

© К.Ж. Турекеев

ТРАДИЦИЯ ПОЧИТАНИЯ ДУХОВ ПРЕДКОВ В СОВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ КАРАКАЛПАКОВ

Культ предков у каракалпаков является одной из наиболее живучих традиций и продолжает сохраняться в наши дни у многих каракалпакских родов. Это явление представляет собой важную часть культуры, по своим масштабам выходящую за пределы конкретной религии или комплекса верований. Основано почитание духов предков на представлении о том, что после смерти дух человека продолжает существовать и способен оказывать влияние на жизнь живых. В современной духовной жизни каракалпакского народа культ предков сохраняется не только среди старшего поколения, но и у молодежи, активно участвующей в праздничных ритуалах. Однако в последние десятилетия произошла трансформация отдельных традиций и ритуалов, связанных с анимистическими представлениями, в частности с почитанием предков. Причиной таких трансформационных процессов, согласно собранным сведениям, являются глобализационные, урбанизационные процессы, а также изменения в социально-экономической жизни общества

Ключевые слова: каракалпаки, традиция, верования, представления, анимистический

Основу анимистических представлений каракалпаков составляет вера в существование духов, которые подразделяются на три категории: добрые – охраняющие и оберегающие; злые – наносящие вред, и духи или души предков. Глубокая вера каракалпаков в существование добрых и злых духов сопровождает их на протяжении всей жизни и заставляет изобретать все новые действенные средства борьбы с теми из них, которые таят в себе опасность для живых. Наиболее живучей, продолжающей сохраняться и в наши дни, является традиция почитания духов предков. Основано почитание духов предков на представлении о том, что после смерти дух человека продолжает существовать и способен оказывать влияние на жизнь живых. Возникнув, как полагают исследователи, на почве первобытных патриархально-родовых отношений, оно, по существу, дожило до наших дней, несмотря на воздействие мировых религий (Токарев 1990: 255). У каракалпаков отношение к духам предков неоднозначное. К ним испытывают уважение, трепет и страх одновременно.

Турекеев Куанышбек Жиенбекович – к.и.н., докторант базовой докторантуры Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (Узбекистан, Нукус, ул. Орнек, 2-А). Эл. почта: turekeev@inbox.ru. **Turekeyev Kuanyshbek Z.** – Karakalpak Research Institute for the Humanities of the Karakalpak branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (Uzbekistan, Nukus, Ornek St., 2-A). E-mail: turekeev@inbox.ru

Данная статья посвящена современным представлениям каракалпаков, связанным с почитанием духа предков. Работа выполнена на основе анализа полевых материалов, собранных автором в период с 2012 по 2019 годы.

Имеется ряд работ российских исследователей религиозных верований и обрядов, в которых, так или иначе, затрагиваются вопросы, связанные с культом предков. Среди них работы Н.Н. Харузина, В.В. Бартольда, М.С. Андреева, С.П. Толстова, О.А. Сухаревой, А.К. Писарчик, В.А. Чистякова (*Харузин* 1905: 112–129, 191–342; *Бартольд* 1966: 30–31; *Толстов* 1931: 268–276, 333–335; *Андреев* 1953: 202–208; *Писарчик* 1976: 121–122; *Чистяков* 1982: 114–126).

Проблема веры в душу человека после его смерти, разрабатывалась и учеными Центральной Азии, в частности, Т. Баялиевой, А.Т. Толеубаевым, Н. Бабаевым (*Баялиева* 1972: 58–61; *Толеубаев* 1991: 88–91; *Бабаева* 1993: 18–29).

В узбекистанской историографии к проблемам, затрагивающим почитание предков, обращались такие ученые, как К. Насриддинов, А. Аширов, в работах которых освещались проблемы погребения, приготовления ритуальной пищи *ийс шыгарыў*, предназначенной для душ умерших (*Насриддинов* 1996: 12–17; *Аширов* 2007: 104–126). Ряд исследователей, занимавшихся изучением материальной культуры, останавливались на вопросах, связанных с народными представлениями, освещали веру в духов предков, давали описания ритуалов, связанных с процессом приготовления пищи, постройки дома (*Зунунова* 2013: 108). Известный каракалпакистанский ученый Х. Есбергенов в своих работах неоднократно обращался к анализируемой нами проблеме. Он оставил нам ценные научные труды, в которых изучаются религиозные представления каракалпаков (*Есбергенов* 1964: 22–89; *Есбергенов* 1975: 166–205). Анализ данной проблемы в его работах произведен на основе полевых материалов, собранных в середине XX века. Однако, учитывая тот факт, что до сих пор не было опубликовано ни одной научной работы, где специально разрабатывалась проблема анимистических воззрений каракалпаков, автор данной статьи произвел попытку освещения вопросов веры в существование духов и души человека после его смерти, а также описал ритуалы и обряды, связанные с ними, проводимые в течение 40 дней после погребения покойника.

Если основываться на материалах этнографов, исследовавших представления народов Средней Азии, связанные с душой, существует несколько форм души покойного. Например, академик В. Бартольд писал, что «...по народным верованиям, душа покойного обращалась в птицу или насекомое», в работе же известного этнографа О. Сухаревой говорится, что душа приобретает форму бабочки или мухи (*Бартольд* 1966: 30; *Сухарева* 1960: 31). Г. Снесарев, глубоко и обстоятельно изучивший верования и обряды узбеков Хорезма, отмечал, что «душа покидает тело умирающего в образе птицы (обычно в образе голубя) или мотылька» (*Снесарев* 1969: 114). Согласно полевым исследованиям, которые проводились на территории Каракалпакстана, душа у каракалпаков представляется в самых разных видах. Наиболее распространенным является отождествление души покойного с мухой (ПМА № 61). Данное представление сформировалось на основе понятия, связанного с хрупкостью мухи. Подобные представления встречаются и у других тюркских народов, например, у казахов – *шыбын жан*, киргизов – *чыбын жан*, ногайцев – *шыбын ян*¹ (*Толстов* 1931: 255; *Толеубаев* 1991: 88–90; *Баялиева* 1972: 62; *Ярлыкапов* 2001: 183).

¹ Шыбын, чыбын – муха; жан, ян – душа.

Среди каракалпаков имеет широкое распространение отождествление души с дыханием. Поэтому по отношению к умершему человеку каракалпаки часто используют словосочетание *деми таўсылды* («пришел его смертный час», буквально – «его дыхание кончилось») (Баскаков 1958: 168). Известный ученый средневековья Махмуд Кашгари обращая внимание на семантику тюркского слова *дем*, возводит его к слову *тин*, означающему *дух, дыхание, аник тини касилди*, букв. *дыхание человека прервалось* (Кашгари 2005: 329).

По сообщениям некоторых информантов, душа покидает человеческое тело в образе птицы. Подобные представления сохранялись до конца XX века (ПМА № 85). Верования, связанные с представлением о душе человека в форме птицы, являются наиболее древними и подтверждаются археологическими данными (Рапопорт 1958: 12). Подобные представления широко распространены среди многих народов мира (Анисимов 1958: 57; Бутанаев 2011: 127; Варавина 2012: 73; Гафферберг 1975: 241; Новгородова 1984: 168; Стеблева 2002: 31–32; Шаревская 1964: 111).

Во время сбора этнографических материалов, были зафиксированы воззрения о том, что процесс покидания тела человека душой связан с падшим ангелом Азраилом, задача которого заключалась в отбирании душ у людей (ПМА № 140).

Существует вера в то, что если рядом с умирающим человеком останутся какие-нибудь продукты питания, то они становятся оскверненными – *макру*. По сей день их стараются не оставлять рядом с умирающим человеком. В некоторых местностях даже закрывают сосуды с водой, ибо по существующему поверью, если оставить их открытыми туда может попасть кровь умирающего человека. В местности Кердер Нукусского района, например, во избежание подобных явлений при испускании духа человеком все сосуды с водой опустошают (ПМА № 27).

По представлениям каракалпаков, душа, покинувшая тело, бродит в своем доме в течение 2-3 дней до погребения. Поэтому, после того как тело покойника вынесут из дома, читают аяты Корана, посвященные душе покойного.

В зороастризме встречаются ритуалы, подобные описанному выше. По мнению зороастрийцев, «обряды первых трех дней после смерти считались жизненно важными для того, чтобы защитить душу от злых сил, пока она покидает тело, и для того, чтобы помочь ей достичь потустороннего мира» (Бойс 1987: 21–22). Такое мировоззрение широко распространено и среди бурят. Они верят, что душа покойника первые три дня не удаляется от дома. И дни эти назывались *хартай*, т. е. черными днями (Хангалов 2004: 185).

Процесс погребения у каракалпаков и обрядность, связанная с ним, до сих пор сохраняет некоторые формы анимистических воззрений. Одним из них является обряд проводов души. Во время выноса тела покойного из дома, закрываются все открытые двери и окна. Если не сделать этого, то по представлениям каракалпаков, душа покойника может остаться внутри дома и поселиться в теле другого человека. Особенно должны остерегаться беременные женщины и в момент выноса тела не приближаться к дому. В подобных случаях среди узбеков Хорезма встречаются моменты использования магических обрядов. Известный этнограф Г. Снесарев писал, «когда в селении кто-либо умирал, беременные женщины, будь они членами семьи покойного или соседками, перевязывали с целью оберега средний палец руки ниткой, выдернутой из савана умершего» (Снесарев 1969: 127).

У народов Средней Азии и Кавказа существует представление о том, что после погребения покойного к нему приходят ангелы, которые совершают допрос (Снесарев 1969: 127; Гаджиев 1980: 135; Мустафина 1992: 44). У каракалпаков эти ангелы зовутся Накир-Мункир (Накир-Мункар). После погребения покойного, когда могильщики отойдут на 40 шагов от могилы, ангелы начинали свой допрос. Он включал в себя вопросы о вере покойного, пророке, содеянных грехах и совершенных добродетелях, а также ответы на них. Если покойный не мог ответить на них, то он попадал в ад.

У каракалпаков к человеку, который находится при смерти, приглашали муллу, который читал необходимые молитвы. В случаях, когда мулла не успевал прочесть их до смерти человека, молитва писалась на листке бумаги (ПМА № 6, 63). Наш респондент отмечает: «Если в момент, когда душа покидает тело покойного, не успеют прочесть специальную молитву, то эту молитву пишут на бумаге и кладут на грудь покойного. Обычно этот листок состоит из следующих вопросов и ответов на них: 'Какую веру исповедуете? Ислам; Кто твой пророк? Мухаммед; Какая книга считается священной? Коран; Ты мусульманин? Альхамдулла мусульманин; С какого времени являешься мусульманином? С альмусафа; У меня есть сомнение, что ты мусульманин? Если у тебя есть сомнение, то у меня имеются доказательства'» (ПМА № 83). Есть люди, которых не подвергают допросу после смерти. Обычно это те, кто умер во время празднования религиозных праздников – Хайт, а также в период священного месяца Рамазан.

Рассмотрим представления и обряды, связанные с продолжением жизни на том свете. Среди пожилых людей широко распространено мнение о том, что на самом деле этот мир является ложным, а загробный – истинным. Ряд ученых-этнографов, изучавших обряды, связанные с погребением народов Средней Азии отмечают, что фраза *қайтыс болыў* (скончаться, умереть) означает переход из одного мира в другой (Толеубаев 1991: 90; Аширов 2007: 107).

Каракалпаки верят, что этот мир непостоянен, а загробный мир вечен. Наверное, поэтому у них по отношению к покойному используют слова *қайтты*, *қайтыс этти*, *қайтыс болды* (эти выражения в буквальном смысле означают «человек вернулся»). Пожилые люди описывают жизнь покойного на том свете как подобную жизни живых людей.

После смерти человека, по традиции, совершается обмывание тела покойного *сүйекке енгизиў*. Тем, кто принимал участие в этом процессе – *сүйекке енгенлер* (обмывальщики), раздавали одежду покойного: тому, кто обмывал голову, дарили головной убор, кто обмывал тело, получал верхнюю одежду, а тому, кто обмывал ноги, доставалась обувь покойного. Вплоть до конца XX века при совершении данного обряда обмывальщикам раздавали одежду, которую носил покойник при жизни. Однако с начала XXI века эта традиция претерпела некоторые изменения, теперь обмывальщикам дарят новую одежду. Согласно верованиям нашего народа, если обмывальщикам не подарить одежду, то душа усопшего будет мерзнуть на том свете. Респондент из Чимбайского района сообщает, «если человеку, который совершил обмывание, не отдашь обувь покойного, то покойник будет ходить босым на том свете» (ПМА № 32). Другой респондент говорит: «Если обмывальщику не отдать головной убор, то покойный будет ходить на том свете без головного убора, если не отдать верхнюю одежду, то без верхней одежды, если не дать обувь – без обуви» (ПМА № 62). Поэтому по традиции обмывальщикам раздают всю одежду покойного.

Подобные обряды широко распространены и среди узбеков. Узбекский этнограф С. Давлатова пишет: «Если одежды умершего человека не раздавать обмывальщикам, покойный человек на том свете воскреснет в нагом виде, поэтому люди старались раздавать всю одежду с головы до ног» (Давлатова 2006: 145). У таджиков же, обмывальщики за свою работу на другой день после похорон получали ту одежду покойника, в которой он умер, а также мешочки-рукавицы, которыми мыли и вытирали труп¹. Больше всех получал мурдашуй (профессиональный обмывальщик), в некоторых местностях называемый *покиш*². Считалось, что обмывателям обязательно нужно было отдавать одежду покойника, так как иначе «покойнику на том свете придется ходить голым» (Троицкая 1971: 239). А по верованиям лезгин, «если одежду умершего не раздать обмывальщикам, то он на том свете попадет в ад, т.к. ‘ушел’ должником» (Гаджиев 1980: 41). Подобные анимистические представления широко распространены и среди других народов (Бутанов 2011: 134–135; Бурнаков 2009: 525).

Как мы видим, обычай раздачи одежды покойного географически охватывает обширную территорию. Если обратить внимание на географическую диффузию, то можно заметить, что они распространены в местах, где проживает преимущественно тюркское население. Несмотря на то, что мы привыкли считать обряд обмывания покойника элементом исламской религии, надо учесть, что многие анимистические представления тюркских народов, связанные с другим миром, дошли до нас в трансформированном виде из более ранних религий.

Среди населения существует вера в то, что наряду с одеждой, душа покойного нуждается в других предметах повседневного быта. Поэтому некоторые каракалпаки раздают вещи покойного в первые поминки (*жетиси*). Почти во всех районах Каракалпакстана в этот день навещают могилу умершего. Паломники несут с собой хлеб, *бауырсак* (кусочки жареного теста), подушку, чайник, чашку (*пиала*), ложку и т.д. По существующим среди населения представлениям, этими вещами покойный будет пользоваться на том свете (ПМА № 48, 63). В основе этого обряда, лежит вера в то, что душа человека продолжает жить на том свете.

Согласно доисламским традициям (например, зороастризма) местное население при погребении умершего клало в могилу его вещи. Об этом археолог В. Ягодин пишет: «В доисламский период умершего погребали вместе со многими его вещами, так как, по мнению людей тех времен, эти вещи будут очень необходимы человеку на том свете. Но после распространения исламской религии, подобные обряды были запрещены» (Ягодин 1979: 10). Наши полевые исследования показывают, что среди каракалпаков до сих пор существуют описанные обряды, несмотря на запрет исламской религией.

В этнографических трудах можно встретить освещение некоторых аспектов поминальной обрядности, в частности, необходимости света или огня покойному. Известный этнограф С. Токарев по этому поводу отмечал: «Зажигание огня на могиле или около нее тоже выводится обычно из суеверного представления о том, что умершему-де нужен огонь, как живому» (Токарев 1990: 169). У народов Средней Азии имеет широкое распространение обряд зажигания свечи, предназначенной для души покойного.

Эта проблема затрагивается и в ряде других этнографических трудов (Андреев 1953: 197; Кармышева 1986: 149–150; Толеубаев 1991: 108; Хисматуллин 1997: 59–

¹ Сшитый из той же ткани, что и саван, мешок, надеваемый на руки при обмывании трупа (см.: Троицкая 1971: 239) (Uzbekistan, Nukus, Ornek St., 2-A). E-mail: turekeev@inbox.ru.

² *Мурдашуй*, в местности Урмитан называемый *покиш* – профессиональные обмывальщики трупов. (см. Троицкая 1971).

61). Н. Катанов, изучавший быт отдельных кочевых тюркских народов, оставил весомый труд, посвященный обряду погребения. Затрагивая тему зажигания свечи он пишет: «В продолжение 40 дней зажигают светильник в переднем углу у огня. Если есть хозяйка, то зажигает она; если ее нет, то зажигает дочь ее» (*Катанов* 1894: 23). Некоторые ученые предполагают, что обряд зажигания свечи в определенные дни (в течение 3, 7, 40 дней) остался от зороастрийской традиции. В трудах таких ученых, как Г.П. Снесарев, М. Мейтерчарин, А.А. Хисматулин, В.Ю. Крюкова, процесс зажигания свечи рассматривается как элемент зороастрийской обрядности (*Снесарев* 1969: 132; *Хисматулин* 1997: 59–61; *Мейтарчиян* 2001: 137).

Проблема поклонения огню не оставалась вне внимания археологов и этнографов Каракалпакстана. Благодаря археологическим работам, проведенным при исследовании комплекса Миздахкан (IX–XIV вв.), было выявлено, что в средневековые существовал обряд зажигания огня на могиле (*Хожаниязов* 1990: 111–115).

Этнографами описано несколько вариантов зажигания свечей. Исследователи классифицировали их нижеследующим образом: зажигание свечи на могиле; зажигание свечи в течение первых 40 дней после похорон в помещении; зажигание свечи на могиле или на месте, где скончался человек во время праздников (Навруз, Хаит) (*Мустафина* 1992: 42; *Джахонов* 1989: 107; *Шоинбеков* 2007: 262). Ученый этнограф М. Пайзиева, изучавшая узбеков города Ташкента начала XXI века, пишет, что «... обычно свеча зажигалась до заката солнца. Для этого все члены семьи собирались в комнате, где обмывали покойного. Глава семьи, обмотав хлопковым волокном сухой стебель гармалы обыкновенной (*эдираспан*), макал его масло и поджигал. Пока эта импровизированная свеча горела, он читал молитвы из Корана. Гасить свечу не разрешалось, пока она сама не догорит» (*Пайзиева* 2017: 255). В конце XX века у каракалпаков свечу зажигали на том месте, где обмывали тело покойного. В некоторых аулах рядом со свечой ставят ёмкости с водой или мукой. Так, мы были свидетелями, как в аулах Кегейлийского и Чимбайского районов в течение 40 дней зажигали свечу и рядом с ней оставляли сосуд с зерном (ПМА № 33, 48, 59). А в ауле Даукара Тахтакупырского района, рядом со свечой ставят миску с мукой. В Караузякском районе повсеместно по сей день распространено ставить возле свечи сосуд с водой (ПМА № 201, 66). Наш респондент из Чимбайского района сообщил, что обычно миска с мукой или зерном (либо сосуд с водой) ставится только в тех случаях, когда умерший пожилого возраста (ПМА № 73). Вполне вероятно, что основу этого обряда составляет вера в то, что покойнику нужна пища на том свете. К сожалению, во время наших полевых исследований, мы не смогли собрать более точную информацию об этом обряде.

Подобные обряды получили освещение в трудах ученых этнографов, в частности в работе Б.Х. Кармышевой, посвященной изучению похоронно-поминальной обрядности узбеков, отмечается, что «когда завершается чтение молитв, дух умершего якобы пьет воду и, радуясь тому, что его поминают, улетает обратно. Воду в косе полагалось менять каждый вечер перед тем, как зажечь светильник. ...» (*Кармышева* 1986: 150).

Обряд зажигания свечи в течение 40 дней изучал казахский ученый А. Толеубаев. Вот что он пишет об этом: «... Этот обычай казахов, можно предположить, что, по их представлениям, душа умершего нуждается в огне лишь до определенного времени, т.е. до второй ступени процесса 'расформирования', а после сорока дней душе покойного уже не нужен огонь и свет» (*Толеубаев* 1991: 130).

По данным, собранным нами во время этнографических экспедиций, в первые дни после смерти душа не может привыкнуть к иному миру, поэтому возвращается в свой дом. А чтобы душа покойного не блуждала, не находя свой дом, зажигают свечу. Другой респондент из Чимбайского района, таким образом поясняет этот обычай: «До 40 дней в могиле покойного царит темнота, и если не зажечь свечу, душа умершего человека будет бояться» (ПМА № 32). В разных местностях, согласно собранным нами данным, свечу зажигают на протяжении разного количества дней: 7 или 40. Однако почти на всей территории Каракалпакстана, если покойный молод, то свечу зажигают в течение 40 дней (ПМА № 26).

Зажигание свечи по усопшему до определенного времени, сформировалось в результате представлений о посещении покойником своего дома. Согласно бытующему мнению, покойный время от времени возвращается в свой дом. Этнограф Х. Есбергенов по этому поводу отмечает: «После захоронения душа покойного посещает свой дом в первый четверг. В этот день у каракалпаков принято готовить *'ийс'*, так как дух бывает голоден и посещает дом, чтобы утолить голод» (Есбергенов 1975: 194). Многие пожилые люди, особенно проживающие в сельской местности, верят в то, что душа покойного после того, как тело предали земле, в течение 40 дней посещает родной дом: «Душе покойного бывает трудно привыкнуть к тому миру, поэтому она в течение 40 дней посещает свой дом, после этого посещения дома становятся все реже, теперь дух появляется в доме только при проведении крупных поминок (100-дней, годовщина, религиозные праздники)».

У народов Центральной Азии, Кавказа, Ирана, Турции в четверг и пятницу принято читать молитву, посвященную душе покойного, а также жарить ритуальные лепешки и *баурсаки* (Снесарев 1969: 117; Амирханова 2016: 71). В.Н. Басилов отмечает, что после смерти человека душа его продолжает посещать родной дом, в день поминовения (у среднеазиатских народов каждый четверг после полудня и в пятницу до полудня) полагается готовить горячую пищу с маслом, чтобы запах этой пищи восходил к душам умерших родственников, «души будут сыты на том свете, если в это время для них регулярно возносить запах» (Басилов 1970: 135).

Узбекский этнограф А. Аширов пишет: «Согласно анимистическим представлениям народа, душа покойного время от времени посещает свой дом, главным образом, в четверг. Если в этот день готовится *ийс*, другие ритуальные блюда, читаются аяты из Корана усопшим предкам, душа покойного радуется» (Аширов 2007: 205). Этнограф Н.А. Алексеев отмечает, что по представлениям качинцев (этнографическая группа хакасов): «До 40 дней человек не осознает того, что он покойник, поэтому душа его не уходит в мир иной» (Алексеев 1980: 171). У алтайцев существует представление, что сорок дней душа умершего находится рядом, поэтому резко ограничиваются контакты с другими людьми: «Не вносят в жилище вещей, взятых от других, и не дают таковых из своей юрты. Кроме того, в этот период считается предосудительным просить чего-либо у хозяина аила, где был покойник» (Тадина 2009: 70–71).

У каракалпаков же в течение 40 дней также готовится *ийс* по усопшему, жарятся *баурсаки* и лепешки, читаются молитвы из Корана. Родные и близкие покойника совершают по четвергам паломничество на могилу, где читают молитвы из Корана.

В процессе сбора материалов, было выявлено несколько способов раздачи *ийс*. Один из них – раздача жареных лепешек во время похорон при чтении *жаназа намазы*. Если в XX веке этот обычай был распространен во всех аулах республики,

к началу XXI века он был зафиксирован лишь в Чимбайском, Караузякской и Кунградском районах. В ауле Корымлы Караузякского района к месту чтения поминальной молитвы *жаназанамазы* приносят 7 лепешек и угощают ими присутствующих (ПМА № 78). В Кунграде лепешки раздают не только людям, находящимся в доме, а также и соседям (ПМА № 18). Масло, оставшееся после жарки ритуальных лепешек, используется в этих целях до тех пор, пока оно не кончится, но употреблять это масло для приготовления пищи не полагается (ПМА № 61, 78).

Каракалпаки, проживающие в южных районах республики, готовят столько лепешек, сколько лет покойному. Нами были собраны сведения, согласно которым, на похоронах 100-летней Тоты Юсуповой, было приготовлено 100 лепешек. Эти лепешки забирают в качестве *теберик* (букв. – приносящий счастье, благодать), если человек прожил долгую жизнь (ПМА № 28). Если же покойный молодого возраста эти лепешки не едят (ПМА № 59). Как пояснил нам один из респондентов, суть этого обряда заключается в том, что «если при чтении заупокойной молитвы в месте, где проходят похороны, раздают людям лепешки, и если люди отведают от них, то покойник попадает в рай» (ПМА № 26).

Невзирая на то, что представления и верования, связанные с анимистическими воззрениями, существуют в рамках исламской традиции, большая часть их не имеет отношения к исламу. Это, главным образом, такие традиции, как раздача одежды покойного, приготовление жертвенных лепешек *ийс*, зажигание свечи в доме покойного, паломничество в четверг на могилу покойного. Мы являемся свидетелями того, что несмотря на сохранность традиций и ритуалов, связанных с поминками по усопшему, происходит трансформация анимистических представлений, а сами мероприятия, связанные с поминкам упрощаются. Например, если в XX в. традиция соблюдать траур по покойнику длилась один год, невзирая на возраст покойного, то в начале XXI века траур соблюдается до 40 дней. В редких случаях, когда покойник пожилого возраста – до одного года.

При сравнении таких ритуалов, как зажигание свечи в доме покойного, приготовление *ийс*, можно наблюдать различия между городом и селом. В сельской местности сохраняются консервативные взгляды, в то время как в городе происходят различные трансформации, причиной которых, согласно собранным сведениям, являются глобализационные, урбанизационные процессы, а также изменения в социально-экономической жизни общества.

Источники и материалы

Полевые материалы автора № 6. Экспедиция в Нукус район, октябрь 2016, июль 2017 гг. (информант – Кайыпназаров Низамаддин. 1937 г.р.).

Полевые материалы автора № 18. Экспедиция в Кунградский район, февраль 2017 г. (информант – Мусаева Уржамал. 1930 г.р.).

Полевые материалы автора № 26а. Экспедиция в Нукус район, август 2016 г. (информант – Атамуратов Меңлимурат. 1935 г.р.).

Полевые материалы автора № 26б. Экспедиция в Кегейлиский район, апрель 2017 г. (информант – Реймов Халикназар. 1938 г.р.).

Полевые материалы автора № 27. Экспедиция в Чимбайский район, июль 2013 г. (информант – Калимбетова Кампит. 1955 г.р.).

Полевые материалы автора № 28. Экспедиция в Турткульский район, март 2015 г. (информант – Рузимбетов Юлдаш. 1929 г.р.).

- Полевые материалы автора № 32. Экспедиция в Чимбайский район, июль 2013 г. (информант – Палъаньязова Гулимхан. 1929 г.р.).
- Полевые материалы автора № 33. Экспедиция в Чимбайский район, Кегейлиский район, июль 2013 г., ноябрь 2016 г. (информант – Сапарова Назыгүл. 1953 г.р.).
- Полевые материалы автора № 48. Экспедиция в Кунградский район июль 2013, июль 2017 гг. (информант – Ибрайымова Гүлайым. 1960 г.р.).
- Полевые материалы автора № 48. Экспедиция в Чимбайский район, Кегейлиский район, июль 2013 г., ноябрь 2016 г. (информант – Ибрайымова Гүлайым. 1960 г.р.).
- Полевые материалы автора № 59. Экспедиция в Чимбайский район, Кегейлиский район, июль 2013 г., ноябрь 2016 г. (информант – Сапарова Назыгүл. 1953 г.р.).
- Полевые материалы автора № 59. Экспедиция в Чимбайский район, Кегейлиский район, июль 2013 г., ноябрь 2016 г. (информант – Сапарова Назыгүл. 1953 г.р.).
- Полевые материалы автора № 59. Экспедиция в Кунградский район, июль 2017 г. (информант – Сарсенбаева Ажар. 1949 г.р.).
- Полевые материалы автора № 61. Экспедиция в Кегейлиский район, сентябрь 2018 г. (информант – Жиемурастов Отеназар., 1940 г.р.).
- Полевые материалы автора № 62. Экспедиция в Кегейлиский район, сентябрь 2018 г. (информант – Жаримбетов Оразмухаммет. 1947 г.р.).
- Полевые материалы автора № 63. Экспедиция в Кунградский район июль 2017 гг. (информант – Гайипов Мадияр. 1937 г.р.).
- Полевые материалы автора № 66. Экспедиция в Тахтакупирский район, Караузьякский район, август 2015 г., ноябрь 2016., (информант – Пиржанов Кудайберген, 1948 г.р.).
- Полевые материалы автора № 73. Экспедиция в Чимбайский район, август 2013 г. (информант – Ембергенов Жолдасбай. 1933 г.р.).
- Полевые материалы автора № 78. Экспедиция в Караузьякский район, август 2017 г. (информант – Пиржанов Кудайберген. 1948 г.р.).
- Полевые материалы автора № 83. Экспедиция в Шуманайский район, август 2014 г. (информант – Жумабай Ибадуллаев. 1951 г.р.).
- Полевые материалы автора № 85. Экспедиция в Шуманайский район, август 2014 г. (информант – Тайыров Жумамурат. 1933 г.р.).
- Полевые материалы автора № 140. Экспедиция в Шуманайский район, октябрь 2014 г. (информант – Муртазаев Куптилеу. 1931 г.р.).
- Полевые материалы автора № 201. Экспедиция в Тахтакупирский район, Караузьякский район, август 2015 г., ноябрь 2016., (информант – Хожакметов Хожабай, 1926 г.р.).

Научная литература:

- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии Тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск: 1980. 320 с.
- Амирханова А.* Хлеб и хлебопечение у тюркоязычных народов дагестана в XIX – начале XX в. дисс. ...канд.ист.наук. Махачкала: 2016. 212 с.
- Андреев М.С.* Таджики долины Хуф: (Верховья Амударьи). Вып. I. Сталинабад: 1953. 251 с.
- Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.: Л., 1958. 235 с.
- Аширов А.* Ўзбек халқининг қадимий этнокод ва маросимлари. Ташкент: 2007. 276 с.
- Бабаева Н.С.* Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX века). Душанбе: 1993. 156 с.
- Бартольд В.В.* Сочинения. Том IV. М.: Наука, 1966. 497 с.
- Басилов В.Н.* Култ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
- Баскаков Н.* Каракалпакско-русский словарь. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей. 1958. 894 с.
- Баялиева А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – нача-

- ло XX в.). Алма-Ата: Ғылым, 1991. 214 с.
- Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 168 с.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987. 303 с.
- Бурнаков В.А.* Смерть и похороны в культуре хакасов // Проблемы истории, филологии, культуры, 2009, № 1 (23). – С. 521–538.
- Бутанаев В. Я.* Особенности культуры и быта тюрок Саяно-Алтая. Астана: Кантана-Пресс, 2011. 440 с.
- Варавина Г.Н.* Душа в традиционных представлениях народов Севера (на примере эвенов и эвенков) // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. № 2. С. 71–74.
- Гаджиев Г.А.* Пережитки древних верований в похоронно-погребальной обрядности лезгин // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала: 1980. С. 29–46.
- Гафферберг Э.Г.* Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды Средней Азии. М.: Наука, 1975. С. 224–247.
- Давлатова С.* Қашқадарё миллий қийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. Тошкент: «Янги аср авлоди», 2006. 180 б.
- Джахонов У.* Земледелие таджиков долины Соха в конце XIX – начале XX в. Душанбе: Дониш, 1989. 216 с.
- Есбергенов Х.* Карақалпақлардың гейпара дәстүрлері хақында. Нөкіс: Қарақалпақстан, 1964. 107 б.
- Есбергенов Х., Атамуродов А.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакистан, 1975. 212 с.
- Зунунова Г.* Материальная культура узбеков Ташкента: трансформация традиций (XX – начало XXI в.). Ташкент: 2013. Extremum-press, 320 с.
- Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки). М., 1986. С. 139–181.
- Катанов Н.Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань: 1894.
- Махмуд Кашигари М.* Диван лугат ат-турк. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 1288 с.
- Мейтарчиан М.* Погребальные обряды зороастрийцев. М.; СПб.: Летний сад, 2001. 248 с.
- Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата: Казак университет, 1992. 176 с.
- Насриддинов Қ.* Ўзбек дафн ва таъзия маросимлари. Ташкент: Мерос, 1996. 143 б.
- Новгородова Э.А.* Мир петроглифов Монголии. М.: ГРВЛ. 1984. 168 с.
- Пайзиева М.* Ўзбекларнинг хотирлаш маросимлари: анъанавийлик ва трансформацион жараёнлар // Ўзбекистон этнологиясининг долзарб муаммолари. Ташкент: Адабиёт учкунлари, 2017. 247–256 б.
- Писарчик А.К.* Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: Дониш, 1976. Вып. III. С. 118–164.
- Рапопорт Ю.А.* К вопросу о хорезмийских статуарных оссуариях. КСИЭ. Вып. XXX. 1958. С. 54–65.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- Стеблева И.В.* Очерки турецкой мифологии. М.: Восточная литература, 2002. 102 с.
- Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент: АН УзССР, 1960. 85 с.
- Тадина Н.А.* «Нет железа, которое не сломается, нет живого существа, которое не умрет» (представление о смерти в контексте картины мира алтайцев) // Сибирский сборник–I. СПб., 2009. С. 65–72.
- Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 623 с.
- Толстов С.П.* Религия народов Средней Азии // Религиозный верования народов СССР. М.; Л., 1931. С. 241–364.
- Троицкая А.Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины верхнего

- Зерафшана // Занятия и быт народов Средней Азии. Л.: 1971. С. 224–256.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений в 3 томах / Под ред. Г. Н. Румянцева. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. Т. I. 508 с.
- Харузин Н.Н. Этнография. Лекции, читанные в Императорском Московском университете. СПб.: 1905. Вып. IV. 530 с.
- Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. 272 с.
- Хожаниязов Г., Юсупов Б., Саипанов Б. Археологические работы в Миздахкане в 1989 году // Вестник КК ФАН УзССР. 1990. № 4.
- Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982. с. 114–126.
- Шаревская Б.И. Старые и новые религии тропической и Южной Африки. М.: Наука, 1964. 387 с.
- Шоинбеков А. Праздник Курбан в селе Тусиён Западного Памира // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. I. СПб.: 2007. С. 261–265.
- Ягодин В.Н. Эййемги мәденият ғәзийнелери. Нөкис: Қарақалпақстан, 1979. 92 б.
- Ярлыкапов А.А. Похоронно-поминальный обряд степных ногайцев в прошлом и настоящем (XIX–80-е годы XX в.) // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. М.: 2001. С. 182–197.

References

- Alekseev, N.A. 1980. *Rannie formy religii Tiurko-iazychnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk.
- Amirkhanova, A. 2016. *Khleb i khlebopechenie u tiurkoiazychnykh narodov dagestana v XIX – nachale XX veka* [Bread and bakery among the Turkic-speaking peoples of Dagestan in the 19th – early 20th century]. PhD diss. Makhachkala.
- Andreev, M.S. 1953. *Tadzhiiki doliny Khuf: (Verkhov'ia Amudar'ia)*. Vyp. I [Tajiks of the Khuf Valley: (Upper Amu Darya). Vol. I]. Stalinabad.
- Anisimov, A.F. 1958. *Religiia evenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problemy proiskhozhdeniia pervobytnykh verovaniï* [Religion of Evenki in historical and genetic study and problems of the origin of primitive beliefs]. Moscow: Leningrad.
- Ashirov, A. 2007. *Ўzbek khalqining qadimii e'tiqod va marosimlari* [Ancient beliefs and rituals of Uzbek people]. Tashkents.
- Babaeva, N.S. 1993. *Drevnie verovaniia gornyx tadjikov Iuzhnogo Tadjikistana v pokhoronno-pominal'noi obriadnosti (konets XIX – nachalo KhKh veka)* [The ancient beliefs of the mountain Tajiks of the South Tajikistan in a funeral-memorial ritual (late XIX – early XX century)]. Dushanbe.
- Bartold, V.V. 1966. *Compositions*. Vol. IV. Moscow: Nauka.
- Basilov, V.N. 1970. *Kul't sviatykh v islame* [The cult of saints in Islam]. Moscow: Thought.
- Baskakov, N. 1958. *Karakalpaksko-russkii slovar'* [Karakalpak-Russian dictionary]. Moscow: State publishing house of foreign and national dictionaries.
- Bayaliev, A.T. 1991. *Relikty DOI:slamskikh verovaniï v semeinoi obriadnosti kazakhov (XIX – nachalo XX v.)* [Relics of pre-Islamic beliefs in the family ritual of the Kazakhs (XIX – beginning of XX century)]. Alma-Ata: Gylim.
- Bayaliev, T.D. 1972. *DOI:slamskie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov* [Pre-Islamic beliefs and their survivals among the Kyrgyz]. Frunze: Ilim.
- Boyce, M. 1987. *Zoroastriitsy. Verovaniia i obychai* [Zoroastrians. Beliefs and customs]. Moscow: Nauka.
- Burnakov, V.A. 2009. *Smert' i pokhorony v kul'ture khakasov* [Death and funeral in Khakass culture] *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 1 (23): 521–538.
- Butanaev, V.Ya. 2011. *Osobennosti kul'tury i byta tiurkov Saiano-Altai* [Features of culture and life of the Türks of the Sayano-Altai]. Astana: Kantana-Press.
- Chistyakov, V.A. 1982. *Predstavleniia o doroge v zagrobnyi mir v russkikh pokhoronnykh prichitaniïakh XIX–XX vv.* [Representations of the road to the underworld in Russian funeral laments

- of the XIX – XX centuries]. In *Obriady i obriadovyi fol'klor Rites and ritual folklore*], 114–126. Moscow: Nauka.
- Davlatova, S. 2006. *Kashkadaryo milliy kiyimlari: anavillik va zamonavillik* [Qashqadaryo National Dress: Traditional and Modern]. Tashkent: “Yangi Asr Avlodi”.
- Esbergenov, H. 1964. *Karakalpaklardyn geipara dastyrleri хаққында* [The Karakalpak traditions are Gea]. Nökis: Karagal-pakistan.
- Esbergenov, H., and A. Atamurodov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and their transformation into the urban life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakistan.
- Gadzhiev, G.A. 1980. *Perezhitki drevnikh verovaniy v pokhoronno-pogrebal'noi obriadnosti lezgin* [Remnants of ancient beliefs in the funeral and funeral rites of Lezgins]. In *Semeinyi byt narodov Dagestana* [Family life of the peoples of Dagestan], 29–46. Makhachkala.
- Gafferberg, E.G. 1975. *Perezhitki religioznykh predstavlenii u beludzhei* [Remnants of religious beliefs in the Balochs]. In *Domusul'manskie verovaniia i obriady Srednei Azii* [Pre-Muslim beliefs and rites of Central Asia], 224–247. Moscow: Nauka.
- Jakhonov, U. 1989. *Zemledelie tadjikov doliny Sokha v kontse XIX – nachale XX v* [Agriculture of Tajiks in the Sokh Valley in the late XIX – early XX centuries]. Dushanbe: Donish.
- Karmysheva, B.Kh. 1986. *Arkhaicheskaiia simbolika v pogrebal'no-pominal'noi obriadnosti uz-bekov Fergany* [Archaic symbols in the funeral and funeral rites of the Uzbeks of Ferghana]. In *Drevnie obriady, verovaniia i kul'ty narodov Srednei Azii (istoriko-etnograficheskie ocherki)* [Ancient rites, beliefs and cults of the peoples of Central Asia (historical-ethnographic essays)], 139–181. Moscow.
- Katanov, N.F. 1894. *O pogrebal'nykh obriadakh u tiurkskikh plemen Tsentral'noi i Vostochnoi Azii* [On the funeral rites of the Turkic tribes of Central and East Asia]. Kazan.
- Khangalov, M.N. 2004. *Sobranie sochinenii v 3 tomakh*. Tom 1 [Collected works in 3 volumes. Vol. 1], edited by G.N. Rumyantseva. Ulan-Ude: Publishing House OJSC Republican Printing House.
- Kharuzin, N.N. 1905. *Etnografiia. Lektsii, chitannye v Imperatorskom Moskovskom universitete*. Vyp. 4. [Ethnography. Lectures delivered at Imperial Moscow University. Vol. 4]. SPb.
- Khismatulin, A.A., and V.Yu. Kryukova. 1997. *Smert' i pokhoronnyi obriad v islame i zoroastrizme* [Death and the funeral rite in Islam and Zoroastris]. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies.
- Khojaniyazov G., B. Yusupov, and B. Saipanov. 1990. *Arkheologicheskie raboty v Mizdakhkane v 1989 godu* [Archaeological work in Mizdakhkan in 1989]. *Vestnik KK FAN UzSSR* 4.
- Mahmoud Kashgari, M. 2005. *Divan lugat at-turk* [Divan lugat at-turk]. Almaty: Dyke-Press.
- Meitarchiyam, M. 2001. *Pogrebal'nye obriady zoroastriitsev* [Funeral rites of Zoroastrians]. Moscow; St. Petersburg: Summer Garden.
- Mustafina, R.M. 1992. *Predstavleniia, kul'ty, obriady u kazakhov* [Representations, cults, ceremonies among the Kazakhs]. Alma-Ata: Cossack University.
- Nasriddinov, K. 1996. *Ўzbek dafn va ta'ziia marosimlari* [Uzbek burial and condolences]. Tashkent: Meros.
- Novgorodova, E.A. 1984. *Mir petroglifov Mongolii* [The world of petroglyphs of Mongolia]. Moscow: GRVL.
- Payzieva, M. 2017. *Ўzbeklarning khotirlash marosimlari: an'anaviilik va transformatsion zharaenlar* [Uzbeks Memorable Rituals: Traditionalism and Transformation Processes]. In *Ўzbekiston etnologiasining dolzarb muammolari* [Ethnology of Uzbekistan], 247–256. Tashkent: Adabiet uchkunlari.
- Pisarchik, A.K. 1976. *Smert'. Pokhorony* [Death. Funeral]. In *Tadjiki Karategina i Darvaza*. Vyp. III [Tajiks of Karategin and Darvaz. Issue. III], 118–164. Dushanbe: Donish.
- Rapoport, Yu.A. 1958. *K voprosu o khorezmiiskikh statuarnykh ossuariiakh*. [To the question of the Khorezm statuary ossuaries]. In *KSIE XXX*: 54–65.
- Sharevskaya, B.I. 1964. *Starye i novye religii tropicheskoi i Iuzhnoi Afriki* [Old and new religions of tropical and South Africa]. Moscow: Nauka.
- Shoinbekov, A. 2007. *Prazdnik Kurban v sele Tusien Zapadnogo Pamira* [Kurban holiday in the vil-

- lage of Tusiyon in the Western Pamirs]. In *Tsentral'naia Aziia: traditsiia v usloviakh peremen*. Vyp. 1 [Central Asia: tradition in a change. Vol. I], 261–265. St. Petersburg: 2007.
- Snesarev, G.P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovaniĭ i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of pre-Islamic beliefs and rites of the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka.
- Stebleva, I.V. 2002. *Ocherki turetskoi mifologii* [Essays on Turkish mythology]. Moscow: Oriental literature.
- Sukhareva, O.A. 1960. *Islam v Uzbekistane* [Islam in Uzbekistan]. Tashkent: Academy of Sciences of the Uzbek SSR.
- Tadina N.A. “Net zheleza, kotoroe ne slomaetsia, net zhivogo sushchestva, kotoroe ne umret’ (predstavlenie o smerti v kontekste kartiny mira altaitsev) [“There is no iron that will not break, there is no living creature that will not die” (the idea of a death in the context of the Altai picture of the world)]. In *Sibirskii sbornik–I* [Siberian Digest – I], 65–72. St. Petersburg.
- Tokarev, S.A. 1990. *Rannie formy religii* [Early forms of religion]. Moscow: Politizdat.
- Tolstov, S.P. 1931. *Religiia narodov Srednei Azii* [Religion of the peoples of Central Asia]. In *Religiozniĭ verovaniia narodov SSSR* [Religious beliefs of the peoples of the USSR], 241–364. Moscow; Leningrad.
- Troitskaya, A.L. 1971. *Nekotorye starinnye obychai, obriady i pover'ia tadjikov doliny verkh-nogo Zerafshana* [Some ancient customs, rites and beliefs of Tajiks of the Upper Zerafshan Valley]. In *Zaniatiia i byt narodov Srednei Azii* [Occupations and life of the peoples of Central Asia]. Leningrad.
- Varavina, G.N. 2012. *Dusha v traditsionnykh predstavleniiakh narodov Severa (na primere evenov i evenkov)* [Soul in the traditional representations of the peoples of the North (on the example of Evens and Evenks)]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* 2: 71–74.
- Yagodin, V.N. 1979. *Эйлемги мденят гэзийнелери* [The Ways of Civilization]. Nøkis: karakalpakstan.
- Yarlykapov, A.A. 2001. *Pokhoronno-pominal'nyi obriady stepnykh nogaitsev v proshlom i nastoiashchem (XIX – 80-e gody XX v.)* [Funeral and funeral rite of the Nogai steppes in the past and present (XIX – 80 years of XX century)]. *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik*. Vyp. IV [Central Asian ethnographic collection. Vol. IV], 182–197. Moscow.
- Zununova, G. 2013. *Material'naia kul'tura uzbekov Tashkenta: transformatsiia traditsii (XX – nachalo XXI v.)* [The material culture of Uzbeks in Tashkent: the transformation of traditions (XX – beginning of XXI century)]. Tashkent: Extremum-press.

Turekeyev, Kuanyshbek Z. Modern Beliefs of the Karakalpaks Concerning the Tradition of Ancestor Veneration

The ancestor worship is one of the most enduring traditions among the Karakalpaks and is still practiced today in many Karakalpak clans. This phenomenon is an important part of the culture, extending beyond the boundaries of a particular religion or complex of beliefs. The ancestor veneration is based on the notion that the human spirit continues to exist after death and is able to influence lives of the living. In the modern spiritual life of the Karakalpak people, the cult of their ancestors is preserved not only among the older generation, but also among young people who are actively involved in celebratory rituals. However, individual traditions and rituals associated with animistic beliefs, in particular with the veneration of ancestors, have transformed in recent decades. According to the collected information, globalization, urbanization processes and changes in the socio-economic life of the society are responsible for these changes

Key words: Karakalpaks, tradition, beliefs, representations, animism