраивает у себя дома девичник – *қыз олтурууи*, а дружка – мальчишник *жигит олтурууи*. В этот же день проводят *некаһ* – обряд мусульманского обручения. Предварительно избирают посаженных отцов – *вәкил* с обеих сторон, которые на обручении должны спрашивать у жениха и невесты согласие на брак. *Некаһ* проводит мулла. Жених может присутствовать на обряде, а невеста по традиции в это время должна находиться на девичнике. Однако в рассматриваемый период невеста зачастую допускается на обручение. Молодых обручают, давая им испить из освященной чаши, где смешаны вода, сахар, соль, хлеб. Если невеста не присутствует на обручении, то напиток отправляют к ней. В день свадьбы, как правило, проводят и гражданское оформление брака.

После *некаһ* начинается собственно свадьба. Жених с невестой по обычаю на свадьбе не присутствуют. Первым (в первой половине дня) устраивается угощение для мужчин. Во второй половине дня собираются женщины. Перед угощением женщин мать жениха проводит обряд открывания сундука *сандуқ ечиши* – показывает приданое жениха и дарит подарки невесте, ее родителям и родственникам. Мать невесты, в свою очередь, открывает сундук невесты, показывает ее приданое и передает его матери жениха. В рамках этой церемонии родственники с обеих сторон дарят подарки молодым. После завершения обряда подается угощение и начинается увеселительная часть, сопровождаемая музыкой на национальных инструментах, песнями и танцами. Как проявление преобразований в народных традициях можно характеризовать появление такого мероприятия как праздник (вечер) для молодежи, на котором после регистрации брака присутствуют молодожены.

На тое выбирают *йәңгә* со стороны невесты и жениха. Свою кандидатуру *йәңгә* предлагают матери молодоженов. Обычно в *йәңгә* выбирают замужних женщин средних лет, находящихся не в близком родстве с родителями жениха и невесты. *Йәңгә* забирают невесту с девичника и приводят в дом жениха. Традиционно перед домом (если это частная постройка)

разводится костер. Молодых обводят вокруг него, окуривают травой *адраспан*, которая считается священным растением, используемым для защиты жилья и человека от злых духов, порчи и болезней. Только после этого их вводят в дом. *Йәңгә* со стороны невесты дает ей наставления перед брачной ночью. Обе *йәңгә* ночуют в доме жениха. Утром они забирают у молодых простыню – свидетельство невинности девушки и представляют ее сначала матери жениха. Та одаривает их и отправляет с радостной вестью *хуш хәвәр*, цветами красного цвета и подносом сладостей к родителям молодой, которые, в свою очередь, тоже одаривают *йәңгә* и передают через них уйгурские пельмени *чөшүрә* родителям молодого. Респонденты объясняли значение *чөшүрә* таким образом: молодые должны обязательно их съесть, чтобы будущие дети не родились курносыми. Обряд изъятия и представления простыни матери жениха отличается архаичностью и заменятся в рассматриваемое время просто сообщением радостной вести.

На следующий после *тоя* день в доме родителей молодого проводится обряд чиллак, также с угощением отдельно для мужчин и женщин. Вечером молодую заводят к гостям знакомиться. Этот обряд носит название *келин салам*, на котором молодая приветствует поклонами старших родственников мужа. Две пожилые уважаемые женщины говорят ей благопожелания и дают наставления, как вести себя в доме мужа. В этот же вечер друзья приводят зятя *көгүлүк* родителям молодой, затем ведут знакомить с ее старшими родственниками.

Послесвадебный цикл. В первую пятницу после свадьбы свекровь приводит молодых к родителям невестки. Этот обряд называется *жүмәлтиши* и с этой пятницы молодые могут свободно посещать родителей жены. В ближайшие после свадьбы месяцы молодоженов водят в дома более близких родственников с обеих сторон – обряд *салам*, где их гостеприимно потчуют и дарят подарки. После свадьбы, месяца через два-три, родители молодого устраивают *һадуқ чай* (досл. чай отдыха) угощение для тех, кто принимал участие в проведении свадебных мероприятий, чтобы выразить им свою благодарность.

Как дополнение к свадебной обрядности можно упомянуть случаи умыкания невесты *қиз апқеши*, которое происходит при полном согласии девушки. Причиной умыкания, как правило, является несогласие одной из родительских сторон. После умыкания жених и невеста просят прощения у родителей и далее свадебные церемонии происходят, как положено по традиции.

Описанная выше свадебная обрядность характерна для 1960–1990 годов. За прошедший после этого период в 30–40 лет изменения в традициях стали еще более ощутимыми. Современная свадьба уйгуров, в особенности, городских проводится по договоренности между родителями, в складчину, в которой участвуют и родители невесты. Свадьба, в особенности, городских уйгуров проводится совместно для мужчин и женщин. Как правило, отдельно в первой половине дня проводят традиционный той для старших по возрасту гостей, а позже – общий банкет. Развлекательная часть совмещает традиционную музыку и танцы с популярным в текущее время музыкальным оформлением.

Уйгурская свадьба в первой четверти XXI в. имеет много общего со свадьбами полиэтнического окружения, в котором она проходит, в большей степени мусульманского. В современном свадебном обряде можно сказать укоренилась церемония выкупа невесты. Ранее она имела место как необязательный элемент обрядности. Современные жених и невеста одеты в соответствии с европейской модой, для молодежи устраивается прогулка на машинах по достопримечательным местам, обязательно с фото сессией, а ближе к вечеру молодые приезжают на свадебное пиршество для знакомства с родственниками. Здесь же проводится *келин салам* – обряд введения молодой в круг новых родственников и семейных обязанностей. Часто сразу после окончания пиршества молодые уезжают в свадебное путешествие.

Заключение

Традиции, включая обрядовую культуру, формировались на протяжении многих веков и неизбежно подвергались изменениям под воздействием социальных, культурных и исторических факторов. Проведенное исследование показывает, что в последние два столетия процессы трансформации традиционной культуры уйгуров значительно ускорились. Наиболее заметные изменения наблюдаются в свадебной обрядности, где прослеживается тенденция к унификации и постепенному вытеснению архаичных элементов современными наднациональными практиками. Погребальная обрядность сохраняет большую устойчивость к изменениям, однако и в ней фиксируется появление новых элементов. Таким образом, современное состояние обрядовой культуры уйгуров отражает сложное сочетание традиции и инновации, что свидетельствует о ее адаптации к меняющимся условиям общественной жизни.

Литература:

Roberts, 1998 – *Roberts Sean R. Negotiating Locality, Islam, and National Culture in a Changing Borderlands. Central Asian Survey. 1998. Vol. 17. No. 4. – P. 673–699*

Каримова, 2023 – *Каримова Р.У. Формирование «китайского» сегмента в уйгурской общине Казахстана в контексте адаптации переселенцев из Китая в СССР в 1950-1960 гг. // Этнографическое обозрение. № 1, январь-февраль 2023 г. С. 123-141*

Тюрин, 2020 – *Тюрин С.С. Образ города Верного (Алматы) в дореволюционных журналах исторической тематики в России (1854 – 1917 гг.). – Чебоксары: Издательский дом «Среда», 2020. 124 с.*

Билялова, 2026 – *Билялова Г.А. Казахское население города Верного. https://e-history.kz/ru/history-of-kazakhstan/show/32509_26.03.21*

Жумасултанов, 2017 – *Жумасултанов Т. Мой город во вселенной знаменит...Мысль, <https://mysl.kazgazeta.kz/news/10407>, 27.10.2017*

Пржевальский, 1948 – *Пржевальский Н.М. Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. М., 1948.*

Грумм-Гржимайло, 1896–1907 – *Грумм-Гржимайло Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай. Т. 1–3. СПб., 1896–1907.*

Полевые материалы Каримовой Р.У. – Казахстан; Средняя Азия (1970–1990 гг.)

Полевые материалы Каримовой Р.У. – СУАР КНР (1997-2007 гг.)

ЦГМК – Центральный государственный музей Казахстана. Уйгурская коллекция

Валиханов, 1985 – *Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858-1859 годах // Собр. соч.: в 5 т. – Алма-Ата: Глав. ред. казах. совет. энциклопедии, 1985. Т. 3. 416 с.*

Малов, 1916 – *Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // ЖС. Год. 25. Вып. 1. 1916. Прил. № 6. Журнал заседания Отделения этнографии 13.11.1916 г. С. 28–32.*

Dawut, 2016 – *Dawut Rahile et al. Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia. Edited by Jun Sugawara. – Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies Press, 2016. 303 p.*

References:

Roberts, 1998 – *Roberts Sean R. Negotiating Locality, Islam, and National Culture in a Changing Borderlands. Central Asian Survey. 1998. Vol. 17. No. 4. – P. 673–699*

Каримова, 2023 – *Каримова Р.У. Формирование «китайского» сегмента в уйгурской общине Казахстана в контексте адаптации переселенцев из Китая в СССР в 1950-1960 гг. // Этнографическое обозрение. № 1, январь-февраль 2023 г. С. 123-141*

Тюрин, 2020 – Тюрин С.С. Образ города Верного (Алматы) в дореволюционных журналах исторической тематики в России (1854 – 1917 гг.). – Чебоксары: Издательский дом «Среда», 2020. 124 с.

Билялова, 2026 – Билялова Г.А. Казахское население города Верного. <https://e-history.kz/ru/history-of-kazakhstan/show/32509> 26.03.21

Жумасултанов, 2017 – Жумасултанов Т. Мой город во вселенной знаменит... Мысль, <https://mysl.kazgazeta.kz/news/10407>, 27.10.2017

Пржевальский, 1948 – Пржевальский Н.М. Из Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. М., 1948.

Грумм-Гржимайло, 1896–1907 – Грумм-Гржимайло Г.Е. Описание путешествия в Западный Китай. Т. 1–3. СПб., 1896–1907.

Полевые материалы Каримовой Р.У. – Казахстан; Средняя Азия (1970–1990 гг.)

Полевые материалы Каримовой Р.У. – СУАР КНР (1997-2007 гг.)

ЦГМК – Центральный государственный музей Казахстана. Уйгурская коллекция

Валиханов, 1985 – Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858-1859 годах // Собр. соч.: в 5 т. – Алма-Ата: Глав. ред. казах. совет. энциклопедии, 1985. Т. 3. 416 с.

Малов, 1916 – Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана // ЖС. Год. 25. Вып. 1. 1916. Прил. № 6. Журнал заседания Отделения этнографии 13.11.1916 г. С. 28–32.

Dawut, 2016 – Dawut Rahile et al. Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia. Edited by Jun Sugawara. – Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies Press, 2016. 303 p.

¹ Каримова Р.У., ² Каримова З.К., ³ Масимова Х.В.

^{1 2 3} ҚР БЖҒМ ҒК Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы Қазақстан

E-mail: ¹ risalat.karimova@mail.ru, ² vostok.karimova@mail.ru, ³ khalminam@mail.ru.

ҚАЗАҚСТАН ҰЙҒЫРЛАРЫНЫҢ ДӘСТҮРЛІ ЖЕРЛЕУ ЖӘНЕ ҮЙЛЕНУ ЖОРАЛҒЫЛАРЫНЫҢ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

Аңдатпа. Жаһандану мен урбандалу үдерістерінің күшеюі жағдайында дәстүрлі мәдениет формалары елеулі өзгерістерге ұшырауда. Бұл құбылыс әсіресе әртүрлі этностық топтар тұрақты байланыс пен өзара әрекеттестік жағдайында өмір сүретін полиэтносты өңірлерде айқын байқалады. Этносаралық өзара ықпалдастық мәдени алмасудың факторы ғана емес, сонымен қатар дәстүрлі тәжірибелердің, оның ішінде ең тұрақты әрі өзгерістерге сезімтал салалардың бірі болып табылатын әдет-ғұрыптық мәдениеттің трансформациялану тетігі ретінде де көрінеді. Осы зерттеудің өзектілігі полиэтносты орта жағдайындағы ұйғырлардың әдет-ғұрыптық мәдениетінің трансформациялану үдерісін кешенді түрде талдау қажеттілігімен айқындалады. Осыған байланысты дәстүрлердің бейімделу тетіктерін анықтау және олардың тұрақтылығына немесе, керісінше, өзгеруіне ықпал ететін факторларды айқындау ерекше маңызға ие. Ежелгі түркі мәдени қабаттары мен исламдық діни дәстүр ықпалымен қалыптасқан, ұзақ тарихи даму жолынан өткен әрі күрделі ритуалдық жүйеге ие ұйғырлардың әдет-ғұрыптық мәдениетінің трансформациясы дәстүрлердің тұрақтылығы мен бейімделу факторларын айқындау тұрғысынан ерекше ғылыми қызығушылық туғызады. Мақаланың мақсаты – этносаралық өзара әрекеттестік жағдайында ұйғырлардың әдет-ғұрыптық мәдениетінің трансформациясын неке және жерлеу-жөкәу рәсімдері циклдері негізінде зерттеу, сондай-ақ қазіргі қоғамдағы осы өзгерістердің негізгі үрдістері мен бағыттарын анықтау. Зерттеудің эмпирикалық негізін Қазақстан мен Шығыс Түркістандағы (ҚХР ШҰАА) этносаралық өзара әрекеттестік жағдайында ұйғырлардың әдет-ғұрыптық мәдениетінің өзгеруін көрсететін кешенді этнографиялық, тарихи-этнологиялық және мәдени-

антропологиялық материалдар құрайды. Зерттеудің әдіснамалық негізі классикалық этнографияны, тарихи антропологияны және мәдени компаративистиканы біріктіретін пәнаралық тәсілге сүйенеді. XIX-XXI ғасырлар аралығындағы тарихи перспективада әдет-ғұрыптық мәдениеттің трансформация динамикасын қайта құру мақсатында тарихи-салыстырмалы әдіс қолданылды. Бұл әдіс рәсімдердің тұрақты элементтерін анықтауға, әлеуметтік-саяси факторлардың ықпалымен ритуалдық құрылымдағы өзгерістерді тіркеуге, сондай-ақ Қазақстан мен Шығыс Түркістандағы дәстүрлі мәдениет үлгілерін салыстыруға мүмкіндік берді.

Алғыс: Мақала Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі Ғылым комитетінің қаржыландыруымен жүзеге асырылып жатқан BR31714763 «Қазақстан және Шығыс әлемінің өзгермелі контурлары: тарихи сын-қатерлер мен перспективалар» атты іргелі ғылыми жоба аясында дайындалды.

Кілт сөздер: Қазақстан, Шығыс Түркістан, Жетісу, дәстүрлі мәдениет, полиэтностылық, трансформация, отбасылық ғұрыптар.

¹ Karimova R.U., ^{*2} Karimova Z.K., ^{*3} Masimova H.V.

^{1 2 3} R.B. Suleymenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan,

E-mail: ¹ risalat.karimova@mail.ru, ² vostok_karimova@mail.ru, ³ khalminam@mail.ru.

THE TRANSFORMATION OF TRADITIONAL UYGHUR FUNERARY AND WEDDING RITUALS IN KAZAKHSTAN

Abstract. Under the conditions of globalisation and intensifying urbanisation, traditional forms of culture undergo significant modifications. This phenomenon is particularly pronounced in multi-ethnic regions, where diverse ethnic groups coexist in constant contact and interaction. Interethnic interaction functions not only as a driver of cultural exchange but also as a mechanism for transforming traditional practices, including the ritual sphere, which constitutes one of the most resilient yet simultaneously change-sensitive domains. The relevance of this study stems from the necessity to conduct a comprehensive analysis of the transformation of Uyghur ritual culture within a multi-ethnic environment. In this regard, particular importance is attached to identifying the mechanisms of traditional adaptation and determining the factors that contribute to either their resilience or, conversely, their alteration. The transformation of Uyghur ritual culture – characterised by a long history of formation and a complex system of traditional rituals shaped under the influence of ancient Turkic cultural strata and the Islamic religious tradition – presents particular interest in the context of identifying the factors of traditional resilience and adaptation. The aim of this article is to examine the transformation of Uyghur ritual culture through the case study of wedding and funerary cycles within the context of inter-ethnic interaction, as well as to identify the primary trends and vectors of these changes in contemporary society. The empirical foundation of the study comprises comprehensive ethnographic, historical-ethnological, and cultural-anthropological materials reflecting the transformation of Uyghur ritual culture within the multi-ethnic environments of Kazakhstan and East Turkestan (XUAR, PRC). The methodological framework of the research relies on an interdisciplinary approach that integrates classical ethnography, historical anthropology, and comparative cultural studies. To reconstruct the dynamics of ritual culture transformation from a historical perspective (the 19th to 21st centuries), the historical-comparative method was employed, enabling the identification of resilient ritual elements, the documentation of structural shifts in rituals under the influence of socio-political factors, and a comparative analysis of traditional cultural forms in Kazakhstan and East Turkestan.

Acknowledgements: This article was prepared within the framework of the fundamental research project BR31714763 [Individual Registration Number] "Kazakhstan and the Changing

Contours of the Eastern World: Historical Challenges and Perspectives", funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan.

Keywords: Kazakhstan, East Turkestan, Semirechye, traditional culture, multi-ethnicity, transformation, family rituals.

Сведения об авторах:

Каримова Рисалат-Биби Усмановна – д.и.н., профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

Каримова Зулфиям Каримовна, к.и.н., старший научный сотрудник, Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

Масимова Халминьям Валет кизи, к.филол.н., старший научный сотрудник, Институт востоковедения им Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

Авторлар туралы мәлімет:

Каримова Рисалат-Биби Усмановна, т.ғ.д., профессор, бас ғылыми қызметкер, Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

Каримова Зулфиям Каримовна, т.ғ.к., аға ғылыми қызметкер, Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

Масимова Халминьям Валет кизи, филол.ғ.к., аға ғылыми қызметкер, Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

Information about the authors:

Karimova Risalat-Bibi Usmanovna, Doctor of Historical Sciences, professor, chief researcher, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan

Karimova Zulfiam Karimovna, senior researcher, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan

Masimova Halminyam Valet kizi, PhD, senior researcher, R.B. Suleimenov, Almaty, Kazakhstan

*Келіп түсті 28 ақпан 2026 жыл
Қабылданды 6 мамыр 2026 жыл*